



ريمون هارفي
Ramon Harvey

الرق، والمكاتب، والحرية

تفسير (آية المكاتب) في الإسلام المبكر

ترجمة: مصطفى الفقي

www.tafsir.net

مركز تفسير القرآن الكريم
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بـ"ريمون هارفي" Ramon Harvey:

ريمون هارفي، باحث أمريكي، محاضر في الدراسات الإسلامية في كلية إبراهيم في لندن.

اهتماماته تتركز في الدراسات القرآنية وفي علوم اللاهوت، وله مقالات عدّة في هذا السياق.

صدر له في هذا السياق كتاب بعنوان: (Qur'an and the Just Society)، الإسلام ومجتمع العدالة في الإسلام، (٢٠١٧م)، وهو مستند إلى رسالته للدكتوراه.

مقدمة^(١) :

من المساحات التي تهتم بها الدراسات الغربية المعاصرة للتراث الإسلامي بحُكم الاهتمام بالعلوم الإنسانية؛ دراسة السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للحقول المعرفية الإسلامية، حيث تدرس كيفية تأثير هذه السياقات على البناءات المنهجية والمعرفية لهذه العلوم أو على تفاصيلها ونتائجها، ومن ضمن هذه المساحات التي يظهر فيها هذا الاهتمام؛ دراسة التفسير، سواء على مستوى المتون التفسيرية أو على مستوى بُعْد الدلالات في مواضع بعينها.

هذه الدراسة لريمون هارفي هي دراسة لتفسير آية المكاتب في سورة النور، تهتم بتفعيل هذه الرؤية في دراسة التفاسير الإسلامية المبكرة لهذه الآية منذ القرن الأول وإلى منتصف القرن الثاني، حيث يحاول تبُّع أثر التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية على اتجاه تفسير هذه الآية، حيث يرى هارفي أنّ هذه الآية فُسِّرَت بدايةً بوجوب المكاتب لعتق الرقيق في ضوء وسط مكّي يتحرّك في إطار الرؤية القرآنية الأخلاقية العامة، وفي ضوء الروايات الحديثية التي تقدّم أهمية العتق وضرورته، في حين انتقل التفسير بصورة إجمالية للنَّدب مع التطوُّر الاقتصادي في العصر العباسي والاتجاه إلى الاهتمام

(١) قام بكتابة المقدمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

بمركزية السيد في علاقته بالعبد وحاجته للتحكم الكامل فيه، كما أثر هذا على فهم بعض التفاصيل التفسيرية الفقهية المتعلقة بمال العبد، في ظلّ تطوّر دور الدولة كوسيط في علاقة السيد - العبد.

كذلك تمسّ هذه الدراسة بعض الإشكالات المهمّة في الدراسة الغربية للتفسير؛ مثل مسألة التفاسير المبكرة، والتشكيك في موثوقيتها. بل التشكيك في مجمل المدونات الإسلامية تقريباً، وأثر هذا على فهم التفسير وتطوّر التعاطي مع الدلالات القرآنية، وهذه المساحة مهمّة حيث إنّ الكثير من النقاشات حول تاريخ القرآن في الدراسات الغربية ترتبط بالنقاشات حول تفسيره واعتماده كمصدر تشريعي، مما يجعل قضية التفسير المبكر في الدراسات الغربية قضية مهمة في تاريخ القرآن كذلك، كما نرى في كتابات كرون أو كتابات أوري روبين. تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها تسلّط الضوء على نوع خاصّ من المقاربة الغربية المعاصرة للتفسير من المهمّ أن يتعرّف عليه الباحثون والدارسون، كما تسلّط الضوء على بعض القضايا المتعلقة بدراسة التفسير في الدراسات الغربية.



مقدمة:

يشير مصطلح المكاتبة "Indenture" في اللغة الإنجليزية إلى إبرام عقد بين شخصين، في حين أن كلمة "denture" تعني (طقم أسنان)، وهو فكان متطابقان يحلان بدلاً عن الأسنان المفقودة^(٣). تاريخياً، استُخدمت الكلمة للإشارة إلى نظام (عبودية العقود طويلة الأجل)^(٤)، الذي حرّر بموجبه الكثير من مستوطني أوروبا وأمريكا الشمالية مثل هذه العقود في مقابل تحمّل تكاليف السفر عنهم^(٥). أمّا في الفقه الإسلامي، يشير مصطلح المكاتبة "indenture" إلى معنى مناقض تقريباً: فهو وسيلة يمكن للعبيد من خلالها تحرير عقود لعُتق أنفسهم.

(١) هذه الترجمة هي لـ:

Slavery, Indenture, and Freedom: Exegesis of the 'mukātaba Verse' (Q. 24: 33) in Early Islam.

المنشورة في Journal of Qur'anic Studies في ٢٠١٩م.

(٢) مترجم هذه المادة هو مصطفى الفقي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) 'Indenture', Shorter Oxford English Dictionary, 6th edn.

(٤) عبودية العقود طويلة الأجل: هي نوع من الاستعباد الذي شاع في الولايات المتحدة في القرن السابع عشر تحديداً، والذي بموجبه يتحمل مالك الأرض الشري تكاليف انتقال أحدهم إلى الولايات المتحدة في مقابل العمل لمدة محدّدة يتفقان عليها في نصّ العقد. (المترجم).

(٥) Weir, 'Indentured Servitude', p. 373.

وعادة ما يكون للعبد المُكاتب وضعٌ فقهي متميّز عن غيره من العبيد الآخرين، على الرغم من أنّ التعبير عن هذا التمايز كان محلًّا للنقاش المبكر^(١). ومع ذلك، فإنّ ما تمّ الاتفاق عليه هو أنّ الشّكل الأساسي لعقد المكاتبه يتطلّب المكاتبه على مالٍ معلوم يُدفع على مدى فترة محدّدة (عادة مُنجمًا أي على أقساط)^(٢). وعلى الرغم من عدم تطرّق الشكّ إلى أنّ الاسترقاق كان مُكوّنًا مهمًّا في المجتمع العربي إبّان القرن السابع الميلادي، إلّا أنّه يبدو أنّ المصادر المتاحة لنا لا تجيبنا بدقّة عمّا إذا كان عقد المكاتبه^(٣) كان معروفًا في الحجاز قبل ظهور القرآن أم لا^(٤).

الأصل القرآني لنظام المُكاتبه هو الآية ٣٣ من سورة النور، التي تقول:

(١) انظر صفحة ٤١.

(٢) 'Abd, 'Brunschvig'. انظر أيضًا: الأزهرى، معجم تهذيب اللغة، المجلد الرابع، ص ٣٠٩٧. ويمكن مطالعة مثال مبكر عن السمات الرئيسة لعقد المكاتبه في: الشيباني، الأصل، مجلد: ٦، ص ١٩٨.

(٣) في هذه الورقة، أستخدم مصطلح (المكاتبه) للإشارة إلى نظام العتق التعاقدى، التي قمتُ بترجمتها إلى "indenture". وأحيانًا أستخدم عبارة: (عقد المكاتبه) للإشارة إلى العقد الواقعي المبرم بين السيد والعبد تحديدًا. وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن استخدام مصطلح (الكتاب) للتعبير عن أيّ من المفهومين.

(٤) انظر المناقشة الآتية في ص ١٨ وما يليها.

﴿وَالَّذِينَ يَبْنُونَ الْكُتُبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾^(١).

على الرغم من إقرارها بأن التقليد الإسلامي اتفق بالإجماع على أن هذه الآية تشير إلى نظام المكاتب، تتعامل باتريشيا كرون^(٢) مع هذه الآية كمثال على الانفصال المبكر بين النص القرآني واستخدامه المعيارى الفقهي^(٣). تحتاج كرون بأن السياق اللغوي للآية ٣٢ وصدر الآية ٣٣ من سورة النور، والذي يتحدث عن الزواج، وكذلك المغزى العام للسورة ذاتها حول التعفف الجنسي،

(١) يبدو أنه لا يوجد فروقات ذات أهمية تُذكر لهذا الجزء من الآية بين تقليد القراءات (مكرم وعمر، معجم القراءات القرآنية، مجلد: ٤، ص ٢٥٠). ويوجد فرق في طرس صنعاء الشهير، وهو: (وآتوهم بما رزقكم الله)، (أسماء الهاللي، طروس صنعاء، ص ٥٥، ١١٨-١١٩).

sadeghi and Goudarzi, 'San'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān', p. 93.

(٢) باتريشيا كرون Patricia Crone (١٩٤٥م - ٢٠١٥م)، هي مستشقة أمريكية من أصل دانمركي، وتعدّ أهم رواد التوجه التنقيحي، وصاحبة أفكار ذائعة الصيت حول تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ الإسلام؛ حيث تشكك في كون القرآن الذي بين أيدينا يعود إلى القرن السابع الميلادي، كما تشكك في كون الإسلام قد نشأ في مكة الحالية، لها عدد من الكتب المهمة، على رأسها (الهاجريون) مع مايكل كوك (١٩٧٧م)، وهو مترجم للعربية، حيث ترجمه نبيل فياض، وصدر عن المركز الأكاديمي للأبحاث تحت عنوان: (الهاجريون، دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام)، بيروت، ٢٠١٥م، وكتاب (تجارة مكة وظهور الإسلام) (١٩٨٧م)، وهو مترجم للعربية أيضًا، حيث ترجمته آمال محمد الروبي، وصدر عن المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٥م. (قسم الترجمات).

(٣) Crone, 'Two Legal Problems', pp. 12-14.

يوضحان أنّ هذه الآية تشير إلى مساعدة العبيد الراغبين في الزواج. تقول كرون^(١):

«ترجع جذور نظام الكتابة إلى العُرف المحلي، ولا يمكن ردّه مباشرة إلى القرآن، ولا حتى الفعل الخيري الذي يقتضي ترك الأقساط الأخيرة: الفعل الخيري قُرئ في الكتاب ولم يُستنبط منه».

في هذه الورقة، سوف أركز بالأساس على كيفية تدوين التقاليد التفسيرية الإسلامية للفهم المبكر لهذا الجزء من الآية. ولذلك، لن أعرّض لمدى انسجام (أو عدم الترابط المنطقي) هذا التفسير مع بقية الآية والسياق والسورة، ولن أقيم قراءة كرون من هذه الزاوية^(٢). ومع ذلك، من الجدير بالذكر أن نشير إلى أن الإشكالية التي تطرحها كرون، والجواب عنها كذلك، كانت مُتَوَقَّعة من قبل المتكلم والمفسر أبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣ / ٩٤٠)، فقد رأى أيضًا

(١) Crone, 'Two Legal Problems', p. 6.

(٢) يتعامل أغلب الدّرس التفسيري الإسلامي الكلاسيكي مع العبارة المقتبسة كجزء منفصل غير مرتبط بصدر الآية ٣٣: ﴿وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾، ولا بعجزها: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنَبَيْتُكُمْ عَلَى الْإِعْلَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. وقد قمتُ سابقًا بالتعليق بشكل موجز على تحليل كرون لهذه الآية وحاولت تقديم قراءة خاصّة لها.

انظر: Harvey, The Qur'an and the Just Society, pp. 138–140.

أن الجمع بين كلمتي ﴿الْكِتَابَ﴾ و﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ الواردة في الآية ينطوي على معنى واضح على النحو الآتي^(١):

«ظاهر هذا ليس على [الكتابة]، ولكن على الكتاب المعروف وهو كتاب الله -تعالى-؛ لأنّ الكتاب المطلق هو كتاب الله تعالى، يسألون ساداتهم تعليم الكتاب لهم، إلّا أنّ الناس لم يفهموا من هذا هذا، ولكن فهموا كتابة العبيد والإماء، حيث صرفوا الآية إليها».

بالنسبة إلى الماتريدي، وهو أصولي (منظر فقهي) متقدم أيضاً، فإنّ الشيء المهم الذي يجب مراعاته عند النظر في الآية ليس السياق الكلي لها، ولكن ما إذا كانت كلمة ﴿الْكِتَابَ﴾ الواردة في الآية مقرونة بمفردات أخرى تقيّد معناها، أم أنها تأتي مُطلَقة، وفي هذه الحالة فهي تعني (القرآن)^(٢). ربما يكون الدّرس المستفاد هنا هو أنّ أيّ معنى (واضح) يصبح كذلك فقط ضِمنَ مجموعة معيّنة من الافتراضات التأويلية التي يحددها تاريخ وخبرات المفسّر ذاته^(٣). وبينما يسجّل الوحي المقدّس استجابة المجتمع للرسالة الإلهية الترنسندنالية (المتعالية)، بما في ذلك شريعة الله، إلّا أنّ الأمر متروك للذوات البشرية

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد: ١٠، ص ١٥٧.

(٢) انظر: الطحاوي، أحكام القرآن، مجلد: ٢، ص ٤٥٦.

(٣) Gadamer, Truth and Method, p. 288.

المختلفة لينظروا ويتناقلوا ويفسّروا الأوامر التي يتلقونها في ضوء تجاربهم الخاصة.

من هذه الزاوية، سأقوم بدراسة مجموعة من الخيارات التفسيرية المبكرة لآية سورة النور، مع تناول المسائل الفقهية التي تم الردّ عليها من خلال محاولة توضيح لغتها الغامضة. ويظلّ هذا التناول مفتوحاً على العديد من التفاصيل التفسيرية الدقيقة حتى مع الإقرار بالمعنى الإجمالي للآية. سأقوم بتحليل الجوانب الرئيسة الثلاثة الآتية: أولاً: ما إذا كانت صيغة الأمر في كلمة ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ تشير ضمناً إلى الوجوب أم الندب أم الإذن. ثانياً: المعنى الدقيق لشرط ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾. ثالثاً: ما يترتب على قوله: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَاكُمْ﴾. تستفيد هذه الورقة من طُرُق تفسير هذه المواضع الثلاثة لرسم خريطة للتوجّهات التفسيرية الرئيسة للآية ٣٣ من سورة النور في ضوء البيئة الكلامية - السياسية، والاجتماعية - الاقتصادية للإسلام المبكر. من خلال سرد قصة تناول آية المكاتب خلال القرنين الأوّلين للإسلام، أقترح أنه من الممكن تقديم نظرة فاحصة للطريقة التي يتقاطع بها الخطاب التفسيري الفقهي للدوائر التعليمية للمسلمين الأوائل مع أنماط أوسع من التطوّر المجتمعي، خاصة فيما يتعلق بنظام الرّق.

دراسة التفسير الإسلامي المبكر:

سُوِّدَت صفحات طوال في الجدل حول تأريخ الإسلام المبكر: تحديدًا ما يسمى بـ (مسألة الموثوقية). ولطالما شكَّلت هاجسًا مؤرِّقًا في الدراسات الإسلامية الأكاديمية على مدى أكثر من قرنٍ من الزمان، وخاصةً التاريخ التشريعي المبكر الذي بإمكاننا أن نقول: إنه اتخذ مساحة أكبر على حساب قضايا أخرى مثيرة للاهتمام^(١). ومع ذلك، يبدو أن زمنًا طويلًا من الشك الكبير في مصداقية الأخبار المنقولة عن طريق الإسناد والتي دُوِّنت لاحقًا في المصادر = آخذٌ في الازمحل تدريجيًّا^(٢). من ناحية، يرجع ذلك إلى الاعتراف المتنامي ببراعة الأساليب التي استخدمها التقليديون في توثيق الأخبار. ومن ناحية أخرى، يعود ذلك في جزء منه أيضًا إلى حالة القبول المتزايد للأسلوب الأكاديمي الذي عادةً ما يُطلَق عليه (تحليل الإسناد والمتن)، وهو الأسلوب الذي يفحص مُتَرَفِّق رواية تقليد معيَّن عن طريق التحقق من توافق سلاسل الرواة مع المصادر المكتوبة المُتاحة^(٣). وقد جادلتُ في موضع آخر بأنه

(١) Reinhart, 'Juynbolliana', p. 434.

(٢) كان جوناثان براون سبَّاقًا في المناقشات الأكاديمية الإنجليزية الأخيرة لهذه التقنيات، وقَدَّم إسهامات

مميّزة في عددٍ من المقالات. ويمكن مطالعة نظرة فنية عامّة مفيدة للغاية في:

'Criticism of the Proto- Hadith Canon', pp. 7–37

بينما يوجد ملخص متاح في كتابه: Brown, Hadith, pp. 77–99.

(٣) راجع أوراق هارالد موتسكي العديدة في هذا الصدد، وخاصة ورقة: 'Whither Hadith- Studies'.

على الرغم من أنَّ هذا الأسلوب يعتمد بالأساس على ما اختار هؤلاء المصنِّفون جمعه، إلا أن أبحاث هارالد موتسكي Harald Motzki^(١) وآخرين غيره كانت مهمّة في هذا الباب؛ لأنها أثبتت للأكاديميا الغربية ذات النزعة الشكوكية في كثير من الأحيان أنَّ العمليّة المعرفية المعروفة في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية باسم «الاعتبار» (وهي عملية المقارنة بين مختلف سلاسل الإسناد) يمكن أن تُستخدم للتحقق من موثوقية الأخبار المبكرة^(٢). لقد أشرتُ كذلك إلى أنَّ التقنية المُسمّاة بـ(مدار الإسناد)، وهي النقطة التي تتفرّع عنها الأسانيد عند رواية خبر معيّن عبر راوٍ واحد، لا يجب النظر إليها بوصفها تقييداً للمعلومات الموثوقة عن الماضي، على الرغم من أنَّ مثل هذه الروايات المفردة لا يمكن أن تُنتج يقيناً إبستمولوجياً^(٣). إذن، بناء على الأسس التقنية

(١) هارالد موتسكي Harald Motzki، مستشرق ألماني، وُلِدَ عام ١٩٤٨، حصل على الدكتوراه من جامعة بون الألمانية عام ١٩٧٨ م، واهتمامه الأساس هو نقل الحديث في التراث الإسلامي، له عدد من الكتب، منها:

-The origins of Islamic jurisprudence, BRILL, 2002

«أصول الفقه الإسلامي».

-Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbās Traditions, Gorgias Press, 2017.

«إعادة بناء مصدر حياة النبي لابن إسحاق، وتفسير القرآن المبكر: دراسة للتقاليد المبكرة لابن عباس». (قسم الترجمات).

(٢) See Harvey, The Qur'an and the Just Society, pp. 55–57.

(٣) Harvey, The Qur'an and the Just Society, pp. 56–58.

المنهجية، بالإضافة إلى النقاشات التاريخية الأوسع التي يجب تتبعها عند تفسير الآية ٣٣ من سورة النور، أرى أن ميل موتسكي إلى القول بأن الجيل الأول من المفسرين لا يمكن استعادته ما هو إلا استنتاج متحفّظ للغاية^(١).

أعتقد أن (مرحلة الشك) في حقل الدراسات الإسلامية قد تركت بصمات واضحة على أسلوب (تحليل الإسناد والمتن) الذي ظهر في أعقابها؛ إذ يمكن

(١) وكما لاحظ رينهارت Reinhart، على الرغم من أن موتسكي ليس متشككًا بطبيعته في موثوقية المصادر المبكرة، مثل جوتيه جوينبول GH.A. Juynboll، إلا أنه أكثر تحفظًا في قبول الأخبار التي لا يستطيع تطبيق أسلوب (تحليل الإسناد والمتن) عليها (Reinhart, 'Juynbolliana', p. 429). في الوقت ذاته، يقرّ موتسكي بأن «احتمالية أن يعكس الخبر أيضًا ما قد حدث بالفعل يعتمد أولاً على تاريخ الخبر ثم على متنه واتفاقه مع غيره من الأدلة المتاحة» (Motzki, 'The Origins of Muslim Exegesis', p. 288). قارن ذلك مع موقف هربرت بيرج Herbert Berg، الذي استخدم تحليل الإسناد في دراسته لتفسير الطبري للوصول إلى استنتاج مفاده أننا «لا نعرف وربما لن نعرف مطلقاً» حقيقة النشاط التفسيري المنسوب إلى ابن عباس (Berg, 'The Development of Exegesis in Early Islam', p. 230). لقد واجهت منهجية بيرج هذه والنتائج اللازمة عنها تحديًا على نطاق واسع. وثمة ردود جيدة تجدها في مراجعة أكرم ندوي لكتاب بيرج (تطور التفسير في الإسلام المبكر). كما كتب موتسكي أيضًا مراجعة مطولة تتقد مقارنة بيرج، وردّ بيرج عليها بإعادة توضيح موقفه مرة أخرى، ثم كتب موتسكي رأيًا نهائيًا مفصلاً نتيجة لهذا النقاش. انظر على التوالي:

Motzki, 'Authenticity of Muslim Traditions'; Berg, 'Competing Paradigms'; and Motzki, 'The Origins of Muslim Exegesis'.

وفي آخر كتاب صدر قبل وفاته في فبراير ٢٠١٩م، لخصّ موتسكي الدراسات الغربية السابقة وإسهامه

في تاريخية المواد المنسوبة لابن عباس على وجه الخصوص. راجع:

Motzki, 'Reconstruction of a Source', pp. 1–8.

لذلك الأسلوب المتبع عادةً في الدراسات الأكاديمية أن يؤدي إلى إعادة اختراع العجلة فحسب: بذل جهود مكثفة من أجل التحقق من معايير الموثوقية التي يمكن القول إنها صيغت من قبل بعناية شديدة. وفي أسوأ الحالات، يستبدل هذا الأسلوب المقاربات الدقيقة والخلاقة للمصادر بتركيز عقيم على (تأريخها) وفقاً لمجموعة من الافتراضات التحكّمية. بالإضافة إلى ذلك، بينما لا يفتقر الدرس التفسيري المبكر إلى المصادر الغنية بالأسانيد، فإنّ التحليل الذي تقدّمه أدناه يوضح أنّ الاستنتاجات التي نتوصل إليها من النصوص التي لا تعتمد على أسانيد منفصلة تتفق مع النماذج المحلية والكرونولوجية العامة التي تنشأ عن النصوص ذات الأسانيد. وبالتالي، على الرغم من أنّ التفسير القائم على أساس النشاط الفردي المرتبط بالمسلمين الأوائل قد يكون بالتأكيد موضع تساؤل، إلا أنه يبدو من غير المُبرّر أن نتجاهل النماذج العامة للنشاط التفسيري التي يمكن ملاحظتها داخل النسيج المعقّد للتقاليد الإسلامية المبكرة. ومن أجل القيام بذلك، يتعيّن على المرء أن يقدم تفسيراً بديلاً أكثر إقناعاً من هذا التزييف المنهجي، ومثل هذه الحُجج لم تصمد أمام اختبار الزمن بشكل جيّد^(١). على أية حال، إذا دفعت هذه الدراسة الحالية مزيداً من الباحثين

(١) راجع تعليقات رينهارت على نظريات جوزيف شاخ التي طالما حظيت سابقاً بالتقدير في الأوساط

الأكاديمية (Reinhart, 'Juynbolliana', p. 416).

في المستقبل إلى استقصاء المصادر وغربلتها بشكلٍ أكثر فعالية، فإنَّ هذا أمر جيد للغاية.

استفادت هذه الدراسة من مجموعة واسعة من المصادر المبكرة. لقد نظرتُ في عددٍ من أعمال مصنّفي السُّنَّة التقليديين؛ منهم عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١ / ٨٢٧)، وابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥ / ٨٤٩)، والطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣)، والطحاوي (ت: ٣٢١ / ٩٣٣)، وابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧ / ٩٣٨)، وكذلك نظرتُ في المصنّفات الفقهية التي لا تعباً كثيراً بالأسانيد؛ مثل كتاب (الإشراف) لابن المنذر (ت: ٣١٨ / ٩٣٠)، و(أحكام القرآن) للجصاص (ت: ٣٧٠ / ٩٨٠ - ٩٨١)، ومصنّفات أخرى من التقاليد الزيدية والإباضية المبكرة^(١). وبعض المصنّفين الذين قمتُ بتحليلهم من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي لهم أيضاً مصنّفات مدوّنة منشورة، مثل مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، ومالك بن أنس (ت: ١٧٩ / ٧٩٥ - ٧٩٦)^(٢)، وأبي غانم الخراساني (ت: ٢٠٠ / ٨١٥).

(١) في بعض الحالات، أُضيف إلى المعلومات التي تم العثور عليها مباشرة في المصادر المبكرة معلوماتٌ نجدها في تفسير (الدر المنثور) للسيوطي (ت: ٩١١ / ١٥٠٥)، وكذلك في (موسوعة التفسير المأثور) التي نُشرت مؤخراً بإشراف مساعد بن سليمان الطيار.

(٢) لمراجعة تعليقات عامة حول صعوبات تناول التاريخي لموطأ مالك، انظر:

Brockopp, Muhammad's Heirs, pp. 105-110.

يقدم لنا الجزء المقتطف من آية سورة النور، والذي ينصبّ عليه اهتمامي في هذه الدراسة، مجموعةً واسعةً جدًّا من الخيارات التفسيرية المبكرة. وأحيانًا يرجع عدد من تلك الخيارات إلى شخصية واحدة. لذلك، فإن المنهج المتبع في الدراسة هو الحفاظ على النماذج الشاملة للعزو المتنوع مع محاولة تقديم قراءة أكثر مصداقية كلما كان ذلك ممكنًا. وقد اشتمل هذا في بعض الحالات على تحليل أسانيد مختلفة لتحديد وجهة النظر الأكثر احتمالًا لمصنّف بعينه.

أما بالنسبة إلى تقسيم الدراسة، سأقدم أولاً نبذة عن الخلفية التاريخية للأنشطة التفسيرية في القرنين الأول الهجري / السابع الميلادي، والثاني الهجري / الثامن الميلادي الإسلاميّن، مع الإشارة الخاصة إلى مكانة العبودية في المجتمع. ثم أقوم بعد ذلك بتحليل الأخبار المنقولة عن شخصيات رئيسة فيما يتعلق بتفسيرهم لمسائل: (فكاتبوهم، خيرًا، مال الله) الواردة في آية سورة النور، قبل تفكيك الأنماط الكامنة في السياقات التفسيرية الرئيسة الثلاثة. يتركز السياق الأول في المدينة، ويتكوّن من الآراء المنقولة عن شخصيات مبكرة جدًّا، وأبرزها الخلفاء: عمر بن الخطاب (حكّم: ١٣ - ٢٣ / ٦٣٤ - ٦٤٤)، وعثمان بن عفان (حكم: ٢٣ - ٣٥ / ٦٤٤ - ٦٥٥)، وعليّ بن أبي طالب (حكم: ٣٥ - ٤٠ / ٦٥٥ - ٦٦٠). والثاني يتمثّل في دائرة أتباع ابن عم الرسول، الحبر القرآني عبد الله بن عباس (ت: ٦٧ - ٦٨ / ٦٨٦ - ٦٨٨)، وكان قائمًا في مكة بالأساس، ويتكوّن بشكلٍ رئيس من شخصيات كانت ناشطة في القرن

الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأوائل القرن الثاني/ الثامن. في حين يتكوّن السياق الثالث والأخير من غير المكيّين الذين عاشوا في نهاية القرن الأول/ السابع، وحتى نهاية القرن الثاني/ الثامن، سواء في المدينة أم في المعسكرين العراقيّين: الكوفة والبصرة. وهذه المجموعة الأخيرة تضمّ بعض كبار الفقهاء في تاريخ الإسلام المبكر، مثل: أبي حنيفة (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، ومالك بن أنس. وسأختتم الدراسة بمحاولة إعادة سرد قصة (المكاتب) في التاريخ الإسلامي الفكري والاجتماعي المتكوّن.

تسييق التفسير الفقهي في الإسلام المبكر فيما يتعلق بمسألة العبودية:

ما زال السياق الاجتماعي الذي عاش فيه المجتمع المدني الأول، على الرغم من تشكّله بطرق عديدة بواسطة تعاليم النبي محمد، يعكس الحقائق الأوليّة الموروثة من خلفيتها التاريخية، بما في ذلك وجود العبودية. تشير المصادر المتاحة لدينا إلى أنّ العبيد الجُدد الذين استُجلبوا إلى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانوا في الغالب عربًا آخرين^(١). وكانوا يدخلون في ملكية غيرهم بالطرق الرئيسة الآتية: أسرهم في الحروب والغزوات، ذراري العبيد، التجارة، بيع الآباء أطفالهم، الاستعباد مقابل سداد الديون^(٢). ومن بين تلك الطرق السابقة، لم يعترف التقليد الإسلامي إلا بالطرق الثلاث الأولى كوسائل صحيحة شرعية للاسترقاق؛ إذ لا يمكن لأيّ شخص حرّ أن يبيع نفسه/ نفسها، أو أن يبيع شخصًا حرًا آخر ويدفعه إلى العبودية^(٣). ويرجع الفضل إلى الخليفة عمر بن الخطاب في حظر أسر واستعباد العرب^(٤)، وهذا يعني أنه منذ خلافة

(١) Watt, Muhammad at Medina, pp. 293–294; Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 58.

(٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مجلد: ٥، ص ٥٧٣: ٥٧٤.

(٣) See Brunschvig, ‘Abd’.

(٤) ‘Alī, al- Mufaṣṣal, vol. 5, p. 573. See also Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, pp. 131–132.

عمر فصاعداً، تحوّلت جهود استرقاق العبيد الجُدد إلى الحدود الخارجية للإمبراطورية الإسلامية المتنامية، وهي نقطة سأعود إلى مناقشتها لاحقاً.

في عصر ما قبل الإسلام، كان العبد المحرّر يدخل في علاقة ولاء مع سيده أو سيده السابقة، وهو على الأرجح أحد جوانب العُرف العربي الذي واصل النبي العمل به^(١). وفي الواقع، منحت علاقة الولاء تلك العبدَ المعتق عَصبة لم يكن يتسنّى له أن يحظى بها لولا الولاء. وكما هو مبين في الخطاب الفقهي الإسلامي التقليدي، كانت الفوائد المتبادلة للولاء تتمثل في أن تلك العصبية ستدعم المعتق في القضايا الجنائية، وفي المقابل تراث فيه إذا لم يكن له أقارب أحياء^(٢). ومع ذلك، اعتُبر الولاء نوعاً من العبودية (شُعْبَة من الرّق)^(٣)، ويدلّ على المكانة الاجتماعية المتدنية للمعتق مقارنة بالشخص الذي طالما تمتع بالحرية.

(١) انظر: الطحاوي، أحكام القرآن، مجلد: ٢، ص ٤٦٥-٤٦٧. ومع ذلك، تحاول كرون أن تجادل بأنه في حين أنّ الخلفية الاجتماعية لنظام الولاء كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، إلا أن صياغتها التشريعية مستعارة من الشرق الأدنى الروماني (Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 40-42). وهذا الرأي غير مقبول إلى حدّ كبير وتم انتقاده، انظر على سبيل المثال: Mitter, 'Unconditional Manumission of Slaves in Early Islam.'

(٢) 'Abd'. Brunschvig.

(٣) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 83, 151 n. 70.

لا نعلم ما إذا كان نظام المكاتب هذا وُجِدَ قبل الإسلام أم لا. وقد اختلف علماء المسلمين فيما إذا كانت الكتابة سابقة على الوحي أم أنها نشأت عن الشَّرْع الموحى به^(١). ويرى شاخ^(٢) أن آية سورة النور تفترض معرفة مسبقة

(١) الكاندهلوي، أوجز المسالك، مجلد: ١٢، ص ٣٧. انظر أيضًا:

Juynboll, Encyclopedia of Canonical Ḥadīth, p. 682.

(٢) جوزيف شاخ، Joseph Schacht، (١٩٠٢ - ١٩٦٩)، أحد أهم المستشرقين الألمان، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبستك وجامعة برسلاو، حصل على الدكتوراه من جامعة برسلاو (١٩٢٣)، وفي (١٩٢٩) صار أستاذ كرسي بجامعة فرايبورج، وهو معروف لدى المثقفين والدارسين المصريين في فترة الثلاثينيات، حيث انتدب عام (١٩٣٤) للتدريس في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليًا) لتدريس فيلولوجي اللغة العربية والسريانية، شارك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية)، وقد تنقل من ألمانيا إلى مصر إلى إنجلترا إلى هولندا، ثم استقر به المطاف في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث عمل كأستاذ في جامعة كولومبيا منذ (١٩٥٩) وإلى وفاته. اهتمامات شاخ الرئيسة كانت بالفقه والقانون والشرعية الإسلامية، ثم بالحديث النبوي، وله فروض حول الفقه الإسلامي؛ أشهرها كونه قد تأثر في نشأته بالفقه الروماني، كما له في الحديث فرضية تسمى بنظرية المدار، والمدار مصطلح حديثي يعني الراوي الذي تلتقي عنده الأسانيد، وقد وظّف شاخ هذا المصطلح في نظرية تَعَبَّرُ أن الأحاديث وُضعت في القرن الثاني الهجري، وأن مدار الإسناد هو -غالبًا- واضع الحديث، وطالما أثارت نظرياته - وخصوصًا نظرية المدار - انتقادات بعض المستشرقين، هذا رغم إعجاب المعظم بها، قامت هذه الانتقادات على أساس صُغف حضور المدونة الحديثية في بلورة شاخ لنظريته، واعتماده الكبير على كتب الفقه: مثل كتاب (الأم) للشافعي، ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتابٌ بعنوان: (نقد نظرية المدار) وضح فيه مواطن ضعف هذه النظرية الشهيرة، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه تحت إشراف وائل حلاق، وقد تُرجم كتاب الحمودي للعربية، بعنوان: (إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية)، ترجمة: هيفاء الجبري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٤ م. (قسم الترجمات).

بالتعاقد محلّ الحديث^(١). بينما توظّف كرون -على الرغم من عدم اقتناعها بأنّ الآية تشير إلى المكاتب في الأصل- عددًا من الروايات المعروفة قبل الإسلام عن شخصيات ستصبح لاحقًا من صحابة النبي لتجادل بوجود شكلٍ أقدم ذي صلة بالعِتْق يُتَبَنَّى فيه العبد (حالة زيد بن حارثة)، أو يُعْتَق فقط بعد وفاة سيّده (حالة صهيب بن سنان)^(٢). ومع ذلك، فإنّ أيًا من هذين الشكلين لا يتطابق تمامًا مع نظام المُكاتبَة في الفقه الإسلامي لاحقًا. فقد ظلّ الشكل الأوّل ممكنًا شريطة أن يحتفظ المتبنّى بنسبهِ لأبيه الحقيقي (راجع سورة الأحزاب: آية ٥)، بينما الشكّل الثاني هو أقرب إلى مسألة (التدبير) المعروفة في الفقه الإسلامي (وهو تعليق حدوث العِتْق على موت السيّد). تدرك كرون ذلك، وتشير إلى أن شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام تمثّل مرحلة مبكرة من التطوّر مقارنة بأقاليم أخرى في الشرق الأدنى، والتي كانت لديها أنظمة شبيهة للغاية بنظام المكاتبَة الذي اصطنعه المسلمون بعد الفتوحات العربية^(٣).

وأرى أنه إذا كانت الشواهد المتاحة لدينا تشرح كيف فهمت آية سورة النور بوصفها إشارة إلى عقد المكاتبَة فحسب، فلا داعي للفصل، كما فعلت كرون وآخرون، بين الآية ذاتها وتطبيقاتها الفقهية على مواقف تضمنت العبيد

(١) Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 279.

(٢) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 67-68.

(٣) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 65-66.

خلال الأجيال الإسلامية الأولى^(١). أوضح تفسير للمعلومات المتاحة لنا هو أن الآية تُلِيَتْ وفُهِمَتْ بوصفها تشير إلى عقد المكاتب، وقد رغب العبيد الذين سمعوا الآية في الاستفادة منها بالعتق، وسيضطر المفسرون الأوائل إلى شرح آثارها التشريعية^(٢). هذا هو بالضبط ما حفظته لنا المصادر. فقد جاء في بعض الأخبار أن أول عقد مكاتب أبرم بين عمر بن الخطاب وغلამه أبي أمية^(٣). وفي رواية أخرى، ذكر في أسباب نزول آية سورة النور أنها نزلت في صبيح القبطي الذي طلب المكاتب من سيده حويطب بن عبد العزى^(٤). وثمة واقعة يكثر

(١) على الرغم من قبول شاخت لفكرة أن آية سورة النور تشير إلى عقد المكاتب، إلا أنه يفترض أن عطاء ابن أبي رباح هو أول فقيه ينظر في التداعيات الفقهية للآية (Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 279–280). طوّرت كرون فكرة شاخت عن التشريع القرآني كإضافة لاحقة للتقاليد المبكرة ضمن حجاجها الخاص في (pp. 10–11) ‘Two Legal Problems’، على الرغم من اعترافها بأنها في حيرة من أمرها لتوضيح كيف يمكن للقرآن أن يكون ذا حُجّة نصيّة دون أن يكون ذا حُجّة تفسيرية أيضًا. لذلك، تميل إلى حلّ هذه المعضلة من خلال التشكيك في حجّيته النصيّة على غرار نظرية وانسبرو، على الرغم من أن مثل هذه المعضلة لم تكن لتظهر إذا لم ترفض التفسير المبكر من البداية (Crone, ‘Two Legal Problems’, pp. 20–21). ومؤخرًا، أشار نيكولاي سيناوي إلى حُجّة كرون، ولكنه كان أكثر قبولًا للحجّة النصيّة للقرآن، بينما يشكّ في حجّيته التشريعية (Sinai, ‘When Did the Consonantal Skeleton ... Part I’, pp. 289–291).

(٢) تُساق هذه النقطة بشكل عام عند الحديث عن ظهور التفسير، انظر:

Versteegh, Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam, pp. 65–66.

(٣) Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 304.

(٤) Muqātil, Tafsīr, vol. 3, p. 197.

الاستشهاد بها وهي تويخ عمرُ بن الخطاب أنس بن مالك (ت: ٩١ / ٧٠٩) على رفضه مكاتبه غلامه (انظر أدناه). وبينما تبدو العلاقة ثابتة بين وجود هذه الممارسة والآية، إلا أنه من غير المؤكد إلى أي مدى تمثل الآية تجديدًا في الوضع التشريعي السابق للعبد.

هيمنت دائرة ابن عباس المكيّة على النشاط التفسيري لآية سورة النور في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وتعكس أحداث حياة ابن عم النبي والعلم البارز في التقليد التفسيري، من نواحٍ كثيرة، الاضطرابات السياسية التي وقعت في القرن الأول الهجري. على ما يبدو كان ابن عباس مؤيدًا لاتفاقية التحكيم بين عليٍّ ومعاوية (حكم ٤٠ - ٦٠ / ٦٦٠ - ٦٨٠) في صيفين عام ٣٧ / ٦٥٧، ويُقال: إنه ترك صُحبة عليٍّ حوالي عام ٣٨ / ٦٥٨ بعد مقتل الكثير من الخوارج في موقعة النهروان خارج الكوفة، وهو الصراع الذي حاول تجنبه. بعدها، استقر ابن عباس في مكة لأكثر من عشرين عامًا بدءًا من عام ٤٠ / ٦٦٠ تقريبًا، وصرف جهوده إلى حلقات التعليم، وهي الفترة التي انتقلت خلالها عاصمة الخلافة إلى دمشق في عهد معاوية الذي استتب له الأمر^(١).

(١) Vaglieri, ‘Abd Allāh b. al- ‘Abbās’.

وقد شهدت السنوات الأخيرة من حياة ابن عباس تصاعد وتيرة الصراعات الطائفية في أعقاب فراغ السلطة الذي أحدثه موت معاوية في ٦٠ / ٦٨٠ وابنه يزيد (حكم: ٦٠ - ٦٤ / ٦٨٠ - ٦٨٣) بعد ذلك بمدة قصيرة^(١). كان مقتل الحسين سبط النبي في كربلاء عام ٦١ / ٦٨٠ بمثابة الحافز على دفع حركات التشيع الأولى. تمحورت هذه الحركات لبعض الوقت حول الابن الثالث لعلي، محمد بن الحنفية. وهو ابن خولة بنت جعفر الحنفية وليس فاطمة بنت محمد؛ لذا لم يستطع أن يدعي نسباً مباشراً إلى النبي، ولكنه ظلّ يتحلّى بصفة (العَلَوِيَّة) وانتسابه إلى أهل البيت بسبب والده^(٢). ويُروى أنّ ابن عباس وابن الحنفية نُفياً بسبب رفضهما مبايعة الخلافة المكية التي نصبها عبد الله بن الزبير (حكم ٦٤ - ٧٣ / ٦٨٣ - ٦٩٢). وعند عودتهما عام ٦٤ / ٦٨٣، سُجِنَا بسبب استمرار معارضتهما قبل أن يحرّرهما القائد الكوفي المتشيع المختار الثقفي (ت: ٦٧ / ٦٨٧)^(٣).

(١) لمطالعة نظرة عامة جيدة جداً لتلك الحقبة، انظر:

Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, pp. 221-222.

(٢) Watt, The Formative Period of Islamic Thought, pp. 55-56.

(٣) Vaglieri, 'Abd Allāh b. al- 'Abbās. وثمة بعض الأدلة على أنّ ابن عباس قد اتخذ بعض المواقف التفسيرية والفقهية التي سبقت التوجّهات الشيعية المميزة؛ مثل مسألة المسح على القدمين في الوضوء المذكور في الآية ٦ من سورة المائدة، والاستدلال بالآية ٢٤ من سورة النساء على جواز زواج

المتعة. انظر: Madelung, 'Abd Allāh b. 'Abbās and Shi'ite Law', pp. 14-16.

وفي عام ٦٤ / ٦٨٣ أيضًا، غادر عدد من رؤوس الخوارج على ما يبدو مدينة البصرة في العراق صوب مكة لدعم ابن الزبير، ومن بينهم نافع بن الأزرق (ت: ٦٥ / ٦٨٥)، وعبد الله بن الصفار وعبد الله بن إياض، على الرغم من أن هاتين الشخصيتين الأخيرتين قد يكونان من تلفيقات الرواة بهدف إظهار الأهمية السياسية المبكرة لغير غلاة الخوارج^(١). ولكن سرعان ما توترت العلاقات بين ابن الزبير وزعماء الخوارج، بسبب رفضه التبرؤ من عثمان بن عفان فيما يبدو^(٢)، وغادر نافع البصرة ليؤسس إمارة قصيرة الأجل في الأهواز المتاخمة (وهي خوزستان الحالية في إيران)، بينما بقيت الفرقة الإباضية الناشئة^(٣) والممثلة على الأرجح في ابن إياض بالبصرة وأخفت توجهاتها^(٤). ثمة زعيم خارجي آخر مهم لنا في هذه الدراسة من تلك الحقبة وهو نجدة بن عامر

(١) See Wilkinson, Ibādism, pp. 151, 159.

(٢) al-Ṭabarī, Tārīkh, vol. 5, pp. 564–565.

(٣) كما هي الحال مع غيرها من الفرق الكلامية - السياسية الإسلامية المبكرة، فإن استخدام كلمة الناشئة proto لوصف إباضية تلك المرحلة يشي بتوجهات خارجية معتدلة دون الوقوع في حمولات تاريخية للمصطلح. ومثلما كان الخوارج، فإن التوجه الكلامي للإباضية هو اعتبار أنفسهم مهديين فقط، مع معاملة المسلمين خارج الجماعة كمنافقين يمكن للمرء أن يعيش ويتعامل معهم، وليس مرتدين يجب محاربتهم.

(Crone and Zimmerman, The Epistle of Sālim ibn Dhakwān, p. 196; Wilkinson, Ibādism, pp. 132–133).

(٤) See Wilkinson, Ibādism, p. 153.

الحنفي (ت: ٧٢ / ٦٩١) الذي انشق عن نافع بن الأزرق وأقام إمارته الخاصة في المنطقة الشرقية من الجزيرة العربية. فعندما أغار نجدة مع أحد القادة الآخرين على عيرٍ خرجت من البصرة قاصدةً ابن الزبير، عرض نصيباً من الغنيمة على أربعة آلاف من العبيد المملوكين لصاحبه^(١). وبعبارة ويلكنسون Wilkinson: «توجّه العبيد نحو نجدة بشكلٍ جماعي، وأقسموا له يمين الولاء جميعاً»^(٢). لا تثير هذه الرواية أسئلة كلامية وسياسية مهمة عن جاذبية مقولات الخوارج الإباضية للعبيد فحسب^(٣)، بل تثير أيضاً أسئلة فقهية بشأن إمكانية امتلاك العبيد للثروة بأنفسهم^(٤). وعندما توسّعت إمارة النجدات لتشمل مساحة واسعة من شرق وجنوب شبه الجزيرة العربية، وهددت بقطع الإمدادات عن

(١) هذه الرواية أوردها ابن الأثير في (الكامل)، والبلاذري في (أنساب الأشراف)، وفيها أن نجدة قسم الغنيمة في أصحاب أبي طالوت، وليس في العبيد كما يشير الكاتب، وأمر بإبقاء العبيد يعمرّون الأرض كما كان دأبهم وهو أنفع، فبايعه أصحاب أبي طالوت بعد ذلك. (المترجم).

(٢) Wilkinson, Ibāḍism, p. 148. وثمة رواية عن عطاء بن أبي رباح تقول: إن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن عدد من المسائل المتعلقة بممارسات النبي في الغزو، من بينها ما إذا كان العبيد يستحقون قسمة في الغنائم أم لا، فأجاب ابن عباس بالنفي، ولكنه قال: «يجب أن يُعطوا شيئاً منها». (الشياني، الأصل، مجلد: ٥، ص ٤٢٥).

(٣) See van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 734.

(٤) بالرغم من ذلك، ثمة صورة مختلفة إلى حدّ ما فيما يتعلّق بمساواة نجدة تجدها في:

Rahman, Revival and Reform in Islam, pp. 36–37.

مكة والمدينة، لم يكن هناك سوى ابن عباس الذي تدخل على ما يبدو لتسوية الموقف مع القائد الخارجي^(١).

ويبدو أن كبار تلامذة ابن عباس كانوا أكثر ارتباطاً بالمذهب الإباضي الناشئ^(٢)؛ فقد ارتبط عكرمة (ت: ١٠٥ / ٧٢٣ - ٧٢٤) مولى (عبد معتق)^(٣) ابن عباس ارتباطاً كبيراً بمختلف فرق الخوارج^(٤) بما في ذلك الإباضية والصفيرية تحديداً في بعض الأحيان، والتي ربما حاول أن يدعم تطلعاتها السياسية في شمال إفريقيا^(٥). وفي الوقت ذاته، يُنظر غالباً إلى تلميذ ابن عباس، جابر بن زيد الأزدي،

(١) Wilkinson, Ibādism, p. 148.

(٢) al- Ash'arī, Maqālāt, vol. 1, p. 175. Al- Ash'arī mentions Jābir b. Zayd, 'Ikrima, Mujāhid, and 'Amr b. Dīnār as followers of Hārith al- Ibādī. This is presumably merely to indicate their alleged theologico- political association in recognisable terms, as al- Hārith b. Mazyad al- Ibādī is a mid- second/ eighth century figure. See Madelung, 'Early Ibādī Theology', p. 243.

(٣) قد يكون من الصعب للغاية توضيح الفارق بين (العبد المحرّر) و(الحليف) كمقابل لمصطلح (مولى) في المصادر المبكرة (Pipes, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam', pp. 199-200). ومع ذلك، إبان القرن الأول الهجري، يبدو من المعقول أن نفترض في ظلّ عدم وجود معلومات أخرى أن مولى شخص ما هو عبده المعتق، في حين أن مولى قبيلة ما هو الشخص المتحالف معها. وللاطلاع على أهمية الانتماء القبلي، انظر: Pipes, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam', p. 216.

(٤) al- Ash'arī, Maqālāt, vol. 1, p. 186. Van Ess suggests that the differentiation of the

Khawārij may post- date him (van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 734).
(٥) van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 735. وقد جادل ويلكينسون بأنّ التفرقة بين الإباضية والصفيرية في تلك الفترة المبكرة يعكس بالأساس الاختلافات القبلية لا الخلافات العقائدية.

انظر: Wilkinson, Ibādism, pp. 158-160.

الذي وُلِدَ في عُمان الحالية، بوصفه القائم الرئيس بالمذهب الإباضي في البصرة^(١). وعلى الرغم من كونه الشخصية الرئيسة التي نسب إليها الإباضية لاحقًا نقل الفقه والتقاليد الدينية عن الجيل الأول للمسلمين^(٢)، إلا أنه يبدو من الصعب معرفة مدى انخراطه في النشاط الكلامي - السياسي من خلال أنشطته التعليمية العامة^(٣). وتعتبر مراسلاته الخاصّة من الأدلة المهمّة على نشاطاته، والتي يشير بعضها إلى أنه انخرط بقوة في تقديم المشورة من أجل قيام حكم عادل للجماعات الصغيرة الخارجية/ الإباضية في شبه الجزيرة العربية، وعلى الأرجح في منطقة عمان خلال فترة عدم الاستقرار في الحكم الزبيري^(٤). كما انخرط تلميذان آخران لابن عباس في الاضطرابات السياسية التي وقعت خلال القرن الأول الهجري، وهما: مجاهد ابن جبر، مولى عبد الله بن السائب، وعطاء ابن أبي رباح مولى بني جمح،

(١) Khulayfāt, Nash‘at al- ḥarakat al- Ibādiyya, pp. 90–93; Lewicki, ‘al- Ibādiyya’; al-

Ash‘arī, Maqālāt, vol. 1, p. 175. See also Gaiser, Muslims, Scholars, Soldiers, pp. 64–65.

(٢) نعث في أهم مدونة حديثة إباضية مبكرة، وهو مسند الربيع بن حبيب، على ٧٤٢ حديثاً يرويها أبو

عبيدة البصري عن جابر بن زيد، منها ١٥٠ حديثاً مروياً عن ابن عباس. ينقل جابر أيضاً ١٨٤ حديثاً

مرسلاً، وهو الحديث الذي يغيب الجيل الأول عن إسناده. انظر: 184. Wilkinson, Ibādism, p.

(٣) Wilkinson, Ibādism, pp. 183–192.

(٤) Wilkinson, Ibādism, pp. 197–198. وهكذا، لا نستغرب إحالة جابر إلى الآراء الفقهية لابن عباس

وعكرمة في رسائله، وهو يكتب بإجلال وإعجاب لسالم بن ذكوان صاحب الرسالة الشهيرة في الفكر

الإباضي المبكر، ويشير إلى كتمان الرسائل المهمة. Wilkinson, Ibādism, pp. 196–197.

وتلميذهم العالم المكي الأصغر عمرو بن دينار^(١). وقد قطعت يد عطاء في أحداث سقوط خلافة ابن الزبير وإعادة تثبيت الحكم الأموي^(٢)، بينما نعر على اسمي مجاهد وابن دينار في تصنيف الأشعري لفرق الإباضية^(٣). وقد رُوي أن ثلاثهم، بالإضافة إلى طلق بن حبيب (ت: ٩٥ / ٧١٤) وسعيد بن جبير، سُجنوا عام ٩٤ / ٧١٣ على يد الوالي المكي خالد القسري بأمر من الحجاج بن يوسف (ت: ٩٥ / ٧١٤). وبينما تم إطلاق سراح المكيين الثلاثة لاحقاً، أُعْدِم ابن جبير كوفي الأصل (وكذلك طلق بن حبيب على الأرجح)^(٤). ويبدو من الصعب تحديد سبب استهداف دائرة ابن عباس جنباً إلى جنب مع أولئك المتعاطفين مع المرجئة، لربما اعتُبر انتساب بعضهم إلى الفرقة الإباضية الناشئة تهديداً إضافياً للنظام الحاكم^(٥).

(١) See Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 173. يُظهر تحليل موتسكي لأسانيد عمرو ابن دينار في مصنف عبد الرزاق تكرار الرواية عن أبي الشعثاء (جابر بن زيد) ثم عن عكرمة (Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 199).

(٢) Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 247.

(٣) al- Ash'arī, Maqālāt, vol. 1, p. 175.

(٤) van Ess, Theology and Society, Volume 1, pp. 181–182; van Ess, Theology and Society, Volume 2, pp. 718–719; Madelung, Der Imam al- Qāsim, pp. 232–233. (٥) Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 247; van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 719.

ترتبط الفرقة السياسية المبكرة المسماة بالمرجئة -وهي التي أمسكت عن الحكم على شخصيات كبيرة مختلف عليها؛ كالخليفتين عثمان وعلي- بتقليد أبي حنيفة الذي أكد أيضاً على انتساب المرء للإسلام بناء على الإيمان دون العمل. وانظر: البلخي، الفقه الأبسط، ص ٤٠. وقد كان

انعكس تطوّر النشاط العِلْمِي والسياسي خلال القرنين الأولين من خلال التغيير في المجالين؛ الاجتماعي والاقتصادي. يشير مارشال هودجسون إلى لحظة تحوّل مفصلية بشكلٍ خاصّ للحضارة الإسلامية المبكرة بنهاية القرن الأول الهجري. بعد موت ابن الزبير وهيمنة عبد الملك بن مروان (حكم من ٦٥ - ٨٦ / ٦٨٥ - ٧٠٥) على الخلافة الأموية بلا منازع، إلى جانب استعادته للحجاز ومساحات كبيرة من الأراضي التي تم التنازل عنها سابقاً لصالح فرق الخوارج^(١)، حدث تحوّل كبيرٌ نحو الازدهار والاستقرار بشكلٍ عام^(٢). ومع ذلك، أتى هذا على حساب الأهمية السياسية لشبه الجزيرة العربية في الإمبراطورية الآخذة في الاتساع، والتي تراجعت مكانتها كثيراً قبل نهاية القرن الأول/ السابع^(٣). فقد أدّى حظر الاسترقاق داخل شبه الجزيرة العربية وتحوّل محور النشاط الاقتصادي إلى الإنتاج الزراعي في الأقاليم المفتوحة حديثاً في

=

المرجئة الأوائل، مثلهم مثل الإباضية، من المناهضين للخلافة الأموية في كثير من الأحيان، ولكنهم لم يكونوا في حالة ثورة ممتدة دائماً. (Madelung, 'The Early Murji'a', pp. 32-33). وانظر أيضاً: Wilkinson, Ibādism, pp. 129-130. ومن غير الصعب أن نتخيل فشل المسؤولين الحاكمين في التمييز بين الفروق الكلامية للفرقتين.

(١) Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, pp. 222-223.

(٢) Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, pp. 234-235.

(٣) van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 717.

الشرق الأدنى^(١) إلى تحجيم النشاط التجاري في الحجاز، والذي يشمل العبودية كما هو مفترض^(٢). وعلى الرغم من استمرار توقُّع اتخاذ العبيد كخدمٍ وجوَّارٍ ومحظيات، إلَّا أنه من غير المرجَّح ارتفاع الطُّلب على العبيد بشكلٍ كبيرٍ كما هي الحال في الأراضي المفتوحة. كانت هذه الأقاليم بحاجة اقتصادية أكبر للأيدي العاملة وكان سعر العبيد أعلى، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى تقلُّص عدد السكان عمومًا بسبب وباء الطاعون المتفشِّي في القرون الأخيرة^(٣). وجاءت إمدادات العبيد في المرحلة المبكرة من أطراف الإمبراطورية الإسلامية المتنامية من خلال أسرى الحرب الذين أصبحوا فيما بعد (موالي)^(٤). على سبيل المثال، عندما غزا المسلمون شمال إفريقيا، تم استرقاق أبناء القبائل البربرية الذين انجذبوا غالبًا إلى فِرَق الخوارج المنتشرة في المنطقة^(٥) وخاصة الإباضية^(٦). وتقول سافاج: إنَّه إِبَّان القرن الثاني/ الثامن، انتسب الكثير من عبيد البربر إلى

(١) Wilkinson, Ibādism, pp. 123.

(٢) Watt, 'Makka'.

(٣) Kennedy, The Great Arab Conquests, pp. 366–367.

(٤) Kennedy, The Great Arab Conquests, p. 105.

(٥) أقام الخوارج بعض الإمارات لهم على الأطراف في المغرب العربي؛ مثل إمارة بورغواطة بالمغرب الأقصى، وإمارة بني مدرار بسجلماسة، والإمارة الرستمية بتاهرت بالجزائر. (المترجم).

(٦) Watt, The Formative Period of Islamic Thought, pp. 33–34; Kennedy, The Great Arab

Conquests, p. 206; Savage, 'Early Medieval Ifrīqiya', pp. 148–155.

الإباضية، ربما يرجع ذلك جزئياً إلى جاذبية فكرة المساواة في المذهب الإباضي^(١)، ثم أصبح هؤلاء الإباضيون الجدد بدورهم عبيداً لسكان السودان^(٢).

تركّز النشاط العلمي خارج مكة والمدينة في الأمصار الإسلامية الكبرى التي كانت في الأساس حاميات عسكرية تأسست في أعقاب الفتوحات الأولى: الكوفة والبصرة في العراق، والفسطاط في مصر، بينما كان الاستثناء الوحيد هو مدينة دمشق القديمة، وهي العاصمة الأموية. وكان هناك جيل من العلماء الذين برزوا بشكل كبير في حقل التفسير، وبالتالي كمفسرين لآية المكاتب أيضاً، تقريباً في مطلع القرن الثاني الهجري بوصفهم أقراناً للعلماء المكيين آنفي الذكر. وهؤلاء العلماء من أمثال الحسن البصري (ت: ١١٠ / ٧٢٨ - ٧٢٩) في

(١) بالإضافة إلى فكرة المساواة التي طرحتها سافاج وهي من سمات مبكرة الخوارج، كان الخوارج بشكل عام منذ الافتراق الأول أيام علي بن أبي طالب يرفضون مبدأ «الأئمة من قريش»، وقد مثّل رفض الخوارج هذا المبدأ أصلاً سياسياً وراء تشكيلهم، بل جوّزوا اختيار الإمام من غير العرب، وهو ما وضعهم في تناقض سياسي صريح مع الأمويين والزيبريين والشيعة والسنة جميعاً. وفي هذا السياق، انضم إليهم الكثير من الموالي وغيروا من تركيبة الخوارج أنفسهم، كما نرى في انتفاضة أبي مريم السعدي ضد عليّ، وانتفاضة أبي ليلى مولى بني الحارث بن كعب ضد الأمويين لاحقاً. وللمزيد انظر: عبد الجواد يس، السلطة في الإسلام، ج ٢، طبعة التنوير، ص ٣١٣ - ٣١٨، ومحمد بوهلال، جدل السياسة والدين والمعرفة، جداول، ص ٧١. (المترجم).

(٢) Savage, 'Berbers and Blacks', pp. 351, 353.

البصرة، وإبراهيم النخعي (ت: ٩٦ / ٧١٥) في الكوفة، لم يكونوا فاعلين في الأنشطة التعليمية المبكرة ضمن نطاق واسع من الحقول العلمية فحسب، بل مثّلوا سلطات أخلاقية داخل النسيج السياسي للمجتمع المرواني أيضًا^(١).

يتألف الجيل الرئيس اللاحق - كما في المصادر - من العلماء الأوائل في العصر العباسي بشكلٍ أساسي؛ وعادة من الفقهاء المتخصّصين بدءًا من منتصف القرن الثاني/ الثامن وحتى نهاية القرن. وقد شمل هؤلاء الفقهاء شخصيات بارزة سيُنظر إليها لاحقًا بوصفهم مؤسّسي مذاهب الفقه الإسلامي^(٢)؛ كأبي حنيفة وسفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨) في الكوفة، ومالك ابن أنس في المدينة^(٣). وترتبط أسماء هؤلاء الفقهاء بمقاربة أكثر منهجية للتفكير الفقهي؛ إذ يعكس كلّ واحد منهم ويفصّل الفهم النهائي الذي استقاه من شبكة

(١) لمطالعة نقاش مختصر حول الحسن البصري، انظر: Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1,

Harvey, 'The Legal Epistemology of Qur'anic: وحول إبراهيم النخعي: pp. 248-249. Variants', pp. 93-94 n. 31

(٢) See Hallaq, Authority, Continuity, and Change in Islamic Law, pp. 23-36.

(٣) بعضهم الآخر، مثل الأوزاعي (ت: ١٥٧ / ٧٧٤) في دمشق، والليث بن سعد (ت: ١٧٥ / ٧٩١) في الفسطاط، وحمّاد بن زيد (ت: ١٧٩ / ٧٩٥) في البصرة، لم يُدرجوا في التحليل بسبب عدم وجود مراجع لأقوالهم في آية المكاتب. ولمطالعة إشارة مختصرة عن الحياة القصيرة للمدرسة الفقهية للأخيرين، انظر: Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, pp. 57, 43 n. 45.

شيوخه المحليين^(١). وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء الفقهاء في المذاهب الفقهية، لا سيّما في مدى انخراطهم في جمع ورواية الحديث، إلّا أنه يبدو أن فكرة الفصل الحادّ بين ما يُسمى بمدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي قد تطورت في أواخر القرن الثاني/ الثامن^(٢).

ظَلَّت الشروط الاجتماعية آخذة في التطوّر بوتيرة سريعة في العصر العباسي. ومن بين هذه التطوّرات المهمّة نقل عاصمة الخلافة من سوريا إلى العراق: الكوفة أولاً، ثم بغداد بعد تشييدها في عام ١٤٥ / ٧٦٢^(٣). لم يكن العبيد والموالي جزءاً مهمّاً من ثقافة القصر والبلاط العباسي فحسب^(٤)، بل

(١) Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law, pp. 105–108.

(٢) Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, pp. 3–7. See also Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law, pp. 122–124. يطوّر الشمسي الفرضية البديلة التي مفادها أن الممارسة المعيارية المستقرة والمستمرة في المدينة، والتي كان الإمام مالك هو الشخصية المحورية في ترسيخها، قوّضت بسبب عدم استقرار مدرسة الرأي الفقهية العراقية (El Shamsy, The Canonization of Islamic Law, pp. 21–34). ومع ذلك، يقول فيشانوف Vishanoff: إنّ مثل هذه الروايات التأويلية هي تخيلات لا يمكن أن تفسر تماماً تعقيدات التنوع الفقهي (Vishanoff, review of The Canonization of Islamic Law). وفي النطاق المحدود لهذه الدراسة، تشير الأدلة إلى أن مالك لم يكن متمسكاً بقوة بممارسة مدنيّة تقليدية متأصلة فيما يتعلّق بالمكاتب، بل كان يتبنّى موقفاً سنياً مبدئياً عاماً.

(٣) Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, pp. 133–134.

(٤) Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, pp. 137–138.

أيضاً في ظهور عبودية الزراعة في أرض السواد. فمنذ منتصف القرن الثاني الهجري فصاعداً، استغل أصحاب المصالح من الأثرياء في المجتمع العباسي شكلاً من أشكال (عبودية المتاع) للعمل في المزارع جنوب العراق^(١). وقد كان العمل مرهقاً للغاية: حيث عملوا في تجفيف المستنقعات من أجل تأهيل الأراضي للزراعة والإنتاج^(٢)، في الوقت الذي فاقت فيه كثافة الإنتاج الزراعي قدرة السكان المحليين بكثير وولدت الحاجة إلى استجلاب العبيد من أطراف الإمبراطورية^(٣). أدى الظلم الواقع في أراضي السواد إلى اندلاع ثورات متكررة؛ مما أدى في النهاية إلى ثورة الزنج التي شارك فيها العبيد المستجلبون من شرق إفريقيا، والذين سيطروا على مساحات شاسعة من الأراضي بين عامي ٢٥٥/ ٨٦٩ و ٢٧٠/ ٨٨٣^(٤). وبشكل عام، يجب أن يكون إدراك الأشكال والوظائف المتنوعة للعبودية وعلاقتها بالتيارات السياسية والاجتماعية والعلمية في الإسلام المُتشكّل = جزءاً من الخلفية التي على أساسها يتم تأطير دراسة تفاسير آية المكاتب.

(١). 'Abd'. Brunschvig,

(٢). Popovic, 'al- Zandj'.

(٣). Savage, 'Berbers and Blacks', pp. 354–355.

(٤). 'Abd'. Brunschvig,

التفسير المدني (القرن الأول / السابع):

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عمر (ت: ٢٣ / ٦٤٤)	المدينة	واجب ^(١)	حِرفة ^(٢)	فرض يعطيه السيّد من ماله الخاصّ للمكاتِب ^(٣)
عثمان (ت: ٣٥ / ٦٥٥)	المدينة	واجب ^(٤)	حِرفة ^(٥)	وصية بالخطّ من عقد المكاتبة ^(٦)
عليّ (ت: ٤٠ / ٦٦٠)	المدينة/ الكوفة	مندوب ^(٧)	مال ^(٨)	وصية باقتطاع ربع عقد المكاتبة ^(٩)

(١) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 276; al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 371–

372; al- Jaṣṣās, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180; Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 6.

(٢) Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 7.

(٣) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 284; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 304.

(٤) Qal'ajī, Mawsū'a fiqh 'Abd Allāh b. Mas'ūd, p. 283.

(٥) Mālik, al- Muwaṭṭa', p. 381.

(٦) al- Jaṣṣās, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 181.

(٧) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, pp. 257–258.

(٨) al- Suyūṭī, al- Durr al- manthūr, vol. 11, pp. 46, 49.

(٩) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, pp. 283–284, 287; al- Jaṣṣās, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 182;

al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 375–376; Ibn Abī Shayba, al-

Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān. ونعثر على هذه الوصية أيضًا في: Muṣannaf, vol. 7, p. 305

al- 'azīm, vol. 8, p. 2,586; al- Suyūṭī, al- Durr al- manthūr, vol. 11, p. 48; and Zayd b.

=

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
ابن عمر (ت: ٧٣ / ٦٩٣)	المدينة	؟	حِرفَة ^(١)	وصية بالخط من عقد المكاتب ^(٢)
أنس بن مالك	المدينة	مندوب، ولكن	؟	؟

=

al- Farrā', Ma'ānī al- 'Alī, Corpus Iuris p. 258. وهناك خبر نادر يذكر ثلث قيمة عقد المكاتب:

al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 2, p. 251. وعن الربع كقسط أول وليس تنازلاً أخيراً:

vol. 17, p. 283, and Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, pp. 303–304. وفي رواية استثنائية،

يُنسب القول بهذا الربع إلى النبي: al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 375; Ibn Abī Ḥātim,

Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,587; al- Suyūṭī, al- Durr al- manthūr, vol. 11, p.

49. وهذا العزو الأخير مشكوك فيه بالنظر إلى أن تفسيرات الآية جاءت بعد النبي، وهو ما تبّه عليه

الصنعاني في المصنف: ج ٨، ص ٣٧٥. ويقول ابن كثير: «وهذا حديث غريب، ورفع منكر» (Ibn

(Kathīr, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 6, p. 54).

(١) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 278; Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 7.

وروي عن ابن عمر أنه كره مكاتبه عبده إذا لم يكن له حِرفَة، ويقول: يطعمني من أوساخ الناس؟ (al-

Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 374; al- Suyūṭī, al- Durr al- manthūr, vol. 11, p. 47.

ويُحتمل أن ذلك يشير إلى الأفساط التي يدفعها العبد من الصدقات الواجبة (التي ستسمى لاحقاً

بالزكاة)، إذ وردت العبارة ذاتها في أحاديث عن النبي يقول فيها: (إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما

هي أوساخ الناس). (Muslim, Ṣaḥīḥ, vol. 1, p. 426).

(٢) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 286. وروي عن ابن عمر أنه كاتب غلاماً له على خمسة

وثلاثين ألف درهم، فوضع من آخر كتابته خمسة آلاف، أي السُّبع. وفي رواية أخرى، قيل: الرُّبع (Ibn

Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,588; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf,

(vol. 7, p. 304).

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
(ت: ٧٠٩ / ٩١)		عمر أجبره على المكاتب ^(١)		
ابن عباس (ت: ٦٧ - ٦٨ / ٦٨٦ - ٦٨٨)	المدينة / مكة	واجب ^(٢)	مال ^(٣) / حيلة ^(٤)	فرض الحطّ من قيمة عقد المكاتب ^(٥)

(شكل ١: التفسير الفقهي الأساسي لآية المكاتب في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي)^(٦).

(١) al- Ṭabarī, Jāmi‘ al- bayān, vol. 17, p. 276; al- Ṣan‘ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 371–372.

(٢) al- Ṭabarī, Jāmi‘ al- bayān, vol. 17, pp. 276–277.

(٣) al- Ṭabarī, Jāmi‘ al- bayān, vol. 17, pp. 276–277, 281; al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur‘ān, vol. 5, p. 180; al- Ṣan‘ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 370.

(٤) al- Ṭabarī, Jāmi‘ al- bayān, vol. 17, p. 278; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur‘ān al- ‘aẓīm, vol. 8, p. 2, 583–584.

هناك روايات تُنسب إلى ابن عباس في تفسير ﴿خَيْرًا﴾، وهو: الأمانة والوفاء ونحو ذلك في إتمام العقد (al- Suyūṭī, al- Durr al- manthūr, vol. 11, p. 46). وأشكّ في نسبة هذه الروايات إلى ابن عباس، وبصرف النظر عن تعارضها مع الأخبار الواردة في الطبري، فإنها تبدو أقرب كثيرًا إلى الآراء العراقية اللاحقة منها إلى تلك السائدة في المحيط المدني، أو آراء تلامذته، والتي غالبًا ما تتحدّث عن معنى مادي للخير.

(٥) al- Ṭabarī, Jāmi‘ al- bayān, vol. 17, pp. 280–281, 285; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur‘ān al- ‘aẓīm, vol. 8, p. 2, 586.

(٦) دفعنا كثرة الروايات المنقولة في تفسير الآية إلى استخدام الجداول لتنظيم الأقوال المنسوبة إلى أصحابها، بما في ذلك الملاحظات على الآراء البديلة والتعليقات على عملية اختيار الرأي السائد. وسيتم الاستشهاد =

إن نقطة البدء في مناقشة التفسير المبكر لآية المكاتب هي الرواية المذكورة آنفاً عن أنس بن مالك خادم النبي من قبل. وفيها أن عبده سيرين -المعروف بأنه والد العالم محمد بن سيرين (ت: ١١٠ / ٧٢٨)- سألته المكاتب بعقد مرتفع الثمن^(١). وعندما رفض أنس، أمره عمر أن يكاتبه^(٢). وبعد أن رفض أنس مرة أخرى، رفع عمر درّته (سوطه) وضربه وهو يتلو: ﴿فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾! وجعله يُقسّم على أن يكاتبه^(٣). وباستثناء إلزام أنس بالمكاتب، تُلزم معظم المصادر المتاحة السيّد أن يلبي رغبة العبد في المكاتب إن استوفى شروطها، وهي ملاحظة أكّد عليها الطبري صراحةً^(٤). ويتفق هذا القول أيضاً مع التأكيد القرآني العام على فضيلة العتق^(٥).

=

بالمصادر ذاتها مرّة أخرى في متن النصّ عند الحاجة إليها فقط. وتشير علامة الاستفهام المنفردة إلى عدم تمكننا من العثور على الرأي محلّ البحث في المصادر التي تم الرجوع إليها. كما تشير علامة الاستفهام بعد ذكر قول معيّن إلى أنه لم يُنصّ عليه صراحة، ولكنه يُفهم ضمناً من المصادر والعوامل السياقية الأخرى.

(١) لمطالعة ذلك، انظر: al- Ṣanʿānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 372.

(٢) al- Ṭabarī, Jāmiʿ al- bayān, vol. 17, p. 276.

(٣) al- Jaṣṣās, Ahkām al- Qurʾān, vol. 5, p. 180. ويذكر عبد الرزاق في مصنفه رواية مطولة

للوّاقعة على الرغم من عدم ذكر القسم فيها. (al- Ṣanʿānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 371–372).

(٤) al- Ṭabarī, Jāmiʿ al- bayān, vol. 17, p. 278.

(٥) See Harvey, The Qurʾān and the Just Society, p. 138.

ومع ذلك، نعثر في (المجموع الفقهي) المنسوب إلى زيد بن علي (ت: ١٢٠ / ٧٣٨)، على رواية تفيد بأن جدّه الأكبر، الخليفة علي بن أبي طالب، قال: يعتق الرجل من عبده ما شاء ويسترّق ما شاء، ممّا يعني أنه كان يرى أن المكاتب مندوبة فقط^(١). وعلى الرغم من أنّ (المجموع الفقهي) جُمع في وقت لاحق بواسطة أبي القاسم عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر البغدادي (ت: ٣٥٣ / ٩٦٤)، إلا أنه يبدو معقولاً أن نتعامل مع الروايات المنقولة عن زيد في المكاتب (والتي تُنسب إلى عليّ في العديد من المواضع) بوصفها ذات مصداقية إلى حدّ ما^(٢). فبالإضافة إلى تلك الرواية، فإنّ التقاليد الزيدية الناشئة مدعومة بأقوال أخرى منقولة عن عليّ في المصادر السنيّة متعلّقة بالمكاتب مثل القدر المُتنازل عنه من قيمة العقد^(٣). ثانيًا، كما سنرى لاحقًا، يقول التفسير المدني والعراقي لآية المكاتب في النصف الثاني من القرن الثاني/ الثامن بجواز عقد المكاتب، وهو القول الذي لا يمكن أن يظهر بغير سابقة له^(٤). في ضوء هذه

(١) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, pp. 257–258.

(٢) تختلف وجهات النظر الأكاديمية في أصالة العمل ككل بشكل كبير سواء في التأريخ المتقدّم أو المتأخّر، ويمكن مطالعة تلخيص جيد في: Motzki, 'The Origins of Muslim Exegesis', pp. 281–285.

(٣) انظر: هامش رقم ٩، ص ٣٦. كما أنها تؤيد وجهة النظر المنسوبة إلى عليّ أيضًا بشأن الانتقال التدريجي من حالة العبودية إلى الحرية بالتوازي مع سداد نجوم العقد. راجع: الصفحة التالية.

(٤) انظر صفحة: ٦٠.

الملاَبسات، لا يبدو معقولاً أن نشكّك في موقف الأقلية الذي نقله التقليد الزيدي الناشئ. وبإمكاننا أن نتكهّن بأن التقليل من أهمية رأي عليّ في مسألة المكاتب يرجع إلى كونه منقولاً عن طريق الأسانيد الشيعية الخالصة، وأنه يتعارض صراحة مع ما شجّع عليه الخليفة عمر في المسألة. ويمكن رؤية إشارة إلى هذا المسلك من التفكير في كتاب قلعه جي الحديث (موسوعة فقه عبد الله ابن مسعود)، والذي ينصّ فيه على أن ابن مسعود كما يبدو يرى وجوب مكاتب العبد إذا طلب الكتابة؛ «لأن فتوى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان قد ظهرت في هذا، ولم يؤثر عن ابن مسعود خلاف لهما في ذلك، ولو كان يخالفهما القول لوجب عليه إظهاره»^(١).

تُظهر لفظة ﴿خَيْرًا﴾ الواردة في آية سورة النور نقاشاً أكثر تنوعاً نوعاً ما في التفسير المدني المبكر. فبينما يفسرها كلٌّ من عمر وعثمان وابن عمر على أنها تعني امتهان العبد حرفاً ما يستطيع من خلالها سداد نجوم عقد المكاتب، يرى عليّ وابن عباس أن لا بد أن يكون للعبد مالٌ. وفي روايات أخرى، يرى ابن عباس أن ﴿خَيْرًا﴾ تعني حيلة، أو القُدرة على الكسب، بحيث لا يُترك المكاتب كلاً على المسلمين^(٢). وهنا، يجد المرء نفسه في مواجهة مسألة أساسية تتعلق

(١) قلعه جي، موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، ص ٢٨٣.

(٢) al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān, vol. 17, p. 278; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm, (٢)

vol. 8, pp. 2,583–2,584.

بالحكم الفقهي: كيف يمكن للعبيد، الذين يُعاملون كممتلكات، أن يكون لهم مالٌ خاصٌّ بهم؟ ساق الفقهاء المتأخرون هذا الاعتراض لردِّ تفسيرات ﴿خَيْرًا﴾ المذكورة أعلاه^(١). ومع ذلك، يبدو أنَّ المجتمع الحجازي في القرن الأول الهجري، كما تشهد هذه الخيارات التفسيرية وغيرها من الروايات، كان يسمح للعبيد أن يمتلكوا مالاً وأن يتكسَّبوا من حرفتهم قبل كتابة عقد المكاتبة^(٢).

ومن النقاشات القوية المبكرة ذات الصلة بالحكم الفقهي أيضًا النقاش حول المقدار الذي يجب سداده من عقد المكاتبة قبل عتق العبد^(٣). ثمة قول عام منسوب إلى شخصيات؛ مثل عمر وعثمان وعائشة وابن عمر، وهو أنَّ المكاتب يظلُّ عبدًا حتى سداد آخر درهم من المكاتبة^(٤)، وهو القول المنسوب أيضًا إلى النبي^(٥). والقول المعاكس يُنسب (بشيء من الشكّ ربما) إلى ابن عباس: يُعتق

(١) See, for instance, al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qurʾān, vol. 5, p. 181.

(٢) ومثال ذلك أن عطاء تحدّث عن حكم السيد الذي يكتب عبده وهو يخفي ماله، مجادلًا بأن المال ملكٌ للعبد (وليس لسيده). انظر:

al- Ṣanʿānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 383–384. Cf. Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 74.

(٣) See al- Ṣanʿānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 405–413.

(٤) al- Ṣanʿānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 406, 408; al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qurʾān, vol. 5, pp. 185–186; al- Ṭayyār, Mawsūʿat al- tafsīr al- maʾthūr, vol. 15, p. 609.

(٥) Abū Dāwūd, Sunan, vol. 2, p. 660; al- Tirmidhī, Sunan, vol. 1, p. 342.

العبد عند كتابة العقد ويبقى عليه إجمالي المبلغ كدَيْن^(١). وهناك قول بين القولين تنقله لنا المصادر عن عمر وهو عتق العبد بعد سداد نصف المكاتب ويبقى النصف الباقي كدَيْن عليه يؤديه^(٢)، وهو ما يقول به ابن مسعود، ولكنه يرى ذلك بعد سداد ثلث أو ربع المكاتب^(٣). وثمة رأي مشهور يُنسب إلى عليٍّ وهو أن المكاتب يُعتق منه بقدر ما أدى^(٤). ويبدو أن هذا يتطابق مع عدد من الأحاديث النبوية التي تناقش حقوق ومسؤوليات المكاتب الذي يصبح أكثر حرية بقدر ما أدى من مكاتبته وكذلك فيما يتعلق ببعض المسائل الفقهية المحددة^(٥).

(١) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 185. وقد حكى أبو جعفر الطحاوي أنه لم يجد لذلك إسنادًا (al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 459). ويتعارض ذلك مع أقوال منسوبة إلى ابن عباس أيضًا مثل قوله: إن العبد يعتق (مع بقاء الدَيْن عليه) عندما يصل المبلغ المتبقي من العقد إلى خمس أواق (al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 405–406). أي: ما يعادل ٢٠٠ درهم (Lane, Arabic- English Lexicon, vol. 1, p. 1,102). ومع ذلك، تم التعامل مع هذه النسب كنسب معيارية في الفقه الإباضي لاحقًا. انظر: صفحة ٧٢ وما يليها.

(٢) al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 410–411.

(٣) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 186.

(٤) al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 412; Abū Yūsuf, Kitāb al- āthār, p. 190. يتعارض هذا القول مع الآراء الأخرى المنسوبة إلى عليٍّ والتي تجعل المكاتب حرًا بعد كتابة العقد، أو بمجرد سداد نصف المكاتب. انظر: قلعه جي، موسوعة فقه عليٍّ بن أبي طالب، ص ٢٨١–٢٨٢.

(٥) ثمة ثلاثة أحكام فقهية تتناسب مع قَدْر الحرية التي يتحصل عليها المكاتب؛ أولاً: مقدار الدية الواجب دفعها في حالة القتل: al- Tirmidhī, Sunan, vol. 2, pp. 782–783; al- Nasā'ī, Sunan, vol. 2, p. 770; Abū Dāwūd, Sunan, vol. 1, p. 342؛ ثانيًا: عدد الجلدات التي يستحقها المكاتب

=

وأخيراً، حظيت عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ بتفسير مختلفة في المدينة في القرن الأول الهجري، فهي إما تشير إلى وجوب أن يؤدي السيد شيئاً من ماله إلى العبد مقدماً، أو إلى وجوب الاقتطاع من قيمة عقد المكاتب في آخر العقد، أو وصية بأيٍّ منهما. ويتمثل الاختلاف التأويلي الرئيس هنا في القراءة الضمنية لمعنى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَكُمْ﴾، كونها قد تعني مال السيّد ذاته أو الدفعات [النجوم بالتعبير التراثي] التي يتحصّل عليها من المكاتب. وعلى الرغم من هذه الاختلافات التأويلية، إلّا أنه من اللافت للنظر انعقاد الإجماع بين الجيل الأول على أنّ صيغة الجمع المستخدمة في الآية موجهة إلى مالكي العبيد فحسب، وليس إلى أفراد المجتمع الآخرين أيضاً (كما سيصبح شائعاً في وقت لاحق).

=

كعقوبة حدية: Abū al- Tirmidhī, Sunan, vol. 1, p. 342; al- Nasā'ī, Sunan, vol. 2, p. 783; Dāwūd, Sunan, vol. 2, p. 770؛ ثالثاً: ما يستحقه المكاتب من الميراث: al- Nasā'ī, Sunan, vol. 2, p. 770; Abū Dāwūd, Sunan, vol. 2, p. 770; al- Tirmidhī, Sunan, vol. 1, p. 342. وقد تم تطوير هذه الفكرة صراحة كحكم فقهي في المجموع الفقهي لزيد بن عليّ. راجع: ص ٦٥.

التفسير المتكي (القرن الأول/ السابع):

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
ابن عباس (ت: ٦٧-٦٨ / ٦٨٦-٦٨٨) ^(١)	المدينة/ مكة	واجب	مال/ حيلة	فرض (؟) الحطّ من قيمة عقد المكاتب
مجاهد (ت: ١٠٣ / ٧٢١ - ٧٢٢)	مكة	؟	مال ^(٢)	فرض (؟) على السيّد أن يعطي المكاتب من ماله ^(٣) ربع المكاتب ^(٤)

(١) نكرر تفسير ابن عباس للآية في هذا الجدول أيضًا بغرض المقارنة مع تفاسير تلامذته.

(٢) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 281-282; al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 457; al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180; al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 370; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 574. وفي بعض الروايات الأخرى، يُذكر المال والأمانة (، al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 279; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,584; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 573). ويظهر تحليل الأسانيد أنه من المحتمل أن تكون كلمة أمانة شذوذًا من ابن عُلّية (ت: ١٩٣ / ٨٠٩)، إذ إن راويه عبد الله بن أبي نجيح (ت: ١٣١ - ١٣٢ / ٧٤٨ - ٧٥٠)، يروي لتلامذته الآخرين كلمة المال فقط، كما يُقل عن مجاهد من طرق أخرى. هذا على الرغم من التقدير الكبير الذي يحظى به ابن عُلّية بين أهل الحديث، انظر: al- Dhahabī, Mīzān al- i'tidāl vol. 1, pp. 216-217. كما تسلط بعض الروايات الأخرى الضوء على أهمية المال وليس الصفات الشخصية للمكاتب (Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 574; al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 281). تتحدث بعض الروايات الأخرى عن المال والوفاء والصدق (Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,584). بينما تذكر روايات أخرى مسألة الغنى والقدرة على أداء العقد (Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 7).

(٣) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 285; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 5, pp. 304-305. One report suggests remission at the end: see Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 305.

(٤) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, pp. 182-183; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 5, p. 304.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عكرمة (ت: ١٠٥ / ٧٢٣ - ٧٢٤)	مكة (وغيرها)	؟	حرفه ^(١) / قوة ^(٢) / إن كانت هناك استفادة للسيد من المكاتبه ^(٣)	فرض يؤدّي من مال السيّد ^(٤)

(١) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180.

(٢) Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 7; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,585.

(٣) Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,585.

(٤) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 285.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عطاء بن أبي رباح (ت: ١١٥ / ٧٣٣)	مكة	واجب ^(١)	مال ^(٢)	فرض (٤) ^(١) على السيّد أن يقتطع من قيمة العقد ^(٢)

(١) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 276; Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 5; al- Ṣan'ānī, al-

Muṣannaf, vol. 8, p. 371; al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180. ينقل أيضًا الجصاص وابن أبي حاتم الرازي روايات أخرى عن عطاء تقول بعدم الوجوب، على الرغم من أن الروايات الأخرى والسمة العامة لدائرة ابن عباس التفسيرية تجعل هذا القول الأخير يبدو شاذًا (al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180; Ibn Abī Ḥātim, Tafṣīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,583).

(٢) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, pp. 281–282; al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 457;

al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180; al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 370; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 574. يجادل ابن أبي رباح بأن كلمة ﴿خَيْرًا﴾ يجب أن تُفهم أنها تعني (مألاً) بناء على الآية ١٨٠ من سورة البقرة (انظر متن الدراسة)، وانظر: al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 282; al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180. وفي إسنادين مختلفين عن عطاء نجد

قولين: المال، والقدرة على أداء العقد (Ibn Abī al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 280; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, p. 573). وتشير التحليلات إلى أنه إما عبد الملك بن أبي سليمان (ت:

١٤٥ / ٧٦٢)، أو تلميذه عبد الله بن إدريس (ت: ١٩٢ / ٨٠٨) قد زاد في الرواية القول بالقدرة على الأداء،

إذ إن أبا بكر بن أبي شيبة الذي يروي عن ابن إدريس يذكر القول بالمال فقط في إسناد آخر، وفي الوقت ذاته تنص العديد من الأسانيد البديلة الأخرى على القول بالمال وحده عن عطاء. وبينما يُقال الشاء على ابن

إدريس في كتب التراجم (al- Dhahabī, Siyar a' lām al- nubalā', vol. 9, p. 44)، نجد أن عبد الملك

متهم برواية حديث منكر عن الشفعة عن عطاء، وهو ما يجعله الراوي المحتمل للتفسير الزائد (al-

Dhahabī, Mīzān al- i'tidāl, vol. 2, p. 656). (هذا مثال عملي جيد لكيفية تدعيم اشتغال أسلوب

تحليل الإسناد والمتن عن طريق التحقق من المعلومات الإضافية المتوفرة في تراجم السير الذاتية: وهو

إجراء معياري في منهجية دراسة الحديث الكلاسيكية). نفس سلسلة الإسناد التي تنقل المال والأداء والأمانة

عن مجاهد تنقل ذلك عن عطاء أيضًا (Ibn Abī Ḥātim, Tafṣīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 1).

=

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عمرو بن دينار (ت: ١٢٦ / ٧٤٣ - ٧٤٤)	مكة	واجب ^(٣)	مال وصلاح ^(٤)	؟

(شكل ٢: التفاسير المكية الرئيسة لآية المكاتب في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي ومطلع القرن الثاني / الثامن).

التفسير السائد المعروف لعلماء مكة الأوائل هو اتباع ابن عباس في القول بوجوب المكاتب. كما أنهم يفسرون كلمة ﴿خَيْرًا﴾ بشكل عام على أنها تعني المال الذي يمتلكه المكاتب قبل المكاتب. وقد قدّم عطاء نصًا موازيًا يدعم هذا الرأي مستمدًا من الآية ١٨٠ من سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ

2,584). وثمة إسناد آخر منفصل يذكر الأداء والأمانة (, 'azīm, Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al Qur'ān al- (vol. 8, p. 2,585).

(١) تشير إحدى الروايات إلى أن المبلغ المخصوم يخضع لتقدير السيد، على الرغم من أن المعنى الضمني للروايات الأخرى يقتضي الوجوب (Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, pp. 304-305). (305).

(٢) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 285; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm, (vol. 8, p. 2,588; Ibn Abī Shayba, al- Muṣannaf, vol. 7, pp. 304-305). وتقول إحدى الروايات باقتطاع الربع (al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 280; al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 370).

(٣) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180; Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 5.

(٤) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 280; al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 370.

أَمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١﴾. ويعتبر عكرمة استثناء في تفسيره لكلمة ﴿خَيْرًا﴾، فبينما يتابع عمر وعثمان وابن عمر على القول بأنها تعني حُرْفَة، نجده يضيف القول بالقوَّة، أو قوله: إن علمتم لكم خيرًا في مكاتبتهم، كما في روايات أخرى. ثمَّة بعض الإحالات إلى أقوال مجاهد وعطاء وابن دينار تتحدَّث عن الصفات الشخصية للمكاتب بالإضافة إلى امتلاك المال وهو ما يخضع لتقدير السيّد. ومع ذلك، يشير تحليلي للأسانيد المختلفة في الحالتين السابقتين إلى أنّ تلك الزيادات هي إضافة لاحقة من الرواة، ويبدو أنه من المرجَّح أن ينحصر تفسيرهما في القول بامتلاك (المال) وحده (راجع الحاشية رقم ٢، ص ٤٧). ويعتبر العالم الأصغر عمرو بن دينار هو أول شخصية مكِّيَّة تجمع بشكلٍ جيّد بين القول بامتلاك المال والقول بصلاح المكاتب. وعند تفسير عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾، يبدو أنّ أقرب تلامذة ابن عباس إلى خياره التفسيري هو عطاء الذي يتبعه (على الأرجح) في القول بإلزام السيّد باقتطاع جزء من المكاتب في نهاية الأجل. ويبدو أنّ مجاهد وعكرمة يتبعان تفسير عمر القائل بوجوب إعطاء العبد من مال السيّد الخاصّ.

ثمَّة زاوية أخرى يمكن أن نرى من خلالها التفاسير المكيّة المبكّرة عند شرح تبنّيها للخيارات التفسيرية المدنية (التحررية) المبكّرة ونقلها، وهي

(١) al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān, vol. 17, p. 282; al-Jaṣṣās, Ahkām al-Qur'ān, vol. 5, p. 180.

الإشارة إلى صلة عدد من المفسرين الرئيسيين في دائرة ابن عباس بالفرقة الإباضية الناشئة؛ إذ تتماشى التوجّهات المساواتية في المقولات الكلامية للخوارج، والتي تم التعبير عنها في المقام الأول في عدم وجود شروط محدّدة لتنصيب الإمام، مع الآراء التفسيرية الواردة سابقاً، على الرغم من أنه لا ينبغي المبالغة في ذلك^(١). ومن الأقوال التفسيرية الأخرى ذات الصلة التي تبنّتها الشخصيات المذكورة في هذه الفقرة القول المنسوب إلى عطاء وابن دينار، وهو أنه «لا ولّاء على المكاتب»، وهو ما يمكن تفسيره على أنه يعني أن العبيد قادرون على شراء أنفسهم من مالكيهم^(٢). وأحد الأقوال المنسوبة إلى عطاء هو أن المكاتب يظلّ عبداً طوال مدّة المكاتب في حالة اشتراط ذلك مسبقاً، وهو رأي سابق على قول الإباضية به لاحقاً^(٣). وسوف نتحرّى في القسم التالي العلاقة المثيرة للاهتمام بين الفهم الحجازي لآية المكاتب والمقولات الإباضية في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ومن المثير للاهتمام أيضاً أن نشير إلى أن عكرمة ومجاهد كانا عبدين مُعتَقَيْن، بينما كان عطاء بن أبي رباح من الموالي.

(١) See Wilkinson, Ibādism, pp. 149–150.

(٢) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 86.

(٣) al- Ṣanʿānī, al- Muṣannaf, vol. 8, p. 406. See page 88.

التفسير غير المكي (من أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي إلى أواخر الثاني/ الثامن):

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
سعيد بن جبير (ت: ٧١٤ / ٩٥)	الكوفة (ومدن أخرى)	؟	مال ^(١) / إن علمتم أنهم يريدون بذلك الخير ^(٢)	أموال الزكاة ^(٣)
إبراهيم النخعي (ت: ٧١٥ / ٩٦)	الكوفة	؟	صدق ووفاء ^(٤)	وصية من مال السيد ومن أموال الناس ^(٥) ومن أموال الزكاة ^(٦)

(١) Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm, vol. 8, p. 2,584.

(٢) al- Ṭaḥāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 457.

(٣) كما هي الحال مع أقوال غيره من العلماء، تأول ابن جبير الآية بإعطاء المكاتب من أموال الزكاة، بموجب تفسيره لآية الزكاة (٦٠) في سورة التوبة. وراجع متن الدراسة.

(٤) al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān, vol. 17, p. 280; al-Jaṣṣāṣ, Ahkām al-Qur'ān, vol. 5, p. 180; al-Ṣan'ānī,

al-Muṣannaf, vol. 8, p. 371; Ibn Abī Shayba, al-Muṣannaf, vol. 7, p. 574.

عدد قليل من الأخبار لا تؤكد ما إذا كانت واحدة أو الأخرى، سلاسل الإسناد البديلة تعطي فقط (الصدق).
(Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al-Qur'ān al- 'azīm, vol. 8, p. 2,584).

القدرة على إنفاذ (العقد) (al-Shaybānī, Kitāb al-āthār, vol. 2, p. 579).

أو كلاهما.

(al-Ṭaḥāwī, Ahkām al-Qur'ān, vol. 2, p. 465).

(٥) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 288; al- Ṣan'ānī, al- Muṣannaf, vol. 8, pp. 376-377;

al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 181; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm, vol.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
الحسن البصري (ت: ١١٠) (٢٨٩)	البصرة	مندوب ^(٢)	دين وأمانة ^(٣)	وصية من مال السيد ومن أموال الناس ^(٤) ومن أموال الزكاة ^(٥)

=

8, p. 2,586. وفي التفسير المطبوع لابن أبي حاتم نقرأ: «حثّ الناس عليه مولاة غيره»، ولكنها ينبغي أن تكون: «حثّ الناس عليه مولاة وغيره» كما في رواية الطبري.

(١) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 4, p. 326.

(٢) Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 6; Ibn Kathīr, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 6, p. 52.

(٣) al-Ṭaḥāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 457; al-Ṣan'ānī, al-Muṣannaf, vol. 8, p. 371; Ibn Abī

Shayba, al-Muṣannaf, vol. 7, p. 574.

تم ذكر عدد من المتغيرات عند ابن أبي حاتم.

in Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 8, p. 2,584.

الدين، عند الطحاوي.

in al-Ṭaḥāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 456.

الدين والصدق والإخلاص، عند الطحاوي.

in al-Ṭaḥāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 457.

صفاء الطبع في الدين (صلاح النفس في الدين)، عند الجصاص.

in al-Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180.

الصدق والأمانة والقدرة على الوفاء (العقد)، والموثوقية، عند الطبري.

in al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān, vol. 17, p. 279.

وفي سياق مغاير لهذه الآية، القرآن والإسلام، عند ابن أبي شيبة.

in Ibn Abī Shayba, al-Muṣannaf, vol. 7, p. 574–575.

(٤) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 288; al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 181.

(٥) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 11, p. 524.

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
قتادة بن دعامة (ت: ١١٧ / (٧٣٥)	البصرة	؟	أمانة وصدق ووفاء ^(١)	؟
زيد بن علي (ت: ١٢٠ / (٧٣٨)	الكوفة	مندوب ^(٢)	؟	وصية بدفع ربع المكاتبة ^(٣) ومن الزكاة ^(٤)
زيد بن أسلم (ت: ١٣٦ / (٧٥٤ - ٧٥٣)	المدينة	؟	؟	واجب (؟) من أموال الزكاة التي يدفعها الناس إلى الولاة ليوزعوها ^(٥)
أبو حنيفة (ت: ١٥٠ / (٧٦٧)	الكوفة	مندوب ^(٦)	؟	وصية ^(١) من مال السيد وغيره، ومن أموال الزكاة أيضًا ^(٢)

(١) al- Salimi, Early Islamic Law in Basra in the 2nd/ 8th Century, p. 309.

(٢) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, pp. 257–258.

(٣) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, 258.

(٤) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, p. 97.

(٥) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 288; Ibn Abī Ḥātim, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. (٥)

8. وفي كِلَا التفسيرين، يُشار صراحة إلى قوله: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ في الآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٦) Ibn Kathīr, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, vol. 6, p. 53.

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / (٧٦٧	مرو / البصرة / بغداد	واجب (؟) ^(٣)	مال ^(٤) / مال ووفاء للمال ^(٥)	وصية لمساعدة المكاتبين من أموال الزكاة (؟) / وصية بتخفيض ربع قيمة المكاتبَة ^(٦)

=

(١) al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 465.

(٢) تجد ذلك في تفسير آية الزكاة في سورة التوبة (الجصاص، أحكام القرآن، الجزء: ٤، ص ٣٢٦).

(٣) لا يوجد نصٌّ يخالف القول بالوجوب في تفسير مقاتل، الجزء الثالث، ص ١٩٧، ولا في تفسير مقاتل، تفسير الخمسمائة آية من القرآن، ص ٢٣٤. ومع ذلك، يقول مقاتل في آخر الفقرة: «هذه وصية من الله ليست واجبة، وإن كانت يُثاب عليها» (مقاتل، تفسير الخمسمائة آية، ص ٢٣٥). وهذا القول يمكن أن يُقرأ في سياق الفقرة على أنه يدلّ على الحالة الأولى ابتداءً لإبرام عقد المكاتبَة، على الرغم من أن المعنى الأكثر وضوحاً له هو أنه ينطبق فقط على مسألة المساعدة المالية.

(٤) Muqātil, Tafsīr, vol. 3, p. 197.

(٥) Muqātil, Tafsīr al- khamis mi'āt āya, p. 234.

(٦) مقاتل، تفسير الخمسمائة آية من القرآن، ص ٢٣٥. وقد نسب القول بمساعدة المكاتبين (أن يعينوا في الرُّقَاب) إلى ابن عباس، وهو ما ذكرنا بتفسير آية الزكاة. والرباط الوحيد الذي يربط هذه العبارة بفكرة مساعدة المكاتبين من أموال الزكاة هو ورودها في هذه الفقرة. ومع ذلك، فقد نقل الطبري -بدون ذكر الإسناد- قول ابن عباس بأنه لا يرى حرجاً في عتق العبيد من أموال الزكاة، وهو ما يعارض الرأي القائل بأن هذا يتم عن طريق المكاتبَة كما يرويه الجصاص. انظر:

al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 11, p. 524; al- Jaṣṣās, Ahkām al- Qur'ān, vol. 4, p. 326

والقول الآخر لمقاتل المتمثل في الحَطّ من ربع عقد المكاتبَة مأخوذاً بشكل غير مفاجئ من الرواية المعروفة عن عليّ.

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
سفيان الثوري (ت: ١٦١ / (٧٧٨	الكوفة	مندوب ^(١)	صدق ووفاء وأمانة ^(٢) / قدرة على الكسب من حِرْفَةٍ ما / قوَّة على الاحتراف والكسب لأداء ما كُتِبوا عليه ^(٣)	وصية ^(٤) بحطِّ ما قد يصل إلى الربع ^(٥) من عقد المكاتب من مال السيد ومال غيره ^(٦)
مالك (ت: ١٧٩ / (٧٩٥ - ٧٩٦	المدينة	مندوب ^(٧)	قوة على الأداء ^(٨)	وصية ^(٩) بتخفيض عقد المكاتب من مال السيد ^(١٠) ومن أموال الزكاة ^(١١) (؟)

(١) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 277; Ibn al- Mundhir, al- Ishrāf, vol. 7, p. 6; Ibn Kathīr, (١)

Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm, vol. 6, p. 53.

(٢) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 280.

(٣) al- Ṭayyār, Mawsū'at al- tafsīr al- ma'thūr, vol. 15, p. 601.

(٤) al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 465.

(٥) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 287.

(٦) al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 475.

(٧) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 277; Mālik, al- Muwaṭṭa', pp. 304–305.

(٨) al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, pp. 278–279.

(٩) al- Ṭahāwī, Ahkām al- Qur'ān, vol. 2, p. 465.

(١٠) Mālik, al- Muwaṭṭa', p. 305; al- Ṭabarī, Jāmi' al- bayān, vol. 17, p. 286.

(١١) يُنقل عن مالك روايات تؤكّد وتنفّي في الوقت ذاته أنه أباح الزكاة للمكاتب: ابن العربي، أحكام

القرآن، المجلد: ٢، ص ٩٦٧.

المُفسِّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
أبو غانم الخراساني (ت: ٢٠٠ / ٨١٥)	البصرة	واجب (١) (٢)	مال (٢)	واجب (٣) الحطّ من عقد المكاتبَة (٣)، وإعطائهم أيضًا من أموال الزكاة (٤)

شكل ٣: التفاسير الرئيسة غير المكية لآية المكاتبَة من أواخر القرن الأول الهجري / السابع الميلادي إلى أواخر القرن الثاني / الثامن).

في هذه الخيارات التفسيرية الأخيرة، والتي تتألف من خيارات مفسرين ينتمون إلى أواخر القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، وحتى أواخر القرن الثاني / الثامن من خارج مكة، نعثر منذ البداية في المصادر على القليل من التفسيرات الصريحة لكلمة ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾. وقد تمثلت المعارضة الرئيسة المبكرة للقول بوجوب المكاتبَة، الذي تم إقراره في المدينة ومكة، في القول بالندب الذي نقله زيد بن عليّ عن عليّ وهو ما يُنسب إلى الحسن البصري أيضًا. وهناك افتراض في النصوص المتأخرة بأن هناك إجماعًا بين العلماء على

(١) al- Khurāsānī, al- Mudawwana al- kubrā, vol. 3, p. 60.

(٢) al- Khurāsānī, al- Mudawwana al- kubrā, vol. 3, p. 60.

(٣) الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦٠. ويرى أن ما فعله عمر في الرواية القائلة بأنه أعطى العبد الذي كاتبه مالا هو العدل وليس القاعدة العامة. (الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦٠ - ٦١).

(٤) الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦١.

الطبيعة الندية للمكاتب، لا الوجوبية؛ نظرًا للأصل القائل بأن مالك المال يمكنه التصرف فيه بالشكل الذي يراه مناسباً^(١). ومع ذلك، فإن التفسير (الواضح) للعديد من فقهاء العصر العباسي المذكورين في المصادر المبكرة هو القول بالإباحة. بينما لا تتضح الصورة كثيرًا في بداية القرن الثاني/ الثامن. ومن المحتمل أن تكون هذه هي فترة تشكّل مفهوم (أهل السّنة) التي سقط فيها الإجماع القديم وتم عقد إجماع جديد.

هنا، يبدو رأي مالك المذكور في كتابه (الموطأ) مثيرًا للاهتمام من حيث إمكانية تسليط الضوء على الحركة التأويلية التي دُعِمَت -أو برّرت على الأقل- هذا التحوّل. يقول مالك إنه -وفقًا لعلماء المدينة- ليس على السيّد أن يُكتب العبد إذا سأله ذلك، على الرغم من أنه لم يسمع أيّ عالم يشير إلى أنه فعل غير مرغوب فيه^(٢). ويبدو أن مالكًا يسير هنا على هدى التقليد المنسوب إلى علي بن أبي طالب والمرتبطة في العراق بأقوال الحسن البصري والفرقة الزيدية الناشئة. ويؤيد مالك قوله بذكر آيتين من القرآن: آية ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، في إشارة إلى جواز أخذ الصيد بعد التحلل من الإحرام، وآية ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ

(١) al- Jaṣṣāṣ, Ahkām al- Qur'ān, vol. 5, p. 180; Ibn Rushd, Bidāyat al- mujtahid, vol. 4, p. 157; Ibn Kathīr, Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm, vol. 6, pp. 52–53.

(٢) Mālik, al- Muwaṭṭa', pp. 304–305. There is no section on this question in Ṣaḥnūn, al-

Mudawwana al- kubrā, vol. 7, p. 82.

الصَّلَاةُ فَإِنَّتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴿الجمعة: ١٠﴾، المتعلقة برخصة التجارة بعد أداء صلاة الجمعة. وفي كلتا الحالتين، يريد مالك القول بأن صيغة الأمر التي ظاهرها الوجوب تُستخدم في القرآن للتعبير عن الإباحة. أصبح هذا الأصل وهذان المثالان على الإباحة سمة معيارية للتقليد الأصولي المدون في القرن الرابع/ العاشر^(١). ومع ذلك، يبدو أن كلا المثالين يفيد فيهما فعل الأمر الإباحة بعد الحظر ابتداءً (للصيد أو للتجارة على التوالي)، ويمكن القول إن هذا ما لا يتناسب تمامًا مع سياق آية المكاتب.

في تفسيرهم لكلمة ﴿حَيْرًا﴾ الواردة في الآية، يركّز فقهاء العراق على الأخلاق الخاصة المتوقعة من المكاتب؛ كالصدق والوفاء والأمانة، بينما يتحدث مالك عن القدرة العملية للمكاتب على أداء عقد المكاتب، قول منسوب إلى سفيان الثوري أيضًا، وهو الرأي الذي له بعض الصلة بالخيارات التفسيرية المبكرة المنقولة عن أعلام المدينة؛ كعثمان وابن عمر على سبيل المثال. كما نجد أن النظرة التفسيرية للخير على أنها تعني المال مرفوضة إلا من قبل شخصيات لها صلة بالتقليد المكي؛ مثل ابن جبير ومقاتل والخراساني.

(١) يمكن الاطلاع على كل من الأصل والمثال التفسيري في كتاب الفقيه الحنفي الجصاص: الفصول في الأصول، المجلد الثاني، ص ٨١، ٨٧. ويمكن مطالعة الأصل بمفرده في كتاب ابن القصار المالكي (ت: ٣٩٧/ ١٠٠٦)، انظر: ابن القصار، المقدمة في الأصول، ص ٦٠.

ومن المثير للاهتمام أن نرى قتادة البصري، وهو تلميذ لعلماء من دائرة ابن عباس مثل عكرمة وجابر وعمرو، يفسّر (الخير) على أنه يعني أخلاقاً خاصة بالمكاتب ولا ينقل عن شيوخه في هذه المسألة^(١). وبشكل عام، يبدو أن هذا الخيار السائد في المدرسة العراقية مرتبط بالرأي الفقهي القائل بأن العبد لا يمكنه أن يملك ثروة خاصة به.

أمّا عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ فتفهم عادةً بأنها تعني حصّ السيّد وغيره على مساعدة المكاتبين، إمّا بمنحهم المال في أول المكاتبة، أو خصماً من العقد عند نهايته. وبإمكاننا أن نعثر هنا على علاقة دقيقة بأموال الزكاة في أقوال علماء مثل ابن جبير والنخعي (ويُفترض أن أبا حنيفة أخذ عنهم هذا الرأي) ممّن يفسّرون قوله: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ [التوبة: ٦٠]، على أنه إذن بمساعدة المكاتبين من أموال الزكاة. ويبرر ابن جبير عدم صرف أموال الزكاة لتحرير الرّقاب بشكل مباشر بقوله: خوفاً من «جرّ الولاء»^{(٢)(٣)}، وهو ما يبدو نظيراً للقول: «الولاء شعبة من

This particular point does not demonstrate his transmission of their proto- Ibādism. Cf. (١)

al- Salimi, Early Islamic Law in Basra in the 2nd/ 8th Century, pp. 9–18.

(٢) والمقصود أن المرء إذا أعتق عبداً من زكاته انتفع بولائه فكأنه صرّف الزكاة إلى نفسه في هذه الحالة. (المترجم).

(٣) al- Jaṣṣās, Ahkām al- Qurʾān, vol. 4, p. 326.

الرّق»^(١). ولاحقاً، يذكر زيد بن أسلم، فيما يتعلق بآية المكاتب على وجه التحديد، أنّ الزكاة يجب أن تُعطى للحاكم ليوزعها على المكاتبين، رابطاً بينها وبين آية سورة التوبة.

بحلول نهاية القرن الأول/ السابع، من المحتمل أن تكون مسؤوليات (الولاء) قد أصبحت أكثر إرهاقاً من الامتيازات الممنوحة في المقابل^(٢). ومن شأن تفسير آية سورة التوبة بوصفها تشير إلى مساعدة المكاتبين بدلاً من شراء العبيد وعتقهم أن توفر وسيلة لتشجيع فضيلة العتق دون أن يتحمل المولى عبء الولاء تجاه المُعتق غير السيّد. وقد يلعب هذا السياق أيضاً دوراً في التحول من تفسير آية المكاتب بوصفها إرشادات موجهة للسادة فحسب، إلى تفسير يلعب فيه المجتمع - وحتى السلطة الحاكمة - دوراً.

وبالتالي، فإنّ التوجّه العام خارج مكة منذ نهاية القرن الأول الهجري هو أنّ العتق من خلال المكاتب أصبح ممارسة اختيارية موجهة إلى العبيد أصحاب الشخصية الجيدة أو القدرة الكافية على العمل والكسب، ليتم قبولهم ضمن طبقة الموالى. وهذا مدعوم بثروة المجتمع التي يمثلها نظام الزكاة، وربما تحت إشراف الدولة. في هذا السياق التفسيري، يصبح مفهوم العلاقة التشريعية

(١) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 151 n. 70.

(٢) Cf. Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 90–91.

والاقتصادية التي تربط بين السيد والعبد والمكاتب والمعنوق أقل شخصانية وأكثر تمثلاً بهياكل الثروة المجتمعية والسلطة السياسية. إن النظرة الإجماعية الناشئة لفقهائ السُّنَّة الأوائل هي أنَّ العبد أو الأمَّة ما هما إلَّا ذوات خاضعة بالكامل للمصالح الاقتصادية للسيد والدولة، بدلاً من النظر إليهم بوصفهم يمتلكون ثروة تُلزم السيد بمكاتبته.

ثمَّة أمثلة على ذلك نجدها في الأدبيات الفقهية المبكرة، على سبيل المثال: (الجامع الصغير) المنسوب إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩ / ٨٠٥)، وهو شخصية محورية مبكرة في نشأة المذهب الحنفي. ينقل الشيباني عن شيخه الأساسي أبي يوسف (ت: ١٨٢ / ٧٩٨) المسألة الفقهية الآتية عن أبي حنيفة: عبدٌ كفل عن مولاه بأمره، فعتق فأدَّى، أو كان المولى كفل عنه، فأداه بعد العتق، لم يرجع واحد منهما على صاحبه^(١). والمبدأ الذي تدور عليه كلتا الحالتين هو أنَّ العبد لا يمكنه أن يتحمَّل مسؤولية مالية حال عبوديته، وبالتالي فإنَّ الأثر الفقهي مؤجَّل حتى يُعتَق^(٢). وقد تم التعبير عن ذلك لاحقاً في النصِّ الكلاسيكي للمرغيناني (ت: ٥٩٣ / ١١٩٧)، في كتاب (الهداية) بقوله: «كُلُّ ما يمتلكه العبد

(١) al- Shaybānī, al- Jāmi‘ al- ṣaghīr, pp. 376–377.

(٢) See Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 75.

ملكٌ لسيده»^(١). وثمة قول مشابه منقول عن مالك بن أنس عبر ابن القاسم في (المدونة الكبرى) لسحنون (ت: ٢٤٠ / ٨٥٤): قد يتحمل العبد حمالات مالية عن طريق التفويض أو الوكالة، لا أصالةً عن نفسه^(٢).

ومن التطورات الفقهية ذات الصلة والمميزة في بيئة الكوفة التعبير الزيدي الناشئ عن مجموعة من القواعد المحفوظة في (المجموع الفقهي) المنسوب إلى زيد بن علي. وفي حين ناقشنا بالفعل عددًا من الأقوال فيما يتعلق بربطها الصريح بعلي بن أبي طالب، فإن الأمر يستحق أن نرسم الصورة كاملة. من بين المسائل التفسيرية الثلاث محور هذه الدراسة في آية المكاتب، نجد نقاش مسألتين فقط في النص: الطبيعة غير الوجوبية لعقد المكاتب، وحض السيد على التنازل عن ربع قيمة المكاتب. ويمكن أن تُوجَّه أموال الزكاة إلى استكمال عقود المكاتب، كما ذكر في موضع آخر أنه لا يمكن أن تُصرفَ أموال الزكاة لعتق العبيد مباشرة^(٣). إضافة إلى ذلك، واتفاقًا مع الأقوال المنسوبة لعلماء آخرين، فإن مناقشة الزكاة في هذا السياق لا تُنسب مباشرةً إلى علي، ولكنها تُذكر كتعليق

(١) al- Marghīnānī, al- Hidāya, vol. 5, p. 342. وهناك أدلة على أن الفقهاء المتأخرين قرّوا بين مستوى أساسي من الملكية يمكن للعبد من خلاله أن يملك، ومستوى آخر أعلى من المسؤولية المالية لا يمكن للعبد أن يرقى إليه. راجع: Abd, 'Brunschiwig.

(٢) Saḥnūn, al- Mudawwana al- kubrā, vol. 13, pp. 129–130.

(٣) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, p. 97.

لزيد، مما يشير إلى التطور الثانوي لهذا النقاش (على الرغم من صعوبة تحديد تاريخ حدوث ذلك بدقة). وينطبق الشيء ذاته على وجهة النظر الشرعية في مزاولة الرقيق للتجارة، والتي يتم التعامل معها على أنها ممكنة فقط في كل الأحوال عندما يسمح السيّد بذلك^(١).

أما داخل وجهة النظر السنيّة الناشئة، فهناك اختلاف أكثر أهمية، ويبدو أنه يرتبط كثيرًا بتقليد سابق، يتعلّق بمجموعة من الحقوق والمسؤوليات المعينة التي تحظى بقيم عديدة من نوع ما في خطاب الشريعة الإسلامية. حيث نجد مبدأً عامًا في كثير من دوائر الفقه الإسلامي ينصّ على أن العبد يتحمّل نصف مسؤولية الحرّ، بناءً على الآية الخامسة والعشرين من سورة النساء، والتي تقرّر جلد الأمة مرتكبة الزنا خمسين جلدة بدلًا من مائة جلدة. وبناءً على القول المنسوب إلى عليّ بأن المكاتب يُعتق منه بقدر ما أدى من المكاتب، وربما بناءً على الأحاديث التي تقرّر قواعد محدّدة، يحاول (المجموع الفقهي) بلورة منظومة فقهية متّسقة مع إبراز أمثلة على ذلك. وهذه هي الحال بالنسبة إلى المكاتب المقتول فإنه «يؤدّى بحساب ما عُتِقَ مِنْهُ دية حرّ، وبحساب ما لم يؤدّ فيه كتابته دية عبد»^(٢). وينصّ (المجموع الفقهي) على أن دية الحرّ مائة بغير

(١) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, p. 172.

(٢) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, p. 230.

(تنقسم إلى مجموعات أربع بحسب العمر)^(١)، ودية العبد / الأمة (ضمنيًا في النص) ثمنه أو ثمنها^(٢). وهذا يعني أن قتل المكاتب نصف الحرّ تكون له الدية في منتصف هاتين القيمتين. وبالمثل، كما ورد في المجموع، فإنّ العبد نصف المحرّر الذي يتلبس بالزنى يُجلد ٧٥ جلدة؛ لأنّ هذه هي العقوبة الوسطى بين الخمسين والمائة جلدة^(٣). وهناك مثال يسير آخر في الفرائض يوضح النقطة ذاتها: «رجل مات وخلف ابنين؛ أحدهما حرّ والآخر عتق نصفه، قال: المال بينهما أثلاثًا: للذي عتق كله ثلثا المال، وللذي عتق نصفه ثلث المال»^(٤).

وعلى الرغم من هذا التدرّج في التزامات العبيد، فإنّ الموقف الزيدي الناشئ الذي يمثّله (المجموع الفقهي) قريبٌ من الموقف السنّي الناشئ في القرن الثاني / الثامن. لقد قارن نجم حيدر أسانيد عددٍ من الأحكام الفقهية التي نقلها الزيدية الأوائل والشخصيات السنّية المبكرة بالتفصيل، ووجد أنها متشابهة كثيرًا في هذا العصر؛ ففي إحدى دراسات الحالة التي قدّمها نجد: «الروابط والرواة المشتركين بين السنّة والزيدية تمتد لتشمل سبعة عشر رجلًا موزعين بنسبة ٥٠٪ (١٠ / ٢٠) بالنسبة إلى الأحاديث الزيدية، و ٢٧٪ (٦١ / ٢٢٩)

(١) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, pp. 225–227.

(٢) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, pp. 227–228.

(٣) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, p. 220.

(٤) Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, p. 258.

بالنسبة إلى الأحاديث السُّنِّيَّة»^(١). بعبارة أخرى، تتداخل المعارف والعلوم الزيدية (الناشئة) في القرن الثاني/ الثامن بشكلٍ كبيرٍ مع المذهب السُّنِّي الكوفي الناشئ، بينما تقع الاختلافات الرئيسة بينهما في المقولات الكلامية- السياسية^(٢).

في بيئة منتصف القرن الثاني/ الثامن وحتى أواخره، واصلت النظرة السائدة السابقة للمكاتب حضورها ممثلة فقط في أقوال عدد قليل من الشخصيات الاستثنائية التي تستوحي التقليد المكي المبكر. إحدى هذه الشخصيات هو المفسر المتقدم مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، وأصله من مدينة بلخ، ولكنه نشط في مرو والعراق. وتُنسب إليه بعض المصنّفات التفسيرية المبكرة، بما في ذلك النصّ المعروف باسم تفسير مقاتل، وربما يكون هذا التفسير هو أقدم تفسير كامل من بين مختلف التفاسير، وتفسير الخمسمائة آية، وهو تفسير مبكر مُصنّف موضوعياً لآيات الأحكام^(٣). ويبدو أن فهمه لآية المكاتب مستمدّ

(١) Haider, The Origins of the Shī'a, p. 180.

(٢) See Haider, The Origins of the Shī'a, pp. 192–214. ولمطالعة ملخص للروابط الكلامية بين

التوجهات الزيدية والمذهب السُّنِّي الناشئ خلال هذه الفترة، انظر:

Haider, Shī'ī Islam, pp. 108–110.

(٣) See Plessner and Rippin, 'Muḳātil b. Sulaymān'. يرى محقق تفسير الخمسمائة آية أنه

مجموعة من آيات الأحكام المستخرجة من تفسير مقاتل الرئيس والمرتبة وفقاً لأبواب الفقه بواسطة

من تفسير حجازي أقدم، وقد يعكس ذلك نقله للتفسير عن المواد المكتوبة لتلامذة ابن عباس^(١)، بالإضافة إلى رأيه كمفسر أيضًا. ويبدو أن مقاتلاً يقبل ضمناً بوجوب إبرام عقد المكاتب للعبد الملائم، ويرى أن الملاءمة تعني في المقام الأول المال، على الرغم من أننا نقرأ في تفسير الخمسمائة آية قوله: «وفاء للمال». كما يحيل إلى الرأي القائل باقتطاع ربع المكاتب، بينما يبدو أنه يشير أيضًا إلى الرأي الذي يسمح بأداء المكاتب من أموال الزكاة، ولكن ليس على سبيل الوجوب.

الاستثناء الثاني لهذا النمط العام يتمثل في أبي غانم الخراساني، المصنّف الإباضي للنصّ الفقهي المبكر (المدونة الكبرى). ويبدو أنه يتبنّى ضمناً الرأي القائل بوجوب المكاتب، مقتبساً آية المكاتب دون أن يبيّن رأيه في صيغة الأمر الواردة في الآية. ويمكن مقارنة هذا الرأي بشكل جيد مع الآراء الواردة في نصوص التفاسير الإباضية بعد حوالي قرن لاحق. نعثر على القول بوجوب المكاتب في (تفسير خمسمائة آية في الأحكام) للمصنّف الإباضي أبي الحواري

جماعة مجهولة أتبع آراء مقاتل (Muqātil, Tafsīr al- khams mi'āt āya, pp. 6–7). وبالنظر إلى شرح أبي الحواري للتفسير، يمكننا التكهن بوجود أواصر إباضية بينهما.

See Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri II, pp. 98–101; Versteegh, 'Grammar and (١) Exegesis', p. 237.

محمد بن الحواري (ت: ٣٠٠ / ٩١٢). يواصل هذا النص، الذي يعلّق فيه المصنف على تفسير الخمسمائة آية لمقاتل، متابعة النصّ الأقدم على غياب أيّ تعليقات توضيحية حول حكم النذب^(١). في المقابل، نجد في (تفسير الكتاب العزيز) للمصنّف الإباضي هود بن محكم الهواري، وهو تفسير مشابه يرجع إلى نهاية القرن الثالث / التاسع، عبارة إضافية: «وليس بفريضة، إن شاء كاتبه وإن لم يشأ لم يكاتبه»^(٢). وهذه العبارة منسوخة بالحرف عن تفسير البصري يحيى بن سلام (ت: ٢٠٠ / ٨١٥)، الذي ينقل عنه المؤلّف كثيرًا في الواقع^(٣). وهكذا، يُظهر التفسيران الإباضيان اللاحقان ولأءهما للتقليد التفسيري الأقدم: يبدو أنّ مقاتلاً متأثّر بالرأي المكي السابق مثل علماء الإباضية البصريين، بينما يعارضه يحيى بن سلام.

(١) Abū al- Ḥawārī, al- Dirāya wa- kanz al- ghināya, p. 216; Saḥnūn, al- Mudawwanat al-

kubrā, p. 234.

(٢) al- Huwwārī, Kitāb Allāh al- ‘azīz, vol. 3, p. 178.

(٣) يحيى بن سلام، التفسير، المجلد الأول، ص ٤٤٦. ويوضح محقق (تفسير الكتاب العزيز) مدى اعتماد النصّ على التفسير الأقدم ليحيى بن سلام، مشيرًا إلى أنه لو جاز له أن يضع عنوانًا للكتاب غير الذي وجده في المخطوطات لكان العنوان هكذا: (مختصر تفسير ابن سلام البصري). (الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ١، ص ٢٤. انظر أيضًا: الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، المجلد: ١، ص ٢٢-٢٥).

يرى الخراساني أن كلمة ﴿خَيْرًا﴾ تعني المال، وفي البيانات التي جُمِعت لغرض هذه الدراسة، كان هذا الرأي دائم الارتباط تقريبًا بالحكم القائل بوجوب المكاتب. وتفسيره لـ ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ هو إلزام محتمل بالتخفيض من قيمة عقد المكاتب. وإجمالاً، فإن تفسيره للآية قريب من تفسير عطاء، ومن ثم ابن عباس. ويكاد يكون من المؤكد أن الاتصال وقع بينهما من خلال التلميذ الأخير لجابر بن زيد، على الرغم من أنني لم أتمكن من العثور على دليل مباشر على ذلك في التعليق على آية المكاتب. يقول الخراساني أنه سأل أبا المؤرج (ت: ٨١١ / ١٩٥) عن تفسير آية المكاتب، فنقل أبو المؤرج عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت: ١٤٥ / ٧٦٢)، وابن عبد العزيز (ت: القرن الثاني / الثامن) أن ﴿خَيْرًا﴾ تعني مالاً^(١). وكان أبو عبيدة علماً رائداً في دوائر البصرة الإباضية في

(١) الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦٠. ولمعرفة تفاصيل حول هذه الشخصيات وأهميتهم بالنسبة إلى المدونة، انظر: الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ١، ص ١٨ - ٢١، ٢٤ - ٢٧. ومن المثير للاهتمام أن المحقق حافظ على تعليقات المرتب الحديث للمدونة وهو القطب محمد بن يوسف أطفيش (ت: ١٩١٤) - انظر: الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ١، ص ١٠٨ - التي يقول فيها: إن هذا القول لا يثبت عن أبي عبيدة، وإنما يفسر أبو عبيدة الخير بـ «الخير في الدين» (وهو موقف بصري كما رأينا في قول الحسن البصري أعلاه). ويواصل أطفيش تبرير ذلك بقوله: «وما فائدة تقييد الكتابة بوجود المال عندهم؟ وأي مال يكون للعبد؟» وهو ما يذكرنا بموقف المذهب السني التقليدي، ويوضح إلى أي مدى انضم المذهب الإباضي إليه في النهاية فيما يتعلق بالتصل من المفهوم السابق للوضع الفقهي للعبد.

منتصف القرن الثاني/ الثامن، على الرغم من أنه من غير المرجح أن يكون قد أخذ مباشرة عن جابر بن زيد كما يتصور بعضهم، وبالأحرى تلامذته^(١).

الحفاظ على التفسير الحجازي المبكر لآية المكاتب من قبل الخراساني أمرٌ لافت للنظر ويصاحبه آراء (مهجورة) أخرى تتعلق بالمكاتب. على سبيل المثال، يرى الخراساني أن المكاتب نال حريته حال إبرام عقد المكاتب، واعتبار ذلك العقد دَيْنًا يتعين عليه سداذه، وهو رأي نُسب في مصادر أخرى إلى ابن عباس، ويعارض الرأي السائد للمذهب السني^(٢). وحقيقة أنه يجادل من أجل هذا الرأي، على الرغم من عدم ذكر علماء مبكرين يؤيدونه (مع وجود العديد ممن عارضوه)، تجسّد المقاربة الإباضية التكوينية، قياسًا لموقف السنة، كممارسة مجتمعية جماعية. وهكذا، يستشهد بأبي المؤرّج الذي يقول بإصرار: «أخذنا ذلك عن فقهاءنا، ونسبناه إليهم»^(٣). ويعبر ويلكنسون عن هذا الموقف بقوله^(٤):

(١) Wilkinson, Ibādism, p. 167.

(٢) al- Khurāsānī, al- Mudawwana al- kubrā, vol. 3, p. 61.

(٣) al- Khurāsānī, al- Mudawwana al- kubrā, vol. 3, p. 62.

(٤) Wilkinson, Ibādism, p. 128.

«بعبارة أخرى، شكّلت الآثار الجمعية سلاسل أسانيدهم (من خلال الشيوخ في العصور المبكرة بشكلٍ أساسي)، وليس أحاديث الآحاد الذين يتمتعون بالمصداقية إلى حدٍّ ما وشكّلوا سلسلة الإسناد. وبما أنه كان رأيًا جمعيًا، فليست هناك حاجة -عادةً- إلى توضيح كيف تم التوصل إلى هذا الرأي. كانت أسماء الأفراد غير ذات صلة بدرجة كبيرة، إذ إنهم جزء من العائلة الإسلامية التي ينتسبون إليها...».

من خلال الجدل المتواصل مع شيخه أبي المؤرّج، يدافع الخراساني عن شرعية الأطروحة الراديكالية القائلة بأنّ المُكاتب حُرّ وكتابه دَيْنٌ عليه؛ حيث يفسّر أبو المؤرّج ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ من آية سورة التوبة على أنهم هم المكاتبون، وهو يعلم أن هذا التفسير يقبله بالفعل خصومه من السنّة الأوائل. والخطوة الأخيرة في هذا الجدل هي أنه نظرًا لوجود اتفاق آخر على أنّ الزكاة لا تُعطى إلّا للأحرار، وليس المستعبدين، فلا بد أن يكون المكاتب حُرًّا طالما هو المقصود في الآية. وفي موضع آخر من المدونة، عند مناقشة الحقوق العامة للسادة على عبيدهم، يوضح الخراساني -بالاتفاق مع الموقف السنّي الناشئ- أنّ مال العبد ملكٌ لسيده، وأنّ له عليه الولاء التام^(١). ومع ذلك، يبدو أن شخصيات إباضية

(١) al- Khurāsānī, al- Mudawwana al- kubrā, vol. 3, p. 302.

أخرى؛ مثل الفقيه البسياني (المتوفى منتصف القرن الخامس / الحادي عشر)، تابعت المكيين الأوائل الذين جادلوا ضد استمرار نظام الولاء^(١).

يضيف أبو الحواري أيضًا في (تفسير خمسمائة آية في الأحكام) بعض المعلومات الإضافية المهمة، التي تعكس التطورات الإباضية المميزة، والتي لا نعر عليها في النص الأساسي لمقاتل بن سليمان؛ إذ يُنسب إلى النبي الحكم القائل بأنّ العبد الذي لا يستطيع أداء نجوم المكاتبة لا يُعاد إلى الرّق^(٢). وبالإضافة إلى اختلافه عن الخراساني في استشهاده بحديث نبوي يؤيد هذا الرأي، فإنه لا يفسّر ذلك الحديث بشكلٍ مطلق. بدلًا من ذلك، ذكر أنّ المكاتب «حرّ يوم كتابته»^(٣).

(١) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 153 n. 116.

(٢) Abū al- Ḥawārī, al- Dirāya wa- kanz al- ghināya, p. 216.

(٣) أبو الحواري، الدراية وكنز الغناية، ص ٢١٦. وتوضح ملاحظة هامشية في النسخة المنشورة، وهي نسخة طبق الأصل من المخطوطة، أنّ هذا يعني أنّ السيد قد يضيف شرطًا صريحًا ينصّ فيه على أن العتق لا يكون إلّا بعد أداء المبلغ بالكامل. وهذا الرأي يردّ عن عطاء (الصنعاني، المصنف، ج ٨، ص ٤٠٦). ويمكن القول إنّ هذا التقيد بالموقف السنيّ يوضح ضغوطًا من المقاربة السائدة وينعكس أيضًا على الفقه الشيعي (Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 76).

خاتمة:

انصبَّ تركيزي في تحليل التفسيرات المبكرة لآية من آيات القرآن على الأنماط التي كشفت عنها المصادر بشأن الطريقة التي فهم بها مختلف القراء الآية، وإلى أي مدى تم الحفاظ على هذا الفهم أو معارضته من قِبل الأجيال اللاحقة وعلاقتهم بالوقائع الاجتماعية - الاقتصادية للعصر والمكان. وسأحاول الآن إعادة بناء قصة آية المكاتب في القرنين الأولين للإسلام، مدرِّكاً دائماً أن إعادة السرد هذه تعكس بالضرورة افتراضاتي وقراراتي التفسيرية الخاصة.

وسط أجواء الحُصّ على العتق التي نجمت عن الواجب الأخلاقي للقرآن والتجارب الاجتماعية التحوّلية للمجتمع الإسلامي المبكر، يبدو أن آية المكاتب قد فُهمت في المدينة بالأساس في القرن الأول على أنها تفيد الجواب، أي: إلزام السيد بمكاتبته العبد الذي يمتلك المال أو الحرفة المستدامة مع التخفيض من القيمة الإجمالية للعقد بشكلٍ شخصي. وبينما تباينت بعض التفاصيل بين الشخصيات المبكرة، وبرز نموذجان من الاستثناءات المحتملة (كما في حالة أنس وعليّ)، فإن النمط العام من الفهم متّسق إلى حدّ ما.

لا يبدو أنه كان هناك أي إفصاح فقهي صريح حول المقدرة الاقتصادية للعبيد في هذه المرحلة المبكرة. ومع ذلك، يشير نمط تفسير كلمة ﴿حَيًّا﴾ إلى أن العبد كان يُعتبر ابتداءً عنصراً اقتصادياً فعّالاً، وإن كان مرهوناً بالثمن الذي

يضمن له حرّيته/ حرّيتها. في مثل هذه البيئة، فإنّ معاملة عقد المكاتبة على أنه أمر واجب الحدوث قد يبدو أمرًا طبيعيًّا على وجه التحديد؛ لأنه لم يكن سوى مجرد تنظيم تشريعي لطبيعة العبودية القائمة بحكم الأمر الواقع في تلك البيئة.

اختلفت الشخصيات المبكرة المعنية بعملية الصياغة الفقهية للتشريع في تحديدهم الدقيق لكيفية إدارة هذا الانتقال التدريجي من العبودية إلى الحرية: هل عُتِق العبد فور مكاتبته مع تحوُّل المكاتبة إلى دَيْن عليه أدائه؟ هل عُتِق في مرحلة وسطى من المكاتبة؟ أم عُتِق فقط عندما أدّى المبلغ بالكامل؟ يشير عدد من الأحاديث إلى أنه كان هناك قبول بأنّ التنظيم التدريجي لحقوق والتزامات الحرية يجب أن يصاحب هذا التحوُّل التدريجي. إضافة إلى ذلك، يبدو أنّ فكرة وجوب المكاتبة مدعومة برؤية عربية سادت قبل الإسلام متعلّقة بنظام الولاء الذي يوفر دعمًا متبادلًا غير رسمي بين العبد والسيد عند التحوُّل من الرّق إلى الحرية. فمن خلال تحرير عبد يمتلك الثروة أو المهارة الحرفية بهذه الطريقة، سيحصل السيد على سعر جيد وحليف في المستقبل.

كانت مكة في القرن الأول الهجري بيئة مثالية لازدهار مثل هذا التفسير المبكر، ولكن سرعان ما تراجعت بالمقارنة مع الأراضي المفتوحة حديثًا خارج شبه الجزيرة العربية؛ فقد كانت مكة معزولة جغرافيًا وحافظت على تناسق نسبي للتجربة الاجتماعية - الاقتصادية لمجتمع المدينة المبكر. ومع إقامة ابن عباس بها، ضمنت مكة مُعلِّمًا موثوقًا مشهورًا بمعرفته الواسعة

بالقرآن، وقد أدخلت الشخصيات الموجودة داخل دائرته المكية الواسعة تعديلات قليلة على تفسير آية المكاتبة الذي تلقّوه عنه، ومن المحتمل أنه كان لا يزال من الممكن التعامل مع مسألة العبودية بطريقة غير رسمية والتأكيد على الطبيعة الوجوبية لعقد المكاتبة بالنسبة للعبيد القادرين مادياً على الوفاء به.

ويبدو أنّ هذه الرؤية التحرّرية قد وجدت طريقها إلى الميول الإباضية الناشئة لتلامذة ابن عباس في مكة، وانتقلت إلى البصرة على يد شخصيات مثل جابر بن زيد. لقد أتاحت حالة عدم الاستقرار الناجمة عن مناوئة خلافة ابن الزبير مساحة أكبر للإمارات الجديدة لتجربة مفاهيم مختلفة للوضع الفقهي للعبيد والمحرّرين على حدّ سواء في شبه الجزيرة العربية أكثر مما كان ممكناً في سوريا الأموية. كانت الإمارة الخارجية لنجدة بن عامر الحنفي هي المثال الأكثر وضوحاً؛ وتشير مراسلات جابر إلى إمارات عابرة أخرى ربما لم تصل إلى صفحات سجلّات التاريخ. وقول عطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار بأن المكاتب قد اشترى بشكل فعّال ولاءه يعارض المفهوم العربي التقليدي للولاء القائم على القوة النسبية للقبائل. وهذا يوازي أيضاً المقولات الكلامية السياسية الخارجية - الإباضية لمفهوم الشراء (بيع النفس في سبيل الله) ورفض الاشتراطات القبليّة للإمامة^(١).

(١) Wilkinson, Ibādism, p. 136.

ومع ذلك، كانت المقاربة الفقهية السائدة في التعامل مع الرّق في الحضارة الإسلامية تتخذ منحى مختلفاً عن التوجه الحجازي الذي ساد في القرن الأول الهجري. مع زيادة التعقّد الاقتصادي والاجتماعي والتشريعي خلال الحقبة المروانية وأوائل العصر العباسي، تم إيلاء أهمية متزايدة لوجهة النظر البديلة القائلة بأنّ عقد المكاتب، على الرغم من وجود الخيار الديني برفع العبيد الصالحين إلى صفوف الموالي، لا يمكن أن يقيد حرية السيّد في التصرف في ممتلكاته. وبالمثل، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ العبيد يمكن أن يمتلكوا ثروات خاصّة أصبحت غريبة داخل اقتصاد ازدهرت فيه تجارة الرّق لِمَسافات طويلة والنسق الزراعي المربح. ومن ثمّ، تكيّف الموقف السّني الناشئ في العراق مع رأي الأقلية القائل بعدم الوجوب وتبنى خياراً تفسيرياً لآية المكاتب يؤكّد على جواز قبول مكاتب العبيد الذين يتحلّون بالأمانة والتقوى. وبالإضافة إلى ذلك، من الواضح جدّاً أن المكاتب يحتفظ بالحكم الفقهي كعبد كامل العبودية حتى يتم سداد المكاتبه بالكامل.

إضافة إلى ذلك، يبدو أنه في تلك الحقبة ربما كان هناك اعتماد متزايد على الدولة في المجتمع العالمي الناشئ لشحن عمليات التقدم الاجتماعي؛ إذ يتضح من الربط الجديد بين آية سورة النور وآية سورة التوبة محاولة فك الارتباط الشخصي بين السيد والعبد كما هو قائم في نظام المكاتب. في هذه الحالة، تُقرأ عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ في سورة النور بشكلٍ متزايد على أنها تشير إلى زكاة المجتمع

التي تجمعها الدولة وتوزعها لمساعدة المكاتبين، بينما يُقال على نطاق واسع إن عبارة: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ الواردة في سورة التوبة تشير حصراً إلى المكاتبين. في هذه التسوية الجديدة، أصبح لمالكي العبيد مُطلق الحرية في الاحتفاظ بعبيدهم كعمالة حُرّة، ولكن يمكن تشجيعهم على العتق من خلال دعم الدولة -القائم على زكاة المجتمع - لإتمام عقود المكاتب. ومن المحتمل أنّ هذا التفسير للزكاة كان قادراً على تحييد أيّ نفور متزايد من علاقات الولاء، سواء من قبل السادة الذين يفكرون في مكاتبه عبيدهم أو غير السادة من المهتمين بدعم العتق. ويشير ذلك إلى التحوّل بعيداً عن العلاقة الثنائية بين السيد والعبد إلى علاقة الوساطة الاجتماعية، والإدراك الأكبر لاحتياجات المجالين السياسي والاقتصادي. وبالتالي كان التوجّه الفكري السائد هو دعم أقلّ الأطر الفقهية تحرّراً، مما أدّى إلى اتساع (الفجوة الأخلاقية) بين روح التغيير الأخلاقي الذي حثّ عليه القرآن، وبين تفسيره الذي يدعم الثروة والسلطة الراسخة.

يجب وضع هذه الاعتبارات البنيوية الواسعة في الحسبان، جنباً إلى جنب مع التنوّع الكبير في التفسيرات الفردية لآية المكاتب، والتي تعكس التطوّر التأويلي الكبير، خاصّة في قراءة آيات القرآن في ضوء الآيات والتقاليد الأخرى. ويجب فهم الربط الذي جرى بين آية سورة النور وآية سورة التوبة في ضوء العلاقة بين النصوص، كما فعل مالك على سبيل المثال عندما أحال إلى آية سورة المائدة وآية سورة الجمعة عند تفسير فعل الأمر ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾. ومع ذلك،

وفي هذه الحالة بالذات، يبدو أنّ هذه التحركات التفسيرية مرتبطة بتحوّل أساسي في الافتراض الفقهي، وهو أنّ العبد (بما في ذلك المكاتب) لم يكن قادرًا على امتلاك شيءٍ إلّا على سبيل التفويض أو الوكالة.

وبحلول نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، كانت الأغلبية السُّنّية الناشئة تشارك وجهة نظرها مع جماعات سياسية وكلامية بديلة: الفرقة الزيدية الناشئة والإباضية. يدّعي الزيديّون الأوائل أسبقية موقف الخليفة البارز عليّ بن أبي طالب من المكاتب. وعلى الرغم من اعتمادهم على (المجموع الفقهي) المتأخّر، فإنّ وجود هذا التقليد في القرن الثاني/ الثامن يكتسب دعمًا من موافقة رواياته لآراء عليّ وزيد، وكذلك دقّته في التمييز بين التعاليم الفقهية الناشئة واللاحقة. ويبدو أيضًا أنّه قدّم محاولة مثيرة للاهتمام لمعرفة الآثار التشريعية لفكرة اكتساب المكاتب التدريجي للحقوق والالتزامات الكاملة كالشخص الحرّ.

فقط عند تجميع قطع اللُّغز على هذا النحو يمكننا أن نفهم أهمية موقف إباضية القرن الثاني/ الثامن؛ مثل الخراساني. فعلى الرغم من أنّ الفترة التكوينية للتطوّر العلمي الإباضي حدثت في البصرة، إلّا أنّ جذورها التفسيرية فيما يتعلّق بالمكاتبة ترجع إلى السياق الإباضي المكي المبكر. وعلى سبيل المفارقة، يبدو

أنّ الإباضيين، وهم تقليد فقهي لا يفتخر بقوة سلاسل إسناده^(١)، قد حافظوا على التفسير الرئيس الأول للطائفة بشكل أكثر فاعلية من أولئك المرتبطين بنزعة أهل الحديث. وهكذا حافظ الإباضيون على الموقف القديم القائل بوجوب المكاتب مع دمجها بالواقع التشريعي القائل بأنّ العبيد لا يحقّ لهم امتلاك الثروة. والحلّ ضمن التقليد الذي يوثقه الخراساني هو الاستفادة من الرأي القائل بأن المكاتب يكون حرّاً حال مكاتبته مع بقاء إجمالي قيمة عقد المكاتب كدَيْن فقط. وبالتالي يكون موقف الإباضية هو الأكثر تحرراً من بين المواقف التي تمّت دراستها؛ نظراً لحفاظه على الآفاق التقوية للمجتمع المبكر، وربما مدفوعاً بالطموح في إنشاء إمارات منفصلة.

يمكن تلخيص النقاش المعروض أعلاه على النحو الآتي: اعتمدت الاستجابات التفسيرية لآية سورة النور في شبه الجزيرة العربية في القرن الأول/ السابع إلى حدّ كبير على المبدأ الأساسي القائل بأنّ أولئك المستعبدين يظلّون كذلك بناءً على المبلغ المدفوع من ثمنهم. وهذا الافتراض، المصحوب ببيئة قرآنية واجتماعية تحرّرية، جعل من الواضح لمعظم الشخصيات المبكرة أن المكاتب واجبة لكلّ عبد قادر على الاستفادة منها. وقد بدأ مفهوم جديد، مرتبط بشكل أساسي بالتغيّرات الاجتماعية والاقتصادية، في السيطرة بشكل متزايد منذ

(١) van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 230; Wilkinson, Ibādism, pp. 126–128.

نهاية القرن: العبودية والحرية يشكّان ثنائية متقابلة. وبالتالي، فإنّ أيّ شخص يكون إمّا حرّاً تماماً أو مستعبداً تماماً. يمكن التعبير عن التطوّر الأساسي في القرنين الأولين على أنه التحوّل من مفهوم الرّق المستمر إلى المفهوم المنفصل للرّق^(١). في ظلّ المفهوم الجديد، لم يكن بإمكان المكاتب الاحتفاظ بالمقدرة الاقتصادية الوسيطة السابقة، وكان لا بد من إعادة النظر إليه إمّا بوصفه مديناً أو كعبد ذي مقدرة مؤجلة حتى ينال الحرية المستقبلية الافتراضية.



(١) وتأمل في ضوء ذلك مدى صعوبة الاستدلال الفقهي فيما يتعلق بسكان الريف في أرض السواد المفتوحة. (Pipes, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam', pp. 218–219).

Bibliography:

Abbott, Nabia, Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'ānic Commentary and Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

Abū Dāwūd, Sulaymān b. al- Ash'ath, Sunan Abī Dāwūd (2 vols, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000).

Abū al- Ḥawārī, Muḥammad b. al- Ḥawārī, al- Dirāya wa- kanz al- ghināya fī muntahā al- ghāya wa bulūgh al- kifāya fī tafsīr khams mi'āt āya min tafsīr al- Qur'ān al- karīm (Dār al- Yaqīziyya al- 'Arabiyya, 1974).

Abū Yūsuf, Ya'qūb b. Ibrāhīm, Kitāb al- āthār, ed. Abū al- Wafā' Afghānī (Cairo: Matḥ a'at al- Istiqāma, 1936).

'Alī, Jawād, al- Mufaṣṣal fī tārikh al- 'arab qabl al- islām, 10 vols (Baghdad: Jāmi'at Baghdad, 1993).

al- Ash'arī, Abū al- Ḥasan, Maqālāt al- islāmiyyīn wa- ikhtilāf al- muṣallīn, ed. Muḥammad Muḥyī al- Dīn 'Abd al- Ḥamīd, 2 vols (Cairo: Maktaba al- Nahda al- Miṣriyya, 1950).

al- Azharī, Abū Maṣṣūr, Mu'jam tahdhīb al- lughā, ed. Riyāḍ Zakī Qāsim (4 vols, Beirut: Dār al- Ma'rifa, 2001).

al- Balkhī, Abū Muṭī', al- Fiqh al- absaṭ, ed. Muḥammad Zāhid al- Kawtharī (Cairo: Matḥ a'at al- Anwār, 1949).

Berg, Herbert, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period (London: Routledge, 2000). —, 'Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'ān 15:89–91 and the Value of Isnāds' in Herbert Berg (ed.), Method and Theory in the Study of Islamic Origins (Leiden: Brill, 2003), pp. 259–291.

Brockopp, Jonathan, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622–950* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

Brown, Jonathan A.C., 'Criticism of the Proto- Hadith Canon: Al- Dāraqutnī's Adjustment of the Ṣaḥīḥayn', *Journal of Islamic Studies* 15:1 (2004), pp. 1–37. —, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009).

Brunschvig, Robert, art. 'Abd' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.

Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). —, 'Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), pp. 1–37.

Crone, Patricia, and Fritz Zimmerman, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

al- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Mīzān al- i'tidāl fī naqd al- rijāl* (Beirut: Dār al- Ma'rifa, n.d.). —, *Siyar a'lām al- nubalā'*, ed. Shu'ayb al- Arna'ūt (29 vols, Beirut: Mu'assasat al- Risāla, 1996).

El Shamsy, Ahmed, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

al- Farrā', Yahyā b. Ziyād, *Ma'ānī al- Qur'ān* (3 vols, Beirut: 'Ālam al- Kutub, 1983). Gadamer, Hans- Georg, *Truth and Method*, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Bloomsbury, 2013).

Gaiser, Adam R., *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Haider, Najam, *The Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth- Century Kūfa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). —, *Shī'ī Islam: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). —, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Harvey, Ramon, 'The Legal Epistemology of Qur'anic Variants: The Readings of Ibn Mas'ūd in Kufan fiqh and the Ḥanafī madhhab', *Journal of Qur'anic Studies* 19:1 (2017), pp. 72–101. —, *The Qur'an and the Just Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

Hilali, Asma, *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH* (Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2017).

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (3 vols, Chicago: University of Chicago Press, 1974).

al- Huwwārī, Hūd b. Muḥakkam, *Kitāb Allāh al- 'azīz*, ed. Balḥāj b. Sa'īd Sharīfī (4 vols, Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī, 1990).

Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al- Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm*, ed. As'ad Muḥammad al- Ṭayyab (10 vols, Mecca: Maktabat Nizār al- Bāz, 1997).

Ibn Abī Shayba, Abū Bakr, al- Muṣannaf, ed. Abū Muḥammad Usāma b. Ibrāhīm b. Muḥammad (15 vols, Cairo: al- Fārūq al- Ḥadītha li'l- Ṭibā'a wa'l- Nashr, 2008).

Ibn al- 'Arabī, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *Aḥkām al- Qur'ān*, ed. 'Alī Muḥammad al- Bajāwī (4 vols, Beirut: Dār al- Ma'rifa, 1987).

Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, Tafsīr al- Qur'ān al- 'aẓīm, ed. Sāmī b. Muḥammad al- Salāma (8 vols, Riyadh: Dār Ṭayyiba, 1999).

Ibn al- Mundhir, Abū Bakr, al- Ishrāf 'alā madhāhib al- ulamā', ed. Abū Ḥammād Ṣaghīr Aḥmad al- Anṣārī (10 vols, Ras al- Khaimah: Maktabat Makka al- Thaqāfiyya, 2004–2005).

Ibn al- Qaṣṣār, al- Muqaddima fī al- uṣūl al- fiqh, ed. Muḥammad b. al- Ḥusayn al- Sulaymānī (Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī, 1996).

Ibn Rushd al- Ḥafīd, Bidāyat al- mujtahid wa- nihāyat al- muqtaṣid, ed. Farīd 'Abd al- 'Azīz al- Jindī (4 vols, Cairo: Dār al- Ḥadīth, 2004).

al- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī, Ahḵām al- Qur'ān, ed. Muḥammad al- Ṣādiq Qamḥāwī (5 vols, Beirut: Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1992). —, al- Fuṣūl fī al- uṣūl, ed. 'Ujayl Jāsim al- Nashamī (4 vols, Kuwait: Wizārat al- Awqāf wa'l- Shu'ūn al- Islāmiyya, 1994).

Juynboll, G.H.A., Encyclopedia of Canonical Ḥadīth (Leiden: Brill, 2007).

al- Kāndahlawī, Muḥammad Zakariyyā, Awjaz al- masālik ilā muwaṭṭa' Mālik, ed. Taqī al- Dīn al- Nadwī (17 vols, Damascus: Dār al- Qalam, 2003).

Kennedy, Hugh, The Prophet and the Age of the Caliphates, 2nd edn (Harlow: Pearson Education, 2004). —, The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live in (Boston MA: Da Capo Press, 2007).

Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955).

Khulayfāt, A.M., Nash'at al- ḥarakat al- Ibāḍiyya (Amman: Matā bi' Dār al- Sha'b, 1978).

al- Khurāsānī, Abū al- Ghānim, al- Mudawwana al- kubrā, ed. Muṣṭafā b. Ṣāliḥ Bājū (3 vols, Muscat: Wizārat al- Turāth al- Qawmī wa'l- Thaqāfa, 2007).

Lane, E.W., Arabic- English Lexicon (2 vols, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).

Lewicki, T, art. 'al- Ibāḍiyya' in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.

Madelung, Wilferd, Der Imam al- Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen (Berlin: De Gruyter, 1965). —, 'The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism,'

Der Islam 59 (1982), pp. 32–39. —, 'Abd Allāh b. 'Abbās and Shi'ite Law' in U. Vermeulen and J.M.F. Van Reeth (eds), Law, Christianity and Modernism in Islamic Society (Leuven: Peeters, 1998),

pp. 13–25. —, 'Early Ibādī Theology' in Sabine Schmidtke (ed.), The Oxford Handbook of Islamic Theology (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 242–251.

Makram, 'Abd al- 'Āl Sālim, and Aḥmad Mukhtār 'Umar, Mu'jam al- qirā'āt al- Qur'āniyya (8 vols, Kuwait: Jāmi'at al- Kuwayt, 1988).

Mālik b. Anas, al- Muwaṭṭa' (Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000).

al- Marghīnānī, 'Alī b. Abū Bakr, al- Hidāya sharḥ bidāyat al- mubtadī, ed. Na'im Ashraf Nūr Aḥmad (8 vols, Karachi: Idārat al- Qur'an wa'l- 'Ulūm al- Islāmiyya, 1996).

al- Māturīdī, Abū Mansūr, Ta'wīlāt al- Qur'an, ed. Ertuğrul Boynukalin and Bekir Topaloğlu (18 vols, Istanbul: Dār al- Mīzān, 2006).

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997).

Mitter, Ulrike, ‘Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Ḥadīth Analysis’ in Wael Hallaq (ed.), *The Formation of Islamic Law* (New York: Routledge, 2008), pp. 115–152.

Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Leiden: Brill, 2002).
——, ‘The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article’ in Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*

(Leiden: Brill, 2003), pp. 211–257. —, ‘Whither Ḥadīth-Studies?’ in Harald Motzki, Nicolet Boekhoff- van der Voort, and Sean W. Anthony (eds), *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal,*

Exegetical and Maghāzī Ḥadīth (Leiden: Brill, 2009), pp. 47–124. —, ‘The Origins of Muslim Exegesis: A Debate’ in Harald Motzki, Nicolet Boekhoff- van der Voort, and Sean W. Anthony (eds), *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth* (Leiden: Brill, 2009), pp. 231–303. —, *Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq’s Life of the Prophet and Early Qur’ān*

Exegesis (Piscataway NJ: Gorgias Press, 2017).

Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr al- khamis mi’āt āya min al- Qur’ān*, ed. Isaiah Goldfeld (Shefa- ‘Amr: Dār al- Mashriq, 1980). —, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān* (5 vols, Beirut: Mu’assasat al- Tārīkh al- ‘Arabī, 2002).

Muslim b. al- Ḥajjāj, *Saḥīḥ Muslim* (2 vols, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000).

Nadwi, Mohammad Akram, review of *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature*

from the Formative Period, by Herbert Berg, *Journal of Islamic Studies* 14:3 (2003), pp. 370–377.

al- Nasā'ī, Aḥmad b. Shu'ayb, *Sunan al- Nasā'ī* (2 vols, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000).

Pipes, Daniel, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam' in John Willis (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa: Volume 1, Islam and the Ideology of Enslavement* (London: Frank Cass, 1985), pp. 199–247.

Plessner, M., and A. Rippin, art. 'Muḳātil b. Sulaymān' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.

Popovic, A., art. 'al- Zandj' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn. Qal'ajī, Muḥammad Rawwās, *Mawsū'a fiqh 'Alī b. Abī Tālib* (Damascus: Dār al- Fikr, 1983). —, *Mawsū'a fiqh 'Abd Allāh b. Mas'ūd* (Cairo: Maktabat al- Khānjī, 1956).

Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000).

Reinhart, A. Kevin, 'Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Ḥadīth Study in the Twenty- First Century', *Journal of the American Oriental Society* 130:3 (2010), pp. 413–444.

Sadeghi, Behnam, and Mohsen Goudarzi, 'Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān', *Der Islam* 87:1–2 (2012), pp. 1–129.

Ṣaḥnūn b. Sa'īd, *al- Mudawwana al- kubrā* (16 vols, *Wizārat al- Awqāf al- Sa'ūdiyya*, n.d.).

al- Salimi, Abdulrahman, *Early Islamic Law in Basra in the 2nd/ 8th Century: Aqwāl Qatāda b. Di'āma al- Sadūsī* (Leiden: Brill, 2018).

al- Ṣan'ānī, 'Abd al- Razzāq, al- Muṣannaf, ed. Ḥabīb al- Raḥmān al- 'Aẓamī (12 vols, n.p.: al- Majlis al- 'Ilmī, 1970).

Savage, E., 'Early Medieval Ifrīqiya, a Reassessment of the Ibāḍiyya' (Unpublished PhD Dissertation: SOAS University of

London, 1990). —, ‘Berbers and Blacks: Ibādī Slave Traffic in Eighth- Century North Africa’, *The Journal of African History* 33:3 (1992), pp. 351–368.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950).

al- Shaybānī, Muḥammad b. al- Ḥasan, *Kitāb al- āthār*, ed. Khālīd al- ‘Awwād (2 vols, n.p.: Dār al- Nawādir, 2008). —, al- Jāmi‘ al- ṣaghīr (Beirut: ‘Ālam al- Kutub, 2011). —, al- Aṣl, ed. Muḥammad Boynukalin (12 vols, Doha: Wizārat al- Awqāf wa’l- Shu‘ūn al- Islāmiyya, 2012).

Sinai, Nicolai, ‘When Did the Consonantal Skeleton of The Quran Reach Closure? Part I’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77:2 (2014), pp. 273–292.

al- Suyūtī, Jalāl al- Dīn, al- Durr al- manthūr fī al- tafsīr bi’l- ma’t’hūr, ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al- Muḥsin al- Turkī (17 vols, Cairo: Dār Hajr, 2003).

al- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al- bayān ‘an ta’wīl āy al- Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al- Muḥsin al- Turkī (25 vols, Cairo: Dār Hajr, n.d.). —, *Tārīkh al- Ṭabarī*, ed. Muḥammad Abū al- Faḍl Ibrāhīm (11 vols, Cairo: Dār al- Ma‘ārif, 1967).

al- Ṭahāwī, Abū Ja‘far, *Aḥkām al- Qur’ān al- karīm*, ed. Sa‘d al- Dīn Awnāl (2 vols, Istanbul: Markaz al- Buḥūth al- Islāmiyya al- Tābi‘ li- Waqf al- Diyānat al- Turkī, 1998).

al- Ṭayyār, Musā‘id b. Sulaymān (ed.), *Mawsū‘at al- tafsīr al- ma’t’hūr* (Jeddah: Markaz al- Dirāsāt wa’l- Ma‘lūmāt al- Qur’āniyya bi- Ma‘had al- Imām al- Shāṭibī, 2017).

al- Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *Sunan al- Tirmidhī* (2 vols, Cairo: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000).

Vaglieri, L. Veccia, art. ‘‘Abd Allāh b. al- ‘Abbās’ in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.

van Ess, Josef, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, Volume 1, tr. John O'Kane (Leiden: Brill, 2017). —, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, Volume 2, tr. Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2017).

Versteegh, Kees, 'Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the Tafsīr Muqātil', Der Islam 67:2 (1990), pp. 206–242. —, Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam (Leiden: Brill, 1993).

Vishanoff, David R., review of The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History by Ahmed El Shamsy, Islam and Christian-Muslim Relations 26:2 (2015), pp. 256–258.

Watt, W. Montgomery, Muḥammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956). —, The Formative Period of Islamic Thought (London: Oneworld, 2008). —, art. 'Makka' in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.

Weir, Robert E., art. 'Indentured Servitude' in Robert E. Weir (ed.), Class in America: An Encyclopedia (3 vols, Westport, CT: Greenwood Press, 2007), vol 2, pp. 373–375.

Wilkinson, John C., Ibādism: Origins and Early Development in Oman (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Yahyā b. Sallām, Tafsīr Yahyā b. Sallām, ed. Hind Shalabī (2 vols, Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 2004).

Zayd b. 'Alī, Corpus Iuris, ed. Eugenio Griffini (Milan: n.p., 1919).

