عن تأريخ موطَّأ مالك

وائل حلَّاق

ترجمه إلى العربيَّة **محمد أنس سرميني**

ملخّص

يدَّعي نورمان كالدر أن الموطأ لم يكن صنعة مالك ولا تأليفه، وإنما صُنِّف في وقت متأخر عن وفاته، يقدِّره كالدر بأنه حوالي عام ٢٧٠هـ/٨٨٣م، وقد نهض وائل حلاق لنقض هذا الادعاء في هذه الدراسة، واعتمد على عدة حجج، أهمها المقارنة بين الموطأ والمدونة من حيث وظيفة مالك وصورته فيهما، حيث إنه يُصوَّر في المدونة بأنه إمام المذهب ومؤسسه، خلافا لصورته في الموطأ التي لا تعدو وظيفته الرواية. فلماذا يقوم المالكية في مرحلة متأخرة بجمع الموطأ بهذا الشكل، وتصوير مالك بهذه الصورة، هذا يناقض صورة مؤسس المذهب.

الكلمات المفتاحية: تأريخ الموطأ، موطأ مالك، نورمان كالدر، وائل حلاق، تأريخ الحديث.

Muwatta Malik'in Tarihi

Doç. Dr. **Mohamad Anas Sarmini (**Çevir**.)**

Özet

Norman Calder, Muvatta'ın Malik'in kendi ürettiği ve yazdığı bir eser olmadığını, eserin Malik'in vefatından sonra, 270/883 civarında. Wael B. Hallaq Maliki mezhebinde fıkıh tasnif sürecinin gelişimiyle alakalı ilimlere dayanmıştır. Wael Hallaq'ın yönelttiği itirazın merkezinde Müdevvene'de Malik'in vazifesi ve imajı yer almaktadır. Öyle ki Malik, Müdevvene'de, mutlak fakihi ve bu ekolün kurucusu olarak tasvir edilmektedir. Sonra, orada Malik'in imajının ravilikten öteye geçmediğini ve onun kendisinden önceki kaynaklardan naklettiği görmekteyiz. Malekiler bunu neden üçüncü yüzyılda yapıyor? Bu, düşünce okulunun kurucusunun imajıyla çelişir.

Anahtar Kelimeler: Muvatta'ın tarihlendirilmesi, Malik'in Muvatta'ı, Norman Calder, Wael B. Hallaq, Hadisin tarihlendirilmesi.

On Dating Malik's Muwatta

Assoc. Prof. Dr. **Mohamad Anas Sarmini (**Trans**.)**

Abstract

Norman Calder claims that the Muwatta is not Malik's own work, but that it was written sometime around 270/883. Wael Hallaq's cardinal piece of evidence against Calder's dating is the function and image of Malik in the Mudawwana, where he is transposed into a master jurist, the school's founder. It would have been impossible for the Muwatta to be a product of the last quarter of the third century Hijra and yet impart an image of Malik as a mere transmitter of others' authority. Why does the Malekis do this in a third century? This contradicts the image of the founder of the school of thought.

Keywords: Dating Muwatta, Muwatta Malik, Norman Calder, Wael Hallaq, Dating Hadith.

المقدّمة

تكاد المناقشاتُ العلميَّةُ الحديثة المتَّصلةُ بالتطوُّر المبكِّرِ للفقه الإسلاميّ لا تخرج عمَّا يمكن تسميتُهُ بتأريخ النصوصِ التأسيسيَّةِ في التخصُّص، والتي يقال بأنَّها كتِبت خلال القرن الثاني/ الثامن وفي الجزء الأوَّل من القرن الثالث/التاسع.[١] وتفترِض هذه المناقشاتُ أنَّ تلك المصنَّفاتِ الأصليَّةَ أو النصوصَ التأسيسيَّةَ قد نشأت في الأزمنة التي عاش فيها مؤلِّفوها. وعلى سبيل المثال فإنَّه يُفترَض بأنَّ مصنفاتِ الشيبانيّ قد تمَّ تأليفُها في زمنٍ متقدِّمٍ عن العام الذي توفِّي فيه هذا الفقيه، وهو العام ١٨٩هـ/ ٨٠٤م.[٢] وبالمثل، فإنَّ الموطَّأَ، والذي يُفترض بأنَّهُ كتابٌ صحيحُ النسبةِ لمالكٍ، يعود تاريخُه تقليديًّا إلى الفترة التي سبقت وفاتَه؛ أي إلى عام ١٧٩هـ/ ٧٩٥م، على أنَّ القرائنَ الداخليَّةَ وغيرَ المباشرةِ فيه تشير إلى أنَّ تصنيفَه كان قبل عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م، وهو الرأيُ المتعارَفُ عليه لدى المتخصِّصين في تأريخ الكتب. إلَّا أنَّنا نجد نورمان كالدر قد سلك في كتابه الذي نُشر في عام ١٩٩٣م مسلك الطعنِ في التأريخ المتعارَفِ عليه لهذه المصنفاتِ الفقهيَّة، وادَّعى بأنَّها قد خضعت إلى عمليَّاتٍ متنوِّعةٍ من إجراءات تحريرِ النصوص وتنقيحها وإعادةِ صياغتها، وأنَّ ذلك قد حصل في أزمنةٍ متأخِّرةٍ جدًا عن حياة مؤلِّفيها «المزعومين»، قد تصل في بعض الحالاتِ إلى ما يقارب قرنًا أو أكثرَ من تاريخ تصنيفِها الحقيقي.[٣]

إنَّ دعوى كالدر، والتي قطع بها إلى حدٍّ كبيرٍ أثناءَ إتيانِه بها، تحمِل في طيَّاتها بذور نقضِها والتشكيك بها، وذلك من خلال مجموعةٍ من الأسئلة الجوهريَّةِ التي لا بُدَّ وأن يتعامل معها المتخصَّصون بتأريخ الفقه الإسلامي، خصوصًا وأنَّ تلك الأسئلةَ والاعتراضاتِ تستند إلى أطروحةٍ يُمكِن قبولُها أو رفضُها، ولكن لا يُمكِن تجاهلُها إطلاقًا؛ وذلك لأنَّ قبولَنا بالتأريخ الذي طَرَحه كالدر، وهو تأريخٌ جديدٌ ومختلفٌ

١ من أهمِّهم أبو يوسف يعقوب، في كتاب الخراج؛ ومحمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، المعروف بالمبسوط؛ ومحمد بن الحسن الشيباني، في الجامع الكبير؛ محمد بن إدريس الشافعي، الأم؛ وإبراهيم المزني، المختصر، في الأم؛ وابن سعيد التنوخي سحنون، المدونة الكبرى.

٢ انظر، الشيباني، المصدر السابق.

٣ Norman Calder, Studies In Early Muslim Jurisprudence (1993).

جذريًّا عن المعهود العلميّ بين الباحثين، سينتج عنه لزومًا نتائجُ مختلفةٌ كليًّا عمَّا هو مستقرٌّ في أوساط الباحثين في ما يتعلَّق بفهم هذه الفترةِ المهمَّة.

إلَّا أنَّ الذي يُشكل على هذه الدعوى هو أنَّنا لم نجد إلى الآن أيَّ دليلٍ يشهدُ لها؛ بل إنَّ الواقعَ هو العكسُ، فالأدلَّةُ التي ساقها عددٌ من الباحثين الذين ناقشوا دعوى كالدر كان يغلب عليها التوجُّهُ إلى نقد ادِّعاءاتِه والتشكيكِ بها، هذا إن لم نقل بأنَّها تتعارضُ مع دعواه الأصليَّةِ مباشرة.[١]

يؤسِّس مقالُنا القصيرُ هذا -وهو متَّصلٌ اتِّصالًا وثيقًا؛ بل متفرِّعٌ عن بحوثنا في أصول الفقه الإسلاميّ وتاريخِه ونشأته- نقدًا آخر لدعوى كالدر. وسيكون التركيزُ فيه بشكلٍ خاصٍّ على ادِّعاءات كالدر المتعلِّقةِ بكتاب الموطَّأ لمالك. ولا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ إثباتَنا خطأَ كالدر في تأريخه للموطَّأ لا يؤثِّر بالضرورة في صحَّة تأريخه للنصوص الأخرى. إلَّا أنَّ الحجَّةَ المركزيَّة التي يقوم عليها هذا المقال، والتي نعارضُ واحدًا من أهمِّ الافتراضات التي تقوم عليها دعوى كالدر، لها تأثيرٌ مباشرٌ في تأريخه لنشأة النصوصِ الفقهيَّةِ الأخرى، وبالتالي فإنها سوف تثير مقدارًا ليس بالقليل من الشك في نتائجه عمومًا.

يدَّعي كالدر أنَّ الموطَّأ لم يكن صنعةَ مالكٍ ولا تأليفَه، وإنَّما صُنِّف في وقت متأخِّرٍ عن وفاته، يقدِّره كالدر بأنَّه حوالي عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م، كما أنَّهُ يدَّعي بأنَّ تصنيفَ الموطَّأ لم يكن في الحجاز ولا في المشرق، وإنَّما كان في مدينة قرطبةَ الأندلسيَّةِ المغربيَّة. وبعبارةٍ أخرى فإنَّ كالدر يدَّعي تأخُّر توقيتِ ظهور الموطَّأ بنحو قرنٍ أو أكثر ممَّا يعتقده المتخصِّصون حتى الآن، كما أنَّهُ يدَّعي بأنَّ الموطَّأَ له امتداداتٌ

١ انظر على سبيل المثال دراسة موراني وتقييمه لادعاء كالدر وحججه:

M. Muranyi, Die Frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse Und Fiktion, Islamic L. & Soc›y (4) 224-241 (1997). Jonathan Brockopp, Literary Genealogies From The Mosque-Library Of Kairouan, Islamic L. & Soc›y (6) 393-402 (1999). Beitrâge Zür Geschichte Der Hadit-Und Rechtsgelehrsamkeit, In Nordafrika (1997); Harald Motzki, The Prophet And The Cat. On Dating Malik›s Muwatta And Legal Traditions, Jerusalem Studies Arabic & Islam, (22) 18-83 (1998); Yasin Dutton, Amal V. Hadith In Islamic Law: The Case Of Sadl Al-Yadayn (Holding One›s Hands By One›s Sides) When Doing The Prayer, Islamic L. & Soc› Y L (3) 13-40 (1996).

جغرافيَّةٌ مختلفةٌ تمامًا عمَّا هو شائعٌ في أوساط الباحثين، يصل بها إلى قرطبة. وهو ادَّعاء لا تلزَمُ عنه آثارٌ جدِّيَّةٌ وخطيرة.[1] علاوةً على ذلك، فإنَّ هذا التأريخَ الجديد، يجعل من تاريخ تصنيف الموطَّأ متأخِّرًا لثلاثةِ عقودٍ على الأقلِّ عن الفترة التي صَنَّف فيها سُحنون (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) المدوَّنة.

وقد اعتمد كالدر في دعواهُ هذه على عددٍ من المنهجيَّات والحُجَج، يأتي في مقدِّمتِها منهجيَّتُه الخاصَّة في المقارنة بين الموطَّأ وبين المدوَّنة. كما أنَّهُ يعتمد أيضًا على تحليل البنيةِ الشكليَّة لأحد أبوابِ الموطَّأ -وقد اختبار بابًا من أبواب الموطَّأ القصيرة التي لا تصل إلى صفحتين في الأصل أو في ترجمة كالدر نفسِه- المتعلِّقةِ بنجاسة الماء المستعمَل (أي الماء الذي سبق استخدامُه في الوضوء أو الغُسل).[2]

ولن أشغل نفسي في هذه الدراسةِ بنقد منهجيَّتِهِ في تحليل البنيَةِ الشكليَّة لهذا الباب، وذلك لسببين رئيسين:

١ - أنَّ تحليلَه المذكورَ إنَّما يستند إلى بابٍ قصيرٍ واحد، وهذا لا يكفي بأيِّ حالٍ من الأحوال لأن يؤسِّس دعوى يمكِن أن يُتوصَّلَ من خلالها إلى نتائج كليَّةٍ يصحُّ تعميمُها على الموطَّأ بأكمله.

٢ - أنَّ معاييرَ كالدر في النقد والتحليلِ تبدو تعسُّفيَّةً واعتباطيَّةً للغاية، ولا أساسَ متينًا لها سوى ظنونِ كالدر نفسِه، بما يصرف تحليلَه للنصِّ عن العمق والموضوعيَّةِ إلى أن يوصَف بأنَّهُ مجرَّدُ افتراضاتٍ مسبقةٍ وتحميلٍ للنصِّ ما لا يحتمل.

كما أنَّني لن أشغل نفسي أيضًا بمناقشة تأريخِه للأحاديث باعتبارها مصدرًا للسلطة والتشريعِ في النصِّ المذكور، وذلك لأنَّ هارالد موتزكي أثبت بأدلَّةٍ قويَّةٍ أنَّ المناهجَ التي اعتمدها كالدر في إثبات دعواه لا تعدو أن تكون «مشكوكًا فيها في أحسن الأحوال» أو «باطلةً تمامًا في سائر الأحوال».[3] ولكن بدلًا من ذلك، فإنَّني سأتعامل

١ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence، ٣٧.

٢ المصدر نفسه، ٢-٣.

٣ موتزكي، The Prophet And The Cat، ٢٣، وما يليها.

مع ادِّعاءاتِ كالدر من منظورٍ فقهيٍّ بحت، وسأُخضعها للنقد والمساءلةِ معتمدًا -في الأعمِّ الأغلب- على سياق التطوراتِ الفقهيَّة التي طرأت على المنظومة الفقهيَّةِ خلال القرن الثالث/ التاسع.

ولكن قبل أن أشرع في بيان الاعتراض المركزيِّ الذي أنتقِدُ به دعوى كالدر، يجدر أن أقف عند بعضِ الملاحظات التمهيديَّةِ التي تتناول بعضَ الحُججِ الثانويَّةِ التي قدَّمها كالدر. فمن هذه الملاحظات، أنَّهُ بينما يدَّعي بأنَّ الموطَّأَ كان عملًا متأخِّرًا عن الفترة التي كُتبت فيها المدوَّنةُ، إلَّا أنَّا نجد أنَّ الخصائصَ العامَّةَ لبنيتِه وتنظيمِه هي أقلُّ تعقيدًا وتماسكًا -وبوضوح- من المستوى الذي نراه في المدوَّنة.[١] ونجد أنَّ كالدر يشير إلى هذه النقطةِ ويقلِّلُ من أهميَّتها بمجرَّد القولِ بأنَّ نصَّ الموطَّأِ هو نصٌّ متماسكٌ ومنظَّمٌ «إلى حدٍّ ما».[٢] ولكنَّ الحقيقةَ هي أنَّ الموطَّأَ منظَّمٌ تنظيمًا بسيطًا للغاية، خصوصًا إذا ما قُورن بالمصنَّفات الفقهيَّة التي وصلت إلى أيدي الفقهاء والأصوليِّين في الفترة التي يحدِّدُ فيها كالدر زمانَ تأليف الموطَّأِ؛ أي بعد ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م.

ولقد واجه كالدر في مكانٍ آخرَ من كتابه هذه الإشكاليَّةَ مرَّةً أخرى، ولكنَّهُ كان مضطرًّا إلى الاعتراف بحقيقتها، فقال: «عندما تطوَّرتِ المدوَّنةُ إلى الحدِّ الذي أَخَذت فيه شكلَ وثيقةٍ ذات أهدافٍ ومحتوياتٍ مفصَّلةٍ تفصيلًا دقيقًا، لم يكن الموطَّأُ كذلك. فالموطَّأُ لم يكن مجرَّدَ كتابٍ أصغر حجمًا من المدوَّنة فحسب، وإنَّما كان كتابًا دونها بكثيرٍ فيما يتَّصل بالتوسُّع في ذكر الآراءِ والتفاصيلِ وبالشمول في تغطية المواضيعِ واستقصاءِ أفرادِها، وأيضًا لم تكن منهجيَّةُ الموطَّأِ في صياغة عناوين الكتبِ والأبواب مستقرَّةً الاستقرارَ الكافي؛ بل إنَّ الصياغةَ النهائيَّةَ لمسائلَ كثيرةٍ في الموطَّأِ لم تكن قد أُحكِمت الإحكامَ المعهودَ في المصنَّفات الفقهيَّةِ آنذاك. ويمكن لنا أن نردَّ ذلك النقصَ الواضحَ في تفاصيل الموطَّأِ وصياغتِه إلى أنَّ تجهيزَ مسائلِ الموطَّأِ وأبوابِه قد تمَّ في فترةٍ زمنيَّةٍ أقصر من تلك التي تمَّ من خلالها تجهيزُ أبوابِ المدوَّنةِ ومسائلها. أو يُمكِن لنا أن نردَّه إلى أنَّ إجراءاتِ التنقيحِ الفقهيِّ النهائيِّ للموطَّأِ وكذلك إجراءاتِ

١ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence, ٢١.

٢ المصدر السابق.

نشره لاحقًا، قد تمَّت بصورةٍ مستعجلةٍ ولم تأخذ وقتها الكافي».[1]

إلَّا أنَّنا لا نجد كالدر قد أورد في ما ذكر أيَّ دليلٍ صريحٍ لإثبات افتراضِه بأنَّ تنقيحَ نصوصِ الموطَّأِ ومن ثمَّ نشرَه قد جرى على عَجَلٍ؛ كما أنَّهُ لا يذكر أيَّ دليلٍ يشير إلى أنَّ المدوَّنةَ قد خضعت لعمليَّة تنقيحٍ مختلفةٍ عن تلك التي خَضَع لها الموطَّأُ. وبعبارة أخرى فإنَّ الحجَّةَ الوحيدة التي يعتمد عليها كالدر ليثبتَ دعواهُ، هي أنَّ «المنقِّح أو المنقِّحين المفترَضين» الذين قاموا بالصياغة النهائيَّةِ للموطَّأِ ثمَّ قاموا بنشره، لم يكونوا مؤهَّلين تأهيلًا كافيًا للقيام بمثل هذا العمل من حيثُ الموهبة والذكاء.[2] وعليه فلا مناصَ من القول بأنَّ ادِّعاءَ كالدر ليس إلَّا ادعاءً ذاتيًّا غيرَ موضوعيٍّ في أحسن الأحوال. وعلاوةً على ذلك فإنَّ هذه الحجَّةَ تستلزم الوقوعَ في الدور المنطقيِّ (أو الاستدلال الدائريِّ)، فإنَّهُ ولكي يصحَّ وصفُ المنقِّحِ المزعومِ بالافتقار إلى الذكاء، يجب أن يُفترَض وجودُه أوَّلًا وبأنَّهُ صاحبُ الكتاب ثانيًا، وهذا في حدِّ ذاته ادعاءٌ لم يتمَّ إثباتُه بعد.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ طبيعةَ التنظيمِ العامِّ في بنية الموطَّأ، لا يُمكِن أن تشهد بصحَّة ما ادَّعاهُ كالدر، سواءٌ الادِّعاءاتُ المتعلِّقةُ بسياق البحث في تأريخ الموطَّأِ، أو المتعلِّقةُ بتحليل محتوى الموطَّأ. وبعبارةٍ أخرى فإنَّ الاستدلالَ بمنهجيَّةِ تنظيم أبوابِ الموطَّأ وأحاديثه في سياق الاستدلالِ على دعوى تأخُّرِ ظهور الموطَّأِ هو استدلالٌ سطحيٌّ وغيرُ متماسك. إلَّا أنَّنا نجد أنَّ كالدر مُصرٌّ على الاستناد إليه بالصورة الآتية؛ أي بالقول إنَّ الموطَّأَ هو نتاجُ جهدٍ حصل في أواخر القرن الثالث/ التاسع، وبأنَّهُ تصنيفٌ ناضجٌ من جهة التنظيمِ والترتيبِ العامِّ ومن جهة الاستعمالاتِ الفنِّيَّة والاصطلاحيَّة فيه، وذلك كسائر المصنَّفاتِ الفقهيَّة التي تزامنت معه.

ولكنَّ الموطَّأَ لا تنطبق عليه هذه الأوصافُ والمعاييرُ المذكورةُ لعددٍ من الأسباب:

أوَّلًا: هناك مروياتٌ ونصوصٌ في الموطَّأِ لا تمتُّ بأيِّ صلةٍ إلى المسائل الفقهيَّة،

١ المصدر السابق، ٣٤-٣٥. **وانظر** أيضًا على سبيل المثال، ٣٢، حيث يقترح كالدر بعض الوسائل البديلة في الموطَّأ للوصول إلى المسائل التي لم يكن المنقِّح فيها «ذكيًا» بما يكفي لإحكامها وتنظيمها.

٢ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence، ٢١.

مثل أسماءِ النبيّ، وأخبار الجحيم، والقدَرِ، وفضائل المدينةِ المنوَّرة، وأحوالِ اليهود الذين كانوا يسكنونها، والطاعونِ الذي أصاب المدينةَ، وغيرِها كثير.[١]

ثانيًا: إنَّ ترتيبَ أبواب الموطَّأِ وترتيبَ الأحاديث داخلَ هذه الأبواب ليس ترتيبًا منهجيًّا ولا يتَّفِق مع النمطِ الشائعِ في كتب الفقهِ آنذاك، وهذا ممَّا يعترف به كالدر صراحة.

ثالثًا: إنَّنا نجد في منهجيَّة إيراد المسائلِ الفقهيَّة التفصيليَّةِ في أبواب الموطَّأِ نوعًا من الخلل في الترتيب والعرض، فعلى سبيل المثال، نجد أنَّ البابَ الذي يتناول مسألةَ القتل الجماعيّ يتناول أيضًا مسألةَ قتلِ الساحر.[٢] وأنَّ باب النهي عن بيع عسبِ الفحل «بمعنى: تحريم تأجير ذكورِ الجِمال لغاية التلقيح» يرِدُ في كتاب البيوع، بدلًا من وروده في كتاب الإجارةِ والكراءِ أو كتابِ المرابحة.[٣]

رابعًا: إنَّ مسألةَ «الجوامع» التي تقع في نهاية بعضٍ من أبواب الموطَّأِ، إذ نجدها بمعظمها تتناولُ مجموعةً من القضايا الفقهيَّة المتنوّعة، إلَّا أنَّها منقطعةُ الصلةِ عن عنوان البابِ الملحقةِ به؛ كان من المُمكِن إيرادُها في الأبواب المتَّصلة بها في الكتاب، ولكنَّ ترتيبَ الموطَّأِ لم يجرِ على ذلك النسق.[٤]

كلُّ هذه الخصائصِ تجعل من الموطَّأ نصًّا فريدًا في نوعه. فمنهجيَّةُ تنظيمِ الكتاب وترتيبِ محتوياتِه تُظهِر بأنَّهُ متَّفِقٌ مع منهجيَّاتِ التصنيف الفقهيّ المبكرة، وهي منهجيَّاتٌ لم تكن معنيَّةً كثيرًا بالمسائل الفنيَّةِ أو التنظيميَّة الفقهيَّةِ الصرفة. ومن الجَلِيّ أنَّ المروياتِ الواردةَ فيه والأبوابَ التي ضمَّت هذه المرويات، كان يقصَد من إيرادها بهذه الصورةِ أن تحلَّ محلَّ أحاديث الأحكامِ الأخرى التي أراد مالكٌ الاستغناء عنها، سواءٌ التي لم تُجمع بعدُ، أو التي أراد مالكٌ تركَها وعدمَ إدخالِها في الموطَّأ. وهذا الذي حصل في واقع الأمر لاحقًا، فلقد خَلَت المصنَّفاتُ الفقهيَّةُ في القرن الثالث/

١ الموطأ، ٧٧٣، وما يليها، ٧٧٧ وما يليها، ٧٨٤ وما يليها، ٨٦٢ وما يليها، ٨٧٥، ٨٧٦.

٢ الموطأ، ٧٦٠.

٣ الموطأ، ٥٩٣.

٤ الموطأ، في المواضع الآتية ٢٢٧-٢٢٨، ٢٩١-٢٩٢، ٥٦٧-٥٦٩، ٧٣٨-٧٣٩.

التاسع والقرن الرابع/ العاشر بعد ذلك من جميع هذه الرواياتِ المتروكة، واستُبدِلت بها تلك الأحاديثُ النبويَّةُ الفقهيَّة.

غيرَ أنَّ الأهمَّ من ذلك أنَّهُ لم يكن بوسع أي منقِّح -مزعوم- في أواخر القرن الثالث/ التاسع، مهما كان متواضعَ الذكاءِ والمعرفة، أن يترك وراءَه أخطاءً جليَّةً من قبيل تجميع مرويَّاتٍ متعلِّقةٍ بعقد الإجارة في بابٍ متعلِّقٍ بالبيوع تشهد على ضعفه، وذلك على سبيل المثالِ لا الحصر. وللمرء أن يتساءل وحُقَّ له ذلك، لماذا سمحت المدرسة المالكيَّةُ -خلال المرحلة الأخيرةِ من تشكُّلها؛ بل في أعتاب مرحلةِ نضجِها واستقرارِها بصورة مذهبٍ فقهيٍّ مستقرٍّ[1]- بظهور كتابٍ أو نصٍّ رئيسٍ منسوبٍ إلى الإمام المؤسِّس للمدرسة، بأن يدخل التاريخ وترافقَهُ أمثالُ هذه العيوبِ الصارخة؟ ألم يكن لدى المدرسة المالكيَّةِ آنذاكَ منقِّحون متخصِّصون قادرون على إعادة تنظيم أبواب الموطَّأِ وترتيبِه بطريقةٍ أكثرَ إقناعًا؟ لكنَّنا في الواقع لا نجد كالدر قد اهتمَّ بالإجابة عن أمثال هذه الأسئلة الصعبةِ ولعلَّهُ لم يتنبَّه إليها أصلًا.

على أنَّ هذه السماتِ الإشكاليَّة في الموطَّأ، والتي وقف عندها كالدر وكان على درايةٍ بها، هي سماتٌ تحول بذاتها دونَ عزوِ الموطَّأِ إلى فترةٍ متأخِّرةٍ عن النصف الثاني من أوائل القرن الثاني (أي حوالي ٩٠هـ - ٧٦٥م)، ولكنَّها كما يبدو فشلت في إثارة انتباهِ كالدر؛ بل وعلى النقيضِ من ذلك، نجده يؤكِّد بأنَّ «شكل الكتابِ، والمنطقَ الذي يَحكُم تنظيمَه، والعديدَ من تفاصيل مرويَّاتِه، يُظهر بأنَّهُ لا يمكن أن يكون مصنِّفَه الإمامُ مالك، وإنَّما يجب أن يكون مصنِّفُه متأخِّرًا بعض الوقت عن المدوَّنة».[2] فلماذا هذا الإصرار؟

اتضح لنا بأنَّ تأريخ كالدر للموطَّأِ إنَّما يستند بشكلٍ أساسيّ على أمرين، أوَّلُهما متعلِّقٌ بمدى سلطةِ الحديثِ في هذين المصنَّفين المالكيَّين؛ أي الموطَّأ والمدوَّنة، وثانيهما متَّصلٌ بمنزلة مالكٍ في الكتابين باعتباره شخصيَّةً محوريَّةً ذاتَ سلطةٍ تأسيسيَّةٍ

١ للاطلاع على دعوى أنَّ المدارسَ الفقهيَّة المتأخرة لم تكن «شخصيَّة؛ بل فكرية عقدية»، انظر:
W. B. Hallaq, From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation, Islamic L. & Soc'y, (8) 1-26 (2001), especially At 19-25.

٢ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence، ٢١.

في المذهب المالكي.

ففي الموطَّأِ، يظهر الحديث النبويُّ أوَّلًا في قائمة النصوصِ والمرويَّاتِ من حيثُ الترتيب في الإيراد، تليه الآثارُ والأخبارُ الصادرةُ عن الصحابة والتابعين والأجيالِ اللاحقة، ثمَّ نجد في نهاية القائمة بعضًا من نصوص مالك. وتُصوَّر شخصيَّةُ مالكٍ في الموطَّأِ على أنَّهُ عالمٌ ملتزمٌ تمامًا بسلطة النبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم والأجيالِ اللاحقةِ ولا يخرج عنها إطلاقًا. وهكذا تكون سلطةُ الحديث النبويِّ في الموطَّأِ مقدَّمةً على سلطة مالكٍ نفسِه رغم أنَّهُ شخصيَّةٌ فقهيَّةٌ مركزيَّة.

وأمَّا في المدوَّنة، فنجد أنَّ الحديثَ النبويَّ كان يشغَلُ حيّزًا أصغرَ بكثيرٍ ممَّا هو متاح لآراء مالكٍ الذي يحتلُّ مركزَ الصدارة في الكتاب، وإنْ لم تكن له السلطةُ العليا فيه بحسب رأي كالدر؛ بل تكاد تكونُ نسبة الأحاديثِ النبويَّة إلى مقولات مالكٍ متناسبةٌ عكسيًّا في كلا الكتابين. ومع أخذ ذلك في الاعتبار، وبالاستناد إلى وجهة نظرِ كالدر القائلةِ بأنَّ تداولَ الأحاديثِ الشريفةِ لم يكن واسع الانتشارِ أثناء حياة مالكٍ إلى الحدِّ الذي يسوّغ انتشارَه الواسعَ في الموطَّأ، ويبني على ذلك كالدر قولَه بأنَّ الموطَّأَ لا بُدَّ وأن يكون قد كُتب بعد المدوَّنة؛ بل إنَّهُ كُتب بعد فترةٍ طويلةٍ من وفاة مالك.[١]

وبعبارة كالدر نفسِه: «لقد صُنِّف موطَّأُ مالكٍ برواية يحيى الليثيّ بطريقةٍ تمنح الحديثَ النبويَّ موضع الصدارةِ.... أمَّا المدوَّنةُ فلم تصنَّف بهذا الشكل ولا لهذا الغرض، ولم يكن للحديث النبويّ فيها تلك الأوليَّةُ في الحجيَّة والسلطة. علاوةً على ذلك، فإنَّ صورةَ مالكٍ التي تظهر في موطَّأِ يحيى تختلف بشكلٍ ملحوظٍ عن تلك التي تظهر في المدوَّنة. فنجد مالكًا في المدوَّنة عمومًا وبالأخصِّ في الأجزاء التي تضمَّنتِ الِحجاجَ والجدلَ الفقهيَّ يمثِّل السلطة النهائيَّةَ في الكتاب، ونجد أنَّ هيكلَ الكتاب وترتيبَه مصمَّمٌ للكشف عن آرائه وبيانِها... وأمَّا الموطَّأُ فإنَّهُ على النقيض من ذلك، نجدُ فيه مالكًا مجرَّدَ راوٍ أو وسيطٍ عن المرجعيَّات والسلطاتِ الأقدمِ منه، ولا يمثِّلُ أيَّ سلطةٍ أو مرجعيَّةٍ على الإطلاق».[٢]

١ المصدر السابق، ٢٢-٢٤.

٢ المصدر السابق، ٢٣.

إنَّ توصيفَ كالدر لكلا الكتابين في هذا المقطع دقيقٌ تمامًا، ولن أعترض على أيّ عبارةٍ فيه، وإنَّما سأتوقَّفُ عند آرائه في تحليل هذه الظاهرةِ وتفسيرِها. ينطلق كالدر من أنَّه لا يُمكِن تفسيرُ اهتمام الموطَّأِ بالأحاديث وانتشارِها فيه، إلَّا إذا تأخَّر ظهورُ الكتاب عن المدوَّنة زمنيًّا. وليس من المنطقي عند كالدر أن يتمتَّعَ الحديث النبويُّ بسلطة تشريعيةٍ عُليا في حياة مالك، ثمَّ بعد ذلك تتراجع سلطة الحديثِ قُبيل تأليف المدوَّنةِ وأثناءَ تأليفها، ثمَّ بعد ذلك يستعيد الحديثُ سلطتَهُ وحجيَّته من جديد.[1] فالموطَّأُ إذن «يمثِّلُ استمرارًا لعمليَّةِ الاجتهاد الفقهيّ، والتي يمكن أن تُسهِم في الاستدلال لما في المدوَّنة»،[2] وليس العكس.

وعليه فإنَّ ادِّعاءاتِ كالدر لا يُمكِن أن تكون متماسكةً إلَّا إذا افترضنا الافتراضاتِ الآتية:

١) أنَّ الموطَّأَ (مثَلُه كمَثَل المدوَّنةِ التي دائمًا ما يُقارنه بها) هو مصنَّفٌ فقهيٌّ بالمعنى الدقيقِ للكلمة.

٢) وأنَّ الموطَّأ حقًا يضمُّ عددًا كبيرًا من الأحاديث النبويَّة (كما ذكر كالدر).

٣) وأنَّ المدوَّنةَ لا تتضمَّنُ كثيرًا من الأحاديث كما قد يُتوقَّع؛ ذلك لأنَّ الأحاديثَ لم تكن قد جُمعت بعدُ أثناءَ تصنيف المدوَّنة.

٤) وأنَّ هيمنةَ الأحاديثِ على الموطَّأ وانتشارَها فيه، يعكس تطوُّرًا معيَّنًا حاصلًا في أواخر القرن الثالث/ التاسع.

والسؤالُ الآنَ هو هل يمكِن لكالدر أن يثبت واحدًا من هذه الافتراضات؟

فأمَّا عن الافتراض الأوَّل الذي يتضمَّن القولَ بأنَّ الموطَّأَ مصنَّفٌ فقهيٌّ تمامًا، فلقد أشرتُ مسبقًا إلى أنَّ محتوى الموطَّأِ لا يؤهِّله لأن يصنَّفَ على أنَّهُ كتابٌ فقهيٌّ بالمعنى الاصطلاحيّ الدقيق، وما ذاك لأنَّه يشتمل على مسائلَ أجنبيةٍ عن أبواب الفقه

١ المصدر السابق، ٢٤.

٢ المصدر السابق، ٢٧.

فحسب؛ بل لأنَّنا نجد فيه نقصًا في مناهج الاستدلال الفقهيّ، وفي التعبير الاصطلاحيّ الفقهيّ، وكلاهما ممَّا كان يميّز الآراء الفقهيَّةَ المكتوبةَ أثناء حياة مالكٍ وبعدها. وهذا أمرٌ واضحٌ في الحقيقة ولا حاجةَ إلى إثباته؛ لأنَّ معظمَ محتوياتِ الموطَّأِ لا ترقى من الناحية الاصطلاحيَّةِ والمنهجيَّة إلى اللغة الفقهيَّةِ الموجودةِ في مصنَّفات الشيبانيّ أو الشافعي على سبيل المثال.

وعليه فإنَّ «مُنقِّح كالدر المزعوم» لم يفشل في اعتماد الشكلِ والتنظيمِ الذي يناسب ما آلَ إليه التصنيفُ الفقهيُّ من منهجيَّاتٍ في أواخر القرنِ الثالث/ التاسع فحسب؛ بل إنَّهُ فشل فشلًا آخرَ أيضًا عندما أخرج كتابًا هو أدنى بكثيرٍ من حيث تماسكُ الحجج وقوَّةُ الاستدلالِ منَ المصنَّفات المنسوبةِ إلى فقهاء القرنِ الثاني/ الثامن، والثالث/ التاسع المعروفين. وعليه فإنَّ هذا النقصَ في تماسك الحُججِ الفقهيَّة في الموطَّأِ يشكِّل ضربةً قاصمةً لدعوى كالدر بأكثر من أيِّ اعترضٍ آخرَ قد يوجَّهُ إليه من زاويةِ متونِ الأحاديث.

وأمَّا عن الافتراض الثاني المتعلّقِ بعدد الأحاديث النبويَّة في الموطَّأ، فإنَّ الرقمَ المتعارفَ عليه عمومًا بين الباحثين، حتى من قِبَل كالدر نفسِه، هو أنَّها تبلغ ٨٢٢ حديثًا، وأنَّ عددَ مرويَّاتِ الصحابةِ والتابعين فيه تصل إلى ٨٩٨ رواية. وهذا من حيث الكم، وأمَّا الكلامُ عن حجّيَّتها وأهميَّتها في الكتاب فهذا أمرٌ يستدعي إجراءَ مسحٍ إحصائيّ لآليةِ توظيفِ الحديث في الموطَّأ، ولكن في سياقاتٍ أكثر تحديدًا.

وعلى سبيل المثال، فإنَّنا إذا تتبَّعنا «كتاب البيوع» فستظهر لدينا النتائجُ التاليةُ: من بين ٢١٩ روايةٍ واردةٍ في هذا الفصل الطويل نسبيًّا،[١] نجد أنَّ ٤٢ منها فقط هي أحاديثُ نبويَّة، وأنَّ ٥٩ منها هي مروياتٌ عن الصحابة والتابعين وغيرِهم؛ وأنَّ ٨٩ منها هي أقوالُ مالكٍ وآراؤُه؛[٢] وأنَّ ٢٩ منها تنقل عملَ أهلِ المدينة.

١ الموطأ، ٥٣٩- ٥٩٣.

٢ أثبتُّ في دراسة أخرى أنَّ مالكًا يعتمد على الآراء الفقهيَّة السابقة عليه، في كثيرٍ من الأحيان، دون أن توضيح مصادره. انظر:

W. Hallaq, Authority, Continuity And Change In Islamic Law, (31) et Seq (2001).

والأمرُ نفسُه نجده في «كتاب العتق»، ففيه أكثر من ٣٢ رواية، ١١ رواية منها فقط هي أحاديُث نبويَّة، وأمَّا البقيَّةُ فهي على النحو الآتي، اثنتان هما روايتان تعودان إلى القرآن، وسبعةُ رواياتٍ هي آثارٌ عن الصحابةِ والتابعين، واثنتان هما آراءٌ منقولةٌ عن بعضٍ من فقهاء تلك المرحلة. وأمَّا سائرُ المرويَّاتِ والأقوالِ فهي منسوبةٌ إلى مالكٍ نفسِه أو تنقل لنا عملَ أهلِ المدينة.[١]

وأمَّا «كتاب الشُّفعة» -وهو أصغرُ من سابقه، ولكنَّه لا يقلُّ عنه أهميةً-، فنجده يحتوي على حوالي عشرين رواية، واحدةٌ منها فقط هي حديثٌ نبويٌّ. وأمَّا سائرُها فهي حديثٌ عن الصحابة، وأثرانِ عن علماء القرنِ الأوَّل. وأمَّا ما تبقى من المرويات والأحكام الفقهيَّة، فتنتهي إلى مالكٍ نفسِه أو إلى إجماعِ أهل المدينة.[٢]

وتتفرَّع عن هذه النتائجِ إشكاليتان، الأولى أنَّ عددَ الأحاديث النبويَّةِ في الموطَّأِ هو أقلُّ عمومًا من عدد آثار الصحابةِ والتابعين والعلماء، وهذه حقيقةٌ لا تتناسب بحالٍ مع السلطة التشريعيَّةِ الواسعةِ للحديثِ باعتباره أهمَّ مصادرِ الفقه خلال الفترة التي خمَّن بها كالدر توقيتَ نشأةِ الموطَّأ؛ أي بعد ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م. فإنَّهُ وبحلول هذا الوقت لم تعد آثارُ الصحابةِ والتابعين تحظى بالأهميَّة والحجِّيَّة التي تمتَّعت بها في الفترات السابقة؛ وذلك نتيجةً للجهود الكبيرةِ والناجحةِ من قِبَل الشافعيَّةِ وأهل الحديثِ في حصر السلطةِ التشريعيَّةِ بأقوال النبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم فحسب دون غيره.

الإشكاليَّةُ الثانيةُ أنَّ العددَ التقديريَّ للأحاديث النبويَّةِ يبدو أقلَّ ممَّا يعتقده كالدر. خصوصًا إذا ما أخذنا بالاعتبار بأنَّ الموطَّأَ كتابٌ يُقال بأنَّهُ يعكس لحظةَ الذروة من الإقرار بالحديثِ مصدرًا تشريعيًّا رسميًّا، وبأنَّهُ معاصرٌ لمصنَّفات الحديثِ النبويِّ الأساسيَّة، ولكنَّ واقعَ الموطَّأِ يشي بغير ذلك، وهو الاهتمام بالحديث النبويِّ فيه لم يكن كافيًا ولا باعثًا على الرضا.

وأمَّا عن الافتراض الثالث، فإنَّهُ لا يمكننا تفسيرُ عدمِ وجودِ عددٍ كبيرٍ من الأحاديث النبويَّةِ في المدوَّنة إلَّا بصعوبة، خصوصًا عندما نلحظ قلَّة استدلالِها بالأحاديث على

١ الموطأ، ٦٧٤-٦٨٥.

٢ المصدر السابق، ٦٢٣-٦٢٧.

المسائل الواردةِ في المدوَّنة، رغم أنَّ سُحنونَ قد اشتُهِر أمرُه وأمرُ كتابه في العقود القليلةِ الأولى من القرن الثالث/ التاسع. وبالمقابل فإنَّ جهودَ عبد الرزَّاقِ الصنعانيّ وابنِ حنبلٍ في كتابيهما اللذين جمعا فيهما الأحاديثَ، هما نماذجُ جليَّةٌ وواضحةٌ لما نريد الإشارةَ إليه من وفرة الأحاديثِ والمصنَّفاتِ الحديثيَّة في ذلك الوقت.[١]

بل إنَّهُ وفي وقتٍ مبكّرٍ عن ذلك وبالتحديد قبلَ نصف قرنٍ من وفاة سحنون، كان الشافعيُّ قد جمع بالفعل مجموعةً كبيرةً من الأحاديث لدعم مذهبِهِ الفقهيّ. ولو كان سحنونُ أو غيرُه من «المنقِّحين المفترَضِين» مهتمِّين حقيقةً بجمع الأحاديثِ وإيرادِها في المدوَّنة، فلقد كانت بين أيديهم آنذاك مجموعةً كبيرةً من الأحاديث النبويَّةِ التي يَسهُل ضمُّها إلى الكتاب. وعليه فإنَّه ينبغي النظرُ إلى عُدولِ سحنون عن القيام بذلك الأمر على أنَّه إشارةٌ جليَّةٌ على نوع الكتاب الذي يعمل على جمعه وعلى ماهية الحقل المعرفيّ الذي ينتمي إليه الكتابُ، ويُمكِننا هنا توضيحُه بأنَّهُ مصنَّفٌ فقهيٌّ غايتُهُ التعاملُ مع المسائل الفقهيَّةِ والنوازلِ الجديدةِ فحسب. وكان الشائع بين الفقهاء آنذاك ألَّا يضمِّنوا مصنَّفاتهم الفقهيَّةَ الأحاديثَ النبويَّة، ولا يظهروها على أنَّها جزءٌ أساسيٌّ من مسائلها العلميَّة، أو على الأقلِّ لم يوردوا الأحاديثَ في كتبتهم إيرادًا منهجيًّا أو مكثَّفًا.

وكان هذا الحالُ أشدَّ ظهورًا فيما إذا ما كان الفقيهُ -مصنِّف الكتاب- معروفًا بالميل إلى مدرسة الرأي والعقل. وقد كان عددٌ كبيرٌ من المالكيّين والفقهاءِ القريبين منهم بما في ذلك سحنونُ نفسُه معروفين بذلك الميل. وهذا خلافًا للشافعيّ الذي كان يستند في معظم آرائه إلى الحديث النبويّ؛ بما يعبّر عن منهجيَّتِه الخاصَّةِ في الحُجّيَّة والاستدلال، وقد أوضح شاخت ذلك في دراساته توضيحًا مناسبًا.[٢] وعليه فإنَّه لا يصحُّ استخدام منهجيَّة الشافعيّ على أنَّها معيارٌ يمكِن اعتمادُه في الحكم على المدوَّنة أو على أيّ كتابٍ فقهيٍّ آخر.

وأمَّا عن الافتراض الرابع، فإنَّه يُمكِن لنا القولُ اعتمادًا على المناقشات السابقةِ

١ انظر: المصنَّف، عبد الرزاق الصنعاني؛ المسند، أحمد بن حنبل.

٢ Joseph Schacht, The Origins Of Muhammadan Jurisprudence 11 Et Seq, 36 Et Seq. Passim (1950).

بأنَّ منهجيَّةَ الموطَّأِ في التعامل مع الحديث -حتى وإن قَبِلْنا ادعاءاتِ كالدر- لا يُمكِن لها وحدَها أن تشهد على تأخير ظهورِه إلى ما بعد ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م، لأنَّهُ من الممكن لنا أن ندَّعيَ وبسهولةٍ بأنَّ الموطَّأ نتاجُ العقدين الأوَّلين أو العقودِ الثلاثة من القرن الثالث/ التاسع؛ أي قبل نصفِ قرنٍ من تأريخ كالدر، وذلك عندما أنهى عبد الرزَّاق الصنعانيُّ جمعَ كتابه الحديثيّ الواسعِ «المصنَّف».[١] كما أنَّه يمكن تأريخُه على المنهجيَّة المذكورةِ ذاتِها وبسهولةٍ أيضًا، بالعقد أو العقدين الأخيرين من القرن الثاني/ الثامن؛ أي عندما اشتهر أمرُ الشافعيّ. ولكن لا يصحُّ هذا الكلامُ إلَّا من باب التنزُّل المبالغِ فيه إلى ادِّعاء كالدر؛ لأنَّ الاعتمادَ على حدود سلطةِ الحديثِ النبويّ في الموطَّأِ على أنَّهُ الحجَّةُ الوحيدةُ على توقيت تأريخِ نصوصِه هو أمرٌ إشكاليٌّ جدًّا.

وإذا ما توقَّفنا عند هذا القدر من الانتقادات والشكوكِ حولَ صحَّةِ تأريخِ كالدر للموطَّأ فسيكون ما ذكرناه كافيًا لردِّ حُججِه واستدلالاتِه على ما يقول. ومع ذلك، فإنَّه ما زال بين أيدينا المزيدُ من الاعتراضات والحججِ التي يمكِن أن تُسهِم في تجلية الأمرِ ووضع حدٍّ لجميع التكهُّنات أو التوسُّماتِ التي أدلى بها كالدر، ونذكر منها النقاطَ الثلاثَ الآتية:

أوَّلًا، لا يخفى أنَّ الموطَّأَ كتابٌ فريدٌ من نوعه باعتباره المصنَّفَ الوحيدَ في تلك الفترة المبكِّرة الذي يُتعرَّض في كل مسألةٍ إلى السنن العمليَّة والآراء والأقضيةِ التي اعتُمِدت في بقعةٍ معيَّنةٍ هي الحجازُ بشكلٍ عامٍّ والمدينةُ المنوَّرةُ بشكل خاصٍّ.[٢] وهذه الخصِّيصةُ من خصائص الموطَّأ جليَّةٌ بذاتها، لا تحتاج إلى تنبيه وتوضيح. فالكتاب مليءٌ بعبارات مثل: «الأمرُ المجتمع عليه عندنا، والأمرُ الذي لا اختلاف فيه عندنا، والأمر عندنا».[٣] وبالعودة إلى كالدر الذي ادَّعى بأن الموطَّأ قد كُتب في قرطبةَ؛ أي في بلاد الأندلس البعيدة، فإنَّه إن صحَّ يُثير أسئلةً بأكثرَ ممَّا يثيره التأريخ المزعومُ للموطَّأ.

١ انظر: المصنف، عبد الرزاق الصنعاني؛ أحمد بن حنبل، المسند.

٢ لمزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع، انظر:

Yasin Dutton, Origins Of Islamic Law, The Quran, The Muwatta And Medinan Amal (1999).

٣ الموطأ، ٥٤، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٨٣، ٤٨٤، ٧٥٥، ٧٥٧، ٧٦١، ٧٦٣، ٧٦٨.

ومن هذه الأسئلة أنَّهُ لماذا يُظهِر فقهاءُ الأندلس -في منتصف القرن الثالث/ التاسع أو في أواخره- ذاك الاهتمامَ بعمل أهل المدينة وأقضيتِهم وفتاواهم؟ وكيف يمكن أن يكون هذا التركيزُ اللافتُ للنظر في عمل أهل المدينةِ ذا صلةٍ، أو فائدةٍ بعمله كفقيهٍ أو بوظيفتِه كقاضٍ، أو بالقانون بشكلٍ عامٍّ في قرطبة؟ وإذا كان محتَّمًا كما ادعى كالدر أن يعود تاريخُ ظهورِ الموطَّأ إلى فترةٍ زمنيةٍ تتأخَّر عن عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م بسبب الانتشار الواسعِ للحديث النبويّ في تلك الفترة، فلماذا إذن يحافظُ الكتابُ على سلطة عملِ أهل المدينةِ وحجّيَّته؟ وبما أنَّ «المنقِّحَ المزعومَ» قد شعر بالحريَّة في أن ينسب إلى مالكٍ الكثيرَ من الأحاديث النبويَّة، فلماذا اكتفى بـ ٨٢٢ حديثًا منها فحسب، ولماذا لم يستبدل بعمل أهل المدينة أحاديثَ نبويَّةً أخرى متوفِّرةً بين يديه؟ وما الذي كان يحاول «منقّحُ كالدر المتأخِّرُ» الوصولَ إليه من خلال تصنيف كتابٍ يضمُّ نصوصًا -كأخبار الصحابةِ والتابعين وعملِ أهل المدينة- هي بحسب المعاييرِ الراسخةِ في ذلك الوقت المتأخِّرِ فاقدةٌ للكثير من سلطتها وحجّيَّتها؟ وبعبارةٍ أخرى فإنَّ الانتشارَ الواسع لأمثال هذه المرويَّات والأخبار في الكتاب، هو من الميّزات التي لا تتفق مع فهمنا للتطوُّرات الفقهيَّةِ ومناهجِ التصنيفِ في نهاية القرن الثالث/ التاسع، ناهيك عن تعارضِها مع ادِّعاء كالدر نفسِه.

في الواقع، إنَّهُ بمجرَّد أن ينظر المرءُ في هذا السؤال يتَّضح لديه بأنَّ «تنقيحَ الموطَّأ المزعومَ» كان عملًا يتطلَّبُ جهدًا طويلًا؛ بل ومضنيًا في إقامة بُنيانِه على أساسٍ من نصوصٍ متنوّعةٍ من حيث الأصل ومتعدّدةٍ من حيث نوع السلطةِ والحجّيَّة -أي القرآن الكريم، والحديث النبويّ، ومرويَّات الصحابة والتابعين، وعمل أهلِ المدينةِ، والآراء الفقهيَّة المبكّرة-، ومن ثمَّ نسبة هذهِ الآراءِ وبطريقةٍ مقنعةٍ للغاية إلى مالكٍ، الذي توفّي قبل قرنٍ من ذاك الزمانِ المفترَضِ لظهور الكتاب، وفي مكانٍ قصيٍّ عن المكان المفترَضِ لظهور الكتاب، أَلَا وهو المدينة المنوَّرةُ؛ أي شبه الجزيرةِ العربيَّة.

ولا يخفى أنَّ مثلَ هذه المهمَّةِ تتطلَّبُ لتنفيذها موهبةً فقهيَّةً استثنائيةً، وخيالًا تاريخيًّا واسعًا. ويُمكِن لنا القولُ هنا، بأنَّهُ إذا صحَّ أنَّ الموطَّأَ قد ظهر في الزمان والمكان اللذين يدَّعيهما كالدر، فهذا يعني أنَّ إجراءاتِ تصنيفِه قد أخذت وقتَها

الكافي، ولم يكن مَن قام بها متعجِّلًا في إصدار كتابِه بالتأكيد؛ بل كان ذاك «المنقِّحُ المزعومُ» ماكرًا للغاية؛ لأنَّهُ تمكَّن من إقناع الجميعِ؛ بل وخداعِهم جميعًا -بما في ذلك كالدر نفسه- بأنَّ الكتابَ هو من تصنيف مالكٍ نفسِه.

علاوةً على ذلك، فإنَّ الحضورَ الجَليَّ لعمل أهلِ المدينةِ في الكتاب له نتائجُ دقيقةٌ، أَلَا وهي أنَّ المالكيَّةَ عندما «كتبوا» ثمَّ اعتمدوا الموطَّأ في مذهبهم في ذلك التاريخ المتأخِّرِ المفترَضِ، فهذا يعني أنَّهم وافقوا على التراجع عمَّا حقَّقوه من إنجازاتٍ في المدوَّنة وفي المصنَّفات المماثِلةِ الأخرى. بمعنى أنَّهم وبعد أن انتهوا من تصنيف الموطَّأ، تابعوا مسيرتَهم العلميَّة من حيث وصلوا في المدوَّنة لا من الموطَّأ. ولو عدنا في هذا السياق إلى نصوص كالدر نفسِه، لوجدناه مُقرًّا بأنَّ المدوَّنة تمثِّلُ نصًّا مدرسيًّا متماسكًا، يتجاوز الموطَّأَ من جهة الصياغةِ والمحتوى والتنظيمِ والتعقيد.

والسؤال الذي ينشأ هنا -وهو سؤالٌ يفرُّ منه كالدر رغمَ أنَّهُ سؤالٌ بسيطٌ-: لماذا قرَّر المالكيَّةُ بالاتِّفاق أن يتراجعوا بمثل هذه الخطوةِ إلى الخلف، بمعنى أن يعتمدوا في مذهبهم كتابًا منسوبًا إلى شخصيَّةٍ عظيمةٍ لديهم كمالكٍ رغم أنَّهُ كتابٌ بعيدٌ جغرافيًّا -ظهر في قرطبة- وبسيطٌ فقهيًّا؟ وهذا السؤالُ يُحيلنا إلى سؤالٍ آخرَ لا بُدَّ من التذكير به، لماذا يعود المالكيَّةُ آنذاك إلى تلك السلطةِ المتقدِّمةِ المتمثِّلةِ بعمل أهلِ المدينة بينما كان الحديثُ متاحًا بين أيديهم بوفرة؟ فإن كان الجوابُ عن سؤالنا هو القولُ بأنَّ المالكيَّةَ المتأخرين ظلُّوا ولسببٍ ما متمسِّكين بسلطة عملِ أهلِ المدينة ولم يتخلَّوا عنها عبر العصور، فهذا يُحيلنا إلى سؤالٍ جديدٍ وهو لماذا لم تُظهر المدوَّنةُ أيَّ اهتمامٍ بهذه السلطة، خصوصًا وأنَّ كالدر يدَّعي بأنَّها كُتبت في منتصف القرن الثالث/ التاسع؟

ثانيًا، لا بُدَّ أن نضع في الاعتبار بأنَّ الشافعيَّ (٢٠٤هـ/ ٨٢١) كان كثيرًا ما يستشهد بآراء مالكٍ في كتابه الأم. وليس من قبيل المبالغة القولُ بأنَّ مالكًا يظهَرُ في الأُمِّ بقدر ظهور المرجعيَّات التشريعيَّةِ الأخرى في الفقه الإسلامي.[١] وبل إنَّ المُزنيَّ (٢٦٤هـ/ ٨٧٧) قد صرَّح في كتابه المختصر -وهو كتابٌ يجمع خلاصةَ آراءِ الشافعيِّ ومذهبه-

١ انظر الأم على سبيل المثال، ٤/١٨، ٣٠؛ وأيضا ٦/ ٤٥، ٥٩، ٨٩. وقارن مع مالك بن أنس، الموطأ، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٤٥-٦٤٦، ٧٤٣، ٧٤٨.

بأنَّ الموطَّأَ هو أحدُ مصادرِ «كتاب الشفعة».[١]

والإشكالُ لدينا الآن هو أنَّ التمسكَ بتأريخ كالدر رغمَ مُعارضتِه لأمثال هذه الحقائقِ التاريخيَّةِ الأوَّليَّةِ، ستنتُج عنه آثارٌ يلزم القولُ بها وهي تتضمَّنُ القولَ بإعادة النظر في تاريخ تصنيفِ الكثيرِ من الكتب في تلك الفترةِ المبكِّرة. ولمزيد من الدقَّة والتوضيحِ فإنَّ قبولَنا تأريخَ كالدر للموطَّأ يُحتِّم علينا إعادةَ النظرِ في تاريخ ظهورِ كتاب الأمِّ للشافعيّ وكتاب المختصرِ للمُزنيّ ومن ثمَّ إرجاءه إلى فترةٍ تقع بعد عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م؛ بل ربَّما إلى نهاية القرنِ الثالث أو بداية القرنِ الرابعِ من الهجرة. ونقولُ من باب التذكيرِ فحسب بأنَّ كالدر وإن كان يذكر تأريخًا متأخِّرًا لهذه المصنَّفاتِ المذكورة عن التأريخ الشائع، إلَّا أنَّهُ في الواقع يؤرِّخُها في وقتٍ قريبٍ جدًّا من الوقت الذي يفتَرِض بأنَّ الموطَّأَ قد كُتب فيه؛ بل إنَّهُ يؤرِّخها قبل ذلك بقليل.[٢] وهذا التأريخُ الجديدُ لمصنَّفات الشافعيّ والمُزنيّ مشكلٌ جدًّا وله آثارٌ كبيرةٌ. إنَّهُ مشكلٌ؛ لأنَّهُ لم يكن بإمكان مصنِّفي تلك الكتبِ -التي تزامنت مع تصنيفِ الموطَّأِ- الاعتمادُ على مذهب مالكٍ ما لم يكن مذهبُهُ مدوَّنًا بالفعل ولو قبل فترةٍ بسيطةٍ. ولكن يبدو أنَّ كالدر لا يرى الأمورَ قد كانت كذلك.

ولو افترضنا على سبيل التَّنزُّلِ بأنَّ تأريخَ كالدر للموطَّأ كان صحيحًا، فإنَّهُ يلزمنا عندئذٍ تغييرُ التصوُّرِ المعروفِ عن الإطار الزمنيّ الذي كَتَب فيه الفقيه الشافعيُّ الشهيرُ ابنُ سُريجٍ (٣٠٦هـ/ ٩١٨م) كتبَهُ باعتبارها معتمدةً على مصنَّفات الشافعيّ والمزنيّ بشكلٍ كبيرٍ.[٣] كما أنَّهُ وعلى المنوال نفسِه يجب أن تُعزى مصنَّفاتُ الشافعيَّةِ المتأخِّرين من طلَّاب ابنِ سُريجٍ، كأبي بكرٍ الصَّيرفيّ (٣٣١هـ/ ٩٤٢م)، وابنِ القاص (٣٣٥هـ/٩٤٦ م)، والقفَّالِ الشَّاشيّ (٣٣٧هـ/ ٩٤٨م)، إلى فتراتٍ لاحقةٍ متأخِّرةٍ عن حياة مؤلِّفيها. هذا التأخيرُ اللازمُ واللانهائيُّ لتأريخ ظهورِ الكتبِ يتطلَّبُ منَّا في نهاية المطافِ عزوَ الكثيرِ

١ المختصر، المزني، ١٣٠.

٢ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence، ٩٦، ١٠٤.

٣ للتوسع في ترجمة ابن سريج وكتاباته، انظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ٨٧، وما يليها وانظر أيضا:

W. B. Hallaq, Was Al-Shafi›i The Master Architect Of Islamic Jurisprudence? In Law And Legal Theory In Classical And Medieval Islam, 595 Et Seq (1995).

من المصنَّفات الرئيسةِ والتأسيسيَّةِ المتأخِّرةِ في المذهب الشافعيّ إلى أزمنةٍ متأخِّرةٍ عمَّا هو معهودٌ، ويلزمُ عنه على سبيل المثالِ تأريخُ ظهورِ مصنَّفاتِ الإمامِ النواويّ إلى فترةٍ متأخِّرةٍ عن عامِ ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م، وهو عامُ وفاتِه. وهذا ببساطةٍ ادِّعاءٌ متهافتٌ.

على أنَّ الدلالاتِ التي تتضمَّنها إحالاتُ الشافعيّ والمُزنيّ إلى الموطَّأ لها آثارٌ وأبعادٌ أخرى، فإنَّه إذا ما تمَّ لنا تعيينُ ظهورِ كتاب الأمِّ للشافعيّ والمختصرِ للمُزنيّ بتاريخٍ قبل أو بعد عامِ ٣٠٠هـ، وهو التاريخُ الذي تؤدِّي إليه افتراضاتُ كالدر في نهاية المطاف، فإنَّهُ يجب علينا بالضرورة أن نتخيَّلَ مؤامرةً واسعةَ النطاقِ، يشترك فيها جميعُ فقهاءِ المالكيَّة والشافعيَّةِ؛ (بل والمذاهب الأخرى)، ويكون فحواها بأنَّ جميعَ الفقهاءِ آنذاك كانوا على درايةٍ كاملةٍ بتأخُّرِ ظهور الكتبِ المذكورةِ عن التاريخ المعروفِ لها، إلَّا أنَّهم توافقوا فيما بينهم على اعتماد التاريخِ المزعومِ لها، ثمَّ السكوتِ التامِّ عن هذه الخديعةِ الكبيرة. ولكن يُشكل على ذلك ما وصلَنا من أخبارٍ عن تحوُّل عددٍ من الفقهاء في انتمائهم المذهبيّ وذلك في عدَّة أزمنةٍ،[1] ومنه تحوُّلُ الإمامِ الطحاويّ عن المذهب الشافعيّ إلى الحنفيّ،[2] فكان لا بُدَّ أن يصلَنا عن أحدهم أو بعضٍ منهم تصريحٌ أو تلويحٌ بهذه المؤامرةِ الكبرى.

وهذا يعني في النتيجة بأنَّ القولَ بتواطؤ الفقهاءِ على اختلاق الموطَّأِ رغم ما جاء في كتاب الأمِّ للشافعيّ والمختصرِ للمُزنيّ وغيرِ ذلك من المصادر الأخرى من نصوصٍ مقتبسةٍ منه، يستلزم القولَ بأنَّ التواطؤَ المذكورَ لا بُدَّ وأن يكون قد حدث على نطاقٍ واسعٍ إلى الحدِّ الذي يُوجِب القولَ بأنَّهُ قد تورَّطَ في ذاك التواطؤِ جميعُ أهلِ الاختصاصِ الفقهيّ في ذلك الزمان. وإنَّهُ بالنظرِ لحالة التنافسِ بين أهل الاختصاصِ الفقهيّ على الصعيد المذهبيّ والشخصيّ وجميعِ أنواع التنافسِ الأخرى، وبالنظر إلى حالات الانتقالِ بين المذاهبِ والتحوُّلِ فيما بينها، فإنَّهُ لا يُمكِن أن نتصوَّرَ المؤامرةَ المذكورةَ إلَّا على أنَّها ضربٌ من الأوهام والخيالات. ولم يكنِ الفقهاءُ الذين أحالوا باستمرارٍ إلى هذه النصوصِ في مصنَّفاتهم عميانًا عن مثل هذه المؤامرةِ التي تتضمَّنُ

١ انظر حلاق، Authority, Continuity And Change In Islamic Law، الفصل الثاني.

٢ للتوسع في تاريخ الطحاوي ومصنفاته وتحوله عن المذهب الشافعي انظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية، زين الدين ابن قطلوبغا، ٨-٩.

ذاك الحجمَ من الكذب والتعميةِ وانتحالِ الكتب، كما أنَّهُ لا يُمكِن أن يُتصوَّرَ بأنَّهم اجتمعوا على اعتمادها وإشاعتِها على هذا النحوِ الهائل.

بل إنَّ تأريخَ الموطَّأِ الذي يدَّعيه كالدر يتطلَّب منَّا أن نفترضَ وقوعَ مؤامرةٍ على نطاق أوسع ممَّا ذكرناه آنفًا، وذلك باعتبارِها مؤامرةً لم يشترك فيها الفقهاءُ فقط، وإنَّما اشترك فيها أيضًا مؤلِّفو كتبِ الطبقاتِ والتراجِم وسِيرِ العلماء، والتي كان من أغراضها تصحيحُ نسبةِ الكتبِ لأصحابها؛ بل وإيرادُ أسانيدهم إلى أصحاب تلك الكتبِ، والتدقيقُ عمومًا في أمثال هذه التفاصيلِ، ومن ذلك ما أوردوه من أسانيدَ للموطَّأ تنتهي جميعُها إلى الإمام مالك.

وبصرف النظرِ عن الحقيقة المعروفةِ جيّدًا للمتخصِّصين وهي أنَّ كتابَ الموطَّأِ قد نقله عددٌ كبيرٌ من الفقهاء والمحدِّثين، فإنَّنا نعلم أيضًا بأنَّ العديدَ من الفقهاء الأوائلِ قد كتبوا شروحًا وتعليقاتٍ على الموطَّأ، ومن بينهم عبدُ الله بنُ نافع (١٨٦هـ/ ٨٠٢م) وعبدُ الله بنُ وهبٍ (١٩٧هـ/ ٨١٢م) وعبدُ الملك بنُ حبيبٍ (٢٣٩هـ/ ٨٥٣م).[١] وكذلك يقال بأنَّ أصبغَ بنَ الفرجِ بنَ سعيدِ بنَ نافعٍ (٢٢٥هـ/ ٨٣٩م) قد كتب كتابًا في غريب الموطَّأ،[٢] والذي -في ظنّي- درسَ الأحاديثَ الغريبةَ؛ أي الأحاديث الأفراد التي لم تُعرَف من أحاديث الموطَّأ.[٣] ويصعُب تاريخيًّا تفهُّمُ ظهورِ هذه الكتب إذا قبلنا ادِّعاءَ كالدر، كما يصعب أيضًا أن نتفهَّمَ كيف أنَّ أبا عبدِ اللهِ زيادً القرطبيَّ (المعروفَ باسم شَبَطُون؛ ١٩٣ أو ١٩٩هـ/ ٨٠٨ أو ٨١٤م) يُذكر دائمًا في التاريخ بأنَّهُ واحدٌ من أوائل الفقهاء -إن لم يكن أولَهم حقيقة- الذين أدخلوا الموطَّأَ إلى الأندلس.[٤] فيصبح السؤالُ عندئذٍ ليس فقط عمَّا إذا كانت المؤامرةُ المفترَضَةُ ممكنةً على هذا النطاق الواسع، وإنَّما في ما إذا كان من المُمكِن قبولُ هذه الآثارِ الهائلةِ الناشئة عن تصوُّرِنا بوجود مؤامرةٍ بهذا الحجم. ونظرًا لأنَّ هذه المؤامرةَ كانت ستتطلَّبُ دعمًا من جميع دوائر

١ الديباج المُذهَّب في معرفة أعيان المذهب، إبراهيم بن نور الدين، ابن فرحون، ٢١٣، ٢١٧، ٢٥٤.

٢ المصدر السابق، ١٥٩.

٣ الكتاب الذي يشير إليه المؤلف هو كتاب «تفسير غريب الموطأ لأصبغ» وهو في تفسير الألفاظ الغريبة في أحاديث الموطأ لا في الحديث الغريب كما ذكر المؤلف. [أنس].

٤ المصدر السابق، ١٩٣-١٩٤.

المؤسَّسةِ الفقهيَّة وما يتَّصل بها من مؤسَّساتٍ أخرى دينيَّة، بما في ذلك كتَّابُ سِيرِ العلماءِ وتراجمِهم، الذين نجدهم يسندون دائمًا في كتبتهم «الوصفيَّةِ الواقعيَّةِ» كتابَ الموطَّأِ إلى مالكٍ.

وهذا في نهاية الأمر يُلزمنا اعتمادَ أحدِ استنتاجين «وكلاهما غيرُ محتملين»: إمَّا أنَّ الفقهاءَ المسلمين، كانوا يخدعون أنفسَهم باختلاقهم الكثيرَ من النصوص وتزويرِهم العديدَ من المعلومات، وإمَّا أنَّ العلومَ الإسلاميَّةَ قد وقعت كلِّيًّا في خدعةٍ هائلةٍ وكذبةٍ فاضحةٍ، وذلك من خلال تآمرِ رجالاتِها في إعادة كتابةِ التاريخِ الفقهيِّ والفكريِّ لتلك الفترة المبكِّرة.

ثالثًا، تقتبسُ المدوَّنةُ من الموطَّأ، أمَّا الموطَّأُ فعلى الرغم من أنَّهُ بحسب ادِّعاءِ كالدر قد صُنِّف بعدها بثلاثةِ أو أربعةِ عقودٍ فإنَّنا نجدُهُ لا يقتبس منها. إلَّا أنَّ كالدر وبدلًا من أن يفسرَ هذه الظاهرةَ ويجيبَ عنها، فإنَّهُ وقع في إشكالٍ آخرَ ثمَّ تفرَّع عنه عددٌ من الافتراضات الخاطئةِ تمامًا. وتوضيحُ هذا الإشكالِ هو فيما يأتي: يتبنَّى كالدر الفكرةَ التي سبق أن بيَّنَّاها وهي أنَّ صورة مالكٍ التي يظهر بها في الموطَّأِ تختلف اختلافًا بيِّنًا عن تلك التي يظهر بها في المدوَّنة، فمالكٌ يمثِّلُ المرجعيَّةَ النهائيَّة في المدوَّنة التي صُنِّفت أصلًا لتبيِّن لنا آراءَه الفقهيَّة وتوضِّحَها. وأمَّا في الموطَّأِ فإنَّهُ ليس إلا وسيطًا أو ناقلًا عن المرجعيَّات والعلماءِ المتقدِّمين عليه، ولا يصحُّ أن يُوصَف فيه بأنَّهُ السلطة المرجعيَّةُ لواحدٍ من المذاهب الفقهيَّةِ المعتمدة.[1]

يفسِّر كالدر هذا التفاوتَ في تصوير مالكٍ معتمدًا على الفرضيَّةِ القائلةِ بأنَّ الحديث النبويَّ لم يُعتمَد مصدرًا فقهيًّا إلَّا في وقتٍ لاحقٍ عن حياة مالكٍ، وعليه فإنَّ تغيير صورةِ مالكٍ من فقيهٍ في المدوَّنة إلى راوٍ في الموطَّأِ يجب أن يكونَ دليلًا على أنَّ الموطَّأَ كان نتاجَ فترةٍ متأخِّرةٍ عن الفترة التي صُنِّفت فيها المدوَّنة، والإشكالُ الذي أشرنا إليه هو أنَّ حجَّةَ كالدر تستند إلى افتراضٍ خاطئٍ أوَّلًا، وعلى سوء فهمٍ مستغرَبٍ لمراحل التطوُّرِ الفقهيِّ المبكِّر ثانيًا.

١ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence، ٢٣.

وفي الصفحات المتبقّيةِ من هذه الدراسةِ، سنركِّزُ على هذا الافتراضِ وسنُظهِر بأنَّ التأريخَ التقليديَّ لظهور الموطَّأِ -والذي شكَّك فيه كالدر- هو أكثرُ إقناعًا وتماسكًا من ادِّعائه.

لا مراءَ في أنَّ صورةَ مالكٍ في الموطَّأ هي صورةُ الراوي والناقلِ أوَّلًا، وإن كان في مناسباتٍ معيَّنةٍ يظهر ولو جزئيًا بصورة الفقيهِ الذي يُدلي ببعض الاجتهاداتِ الفقهيَّةِ الخاصَّة. ولا يُنكِر كالدر هذا الجانبَ من شخصيَّة مالكٍ في الموطَّأ، فهو يقرُّ في فصولٍ متقدِّمةٍ من دراسته بأنَّ مالكًا هو الشخصيَّةُ «المهيمنة» في الموطَّأ، سواءٌ بوصفه راويًا أو بوصفه فقيهًا ذا سلطةٍ تشريعيَّةٍ، وهو يقرُّ بذلك في السياقات التي لا تكون فيها دعوى «اختصاصِ مالكٍ بالرواية فقط في الموطَّأ» كافيةً أو مقنعةً.[١] وعليه فإنَّ مالكًا إذا كان في كلتا الوظيفتين «مهيمنًا» -ونحن نستخدم تعبيرَ كالدر الخاصِّ-، فلماذا يتمُّ التركيزُ في الموطَّأِ على أحد وصفيه فحسب، ومن ثمَّ يُصوَّر باعتباره راويًا ناقلًا عن المرجعيَّات السابقةِ عليه؟ إنَّهُ من الجليّ إذا ما أقرَّ كالدر بأهليَّة مالكٍ الاجتهاديَّةِ والاستنباطيَّة عمومًا، فإنَّ ادِّعاءَه بأنَّ مالكًا اكتفى في الموطَّأ بإظهار أهليَّتِه في الرواية والنقلِ فحسب، سيَفقِد جزءًا من قوَّته وقدرتِه الإقناعيَّة. وذلك لأنَّ المسألةَ ليست في انتقال شخصيَّة مالكٍ من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، وإنَّما هي متَّصلةٌ بمجموع المزايا والمؤهِّلاتِ التي يتمتَّعُ مالكٌ بها، والتي لا بُدَّ وأن تظهرَ جميعُها في مصنَّفات وإنتاجِه العلميّ.

على أنَّنا وفي دراسةٍ إحصائيَّةٍ بسيطةٍ لكتاب البيع في الموطَّأ -وهو كتابٌ طويلٌ نسبيًّا-، ظهر لنا بأنَّهُ من بين ٢١٩ رواية واردة في هذا الكتاب، صرَّح فيها مالكٌ برأيه في ٨٩ منها فحسب، ولم يُحِل في شيءٍ منها إلى شخصيَّاتٍ متقدِّمةٍ عليه. وأقول بأنَّنا لو قمنا بدراسة عيّناتٍ أخرى من الموطَّأ فلن تختلف النتائجُ كثيرًا عمَّا أفادته لنا هذه العيّنةُ. وعلى الرغم من أنَّني دافعتُ في دراسةٍ أخرى عن القول بأنَّ هذه الآراءَ ليست كلُّها آراءَ مالكٍ،[٢] إلَّا أنَّهُ يبقى جزءٌ ليس بالقليل من مروياتِ الموطَّأِ تتَّضح منه

١ المصدر السابق، ٣٥.

٢ حلاق، Authority, Continuity And Change In Islamic Law، ٣١ وما يليها.

جوانبُ من شخصيَّةِ مالكٍ تدلُّ على أنَّهُ أكثرُ من مجرَّد راوٍ للحديث في الكتاب. إنَّ هذه المعطياتِ بالإضافة إلى ما قلناه مسبقًا عن وفرة المرويَّاتِ الموقوفةِ والمقطوعةِ في الموطَّأ، تقودُنا إلى استنتاجٍ «ابتدائيٍ» يدلُّ على أنَّ التصوَّرَ المفاهيميَّ لمصطلح «راوٍ أو ناقلٍ» ليس واضحًا تمامًا في مصطلحات كالدر، وهذا ما يجعل حجَّتَه أقلَ إقناعًا مرَّةً أخرى.

ومع ذلك، فإنّي وعلى سبيل التنزُّلِ في الحجاج سأقبل حدوثَ ذاك الانتقالِ في صورة مالكٍ، إلَّا أنَّ هذا الانتقالَ وكما سأدلِّلُ عليه الآن كان على اتِّجاهٍ معاكسٍ لما ادَّعاه كالدر. في دراسةٍ سابقةٍ أجريتُها ولم أكن معنيًّا فيها بادِّعاءات كالدر،[1] أوضحت فيها بأنَّ تطوُّرَ مفهومِ المذهبِ -وهو أحدُ المعالمِ المركزيَّةِ في التطوُّر الفقهيّ المبكِّرِ- يلزم عنه القبولُ بوقوع تطوُّراتٍ ونتائجَ مختلفةٍ؛ بل متعارضة كليًّا مع ادِّعاءات كالدر وما يلزم عنها من نتائج، وذلك في ما يتَّصل بتأريخ ظهورِ الموطَّأ.

إنَّه من الصحيح لدينا أنَّ مدوَّنة الحديثِ النبويّ قد اتسعت ونمت مع مرورِ الوقت،[2] وبأنَّهُ وُجدت هناك رغبةٌ واضحةٌ لدى كثيرٍ من الفقهاء في أن يستدلُّوا على آرائهم الفقهيَّةِ بالأحاديث النبويَّة. ولكن في المقابل فإنّهُ من الصحيح لدينا أيضًا، أنَّهُ وبالتزامن مع النموِّ المستمرِّ لمدوَّنات الحديث النبويّ ولعدَّة عقودٍ بعد ذلك، وُجد هناك تطوُّرٌ آخرُ لا يقلُّ أهميَّةً عن ذلك النمو، أَلَا وهو التشكُّل النهائيُّ للمدارس أو المذاهبِ الفقهيَّة. وهو تطوُّرٌ بدأ منذ نهايةِ القرن الثاني/ الثامن واستمرَّ إلى منتصف القرنِ الرابع/ العاشر.[3] وكان مفهومُ السلطةِ الفقهيَّةِ يقع في المركز من مفهوم المذهبِ

---

١ المصدر السابق.

٢ «نمو مدونات الحديث واتساعها» هو مصطلح يمكن أن يفهم على وجهين، الأول وهو منسجم مع النسق الاستشراقي، ويقصدون به ترخص الرُّواة في وضع الأحاديث واختلاقها، سواء بإتمام أسانيدها الناقصة أو بوضع متون مكذوبة في أصلها. والثاني وهو الذي ينسجم مع نظر المحدثين، ويقصدون به الاهتمام بكتابة الأحاديث وجمعها في مصنفات كبرى بعد أن كانت الأولية لديهم هي لحفظ الأحاديث ونقلها شفهيا، وأيضا الاهتمام بذكر أسانيدها التامة وتفضيل الحديث المتصل -حالة وجوده- على المنقطع أو المرسل أو المعضل أو المعلق. انظر للتوسع أنس سرميني، سؤال الأصالة والنسخة الأولى في مُدوَّنات الحديث، بين المحدِّثين والمستشرقين، إستانبول: دار ديوان، ٢٠٢٢م، ص٢٦٣-٢٧٥. [أنس].

٣ حلاق، Authority, Continuity And Change In Islamic Law، الفصل الثاني.

أو المدرسةِ، وهو مفهومٌ أوضحنا بأنَّهُ أكثرُ تعقيدًا من مجرَّد انتسابٍ شكليٍّ أو اسميٍّ لفقيهٍ ما إلى مؤسِّس المذهب. وتكمن السلطةُ الفقهيَّةُ للمذهب في فكرةٍ مركزيَّةٍ خلاصتُها أنَّ الأحكامَ التشريعيَّةَ إنَّما تستنبَط من النصوص التأسيسيَّةِ بواسطة أدواتِ الاجتهادِ والاستنباطِ التي أقرَّها واستعمَلَها الإمامُ المؤسِّسُ؛ أي المجتهدُ المطلقُ في ذلك المذهب، ولا فرق هنا فيما إذا كان الإمامُ هو من استنبط هذه الأحكامَ الفقهيَّةَ بنفسه أم أنَّ تلامذتَه مِن بعده هم من قاموا بذلك.

على أنَّ فهمنا لأهميَّة هذه الأصولِ المنهجيَّةِ في الاجتهاد داخلَ المذاهبِ الفقهيَّةِ، يُمكِّننا من الإجابة عن سؤالٍ: لماذا كان يُنظر إلى كلِّ مذهبٍ على أنَّهُ مدرسةٌ ذاتُ حدودٍ متمايزةٍ عن سائر المدارسِ الأخرى، كما أنَّها من جهةٍ أخرى تسوُّغ لنا قيام المذهب ووجودَه أصلًا.

وقد استمرَّ الأمرُ على هذا النحوِ في المرحلة الزمنيةِ التي وُجد فيها مؤسِّسو المذاهب، إلَّا أنَّهُ تغيَّر لاحقًا، فكان على كلِّ من بلغ درجةَ الاجتهاد من الفقهاء أن يصرِّح بانتمائِه لأحد المذاهبِ الفقهيَّةِ وأن يلتزم في استنباط الأحكامِ منهجيةَ الإمامِ المؤسِّسِ وأصولَه.

كان الفقيهُ الإمامُ يمثِّلُ الأنموذجَ الموثوقَ والمثاليَّ في المذهب؛ بل إنَّ اسمَه مرتبطٌ بتأسيس المذهب، وكان وصفُه بالمجتهد المطلقِ المستقلِّ يدلُّ على أنَّ علومَه الفقهيَّة واسعةٌ ومتجدِّدةٌ؛ بل إنَّ الاطِّلاعَ الفقهيَّ الواسعَ يمثِّل أهمَّ شرطٍ في الفقيه ليصحَ وصفُه بالاجتهاد المطلقِ والمستقلِّ، وهو يعني فيما يعنيه اطِّلاعَ الفقيهِ على علومٍ ومنهجيَّاتٍ ومعارفَ كثيرةٍ، من بينها أصولُ الفقهِ؛ أي منهجيَّة الاستنباطِ من النصوص وتحديد مدى حجيَّتِها (والذي لا بُدَّ أن يكون مبنيًّا على آرائه هو واختياراتِه الشخصيَّة)، بالإضافة إلى علوم القرآنِ وتفسيرِه، وروايةِ الحديث ونقدِه، والناسخِ والمنسوخ، وعلومِ اللغة العربيَّةِ، والعامِّ والخاصِّ، والمطلق والمقيَّدِ، والحسابِ، واختلافِ الفقهاء (الاختلاف أو الخلافيات).

وبعبارةٍ أخرى فإنَّ أهمَّ خصِّيصةٍ من خصائص العملِ الاجتهاديِّ الذي يقوم به مؤسِّسُ المذهب، هي بلا شكٍّ التعاملُ مع النصوص الشرعيَّةِ المتعلِّقةِ بالموضوع،

والاستنباطُ منها مباشرةً، ثمَّ إصدارُ الأحكامِ بناءً عليها. وتأتي أهميَّةُ هذه العمليَّةِ الاجتهاديَّةِ وما تثمره من أحكامٍ، من جهةِ أنَّها نوعٌ من أنواع الإعلامِ عن المراد الإلهيّ، وهو الأمرُ الذي يَفترِض مسبقًا إلمامًا وتعمُّقًا بالعديد من العلوم والحقولِ المعرفيَّة.

وإذا ما استلزمت بعضُ القضايا الفقهيَّةِ تعليلًا عقليًّا على أساسٍ من القواعد الفقهيَّة والأصولِ الثابتة، فإنَّ تعليلَ الإمامِ المؤسِّس لها يكتسبُ لدى علماءِ المذهب رجحانًا على سائر التعليلات، وإنَّ فهمَهُ لتلك النصوصِ المتعلِّقةِ بالقضيَّة المُدرَسةِ يوصَف بأنَّهُ الفهمُ الصحيحُ والراسخُ. وعليه فإنَّ مذهبَ الإمامِ واستنباطاته التي يقوم بها، تمثِّل عند تلامذتِه عينَ المعنى المقصودِ للنصِّ، والدلالةِ الفقهيَّةِ الراجحةِ على سائر الاحتمالاتِ الأخرى الممكنةِ فيه. وعليه فإنَّ أيَّ مذهبٍ فقهيّ إذا ما أقصى اجتهاداتِ إمامِه وأصولَه في الاستنباط، فإنَّ نصوصَ الوحيِ لن تكون عندئذٍ سوى نصوصٍ مقدَّسةٍ كلِّيَّةٍ، خاليةٍ من التشريعات التفصيليَّةِ ومن عناصر المادَّةِ القانونيَّةِ التي تكتسب صفتي الإلزامِ والقابليَّة للتطبيق.

وعلى أيِّ حالٍ فإنَّهُ سواءٌ اخترنا الموافقةَ على أجزاءٍ من ادِّعاء كالدر أم لا، فلن يؤثِّرَ هذا الأمرُ في حقيقة أنَّ شخصيَّةَ مالكٍ ووظيفتَه الأولى كما يصوِّرها الموطَّأُ هي نقلُ الحديث النبويّ ومروياتِ الصحابةِ والتابعين، وأيضًا نقلُ آراءٍ فقهيَّةٍ مختارَةٍ عن بعض الفقهاء المتقدِّمين عليه، بما في ذلك الآراءُ التي أيَّدها عملُ أهلِ المدينة أو أقضيةُ فقهاءِ المدينة أو التي أجمعوا عليها.[1] وهذه الصورة كما يبدو لنا ليست الصورةَ التي أراد المالكيَّةُ إظهارَ مالكٍ بها بالتأكيد. وذلك لأنَّ الخصائصَ والمزايا التي يمكن أن تستفيد منها المدرسةُ المالكيَّةُ في وصف مالكٍ بأنَّهُ راوٍ ثقةٌ للأحاديث والأخبارِ الفقهيَّةِ وغيرها، لا تفيد كثيرًا في تعزيز صورةِ مالكٍ باعتباره مؤسِّسَ المذهبِ وواضعَ أصولِه، وعليه فيصعب علينا كثيرًا القولُ بأنَّ مهمتَهم التي أوضحناها قد أنجزت بنجاح.

على أنَّ شهرةَ مالكٍ وعُلوَّ كعبِه في الاجتهاد الفقهيّ قد أوجَدت في المذهب

١ لمزيد من المعلومات حول هذه المسألة، انظر حلاق، Authority, Continuity And Change In Islamic Law، ٣١ وما يليها.

المالكيّ لاحقًا رغبةٌ عميقةٌ في أن ينتسب المذهبُ إليه، وأن يُلقِّب مالكًا بمؤسِّس المذهب، وقد أُتحيت للمذهب فرصةٌ مناسبةٌ للقيام بذلك، وهذا ما قد حصل كما رأينا سابقًا، فقد استغلَّ المذهبُ تلك الفرصةَ ووسم مالكًا بمؤسِّس المذهب. وليتمَّ لفقهاء المذهبِ المالكيّ مرادُهم هذا، فقد توجَّبَ عليهم أن يغيّروا صورةَ مالكٍ من راوٍ إلى فقيهٍ، وليس مجرَّدَ فقيهٍ كسائر الفقهاءِ؛ بل فقيهٌ مجتهدٌ مطلقٌ مستقلٌ وإمامٌ مؤسِّسٌ، ويستغرَب جدًّا أن يقال بأنَّهم غيَّروا صورتَه من فقيهٍ إلى راوٍ. وعليه فإنَّه من المستحيل أن يتَّفق ادِّعاءُ كالدر مع التطوُّرِ التاريخيّ الذي حصل في المذهب المالكيّ؛ إذ إنَّ تغيير صورةِ مالكٍ من فقيهٍ إلى راوٍ سيكون عملًا معاكسًا لما يتوقَّع أن يقوم به فقهاءُ المذهبِ المالكيّ في جعل المذهبِ مذهبًا فقهيًّا معتمدًا؛ بل إنَّ ذلك لو صحَّ عنهم سيكون بمثابة هدمٍ للأسسِ الاجتهاديَّةِ للمدرسة المالكيةَّ، وهو الأمرُ الذي سيُخضِعهم إلى ما اتُّهمت به المدرسةُ الحنبليَّةُ لاحقًا، وهو أنَّ مؤسِّسَ المذهب الحنبليّ إنَّما يُعرف بالرواية والنقلِ، ولا يُعرف بالفقه والاجتهاد.[١]

ويمكن لنا أن نتساءل هنا كيف غُيِّرت صورةُ مالكٍ؟ وما هي آلياتُ الإقرارِ بسلطته مؤسِّسًا للمذهب؟ البدايةُ وكما كان عليه الأمرُ مع سائر أئمَّةِ المذاهب، صوِّرت شخصيَّةُ مالكٍ في عددٍ ليس بالقليل من كتب المناقب على أنَّها شخصيَّةٌ محوريَّةٌ تتجمَّع فيها الفضائلُ ومكارمُ الأخلاق.[٢] وقد نجحت هذه الكتبُ في رسم عدَّة صورٍ لمالكٍ، إلَّا أنَّها جميعًا تشترك في وصفه بأنَّهُ رجلُ تقوى وعدالةٍ وأخلاقٍ، ورجلُ وفاءٍ وصبرٍ وحكمةٍ، وما إلى ذلك من صفاتٍ أخلاقيَّة. ومن جهةٍ أخرى وصفتْهُ بأنَّه فقيهٌ أصيلٌ ومستقلٌّ، ومؤسِّسٌ لمدرسةٍ فقهيَّةٍ معتمدةٍ. وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ قضيَّةَ وصفِه بالفقيه المطلقِ المستقلِّ لم تكن إلَّا وصفًا علميًّا يُستدعى في ساحات الحِجاج والجدلِ العلميّ مع المدراسِ الأخرى، وأمَّا المعيارُ الحقيقيُّ في تصوير شخصيَّةِ مالكٍ باعتباره مؤسِّسًا للمذهب ومجتهدًا مستقلًّا مطلقًا، فكان هو مجموعُ الأحكامِ

١ لمزيد من المعلومات عن ابن حنبل باعتباره فقهيا، انظر المصدر السابق، ٣٩ وما يليها.

٢ انظر على سبيل المثال، مناقب الشافعي، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، ١/٢٦٠-٣٨٥، ٤٨٦-٥٥٠؛ انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، شمس الدين محمد بن محمد الراعي، ١٣٩ وما يليها، ١٦٧ وما يليها، ١٧٣ وما يليها؛ عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان، محمد بن يوسف الصالحي، ٢١١-٢٣١، ٢٣٩- ٢٩٦.

الفقهيَّةِ التي حرَّرها، وتحديدًا أصولُه في استنباطها ومنهجُه في صياغتِها وتفسيرِها.

ولعلَّ أوَّلَ مصنَّفٍ أسَّس لسلطة مالكٍ باعتباره مؤسِّسَ المذهب المالكيّ هو مدوَّنةُ سُحنون. فالكتاب يصوِّر مالكًا على أنَّهُ أحدُ أهمِّ المرجعيَّات الفقهيَّةِ المعتمدةِ، وبأنَّهُ صاحبُ المذهب الذي تُنسب إليه أصولُه وفروعُه، حتى وإن لم يقل بها أو يُفْتِ بها بنفسه.

وكان لافتًا للنظر أنَّ مجموعةً كبيرةً من الآراء الفقهيَّةِ التي كان يوردها مالكٌ في الموطَّأِ منسوبةٌ إلى قائليها من الفقهاء المتقدِّمين عليه أو المعاصرين له بالتصريح أو بالتلميح، كانت إذا ما أراد سُحنون استحضارَها في المدوَّنة فإنَّهُ ينسبها إلى مالكٍ على أنَّها من رأيه واجتهاده.

[أوَّلًا:] «حدَّثني يحيى، عن مالكٍ أنَّه سمع أنَّ الدية تقطع في ثلاث سنين أو أربع سنين، قال مالكٌ: والثلاثُ أحبُّ ما سمعت إليَّ في ذلك».[1] فمن الواضح هنا أنَّ هذا الرأي ليس رأيَ مالكٍ، وإنَّما يأتي به مُقِرًّا له وموافقًا عليه. أمَّا المدوَّنةُ فتنسب الرأي إلى مالكٍ مباشرة: «قلت: ففي كم تؤخَذ الديةُ في قول مالكٍ؟ قال: في ثلاث سنين».[2]

[ثانيًا:] «حدَّثني يحيى، عن مالكٍ أنَّه بلغه أنَّ في كل زوجٍ من الإنسان الديةَ كاملةً، وأنَّ في اللسان الديةَ كاملةً، وأنَّ في الأذنين إذا ذهب سمعهما الديةَ كاملةً اصطلمتا، أو لم تصطلما».[3] وهنا أيضًا نجد أنَّ هذا الرأيَ لم يصدر عن مالكٍ في الموطَّأ. ومع ذلك، فإنَّهُ منسوبٌ في المدوَّنة إلى مالكٍ على النحو الآتي: «قلت: فإن ضربه فذهب سمعه واصطلمت أذناه، أتكون فيهما ديةٌ وحكومةٌ في قول مالكٍ؟ قال: قال مالك: في الأذنين إذا ذهب سمعهما ففيه الديةُ، اصطلمتا أو لم تصطلما».[4]

[أخيرًا:] «قال مالكٌ: الأمرُ المجتمعُ عليه عندنا في البَزِّ يشتريه الرجلُ ببلدٍ، ثمَّ يقدم به بلدًا آخر فيبيعه مرابحةً: إنَّه لا يحسب فيه أجرَ السماسرة ولا أجرَ الطيِ ولا

١ الموطأ، ٧٤٣.

٢ المدونة الكبرى، سحنون بن سعيد التنوخي، ٤/ ٦٥٧.

٣ الموطأ، ٧٤٨.

٤ المدونة، سحنون، ٤/ ٥٦٣.

الشد ولا النفقة ولا كراء بيت. فأمَّا كراءُ البَزِّ في حملانه فإنَّه يحسب في أصل الثمنِ ولا يحسب فيه ربح، إلَّا أن يُعلِمَ البائعُ من يساومه بذلك كله، فإن ربحوه على ذلك كله بعد العلم به، فلا بأس به».[١] ودلالةُ النصِّ في الموطَّأ ظاهرةٌ على أنَّ مالكًا ليس صاحبَ هذا القول، وإنَّما قال به مستندًا إلى العمل المتوارث وإجماعِ فقهاء المدينة. وأمَّا المدوَّنةُ فقد عزتِ الرأيَ إلى مالكٍ نفسِه. ونجد صياغةَ المسألة فيها متطابقةً مع الموطَّأ إلى حدٍّ كبير، ولكن مع افتتاحيَّةٍ مختلفةٍ جاء فيها: «وقال مالكٌ في البَزِّ يُشترى في بلد فيُحمل إلى بلدٍ آخر؟ قال مالكٌ: أرى ألَّا يحمل عليه أجر».[٢]

وما ذكرناه من أمثلةٍ هي مجرَّدُ نماذجَ عن مجموعةٍ كبيرةٍ من الآراء الفقهيَّة في المذهب المالكيّ، والتي لا تكتفي فيها المدوَّنةُ بأن تعزوَ إلى مالكٍ كثيرًا من الآراء التي لم يُصرَّح في الموطَّأ بنسبتها إلى قائليها، وإنَّما أيضًا تعزو إليه بعضًا من الآراء الفقهيَّة التي صُرِّح في الموطَّأ بمصادرها سواء أكانت آراءً فرديَّةً منسوبة لفقهاء معينين، أم آراءً جماعيَّةً يعبَّر عنها غالبًا بإجماع المدينة. وهكذا أمكن لسحنونَ أن يغيِّر صورةَ مالكٍ في المدوَّنة من مجرَّدِ راوٍ -كما يصوِّره الموطَّأ-، إلى فقيهٍ يمثِّل المرجعيَّة الفقهيَّة العليا لِما سيسمَّى لاحقًا باسم المذهبِ المالكي.

وقد تنبَّه كالدر في دراسةٍ لاحقةٍ نشرها في عام ١٩٩٦م إلى «أنَّ الخصِّيصةَ المركزيَّةَ في استكمال بناء المذاهب الفقهيَّة في الإسلام، هي مقدار السلطةِ المرجعيَّة التي يمنحها المذهبُ للإمام المؤسِّس، باعتبارِه مجتهدًا مطلقًا مستقلًّا، وباعتباره قادرًا على الاستنباط من النصوص الأصليَّةِ وفق منهجٍ ثابتٍ وقواعدَ أصوليَّةٍ مستقرَّةٍ. كما أنَّه أوضح بأنَّ مبدأَ السلطة المرجعيَّةِ المذكورِ لا يقوم إلَّا على وجودِ إمامٍ مطلقٍ مستقلٍّ في الاجتهاد، ثم تُنسب إليه المدرسة... وأمَّا سائرُ طبقات العلماءِ والمفتيين في المذهب فليسوا إلا وسطاءَ فحسب، كما أنَّه وبقطع النظرِ عن مدى أهميَّةِ إضافاتهم الاجتهادية في المذهب، فإنَّ آراءَهم مقيَّدةٌ بآراء الإمام وأصولِه بالإضافة إلى أنَّهم مقيَّدون بحقيقة انتمائِهم إليه... وأمَّا الفقيهُ أو المفتي الذي بلغ رتبة الاجتهادَ المطلقَ

١ الموطأ، ٥٨١.

٢ المدونة، سحنون، ٣/ ٢٣٨، وللاطلاع على أمثلة أخرى، انظر الموطأ، ٦٢٤، ٧٤٣، والمدونة، ٤/ ٢١٣، ٥٦٧.

[وكان منتسبًا لا مجتهدًا مستقلًّا] فإنَّه وبحكم معارِفه وعلومِه ومقدرتِه الاستنباطيَّة من نصوص الوحيِ مباشرة، يمكِن أن يمثِّل وظيفةَ الوسيط بين الإمامِ المطلقِ المستقلِّ بالاجتهاد وبين المفتين والفقهاءِ الذين لم يبلغوا رتبةَ الاجتهاد المطلق...، وعليه فإنَّ الاجتهادَ المستقلَّ مقصورٌ على الإمام».[1]

إنَّهُ من الظاهر أنَّ مالكًا في الموطَّأ هو في المقام الأوَّلِ راوٍ عن المرجعيَّاتِ والفقهاءِ المتقدِّمين عليه، في حين أنَّ مالكًا في المدوَّنة هو مؤسِّسُ المذهب الذي يمتلك سلطةً استنباطيَّةً اجتهاديَّةً مستقلَّةً عن أيِّ مصدرً آخرَ باستثناءِ سلطةِ الوحيِ الأساسيَّةِ. أقول «الأساسيَّة»؛ لأنَّ الوحيَ أيضًا لا يُمكِن فهمُه أو الاستفادةُ منه بدون تدخُّلٍ من الإمام؛ وذلك باعتباره وحدَه القادرَ على استنباط مرادِ الله من المسلمين. وقد كانت إحدى وظائف المدوَّنةِ أن تخوِّل مالكًا مسؤوليةَ المجتهدِ المستقلِّ وتصفُه بها. وقد وجدنا كالدر نفسَه يعترف بأنَّ هذا الأمَر «قد منح مالكًا سلطةً فريدةً من نوعها».[2]

ونجد في هذا السياق أنَّ المدوَّنةَ لا تكتفي بتقديم مالكٍ على أنَّه مجتهدٌ وإمامٌ مستقلٌّ فحسب، وإنَّما كأستاذٍ رئيسٍ يضع لأتباعه من الفقهاء المنتسبين لمذهبه أصولَ الاستنباط وطريقَ تمييزِ الاجتهاد السليمِ من الخاطئ في الفقه؛ أي أنَّ المدوَّنةَ تصوِّر مالكًا بصورة الأستاذِ الفقيه الرئيسِ الذي يُعلِّم تلامذتَه المسالكَ التي يجب أن يسلكوها في تعليل المسائلِ الفقهيَّة، بالإضافة إلى الأصولِ والمبادئِ التي يُجرون على ضوئها هذه التعليلات. وهذه الفكرةُ المركزيَّةُ نجدها حاضرةً ومنتشرةً في جميع تفاصيل المدوَّنةِ بما لا يمكن إنكارُه أبدًا.

كما أنَّه من المهمِّ أن نُدرك أنَّ آلياتِ تشكُّلِ المدارسِ الفقهيَّةِ، والعملياتِ التاريخيَّةِ التي انطوت عليها، هي بدورها تشكِّل واحدةً من أهم التطوُّرات التي حصلت في تاريخ الإسلامِ المبكِّر ونشأته؛ بل إنَّه يكاد يكون من غير الممكِن البحثُ في تاريخ

١ Norman Calder, AI-Nawawi's Typology Of Muftis And Its Significance For A General Theory Of Islamic Law, Islamic L. & Soc'y (3) 152 (1996).

٢ كالدر، Studies In Early Muslim Jurisprudence، ١٨.

الدين الإسلاميّ بأوسع معنى لكلمة دين لا بالمعنى الفقهيّ الضيّق، دون مراعاةِ وجودِ تلك المدارس الفقهيَّةِ وتأثيراتِها المتنوّعةِ في العديد من مجالات المجتمع الإسلاميّ. كما أنَّ ظهورَ هذه المذاهبِ الفقهيَّةِ وتشكُّلها لم يكن أقلَّ أهميَّةً أو أقلَّ تأثيرًا من ظهور الحديث النبويّ وانتشارِه أثناء القرونِ الثلاثة الأولى. وإذا ما أمكن للتطوُّرات التي حصلت في علوم الحديثِ وفي مناهج نقدِه وروايتِه أن توفَّر بين أيدينا نظرياتٍ أو أدلةً تساعدنا على فهم نشأةِ الحديثِ وتطوُّره، فإنَّها يمكِن أيضًا أن تسهِم في تفسير نشأةِ المدارس الفقهيَّةِ وتطوُّرِها.

وقد أظهرت أدلَّتُنا أنَّ كالدر قد بالغ كثيرًا في إظهار كثرةِ الأحاديثِ النبويَّة الواردة في الموطَّأ، كما أنَّه في المقابل قد بالغ كثيرًا في إظهار ندرةِ الأحاديث في المدوَّنة. وبمجرَّد التأمُّلِ في هذه الإشكالات الموضوعيَّةِ التي وقع فيها كالدر سيتَّضح لنا بأنَّ أدلَّتَه المتعلِّقةَ بتأخُّر تصنيفِ الموطَّأ عن تاريخ تصنيفِ المدوَّنة قد فقدت الكثيرَ من قوَّتِها وتماسكها، وهي تنتهي في المحصِّلة إلى تقويض تأريخِ كالدر للموطَّأ.

وبالإضافة إلى ما سبق فإنَّ ادِّعاءَ كالدر بترجيح ظهورِ الموطَّأ في قرطبةَ من المغربِ الإسلاميّ، يتجاهلُ في واقع الأمرِ الغرضَ الذي كُتب الموطَّأ لأجله [بتوثيق آراءِ فقهاءِ المدينة]، كما أنَّه يتطلَّب من المدرسة المالكيَّةِ أن تتراجع خطوةً إلى الوراء بعد أن أقدمت على قفزةٍ واسعةٍ إلى الأمام مع المدوَّنة. كما أنَّ الآثارَ المترتبة على قبول تأريخِ كالدر يلزَم عنها نتائجُ مبالغٌ فيها ويصعب التسليمُ بها، لأنَّها لا يمكن أن تصحَّ -كما أظهرنا- إلَّا إذا رافقتها مؤامرةٌ هائلةٌ يشترك في صناعتها جميعُ الفقهاءِ والأصوليين آنذاك، كما أنَّها بالإضافة إلى ذلك تستلزم مراجعةً شاملةً لتاريخ صدورِ جميع المصنَّفات الفقهيَّةِ التي كُتبت بعد ظهورِ الموطَّأ.

ومع ذلك، فإنَّ الاعتراضَ المركزيَّ الذي وجّه إلى تأريخ كالدر، هو وظيفةُ مالكٍ وصورتُه في المدوَّنة، حيث إنَّه يُصوَّر فيها -وإلى حدٍّ كبيرٍ- على أنَّه إمامُ المذهب، وفقيهُهُ المطلقُ، ومؤسِّسُ المدرسة. وهذا في اعتقادي يمنع القولَ بأنَّ الموطَّأَ هو نتاجٌ للربع الأخيرِ من القرن الثالث الهجريّ، ثمَّ نجد صورةَ مالكٍ فيه لا تعدو كونَه راويًا ينقل عن المرجعيَّات المتقدِّمةِ عليه، لأنَّ تصويرَ مالكٍ في الموطَّأ بهذه الصورة

وفي ذلك التاريخِ المزعومِ، يتعارض مع وقائعَ تاريخيَّةٍ مشهورةٍ وثابتةٍ، كما إنَّه -إن صحَّ- سيكون سببًا في اندثار الموطَّأ وفي ألَّا يُكتب له أيُّ فرصةٍ للبقاء والاستمرار إلى يومنا هذا.

ويشهد لذلك عندنا أنَّ الموطَّأَ لم يكن يومًا أحدَ مصنفاتِ الفقه المعتمَدةِ في المذهب المالكيِّ في العصور المبكِّرة،[1] وهذا -في ظنِّنا- دليلٌ على فشل الموطَّأِ في تصوير مالكٍ بصورة الإمام المؤسِّسِ للمذهب. فإن قيل بأنَّ الغرضَ من تصنيف الموطَّأ كان هو إبرازُ شخصيَّةِ مالكٍ باعتباره محدِّثًا وجامعًا للحديث، فإنَّ فشلَ الموطَّأِ سيزداد حدَّةً من جهة أنَّ مالكًا نقل في الموطَّأ أخبارًا وآثارًا غيرَ مرفوعةٍ إلى النبيِّ بأكثر ممَّا نقل من الأحاديث النبويَّةِ المرفوعةِ إليه، وهو الأمرُ الذي يقف منه المحدِّثون موقفًا نقديًّا، خصوصًا إذا ما عرفنا أنَّ هناك من المحدِّثين من سبق مالكًا في جمع الحديثِ النبويِّ في مصنفاتٍ حديثيَّةٍ كبرى، هي من الناحية المنهجيَّةِ أفضلُ بكثيرٍ من الموطَّأِ.

وعليه فإنَّهُ يحقُّ لنا أن نتساءل: تُرى ما هو الغرضُ أو الدافعُ الذي دفع بعضَ المالكيَّةِ في هذه المرحلة المتأخِّرةِ إلى أن يقوموا بجمع الموطَّأِ، ثمَّ ينسبوه إلى مالكٍ؟ ولماذا كان ذلك في قرطبةَ بالذات؟ وأخيرًا، كيف تمكَّن أولئك الجامعون -وعلى مدار العصورِ والأمكنةِ- من خداع الجميعِ تمامًا باستثناءِ كالدر؟

---

١ من المسلَّم به عند معظم الفقهاء بأن «أمَّهات» المصنفات في المذهب المالكي كانت من تصنيف سحنون، وابن الفرات (ت. ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، وابن حبيب (ت. ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) والعتبي (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م)، ولا نجد موطَّأ مالك أبدا في هذه القائمة. وللاطلاع على دور «الأمهات» وعلى أهم مصنفات المذهب المالكي المعتمدة انظر مقدمة كتاب محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ١/ ٣٣- ٣٥، ٤٢- ٤٦ وانظر أيضا حلاق، Authority, Continuity And Change In Islamic Law، ١٢٢.

ادعاء المؤلف بأنَّ المالكيَّة متَّفقون على أن الموطَّأ ليس من أمَّهات المذهبِ، فيه نظرٌ في الواقع، ففي مصادر أخرى سوى التي ذكرها المؤلِّفُ نرى التصريحَ بأنَّ أمَّهات المذهب تضمُّ المدوَّنة والموطَّأ معًا، وأترك التوسُّع في هذه المسألة لغير هذا السياق. [أنس].

المصادر والمراجع

المصادر العربية

- الأصل، المعروف بالمبسوط، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، (١٩٩٠م).
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق محمود مطرجي، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٣ه/ ١٩٩٣م).
- انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، شمس الدين محمد بن محمد الراعي، تحقيق محمد أبو الأجفان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (١٩٨١م).
- تاج التراجم في طبقات الحنفية، زين الدين ابن قطلوبغا، بغداد: مطبعة العاني، (١٩٦٢م).
- الجامع الكبير، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، (١٩٣٧م).
- الخراج، يعقوب بن يوسف أبو يوسف، تحقيق إحسان عباس، بيروت، القاهرة: دار الشروق، (١٩٨٥م).
- الديباج المُذهَّب في معرفة أعيان المذهب، إبراهيم بن نور الدين ابن فرحون، تحقيق مأمون الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٧ه/ ١٩٩٦م).
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، (بدون معلومات).
- عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان، محمد بن يوسف الصالحي، حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، (١٣٩٤ه/ ١٩٧٤م).
- مختصر كتاب الأم في الفقه للشافعي، إبراهيم المزني، تحقيق محمود مطرجي، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٣ه/ ١٩٩٣م).
- المدونة الكبرى، ابن سعيد التنوخي سحنون، تحقيق أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٥ه/ ١٩٩٤م).
- المسند، أحمد بن حنبل، دار المعارف، (١٩٤٩م).
- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م).

- مناقب الشافعي، أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، تحقيق أحمد صقر، القاهرة: مكتبة دار التراث (١٩٧٠م).
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، مكتبة النجاح، (١٩٦٩م).
- الموطأ، مالك بن أنس، بيروت: دار الجيل، (١٤١٤ه/ ١٩٩٣م).

المصادر الأجنبية

- AI-Nawawi's Typology of Muftis and Its Significance for A General Theory of Islamic Law, Norman Calder, Islamic L. & Soc'y (1996).
- Amal V. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl Al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer, Yasin Dutton, Islamic L. & Soc' Y L (1996).
- Authority, Continuity and Change in Islamic Law, W. B. Hallaq (2001).
- Beiträge Zur Geschichte Der Hadit-Und Rechtsgelehrsamkeit, In Nordafrika, M. Muranyi (1997).
- Die Frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse Und Fiktion, M. Muranyi, Islamic L. & Soc'y (1997).
- From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation, W. B. Hallaq, Islamic L. & Soc'y (2001).
- Literary Genealogies from The Mosque-Library of Kairouan, Jonathan Brockopp, Islamic L. & Soc'y (1999).
- Origins Of Islamic Law, The Quran, The Muwatta and Medinan Amal, Yasin Dutton (1999).
- Studies In Early Muslim Jurisprudence, Norman Calder (1993).
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Joseph Schacht (1950).

- The Prophet and The Cat. On Dating Malik's Muwatta and Legal Traditions, Harald Motzki, Jerusalem Studies Arabic & Islam (1998).
- Was Al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? In Law and Legal Theory In Classical And Medieval Islam, W. B. Hallaq (1995).

مصادر تعليقات المترجم

- سؤال الأصالة والنسخة الأولى في مُدوَّنات الحديث، بين المحدِّثين والمستشرقين، محمد أنس سرميني، إستانبول: دار ديوان، ٢٠٢٢م، ٢٦٣ – ٢٧٥.