المعرف الرقمي DOI
https://www.doi.org/10.59151/.v9i2.445

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 1-11-2024
تاريخ القبول: 15-3-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

تفسير جورج طرابيشي لنشأة الفقه والسنة؛
مراجعة نقدية من خلال تحليل بعض النقاشات الفقهية المبكرة

محمد عبيدة[1]

medabayda51@gmail.com

الملخص:

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

الكلمات المفتاحية:

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

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

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

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-11-1
Accepted : 2024-3-15

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

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

Mohammed Ebaydah[2]

medabayda51@gmail.com

Abstract

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

Keywords:

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

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

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

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

مقدمة:

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

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

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

---

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

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

1- التفسير السياسي لجورج طرابيشي لنشأة الفقه:

1.1 نشأة الفقه -دور الموالي-:

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

(2) طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، بيروت، دار الساقي، ط1، 2010، ص 101.
(3) المرجع السابق، ص 102.
(4) المرجع السابق، ص 103.
(5) طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 104 الهامش 33.

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

2.1 فقه المدينة -مالك والحرية:

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

(6) المرجع السابق، ص 143.
(7) المرجع السابق، ص 144.
(8) المرجع السابق، ص 146.

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

3.1 فقه العراق: أبو حنيفة:

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

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

2. تقويم التفسير السياسي لجورج طرابيشي من منظور بعض مبادئ السوسيولوجيا التأويلية:

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

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

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

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

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

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

2.1 إهمال دور الصحابة - الفجوة الثقافية:

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

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

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

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

«وسيكون من الحماقة الصبيانية للقرن العشرين توهم أن الناس من حول النبي وليس ينه وبينهم واسطة، قد فرقوا على نحو جذري بين القرآن وقيام النبي مثلا له، فحفظوا أحدهما وغفلوا عن الآخر... ألم يسألوا قط أنفسهم ولو في لحن القول: لِمَ اصطفى الله هذا الرجل حاملا لرسالته؟»[16].

وهنا أمر آخر، يتصل بطبيعة الفاعل الأساسي في انتقال الإسلام: الصحابة؛ فتصديقهم بالنبي

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

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

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

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

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

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

2.2 فقه الحجاز- مذهب مالك:

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

وهذا التحليل الذي قدمه طرابيشي يسقط في الخلل المنهجي نفسه، وهو إهمال الفاعلين الاجتماعيين الذين أسهموا في بناء هذا النظام المعرفي. ويمكن إجمال الملاحظات في ما يلي:

فأولا، لم يُشِر الباحثُ إلى الصراع الذي قام بين القصاص والمحدثين، وتكذيب المحدثين للقصاص، وتحذيرهم منهم[18]؛ وثانيا: فالسبب الذي جعل الرواة الأوائل في عصر التابعين يسندون أحاديثهم إلى

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

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

« قال أبو يوسف حدثنا مجالد بن سعيد عن الشعبي عن عمر رضي الله...»[19]؛ « حدثنا أشياخنا عن الزهري ومكحول عن رسول الله ﷺ أنه لم يقسم غنيمة في دار الحرب...»[20].

ومما لم ينتبه إليه طرابيشي وهو ينقل عن مالك استغرابه من طلب أبي يوسف خبرا حجة على صحة الترجيع في الآذان، أن مالكا يقدم العمل على الحديث المسند لأمرين: الأول، أنه يعتبر هذا العمل متواترا طبقة عن طبقة إلى زمن النبي؛ وتبعا لذلك يكون أقوى من حديث الآحاد؛ ويبدو هذا جليا في رد أبي يوسف على الأوزاعي، حيث يقول:

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

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

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

(20) المرجع السابق، ص 11.

(21) المرجع السابق، ص 11.

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

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

فعيسى بن أبان يبين أن ورود خبرين صحيحين والعمل على أحدهما دليل على أن الثاني منسوخ؛ وإن كان العاملون بأحد الخبرين ينكرون على من عمل بالخبر الثاني فهذا دليل على كون الثاني ضعيفا أو شاذا. وبهذا يكون العمل المجمع عليه آلية من آليات الكشف عن رتبة الحديث وقوته ومصداقيته. بيد أن الخلاف في كون هذا العمل الذي يعتبر آلية تأويلية ومعيارا للتحقق هل هو ثابت متصل إلى زمن النبي أم إن أصله ضعيف. وما نريد الوصول إليه أن توظيف هذه الآليات لا يمكن فهمه في ضوء التفسير الذي يعتبر الأسانيد مجرد آليات لتبرير الاختلاق، **فمن العبث اختلاق الحديث ثم التشدد في معايير قبوله ووضع آليات معرفية وعقلانية للتثبت من صحته** أو كونه أهلا للاحتجاج والعمل.

وبالعودة إلى إشكال اختراع الإسناد، فإن الاعتراض الجوهري على طرح طرابيشي أنه يعلل الغاية من الإسناد بنقيضها، دون أن يفسر سلوك هؤلاء الفاعلين، ودون أن يفسر القبول العام بالكذب في ثقافة تمج الكذب في نصوصها وتعلي من الصدق. يقول هيرلد موتسكي مثلا عن تحليلات مايكل كوك: «**كون الوضع عادة مقبولة في ثقافة المحدثين التي يفترضها كوك، وبالتالي استنتاج أن انتشار الأسانيد حدث على نطاق واسع، يناقض هدف ووظيفة نظام الإسناد ويحوله إلى شيء عبثي**»[23]. ووجه الاعتراض هنا أن هذا الافتراض لا يستطيع تفسير الجهد الكبير الذي بذله علماء الحديث، بل إننا نجد في ممارساتهم ما يشي بنقيض تعليل طرابيشي: أي تبير الكذب؛ فالكذب ينافي تجشم

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

(23) موتسكي، هيرلد، مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية، تر: محمد الشهري وشذى الدركزلي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2019، ص 55.

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

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

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

(24) ضياء العمري، محمد أكرم، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص47.

(25) زيدان، رضا، موثوقية السنة عقلا، الرياض، مركز دلائل، ط1، 2020، ص 147.

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

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

(مركز تفسير للدراسات القرآنية: https://tafsir.net/research/93/ktab-asbab-an-nzwl-almana-mn-alwm-al-qr-aan-lld--nqdyh-thlylyt-at-qra-jml-al-sam-bs-ktwr)

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

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

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

(30) الشافعي، الأم، 118/4.

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

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

3.2 فقه العراق- مذهب أبي حنيفة:

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن الملاحظات النقدية أن طرابيشي حاول الفصل بين أبي حنيفة وتلاميذه، وربط تلاميذه بتيار الحديث، ليجعل مسافة بين أبي حنيفة صاحب الرأي وتراث أصحابه المتأثرين بالحديث؛ مستندا كما رأينا للأخبار التي وردت عن تلقيهم الحديث. لكن هذا السعي يصطدم ببعض الإشكالات القوية، ومنها:

أولا، وقع طرابيشي في التناقض حين أكد أن مالكا اعتمد على الحديث رغم أن طرابيشي نفسه يقر أن مالكا أولى بصفة «صاحب الرأي» من أبي حنيفة، فإذا كان الرأي غير مانع مالكا من اعتماد الحديث، فَلِمَ اعتبر طرابيشي هذا الوصف مانعا أبا حنيفة من أن يكون له اشتغال بالحديث؟ وحتى التعليل التاريخي الذي استند إليه طرابيشي من أن أبا حنيفة كان قبل ثورة الرحلة في طلب الحديث لم يطرد فيه، فمالك معاصر لأبي حنيفة، والحديث ظاهر بشدة في موطئه إلى حد أنه يعد كتابا في الحديث مثلما هو كتاب في الفقه؛ **فكيف يكون الحديث متاحا في زمن مالك وغير متاح في زمن أبي حنيفة وهما متعاصران؟**

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

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

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

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

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

« أبو حَنيفة: واسمه النّعْمان بن ثابت **مولى لبنى تَيم الله بن ثعلبة**... وهو صاحب الرأي... وقال محمد بن عمر: وكنتُ يوم مات بالكوفة أتوقّع قدومه فجاءنا نعيّه. وكان ضعيفًا في الحديث»[35].

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

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

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

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

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

نتائج البحث:

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

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

المراجع:

أبو يوسف القاضي، ي. ب. إ. (د.ت). *الرد على سير الأوزاعي* (تعليق وتصحيح أبو الوفا الأفغاني). لجنة إحياء المعارف النعمانية.

ابن سعد، م. الزهري. (2001). *الطبقات الكبير* (تح. علي محمد عمر). مكتبة الخانجي.

الأصبحي، م. ب. أ. (1994). *المدونة*. دار الكتب العلمية.

بودون، ر. (2010). *أبحاث عامة في العقلانية*. المنظمة العربية للترجمة.

الجصاص، أ. ب. (1994). *الفصول في الأصول* (ط. 2). وزارة الأوقاف الكويتية.

الجاحظ، ع. ب. ب. (د.ت). *الرسائل السياسية*. مكتبة دار الهلال.

حلاق، و. (2007). *نشأة الفقه الإسلامي* (تر. رياض الميلادي). دار المدار الإسلامي.

الحيرش، م. (2013). *النص وآليات الفهم* (ط. 1). دار الكتاب الجديد المتحدة.

ريكور، ب. (2009). *التاريخ والذاكرة والنسيان* (تر. جورج زيناتي). دار الكتاب الجديد المتحدة.

زيدان، ر. (2020). *موثوقية السنة عقلاً* (ط. 1). مركز دلائل.

الشافعي، م. ب. إ. (1990). *الأم* (ط. 2). دار الفكر.

طرابيشي، ج. (2010). *من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث*. دار الساقي.

العمري، أ. ض. (د.ت). *بحوث في تاريخ السنة المشرفة* (ط. 2). دار العلوم والحكم.

عبيدة، م. (د.ت). *كتاب "أسباب النزول علمًا من علوم القرآن» للدكتور بسّام الجمل قراءة تحليلية نقدية*. مركز تفسير للدراسات القرآنية. https://tafsir.net/research/93/ktab-asbab-an-nzwl-al-mana-mn-alwm-al-qr-aan-lldktwr-bs-sam-al-jml-qra-at-thlylyt-nqdyh

العسقلاني، إ. ح. (د.ت). *فتح الباري بشرح صحيح البخاري* (تصحيح محب الدين الخطيب). المكتبة السلفية.

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

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

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

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

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

Reference

Abu Yusuf al-Qadi, Y. b. I. (n.d.). *Al-radd ʿala Siyar al-Awzaʿi* (A. al-Afghani, Ed. & Corr.). Lajnat Ihyaʾ al-Maʿarif al-Nuʿmaniyya.

al-ʿAsqalani, I. H. (n.d.). *Fath al-Bari bi-sharh Sahih al-Bukhari* (M. al-Khatib, Ed.). Al-Maktaba al-Salafiyya.

al-Asbahi, M. b. A. (1994). *Al-Mudawwana*. Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya.

al-Gahiz, ʿA. b. B. (n.d.). *Al-Rasaʾil al-siyasiyya*. Maktabat Dar al-Hilal.

al-Ghassani, A. D. (n.d.). *Buhuth fi Tarikh al-Sunna al-Musharrafa* (2nd ed.). Dar al-ʿUlum wa-l-Hukm.

al-Jassas, A. b. (1994). *Al-Fusul fi al-usul* (2nd ed.). Wizarat al-Awqaf al-Kuwaytiyya.

al-Shafiʿi, M. b. I. (1990). *Al-Umm* (2nd ed.). Dar al-Fikr.

al-Zuhri, M. b. S. (Ibn Saʿd). (2001). *Al-Tabaqat al-kubra* (ʿA. M. ʿUmar, Ed.). Maktabat al-Khanji.

ʿUbida, M. (n.d.). *Kitab "Asbab al-nuzul ʿilman min ʿulum al-Qurʾan" li-l-duktur Bassam al-Jammal qiraʾa taḥliliyya naqdiyya.* Markaz Tafsir li-l-Dirasat al-Qurʾaniyya. https://tafsir.net/research/93/ktab-asbab-an-nzwl-almana-mn-alwm-al-qr-aan-lldktwr-bs-sam-

al-jml-qra-at-thlylyt-nqdyh

Boudon, R. (2010). *Abhath ʿamma fi al-ʿaqlaniyya*. Al-Munazzama al-ʿArabiyya li-l-Tarjama.

Fadl al-Rahman. (2022). Mafahim al-sunna wa-l-ijtihad wa-l-ijmaʿ fi al-haqba al-mubakkira. In M. ʿA. Ahmad (Trans.), *Maqalat fi Tarikh al-fiqh al-islami al-mubakkir*. Markaz Nahd.

Ḥallaq, W. (2007). *Nashaʾat al-fiqh al-islami* (R. al-Miladi, Trans.). Dar al-Madar al-Islami.

al-Ḥirsh, M. (2013). *Al-nass wa-āliyat al-fahm* (1st ed.). Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.

Lakoff, G., & Johnson, M. (2016). *Al-falsafa fi al-jasad* (ʿA. al-Juhfa, Trans.). Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.

Malik b. Anas al-Asbahi. (1994). *Al-Mudawwana*. Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Motzki, H. (2019). *Manahij tahlil al-ahadith fi al-dirasa al-gharbiyya* (M. al-Shahri & Sh. al-Darkazli, Trans.). Dar al-Bashāʾir al-Islāmiyya.

Nikissa, A. (2021). *Anthropologia al-fiqh al-islami* (ʿU. ʿAbbas, Trans.). Markaz Nahd.

Ricoeur, P. (2009). *Al-tarikh wa-l-dhakira wa-l-nisyan* (G. Zinati, Trans.). Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.

Tarabishi, G. (2010). *Min Islam al-Qurʾan ila Islam al-hadith*. Dar al-Saqi.

Weber, M. (2011). *Mafahim asasiyya fi ʿilm al-ijtimāʿ* (Ṣ. Hilal, Trans.). Al-Mashruʿ al-Qawmi li-l-Tarjama.

Zaydan, R. (2020). *Mawthuqiyyat al-sunna ʿaqlan* (1st ed.). Markaz Dalāʾil.