Şarkiyat İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
(JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR
Cilt/Volume: 15, **Sayı/Issue:** 1 (Haziran/Jun 2023)

المدخل القِيْمي، وسؤال الحجية والفهم في السُّنة النبوية: عبد الحميد أبو سليمان أنموذجا

Mohammad Anas Sarmini
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Istanbul 29 May University, Faculty of Theology, Department of Hadith
anassarmene@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-6396-374X

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 31/01/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06//2022
https://doi.org/10.26791/sarkiat.1245276

المدخل القِيْمي، وسؤال الحجية والفهم في السُّنة النبوية: عبد الحميد أبو سليمان أنموذجا

الملخص

عالجت هذه الدراسة المدخل القِيْمي في التعامل مع السنة النبوية عند المعاصرين، وذلك من خلال أنموذج عبد الحميد أبو سليمان باعتباره رجلا جمع بين كونه شخصية إدارية فاعلة أسهمت في إنجاز مشروع الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وإنجاز المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فيرجينيا، وأنه شخصية إصلاحية توفيقية هدفت إلى تجديد الدين من داخله، وأنه ركز في تعامله مع السنة النبوية على مدخل القيم والأصول الكبرى.

أوضحت الدراسة أنَّ المدخل القِيْمي هو مدخل مهم في التعامل مع السنة وذلك على المستوى التأصيلي والتطبيقي؛ إلا أنه مازال مدخلا غضّا جديدا لم يخدم بعدُ الخدمة الكافية. وفي سياق التأكيد على ذلك والتمثيل له، اختارت الدراسة بعضا من الآراء التي صرَّح بها أبو سليمان والتي اعتمد فيها على المقاربة الأخلاقية القِيْمية في التعامل مع السنة النبوية من حيث حجيتها ومن حيث فهمها، وركزت على مسألتين تطبيقيتين في هذا السياق، الأولى في الاقتصاد وهي عقد المزارعة، والثانية في العقوبات وهي حد الردة. وقد أخضعت الدراسة جميع ما سبق إلى المنهج النقدي والتحليلي وذلك في سياق تقويم المسائل المذكورة ومراجعتها وإبداء الرأي فيها.

وخلُصت الدراسة إلى أن كُلًّا من المدخل القِيْمي والآراء الصادرة عن أبو سليمان ما زالت أفكارا واجتهادات أولية تقبل الكثير من النقد والمراجعة قبل أن تُعتمد أو تُعمَّم. وعلى سبيل الخصوص فإن آراءه المتعلقة بحجية السنة النبوية وفهمها يظهر عليها بأنها صادرة عمن لا يمتلك أدوات التخصص الكافية في هذا الحقل المعرفي.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، القيم الأخلاقية، المدخل القِيْمي، حجية السنة، عبد الحميد أبو سليمان

Sünnetin Hücciyeti ve Anlaşılması Sorunsalı ve Değer Temelli Yaklaşım: Abdülhamîd Ebû Süleyman Örneği

Öz

Bu makale, muhtelif meziyetleri kendinde toplayan bir şahsiyet olarak Abdülhamîd Ebû Süleyman özelinde, günümüz düşünürlerinin sünneti anlamadaki yöntemlerini ele almaktadır. Zira Abdülhamîd Ebû Süleyman Malezya'da Uluslararası İslam Üniversitesi'ni ve Virjinya'da Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nü kurma projelerinin başarıya ulaşmasına katkı sağlamış etkin ve yönetici bir kişiliktir. Aynı zamanda dini konularda reform düşüncesine yakın olup reformist ve uzlaşmacı bir figürdür. Kendisi sünneti anlama noktasında değerlere ve küllî metotlara odaklanmıştır.

Makale, söz konusu değer yaklaşımının sünneti anlama faaliyetinde, temellendirme ve uygulama düzeyleri için önemli bir giriş noktası olduğunu açıklamaktadır. Fakat bu yaklaşımın yine de yeterli derecede olgunlaşmadığını söylemek mümkündür. Bunu vurgulama ve örneklendirme bağlamında çalışma, Ebû Süleyman'ın sünnetin hücciyyeti ve sünnetin anlaşılması hususunda dillendirdiği değer yaklaşımı merkezli görüşlerinden iki temel konu üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki ekonomideki müzâraa akdi, diğeri ise ukubâttaki dinden dönme haddi'dir. Daha sonra bütün konular, eleştirmek ve analiz etmek suretiyle ele alınmaktadır.

Çalışma, hem değer yaklaşımının hem de Ebû Süleyman'ın ortaya koyduğu görüşlerin, itimat edilmeden ve genel bir kabul olarak görülmeden önce, eleştiri ve incelemeye tabi tutulması gerekliliği sonucuna ulaşmaktadır. Nitekim sünnetin hücciyyeti ve anlaşılması hususunda telifte bulunduğu zamanlarda bu ilim sahasında yeterli uzmanlığa sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahlâkî Değerler, Değer Yaklaşımı, Sünnetin Hücciyyeti, Abdülhamîd Ebû Süleyman

The Value Approach, And The Question Of Authenticity And Understanding In The Sunnah: Abdul Hamid Abu Sulayman As A Model

Abstract

This study addressed the value approach of contemporaries in dealing with the Sunnah, through the example of Abdul Hamid AbuSulayman as a character that combined several advantages. He was an active administrative figure who contributed to the completion of the International Islamic University Malaysia project and the International Institute of Islamic Thought in Virginia. As well as he is a reforming conciliatory figure aimed at renewing religion from within, Also, he focused in his dealings with the Sunnah on the value approach.

The study accepted that the value approach is essential in dealing with the Sunnah at the theoretical and applied level. However, it is an approach that is still not studied enough. In the context of emphasizing and representing this, the study chose some of the views that AbuSulayman stated, in which he adopted the value approach in dealing with the Sunnah regarding its authority and understanding. One is the sharecropping contract, Hajj in the modern era, and the last is the Apostasy penalty. Then the study critiqued and analysed all the things mentioned.

The study concluded that both the value approach in general, and the reflection of AbuSulayman are still preliminary proposals that need review and criticism before they are adopted or approved. It was clear that when he was dealing with the authority and understanding of the sunnah, he did not have sufficient expertise in this field of science.

Keywords: Hadith, Moral Values, Value Approach, The Authority of Sunnah, Abdul Hamid Abu Sulayman

مدخَل

من المعلوم أن القيم الأخلاقية الكلية تشكل جزءا ليس بالبسيط من الخلفية المعرفية والمنهجية عند قراءته النصوص الدينية وغيرها، كما أنَّ لها تأثيرا جليا في مراحل فهمها وتأويلها وتنزيلها على الواقع، بل إن مجرد البحث في واحدة من مسائل القيم ألا وهي تراتبيتها وتقديم بعضٍ منها على بعضها الآخر يؤثر في عملية الفهم والتنزيل كما سيأتي. ويبدو أن المقاربة القِيْمية مازالت حاضرة في مجالات الفقه والفكر الإسلامي عموما، وفي قراءة السنة النبوية خصوصا، وذلك منذ عهد النهضة، والسبب في ذلك هو جدِّة هذا المدخل الذي يتعامل مع النصوص التأسيسية من بوابة القيم الكبرى والأصول الكلية أولا، وأيضا ظهور قيم جديدة في عصور الحداثة وانتقال بعضها إلى المجتمعات الإسلامية أو إلى حقل القيم الإنسانية الكلية، رغم أنها لم تكن قيما معتبرة في العصور الكلاسيكية ثانيا، وأخيرا تراجع بعض القيم الكلية في سلم أولويات القيم الكبرى وتقدم قيم أخرى عليها ثالثا.

ولقد دخل الدكتور عبد الحميد أبو سليمان[1] معترك هذه المقاربة القيمية، وقدم أطروحة تستحق التوقف عندها وذلك على المستويين التأصيلي والتطبيقي معا. وتتجه هذه الدراسة لأن تحلِّلَ هذه المقاربة على مستوييها المذكورين ثم تقيّمَها وتنقدَها عبر الخطوتين الآتيتين: بأن تستخرج القيم الأخلاقية والمنهجية التي كان أبو سليمان ينطلق منها في التعامل مع الأصول التأسيسية وبالأخص السنة النبوية، ثم تسلط الضوء على اثنين من الميادين البحثية التي اهتم بها أبو سليمان وهي المجال الاقتصادي والمجال الجزائي والعقوبات.

وتأتي أهمية الدراسة من خلال أهمية البحث في حجية السنة وفهمها عموما، وأهمية البحث المتصل بالمدخل القِيْمي فيها على وجه الخصوص، ومزية هذه الدراسة هي في اجتماع الأمرين معا، ثم من خلال إسقاط هذه المقدمات على المنتج الفكري لأبو سليمان ثم تحليله ونقده.

وأما عن إشكالية للدراسة فهي في تحليل المدخل القِيْمي في التعامل مع السنة النبوية وذلك من خلال بحوث أبو سليمان أنموذجا، ويتفرع عن ذلك عدة إشكاليات فرعية يمكن التعبير عنها بصيغة الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم القيم؟ وما أهمية البحث في منظومة القيم؟
- ما أثر المدخل القِيْمي في فهم السنة وحجيتها؟ وكيف يُنظر إلى نتائج هذا المدخل؟
- ما أثر سؤال القيم في تصور أبو سليمان للسُّنة النبوية؟
- كيف يُنظر إلى نتائج المقاربة القيمية التي تقدم بها أبو سليمان في سياق حجية السُّنة النبوية وفهمها؟

وليتم للدراسة الوصول إلى إجابات موضوعية عن أسئلتها المذكورة، فإنها اعتمدت المنهج الاستقرائي بداية، فقامت باستقراء جميع آثار أبو سليمان الفكرية استقراء تامًّا، ثم بنت على ذلك –وعبر المنهجين الوصفي والتحليلي– عملية استنباط القيم الناظمة لمنهجه الفكري ثم استنباط

[1] ولد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في مكة المكرمة عام 1936م، وحصل على درجة الدكتوراه في جامعة بنسلفانيا في العلاقات الدولية عام 1973م. وعمل عضواً في هيئة التدريس في كلية العلوم الإدارية في جامعة الملك سعود في الرياض ورئيساً لقسم العلوم السياسية فيها. وكان أحد مؤسسي اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأميركية وكندا، والرئيس الأول وأحد المؤسسين للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (1988-1999).

صدرت له عدة كتب ودراسات منها: نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة (1960)، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية (1973)، أزمة العقل المسلم (1986)، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية (2002)، قضية ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية! (2003)، أزمة الإرادة والوجدان المسلم (2004)، الإصلاح الإسلامي: الثابت والمتغير (2004)، الإنسان بين شريعتين (2005)، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي (2007)، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (2009). توفي عام 2021م. **وتجدر الملاحظة إلى أن الدراسة ستورد اسمه دائما مرفوعا على الحكاية "أبو سليمان"**. انظر ترجمته في الموقع الرسمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، تاريخ الدخول: 30/12/2022، الرابط: https://iiit.org/ar/الفكر-الإسلامي-د-عبد-الحميد-أبو-سليما/

منهجه في تفعليها عند تعامله مع السنة النبوية من حيث الحجية والفهم. كذلك اعتمدت الدراسةُ المنهجَ النقديَّ في تقويم المدخل القيمي عموما وآراء أبو سليمان المتصلة بالسنة النبوية خصوصا.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة لهذا الموضوع، فإنَّ معظم الدراسات التي تناولت مسألة القيم في السنة النبوية قد عالجتها من جهة استخراج القيم الكبرى التي تدور حولها الأحاديث النبوية، فركز بعضها على استخراج القيم الحضارية أو القيم الاجتماعية أو القيم الاقتصادية وغيرها، وهذا على أهميته مختلفٌ عن مقصد هذه الدراسة.

وأما الدراسات التي عالجت المدخل القِيْمي في التعامل مع السنة –الذي هو مقصد هذه الدراسة– سواء من جهة ارتباطها بمفهوم السياق القِيْمي الذي يلقي بظلاله على منهجية فهم السنة وحجيتها فهي ما زالت دراسات في مراحلها الأولى. على أنني لم أجد من عالج المدخل القِيْمي عند أبو سليمان في تعامله مع السنة خصوصا، فأرجو أن تقوم هذه الدراسة بسد جانبٍ من هذا الفراغ.

المبحث الأول: مشكلة القيم، مدخل مفاهيمي

تأتي أهمية الكلام في مشكلة القيم عموما من عدة جهات، أهمها:

أن القيم تعبر عن **المشترك الإنساني** الذي يمثل الخير والأخلاق الإنسانية الكبرى التي تجتمع عليها معظم العقول السليمة، مهما كانت الأديان والفلسفات والأيديولوجيات التي تنطلق منها، وذلك لأنها تتجاوز الاختيار الديني والعقدي والمذهبي والفلسفي وترتكز إلى الفطرة الإنسانية الأولى، وهو كذلك من قبيل البحث في زوايا الجمع والوصل بين البشر وتوحيد جهودهم في سبيل الخير على اختلاف مشاربهم، ولعل البحث في القيم هو أحد مصاديق قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] فالعقلاء فيها سواء.

كما أنها تمثل جزءا من **الخلفية الفكرية** التي ينطلق منها المجتهد في فهم النصوص التأسيسية،[2] ولا يخفى أنه يمكن توسيع مفهوم القيم إلى ما يتجاوز دائرة الأخلاق إلى دائرة الأصول والمعتقدات، فتقديم النقل على العقل هو قيمة، وعكسه قيمة أيضا؛ وقراءة القرآن الكريم من خلال السنة هي قيمة، وعكسها أي قراءة السنة من خلال القرآن الكريم هي قيمة أيضا. وعلى ضوء هذه القيم والأصول أعمل المجتهدون عقولهم في فهم النصوص التأسيسية ثم في تنزيلها على الوقائع. ولاشكَّ أن طروء قيم جديدة على المجتمع وتأخُّر قيم لصالح قيم أخرى هو أمر مؤثِّر في الأحكام التي استُخرجت من النصوص التشريعية.

ولابد قبل الولوج في البحث القِيمي من وقفة عند جوانب من منطلقات القيم ومرجعياتها، أهي مرجعيات دينية أم إنسانية أم عقلية أم فردية.[3] فعلى اعتبارها قيما دينية تنطلق من الدين نفسه، فما هو موقف المجتهد المسلم منها لو خالفتها القيمُ الإنسانية المعاصرة؟ أيعيد النظر والاجتهاد في المسألة أم يهمل القيم الإنسانية الحديثة؟ وعلى اعتبارها قيما إنسانية –فوق الأديان– فإنه مضطر إلى إعادة النظر في المسألة كلها عند التعارض كما هو جلي. وأيضا هل يكفي في الحكم الشرعي أن يجيب عن مسألة ما بالأدلة الشرعية فحسب؟ أم لابد أن تكون مسوغة قيميا بحسب القيم المعاصرة والتي قد تكون تغيرت عن القيم الشائعة في العصور الكلاسيكية؟ ونحن ننزع إلى القول بوجوب التعليل الأخلاقي والتسويغ القيمي دائما في سياق الأحكام جميعها، فالإسلام لابد وأن يعلو ذروة القيم ولا يُعلى عليه، وللموضوع تفاصيل يجدر بسطها في غير هذا السياق.

[2] في دراسة أخرى أوضحت أن خلفية المجتهد في فهم النصوص التأسيسية تعود إلى أمرين أولهما الأصول الواقعية الاجتماعية وثانيهما القيم الأخلاقية. انظر للتوسع أنس سرميني، "الاتجاهات الفقهية الكلاسيكية والمعاصرة في مسألة تغير قيمة الأثمان وأثرها في الديون النقدية"، كتاب مؤتمر الاتجاهات الكلاسيكية والحديثة في العلوم الإسلامية، جامعة إستانبول 29 مايو، 2023م.

[3] أنس سرميني، "المقاربة الأخلاقية عند البيهقي في شُعب الإيمان، دراسة مقارنة بين الشُّعب وبين السُّنن"، مجلة شرقيات، مجلد12، عدد2، ص254–280.

وعلى أي حال فإن هذا الواقع قد نتج عنه أمران يخصان المجتهد المسلم المعاصر، الأول: أنه أثار أمامه أسئلةً واستُشكِلت بين يديه أمورٌ لم تكن مثارةً أو مستشكَلةً مسبقا، والثاني: أنه فرض عليه تقديم إجابات مسوغة قيميا بغير التسويغ القديم.

ويمكن أن نوضِّح الأمر ببعض الأمثلة التي يظهر من خلالها أثر تغير القيم الأخلاقية عبر الأزمنة في الآراء الفقهية والمواقف الفكرية.

المثال الأول: الإلزام بالحق

ما قامت به بعض الدراسات المعاصرة بالموازنة بين قيمتي الحق والحرية في أزمنة الحداثة وما قبل الحداثة، وخلصت إلى أن القيمتين كانتا معتبرتين إلا أن الأفضلية كانت لقيمة الحق أمام قيمة الحرية، وعليه فإن إلزامَ الناس بالحق وبالأحكامِ الشرعية، والعقوبةَ على إهمالها ولو كان ذلك على حساب اختيارهم الشخصي، لم يُنظر إليه باستهجان أو على أنه أمر غير متسق مع القيم الكبرى آنذاك، وبعبارة أخرى فإن العقوبات من جنس التعازير على ترك الصلاة والصيام وأمثالها لم ينظر إليها على فيها تعدٍ على الحريات الشخصية بقدر ما نُظِر إليها باعتبارها إحقاقا للحق وتفضيلا لمصلحة المكلف نفسه على حساب اختياره "الخاطئ". ويلاحظ في هذا السياق أنَّ الأحكام التشريعية المتصلة بهذه القيمة لم يُنقل لنا في الأزمنة السابقة أي انتقاد أو استهجان لها، والسبب وراء ذلك هو أنها لم تكن مستَشكَلة أصلا باعتبارها خاضعة لنظام القيم الإنسانية آنذاك.

وفي المقابل فإن المنظومة القِيْمية الحداثية التي أعلت من شأن المصلحة الفردية على حساب المصلحة الجمعية، ورفعت قيمة الحرية فوق قيمة الحق –ما دامت في المجال الخاص ولا تسبِّب ضررا للآخرين– قد استشكلت أمثال هذه الأحكام المتصلة بقيمة الحق، التي لم يعد تقديمها على الحرية الشخصية مسوغا أخلاقيا اليوم خصوصا وأنها لا تسبب ضررا عاما، وقد انتهى الواقع الجديد إلى مطالبة الفقيه بتقديم مسوغات قِيْمية جديدة لهذه الأحكام أو بإعادة الاجتهاد فيها كُلِّيًا.

ولا يخرج الكلام في مسألة الردة واستشكال عقوبة المرتد عن هذا السياق، فالإيمان والكفر يصوران في المنظومة الحداثية بأنهما من المجال الخاص والحرية الفردية، وعليه فإنّ قيمة الحرية التي ترجح على قيمة الحق تعطي كل شخص إمكان اختيار أي من الأديان التي يريد، بل وتعطيه الحق بأن ينفلت عنها جميعا. وهذا يوضح لنا لماذا لم يُستشكَل حدُّ الردة في الأزمنة المتقدمة، كما يفسر لنا لماذا جاءت أول إجابة عن سؤال عقوبة المرتد وتسويغها أخلاقيا في الأزمنة الحديثة على يد مدرسة محمد عبده.

ويلاحظ أن الأجوبة الفقهية التي وردت على سؤال الردة جاءت بما ينسجم مع النسق الجديد لقيمتي الحق والحرية:

–فنجد بعض الفقهاء قد صوَّر الردة على أنها من أفعال الخيانة العظمى لنظام المجتمع الإسلامي القائم على الدين.

–ونجد آخرين قد خصصوا الردة بالموقف الذي تُرافقه أفعال الخروج على المجتمع، وكلا الرأيين يحمل الردة على الحرابة والخروج على جماعة المسلمين. وبعبارة أخرى فإنهما ليسا إلا محاولة لإثبات أن المسألة هي من المجال العام، والذي تتفق القوانين الحديثة مع القيم الأخلاقية المعاصرة على تجريم المساس به.[4]

–واختار بعض الفقهاء المعاصرين أن يعالجوا مسألة الردة من خلال البحث في المدونة الفقهية الكبرى عن ثغرات لإعاقة تنفيذ حكم الردة أو لتأخيره زمنيا على الأقل، واهتدوا إلى بعض الآراء التي تقول باستتابة المرتد أبداً ولو امتد الأمر أحقابا متوالية.[5]

---

[4] انظر للتوسع دراسة معتز الخطيب، بعنوان "الحرية الدينية وقتل المرتد" فصل في كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2018م. وأنس سرميني، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م، ص123-171.

[5] روى هذا القول عن إبراهيم النخعي وسفيان الثوري: عبدُ الرزاق وغيرُه، انظر مصنف عبد الرزاق، 344/9، رقم: 19896. واختاره يوسف القرضاوي في غير الردة المغلظة كما أوضح في فتوى: خطورة الردة وعقوبة المرتد، تاريخ الدخول 2022/12/25م، الرابط:

–واستند آخرون إلى الرأي المعتمد عند الحنفية في أن المرتدة لا تقتل لعلة عدم المحاربة، وبنوا عليه أن المرتد –الرجل– إذا لم يجاهر بردته ولم يَدْعُ إليها ولم يسبب اضطرابا في المجتمع، فلا يطبق عليه حد الردة لعدم تحقق علة الحرابة في أفعاله.[6]

–واختار آخرون القول بتخصيص حد الردة بوقائع معينة وردت في السيرة النبوية، وجعلوها من التشريع الخاص لا من التشريع العام، أي بجعلها من التعازير والأفعال التي قام بها النبي ρ سياسةً باعتباره أميرا للمؤمنين لا باعتبارها نبيا مبلغا، ومن ذلك توجيههم قوله عليه الصلاة والسلام "من بدل دينه فاقتلوه"[7] إلى واقعة خاصة حصلت في زمن النبي ρ وهي إيمان بعض اليهود في أول النهار ثم كفرهم في آخره، في إشارة لقوله تعالى ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: 72] بمعنى أن الحديث مرتبط بواقعة حال مخصصة وليس من التشريع العام.[8]

وجميع الآراء المذكورة أعلاه –وبقطع النظر عن صحة اجتهادات أصحابها وسلامة نواياهم– إنما صدرت عنهم في سياق الإجابة عن استشكالٍ فرضته منظومة القيمة الجديدة.

المثال الثاني: الردع قبل التقويم

الأمر نفسه نجده في العقوبات البدنية في الإسلام، فالقيم الإنسانية الكلاسيكية في العصور المتقدمة، لم تجد في هذا النوع من العقوبات أي حرَج أو غضاضة، بل وجدت فيها الزجر المقصود لردع المجتمع والجناة، وذلك لأن القيمة العليا في العقوبة هي الإيلام والردع، بمعنى أن هذه القيمة كانت متقدمة على قيمة إصلاح الجاني وتقويم اعوجاجه. وقد جاء الاجتهاد الفقهي الإسلامي في العصور المتقدمة مراعيا لهذه القيم ومتسقا معها، إلا أن الأمر قد أشكل على المعاصرين من جهة أنهم وجدوا أن القيم المعاصرة قد نبذت تدريجيا العقوبات البدنية وأحلت محلها غالبا العقوبات المالية والزمنية بالحبس وغيره، كما أنها قدمت قيمة إصلاح الجاني على زجره وردعه؛ وهذا ما حمل بعضهم على تأويل العقوبات البدنية الإسلامية كالقطع أو الجلد مثلا بالحبس أو بعقوبات أخرى، أو القول بتاريخيَّتها وانتهاء زمان العمل بها.[9]

وليس المقام هنا مقام المفاضلة بين العقوبات البدنية أو الزمنية، ولا بين قيمتي الإصلاح والزجر ولا مقام التثبت مما إذا أمكن للمنظومة الأخلاقية المعاصرة أن تحقق الإصلاح المنشود بعد أن خسرت الردع المذكور؛ وإنما المقام هنا للتنبيه إلى أن المسألة إنما استُشكلت أمام الفقيه المعاصر ولم تكن مستشكلةً أمامه مسبقا، وأن ذلك ألزمه إعادة الاجتهاد في المسألة وتقديم أجوبة جديدة لها، أو على الأقل تقديم مسوغات قيمية لتسويغ العقوبة مختلفة عما قدمه الفقهاء المتقدمون.

ونحن نقر أولا بأن هناك قيما رفضها الإسلام أو هذبها وحسنها، وقيما فضلها على قيم أخرى سابقة للإسلام، وهو مفهوم الإتمام في قوله ρ "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق".[10] إلا أن السؤال هو في كيفية التعامل مع القيم الحديثة التي ركزت على قيم بعينها وأخرت قيما أخرى، ولا يخفى أن بعضا من هذه القيم الحديثة يتعارض مع القيم الدينية، وبعضها في دائرة ما يقبل الاجتهاد والبحث القيمي التشريعي.

---

https://www.al-qaradawi.net/node/4259

[6] رجب شنتورك، "حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية"، مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، تركيا، ب.ت، ص48.

Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016, 112-114.

[7] أخرجه البخاري (15/9)، رقم6922.

[8] انظر أنس سرميني، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها، 134–145.

[9] انظر للتوسع أنس سرميني، اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق بين الفقه الإسلامي والنظر الحداثي، فصل من كتاب الإسلام والتأويل، تركيا: دار جامعة إينونو، 2018م، ص7–33. وانظر محمد حبش، العقوبات الجسدية وكرامة الإنسان، المؤسسة العربية الأوربية للنشر، باريس، 2015م. ومحمد عابد الجابري، وجهة نظر، د.ن، 1992م.

[10] مصنف ابن أبي شيبة، (324/6)، رقم31773. مسند أحمد (512/14)، رقم8952. وهو عند البزار بلفظ "مكارم الأخلاق"، البحر الزخار (364/15)، رقم8949.

وإذا ما انتقلنا في البحث الآن إلى من تنبَّه إلى أهمية هذه المسألة من المعاصرين، فإننا نجد في مقدمة هؤلاء الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، فإنه انطلق من القيم الإنسانية والقيم الإسلامية الكبرى، ورتبها بطريقة دقيقة وبنى عليها اجتهاداته المعاصرة، وعُنِي كثيرا بذكر القيم الأصلية الناظمة للمجالات العلمية التي تناولها، فتكلم عن القيم الناظمة للاقتصاد في الإسلام، وعن نظام العقوبات في الإسلام، كما أنه جعل من القيم معيارا مركزيا في التعامل مع نصوص الوحي وبالأخص مع السنة النبوية، وكان كثيرا ما ينتقد مقاربة أصول الفقه بأنها مقاربة جزئية، ويفضل عليها المقاربة الشمولية التي تستند إلى المفاهيم الكبرى الإسلامية، وإلى القيم الناظمة للموضوع الذي يدرسه.[11]

المبحث الثاني: سؤال حجية السنة عند أبو سليمان

قبل الخوض في تحليل سؤال الحجية عند أبو سليمان، تجدر الإشارة إلى مسألتين مهمتين لفهم مقاربته المتعلقة بحجية السنة، الأولى أنه صرح بوجوب تقديم الأصول الكلية والقيم الناظمة للتشريع على النصوص الجزئية، وهو في واقع الأمر المنهج الأصولي الذي تميزت به مدرسة الرأي والمقاصد في التراث الإسلامي.[12] والثانية أنه صرح بتقديم منهج التوفيق بين النصوص وتأويلها -ولو بتكلُّف- إذا ما تعارضت فيما بينها أو تعارضت مع القيم الكبرى التي استنبطها من النصوص، ويفسر ذلك بأنه نوعٌ من أنواع التدرج في التشريع والاستجابة لمتغيرات الوقائع الذي جرى في عهده ρ، ويرجحه على منهج النسخ واستبعاد النصوص التي قد يظهر بينها الإشكال.[13]

أولا: القيمة المركزية[14] في قراءته النصوص التأسيسية

إنَّ القيمة الأخلاقية والمنهجية التي نراها حاضرة في جميع بحوثه، والتي قرأ من خلالها الدين ونصوص الوحي هي استقلال القرآن الكريم في التعبير عن الدين، فالوحي هو القرآن، والإسلام هو القرآن، والقرآن هو المتن الذي تشرحه المصادر الأخرى، وعنه تصدر أصول جميع القيم الدينية، وهذا يعني أنَّ مصدر القيم لديه هو الوحي أي القرآن الكريم وحده دون غيره من المصادر المتفرّعة عنه،[15] فنجده في واحدة من دراساته ينص على أن مصادر القيم الكبرى متصلة بالقرآن فقط،[16] وفي دراسة أخرى يذكر بأن القرآن قد احتوى الكليات والهدايات، وبأن الأصول المفاهيمية موجودة في القرآن الكريم، ويستدل على ذلك بآيات كثيرة منها: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4].[17] كما أنه ذكر في دراسة خصصها بنقد متن الحديث: "إن مجمل السنة هو إثبات إمكانية تحقق قيم القرآن ومقاصده في عالم البشر وأنها ليست قيما خيالية، ويمكن أن يتمثلها البشر أفرادا وجماعات".[18]

وبقطع النظر عن صحة دعواه وعن مدى دقة استدلالاته، فإنه لابد من وقفة عند العلاقة بين الكتاب والسنة عنده، وخصوصا معنى الأوامر بطاعة النبي ρ واتباعه الواردة في آيات كثيرة في الكتاب، وتفصيله فيما يأتي.

---

[11] عبد الحميد أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م، ص22.

[12] انظر للتوسع أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، بيروت: مؤسسة نماء، 2021م.

[13] عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت.، 98.

[14] سبق بيان أن المراد بمصطلح القيم في الدراسة أمران، هما المشترك الإنساني التي تنتمي إلى حقل الأخلاق، والخلفية الفكرية التي تنتمي إلى حقل المنهجيات أيضا.

[15] عبد الحميد أبو سليمان، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 78، 2014م، ص137، 138.

[16] عبد الحميد أبو سليمان، أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 40، 2005م، ص207-216.

[17] عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح التربوي، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، 2002م، ص161، 162.

[18] عبد الحميد أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، 2005م، ص242.

ثانيا: حجية السنة في ضوء مركزية القرآن الكريم

اعترض أبو سليمان على من يسوُّون بين القرآن والسنة من جهة السلطة والحجية، وذكر بأنَّه لو صح التساوي بينهما لما حدث ضير من اختلاطها بالقرآن، فكلاهما وحي له نفس الدرجة عند من يدعي ذلك. كما أنه استدل أيضا بأحاديث النهي عن تدوين أجناس معينة من الأحاديث وخصوصا المتعلقة بإدارة شؤون الدولة، وأعاد ذلك إلى أن معظمها متعلِّق بظروف زمانية ومكانية خاصّة، فلا يجوز أن تختلط مع الأبدي القرآني، وكرر قوله بأنه لو كانت لها نفس الدرجة القرآنية لما نهى النبيُّ ρ عن كتابتها، بل ولنزل الأمر من الله بحفظها، ولما أعوز النبيَّ ρ –وهو مؤيد بالوحي– أن يوجه الأمة إلى أسلوب الحفظ المطلوب، بل إن في ذلك اتهاما للنبي ρ بأنه عجز عن تهيئة ظروف الكتابة والحفظ.[19] كما أن استدل في المسألة بموقف الصحابة عندما منعوا الناس من تداول السنة ومن روايتها، وردَّ ذلك إلى رغبتهم بأن لا تَخرُج السننُ عن سياقاتها، فيخفى على من سيأتي بعدهم من المسلمين أبعادها الزمنية والمكانية.[20]

وأقول إنه ومع اتفاق أبو سليمان مع الكثيرين من الأئمة وبالأخص من أهل الرأي في القول بمركزية الكتاب وتقديمه على السنة، إلا أنَّ استدلاله بخشية النبي ρ وصحابته اختلاط القرآن بالسنة على مسألة نفي المساواة في الحجية بين المصدرين هو استدلال غير مستقيم، إذ لا تلازم بينهما؛ لأن علماء الحديث لا يجيزون خلط أقوال الصحابة فيما بينهم، أو التابعين فيما بينهم، رغم تساوي آرائهم وأقوالهم في الحجية والسلطة، فالحجية شيءٌ والعمل على نفيِ الخلط بين النصوص شيء آخر.

على أن النهي عن كتابة الحديث له سياقات أخرى عند المحدثين غير قضية الحجية، وهي أقرب إلى أن تكون منعا مختصا بكَتَبَةِ الوحي ممن يُخشى وقوع الاختلاط بين نُسَخ القرآن وصُحُف السنة في بيوتهم، خصوصا في الأزمنة المبكرة قبل استقرار القرآن في صدور القُرَّاء وانتشاره بين حفاظ الصحابة. هذا فضلا عن أن الانتقال في النقاش من قضية الكتابة إلى قضية الحجية هو انتقال مشكل، فالحجية ليست فرع الكتابة، والكتابة ليست فرع الحجية، والكتابة عند المحدثين هي للتوثيق، والتوثيق يكون لما هو حجة ولما هو ليس بحجة، فالحجية تثبت بالنص الإلهي فحسب لا بالكتابة.[21]

ثالثا: السنة هي أحد معاني النص القرآني الممكنة

يضيف أبو سليمان إلى مقولته بمركزية القرآن وبأنَّ السنة ليست إلا نصا شارحا تطبيقا له، أمرا آخر، وهو قوله بأنَّ السنة الشارحة أو السنة البيانية مجالها ضيق كما سيأتي، فبيان السنة للكتاب هو مجرد تنزيل للنص القرآني على الواقع، ولكن لا على أنه المعنى أو التمثل الوحيد للنص القرآني، بل على أنه أحد المعاني الصحيحة الممكنة والتي يشتملها فحسب، وبعبارة أخرى فالسنة هي أحد مصاديق الكتاب وأحد تجلياته، وهذا يعني أن الاتباع الصحيح للسنة لا يكون باتباع نصوصها حرفيا، وإنما باعتماد مسالك الاجتهاد والفهم نفسها التي اعتمدها النبي ρ عندما طبق الكتاب على مجتمعه. وينبني على ذلك القولِ مسألةٌ أخرى هي أنَّ الأوامر والنواهي النبوية لا يمكن إعمالها في دائرة الوجوب والحرمة الشرعية؛ لأن ذلك مختص بالقرآن الكريم فحسب، وإنما يكون إعمالها في دائرة المنع والإذن الزمني، والذي يعود في أصله إلى دائرة المباح أو المسكوت عنه أصلا، وهو الذي يسمى عند الأصوليين بتقييد المباح.

ويقول أبو سليمان في هذا: "لابد من تجديد فهم الدين، بإعادة تنزيل مفاهيم القرآن الكريم ومبادئه وقيمه على جديد احتياجات العصور، أما التطبيقات النبوية المنزلة على ظروف العهد النبوي والراشدي فالذي يستفاد منها في العصور اللاحقة هو حكمة هذه التطبيقات وتنزيلها على

[19] أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 161-162.

[20] أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 162.

[21] انظر للتوسع امتياز احمد، دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، ترجمة عبد المعطي أمين قلعجي، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، 1990م. وأنس سرميني، سؤال الأصالة والنسخة الأولى في مُدوَّنات الحديث، بين المحدِّثين والمستشرقين، فصل من كتاب الحديث العصور الحديثة وبابنزادة أحمد نعيم، تحرير إبراهيم أوزجوشار، أسامة بوزكورت وآخرين، إستانبول: ديوان، 2022م، ص263-276.

إمكانات عصرهم واحتياجاته، وهذا لا يعني التقليد والمتابعة دون وعي بتغير الظروف، وعليه فلا يؤخذ من هذه التطبيقات إلا ما يزال مناسبا للتطبيق للاحق المتغير من ظروف الزمان والمكان، وأما ما سوى ذلك فيفهم منه حكمة تنزيل مفاهيم الدين وقيمه ومبادئه للاستفادة منها في كل العصور اللاحقة والأماكن الأخرى. فهذا هو التجديد، وهو الأصالة والمعاصرة، وإسلامية المعرفة".[22]

ولا شكَّ أن هذه القراءة تتجاوز القراءة المقصدية التي تبحث في علل النصوص، وذلك باعتبارها قراءة تسلب عن السنة حجيتها وسلطتها التشريعية كما أنها تُفقدها صفة الإلزام والتشريع، وذلك عندما حصرتها في دائرة المسكوت عنه، ووصَفَتْها بأنها وجه من وجوه المعنى فحسب. كما أنها تُعَطِّل صفة البيان وإيضاح المجمل والمشكل عنها وكذلك استقلالها بالتشريع من باب أولى. وهي تقصر على النبي ρ صفة التبليغ فحسب دون غيرها من الأوصاف. وبالإضافة إلى ذلك فإنها تحصر وجوب طاعته بصحابته ومن رافقوه آنذاك. وهي بمجملها مسائل فيها مجازفات ليست بالقليلة، والإشكال فيها أنها وإن صحت في حوادث بأعيانها إلا أن تعميمها على نصوص السنة بلا دليل كلها أمر غير مقبول، بل إنه يقع في جهة النقيض من الدرس الأصولي الحديثي التراثي برمته.

ولا يخفى أن أبو سليمان في مقاربته المذكورة قد تجاوز منهج التعليل الذي اشتهر به أهل الرأي من الأصوليين وتجاوز كذلك نظرية المقامات التي لفت شهاب الدين القرافي النظر إليها ولم يعد بحاجة إليهما،[23] بمعنى أنَّه قد تجاوز التأصيل التراثي المعروف الذي يميز بين ما كانت السنة فيه تشريعيةً تشريعا عاما خالدا عبر العصور، أو تشريعا خاصا بمن عاصرها كالسنن التي صدرت عنه بوصفه أميرا أو قائدا أو قاضيا، أو التي كانت من وقائع الأعيان وصدرت عنه على سبيل التعليق على أقوالٍ أو أفعالٍ بدرت عن أحد الصحابة، وبين ما كانت السنة فيه ليست بتشريعية وإنما كانت إرشادية أو بشرية جبلية. وأول ما يمكن أن تنتقد به هذه المقاربة البديلة، هو أنها انتقال من نظام محكَمٍ متماسك مركب، إلى مقاربة أحادية مختزلة.

رابعا: حجية السنة البيانية في دائرة الشعائر (عبادة الحج أنموذجا)

يفرق أبو سليمان أثناء كلامه عن السنة التشريعية البيانية بين السنن البيانية الواردة في سياق بيان الشعائر وأحكامها، وبين السنن البيانية الواردة في سياق إدارة المجتمع وشؤونه السياسية والاقتصادية وغيره، وهو يُخرِج النوع الثاني من دائرة السنة التشريعية البيانية، ويجعله أحد المعاني الممكنة للقرآن كما سلف بيانه، وأما النوع الأول المتعلق بالشعائر فيبدو أنَّ له في المسألة رأيين:

-الأول: ذَكَر فيه أن جميع العبادات والشعائر من صلاة وصيام وزكاة وحج قد جاء بيانها في سنن تشريعية فعلية متواترة، وأنه يجب الالتزام بها تماما.[24]

-الثاني: خصَّص فيه السنة التشريعية البيانية بأنواع معينة من العبادات لا بجميعها، وهما الصلاة والزكاة فحسب وأخرج منها عبادتي الحج والصيام، وقد أوضح بأنه تنبه إلى ذلك من خلال تأمله في الآيات القرآنية التي أمرت بطاعة الرسول ثم تأمله في العبادات التي اقترن الأمر بها، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 56]، وقوله ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: 13]، فسياق الأمر بالطاعة في هاتين الآيتين مقترن بأحكام الصلاة والزكاة فحسب دون غيرهما من العبادات، وهذا يعني عنده أن الأمر بطاعة النبي ρ مخصوص فيهما، بحيث تؤخذ تفاصيل هيئاتهما منه ρ وأما ما سوى ذلك كأحكام الحج والصوم وما يتصل بشؤون المجتمع والإدارة،

[22] أبو سليمان، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، 133، 138.

[23] توقف أبو سليمان في دراسته حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 240. عند مقامات القرافي إلا أنه لم يوظفها في نظريته الكلية في حجية السنة، وإنما اكتفى بالتمييز بين المقامات فحسب، فقال: "النبي كانت له أدوار عدة، وبعضها يستدعي تنزيل النص على الواقع، وهذا دور مختلف عن الرسول المبلغ لرسالة الوحي القرآنية فيما وراء الزمان والمكان". وهو على سبيل المثال عندما ناقش أوقات الصلاة والصيام في البلاد القطبية لم يعتمد التعليل إطلاقا وإنما اعتمد نظرية الضرورة.

[24] أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 162.

فإن أصولها في القرآن وبيان النبي ρ لها تاريخي، أو أنها مما وكله لخلفائه وأصحابه والمسلمين بعده،[25] وعليه فإنه اقترح عدم التقيد بتوقيت الحج في ذي الحجة فحسب، وإنما التوسع في ذلك إلى أشهر الحج المعلومات كاملة، ولم يقترح شيئا آخر متعلقا بشعائر الحج،[26] أي أنه –وكما يبدو– يوجه الأمر بطاعة الرسول الواردة في غير الآيتين المذكورتين مثل قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] إلى أنه أمرٌ مخصوصٌ بصحابته ρ باعتباره ولي أمرهم ومسؤولا عن تسيير أمورهم.[27]

ويمكن لنا أن نصور شخصية النبي ρ لدى أبو سليمان، بأنه مبلغ للقرآن الكريم، ثم مُبَيِّن لما أُجمِل منه في سياق شعيرتي الصلاة والزكاة، ثم إنه مجتهد في تنزيل القرآن على عصره بما يتراءى له من معان وتشريعات. وعليه فإنَّ أهمَّ ما يستفاد من التطبيقات النبوية هو فهم حكمة تنزيل مفاهيم الدين وآليات ذلك للاستفادة منها في سائر العصور اللاحقة، وقد أكَّد لنا بأن هذا هو منهج الخلفاء الراشدين في التأسي بالسنن، بمعنى أن الاهتداء والتأسي لن يكون متجها إلى تطبيق السنن بحروفها وإنما إلى إعمال المنهج النبوي في استنباط تلك السنن من القرآن الكريم، بحيث يستنبط العلماء لاحقا ما يناسب واقعهم من أحكام كما استنبط النبي ρ ما يناسب واقعه.[28]

وتمنى لو أن الأمة تنبَّهت إلى أن جزءا من الخطاب النبوي كان موجها إلى قبائل الأعراب فلم تقف عنده فحسب، وكان يرى بأن هناك الكثيرين من العلماء ممن لم يدركوا أن الحديث موجه في أجزاء منه إلى أَعرابٍ لهم خصوصية زمانية ومكانية،[29] كما أنه أضاف إلى ما سبق القولَ بأنَّ قلَّة الحديث لدى أبي حنيفة وأمثاله هي مؤشر على موقفهم السلبي من الحديث الآحاد ومن صعوبة الجزم بدقته وصحته.[30]

والدعوى المذكورة هي واقع الأمر امتداد لأطروحة عدد من المفكرين المعاصرين كمحمد إقبال وفضل الرحمن وغيرهما ممن اعترض على فكرة المطابقة بين دين الإسلام وبين الواقع التطبيقي الأول له في مكة والمدينة في عهده ρ.[31] ورغم أن الهدف من دراستنا ليس الوقوف عند كل جزئية مما ذكره أبو سليمان، إلا أن مسألة قلة الحديث عند أبي حنيفة على فرض صحتها –وهي ليست على إطلاقهما عندي– وهو متابع فيها ما ذكره ابن خلدون في المقدمة،[32] وكذلك مسألة تركِ أبي حنفية الحديث الآحاد لصعوبة الجزم بصحته، هي أيضا ليست على إطلاقها عندي، وإنما هي مخصوصة عند أبي حنيفة بسياق التعارض بين الدليل القطعي والظني فحسب، فإنه يقدم القطعي كالقرآن الكريم والعمل المتوارث والقواعد الكلية على الحديث الآحاد، ولا يهمل الآحاد كليا.[33]

خامسا: التقويم وإبداء الرأي

لا يخفى مدى أهمية أفكار أبو سليمان التي تستحضر إشكالية السنة وأسئلتها المتعلقة بالحجية والفهم، ومن المعلوم أن مصطلح إشكالية السنة قد أتى على ألسنة المعاصرين عندما وجدوا بعضا من السنن التي لا تتفق مع واقعنا ومع قيمه المعاصرة. وقد سبق أن ربطنا أفكار أبو سليمان في حجية السنة بما قاله محمد إقبال وفضل الرحمن، إلا أننا نرى أن أهم أفكاره المتعلقة بالسنة كانت حاضرة وبجلاء في كتاب "إشكالية التعامل مع السنة

[25] أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 162.

[26] انظر رسالته، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، 137.

[27] أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 241.

[28] أبو سليمان، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، 138. والإصلاح التربوي، 163.

[29] عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت. 48.

[30] أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 240. أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، 48.

[31] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000م. فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017م. انظر الكتاب كله وبالأخص: 303-360.

[32] ابن خلدون، مقدمة تاريخه، ضبط خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، 1981م، 1/561-562.

[33] سرميني، القطعي والظني، 34-86.

النبوية" لزميله الدكتور المرحوم طه جابر العلواني، وهو الأمر الذي يستحق شيئا من البسط والمقارنة، وأقول: إن أهم ما اتفق عليه الرجلان هو القول بمركزية القرآن والتسليم بإشكالية السنة وهو الأمر الذي جعل من مخرجات مشروعي الرجلين متقاربة بوجهٍ يحمِل المرءَ على التساؤل عن أيّهما كان مؤثرا أو سباقا لهذه المقولات؟ أو على القول بأن المشروعين كانا حصيلة الحوار المستمر بينهما؟

لو أردنا الموازنة بين كتابات الرجلين، فإننا نجد الجانب التأصيلي لدى العلواني أظهر وأعمق، وذلك لتخصصه العلمي وخلفيته الأصولية التراثية، ولتخصص كتابِهِ في مسألة السنة تماما، هذا فضلا عن تأخره زمنيا عن أبو سليمان في نشر أفكاره،[34] ولذلك فإننا نجد أفكار العلواني المتعلقة بالسنة أكثر نضجا وارتباطا بنصوص الأصوليين والمحدثين السابقين مما نجده عند أبو سليمان، كما أننا نجد عند العلواني زيادات كثيرة على أبو سليمان في المسألة بحكم حجم الكتاب وعمق المقاربة.

ويمكن للمرء أن يلحظ أن أبو سليمان وإن لم يتخذ من التمييز بين مقامي النبوة والرسالة مدخلا إلى القول بحصر السنة التشريعية بما اتصل بمقام الرسالة فحسب، وهو المدخل الذي اعتمده العلواني في كتابه،[35] إلا أن نتائج مقاربته تؤول إلى ما هو قريب من ذلك، وإيضاحه فيما يأتي: إن ما صدر عنه ρ بوصفه رسولا هو عين السنة التشريعية –وهو ما يغلّب العلواني كونها "سنة تعبدية فعلية متواترة"–، وما صدر عنه ρ بوصفه نبيا فهي أوامر وتشريعات خاصة بالصحابة، علينا أن نتأسى بمناهجها وحكمتها لا بظواهر نصوصها، إلا أنَّ العلواني لم يقل بحصر السنة البيانية بشعائر الصلاة والزكاة فحسب. وأما فيما سوى ذلك فلم أجد لدى العلواني أي مخالفة صريحة لما أتى به أبو سليمان في بحوثه المذكورة.[36]

وليس السياق هنا سياق مناقشة الأفكار والاستدلالات التي ذكرها أبو سليمان بتفاصيلها، بل أكتفي بالإحالة إلى الدراسات التي ناقشت أطروحة العلواني باعتبارها أنضج من أفكار أبو سليمان،[37] والإشكال لديَّ أنه وبمنهجه المذكور يكاد ينتهي إلى القول بتاريخية السنة التشريعية، والاكتفاء بالسنن التي تتضمن القيم والمقاصد الكلية فحسب، وهي دعوى لا يمكن أن تتفق مع أصل الحاجة إلى السنة ووظيفتها الأولى بيان مجمل القرآن وإيضاح مشكله، وهذا يتضمن لا محالة خوضا في التفاصيل والأحكام التشريعية الجزئية، كما أنه لا يتفق مع مناهج علماء الإسلام التراثية ولا مع مناهج الكثير من المقصديين والإصلاحيين اليوم الذين تبنوا منهج التعليل والمقامات كما سلف، وإنما يتفق مع بعض الدعوات الحداثية فحسب.

المبحث الثالث: سؤال توثيق السنة عند أبو سليمان

لا يتصل المدخل القِيْمي في التعامل مع السنة مع سؤال التوثيق اتصالا جليا، لأن دائرة القيم تقع داخل مسائل الحجية والفهم، إلا أننا نجد أن لدى أبو سليمان بعضا من التعليقات والنَّقدات على المحدثين فيما يتعلق بمنهجهم في توثيق الحديث، ويمكن عرض أفكاره في نقد الإسناد بحسب ما يأتي:[38]

---

[34] صدر كتاب العلواني عام 2014م، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

[35] علواني، إشكالية التعامل مع السنة، 133.

[36] لا يخفى أن التمييز بين مقامي النبي والرسول، والتمييز بين مفهومي الأسوة والاتباع، والتمييز بين طاعة أوامره في عهده ρ والتأسي بمنهجه في الفهم، هي من أركان أطروحة محمد شحرور، وهو متأخر في نشر بعضها عن أبو سليمان وعن العلواني، ومتقدم في بعضها الآخر، محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، بيروت: دار الساقي، 2012م، 52. علواني، إشكالية التعامل مع السنة، 31–32.

[37] انظر على سبيل المثال بعد البحوث التي قدمت في مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية الذي نظمته جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث والجامعة الأردنية كلية الشريعة بتاريخ 2016م، منها حمد أبو سيف، "مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، وبالعنوان نفسه رائد أحمد المعايطة. وأيضا عامر حسن صبري التميمي، "نقد كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني". وعارف عزالدين حامد حسونة، "المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)". وانظر أنس سرميني، "السُّنة المستقِلة بالتشريع بين المحدثين والحداثيين"، مجلة إيقان، عدد 5، مجلد 3، 2020م، ص47–70. وانظر أيضا في سياق الأفكار المشتركة بين العلواني وشحرور، الدراساتِ التي ردت على موقف شحرور من السنة، وهي دراسات كثيرة.

[38] أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 235–239.

-الأحاديث التي وصلتنا عن النبي ρ مَبنِيَّة على جهود رواة، تتفاوت درجات وعيهم وإدراكهم وسلامة طوياتهم وما تعرضوا له من حروب وصراعات وما توزعتهم من مصالح وتحزبات، وقد وَجَد بعضُ الناس في الأحاديث وسيلة للمقارعة فسمحوا لأنفسهم بالدس والتحريف، وهذا جعل من مهمة التدوين والتحقيق والموضوعية لكثير من النصوص -مهما بُذل فيها من الحرص والإخلاص- من أصعب المهام بعد مضي هذه العقود والقرون.

-الأكداس الهائلة من الأحاديث الموضوعة والضعيفة التي وصلتنا، نرى معها مدى الجرأة في التطاول على مقام الرسالة بالتحريف والكذب والوضع. حتى إنَّ الإمام أحمد الذي يعلم خمسمئة ألف حديث، لم يروِ إلا حوالي خمسين ألف حديث في مسنده، وليس كلها صحيح بل كثير منها ضعيف. وهذا رقم هائل من الأحاديث التي لا تصح عن النبي ρ. وهذا بالإضافة إلى أنَّ كثيرا من الرواة قد وقعوا في مغبة التكاثر في الرواية وطلب السماع وتصيد النصوص وتداولها دون الحرص على تحري وجه الدقة، ليصبح كثير منها لاحقا مما تتضمنه مدونات الحديث.

-معظم النصوص رويت آحادا رغم أن محتواها لا يمكن أن يُفهم كيف روي آحادا لما فيه من طبيعة عمومية وسعة في مجاله.

-حجم الاختلاف الكبير بين المحدثين في أحكامهم على الأحاديث فتراهم يختلفون إلى حد يثير الحيرة والتساؤل عن مدى موضوعية المنهج ودقة تطبيقيه.

-لم يُعْنَ المحدثون كثيرا بنقد المتن، وكانت عملية التصحيح عندهم تقف عند شكليات الرواية والسند فحسب.

والنتيجة التي خلص إليها هي أن كل ذلك يجعل من الصعب التثبت من ضبط الرواة وتوثيق مروياتهم، ومن العسير التأكد من سلامة مداخل الخلل في الرواية التي لا حصر لها، بسبب ما يقع فيه الرواة من ابتسار القول وعدم إدراك المعاني، أو خطأ السمع أو النسيان والهوى أو الغفلة والدس، الأمر الذي يمكن أن يتضح كثيرا عند محاكمات نقد الفحوى والمتن. واقتَرَحَ لحل تلك المشكلة أن يشترك اليوم مع أصحاب الرواية في نقد السنة أصحاب التخصصات العلمية الأخرى، الذين يحاكمون النصوص إلى خبراتهم وعلومهم.

على أن الذي أود التنبيه إليه قبل الخوض في مناقشة المقولات المذكورة هو أنَّ هذه الإشكالات التي توقف عندها أبو سليمان تشير أولا إلى واقع الدراسات الحديثية في عصره أي قبل النهضة الحديثية التي نشهدها في العقود المتأخرة، وأما الآن فهناك دراسات معمقة أفاضت في الإجابة عن جميع ما أورده من استشكالات، بحيث إنها صارت جزءا من تاريخ نقد السنة فحسب، ولم تعد أسئلة حقيقية أو استشكالات قائمة، وبعبارة أخرى فإنَّ أمثال هذه الاعتراضات لعلها كانت مسوَّغةً في عصره، إلا أن إيرادها اليوم والبناء عليها هو أمر متنقدٌ منهجيا.

وأما النقاشات الإجمالية لما ذكره أبو سليمان فيمكن إيرادها في النقطتين الآتيتين:

أولا: إن الأكداس الهائلة من الأحاديث الضعيفة التي أشار إليها إنما تدل على جودة منهج المحدثين وصلابته بأكثر من مجرد الاستغراب من كثرة الرواة الضعفاء، وتدل على نشاط المحدثين في إخراج الضعيف من مدونة الحديث الضعيف وتمييزه، بل إنهم لم يمرروا المشكوك به من المرويات فضلا عن المردود أو الذي لا تصح نسبته إلى النبي ρ .[39]

كما أنه لابد من التنبيه إلى خطأ منهجي وقع فيه أبو سليمان في تقدير أعداد الأحاديث، فإن الأرقام التي ذكرها للأحاديث تشير إلى أنه يقصد بها متون الأحاديث، والأمر ليس كذلك وإنما هي أعدادها بالمكررات وبحسب الأسانيد، وللتوضيح فإن الـ 500 ألف حديث التي يعرفها

[39] ويمكن في هذا مراجعة الدراسات التي ناقشت الحديث المعلول وأسبابه ونتائج القول به.

أحمد هي 500 ألف طريق لمتون أقل من ذلك بكثير، والرقم الذي ذكره لأعداد أحاديث مسند أحمد ليس دقيقا وإنما هي 27 ألف رواية مع المكرر، وأما بدون المكرر فهو قريب من 9500 حديث.[40] أي بما يشكل 2% فحسب مما نقل أبو سليمان أن أحمد يعرفه.

ولابد من التوضيح أيضا بأن الخلاف بين المحدثين لم يكن خلافا في الأصول والمناهج وإنما كان منحصرا في الفروع وفي التطبيقات كأيِّ منهج نظري من مناهج التوثيق في العلوم الإنسانية لابد وأن نجد بعضا من الفوارق فيها بين النظرية والتطبيق.[41]

ثانيا: لعل مقصود أبو سليمان بقوله "الحديث الآحاد" هو الحديث الفرد، لأن الحديث الآحاد يشمل حديث الواحد والاثنين والجماعة أي الحديث العزيز والمشهور الذي لم يبلغ درجة التواتر، أي الحديث الذي رواه جمع عظيم عن جمع عظيم كالقرآن الكريم، وقولنا إن السنة أحاديث آحاد لا يعني أنها وردت بأسانيد أفراد "واحدا عن واحدٍ عن واحد"، فالسنة في معظمها إنما وصلتنا بأسانيد مشهورة عن خمسة أو أكثر من الصحابة، إلى أضعافهم من التابعين، إلى أضعاف أضعافهم من تابعي التابعين.[42] وإنه من المسوغ تاريخيا أن يَنْقُلَ الحادثةَ أو الحديثَ خمسةٌ أو عشرة من الصحابة، فلا داعي للجمع العظيم إلا في الأصول الحديثية الكبرى فحسب، أي ما كان في سياق عموم البلوى كما ذكر الحنفية.[43] وأما موقف المؤلف المتردد من الحديث الآحاد هو في واقع الأمر موقف المحدثين من الحديث الفرد أو الحديث الواحد الغريب، والذي تعامل معه المحدثون تعاملا دقيقا، فلم يقبلوه إلا إن تواردت القرائن على تصحيحه.[44]

وقبل الانتقال إلى المبحث التطبيقي لابد من القول بأنه كان للحديث حضور واسع في بحوث أبو سليمان خصوصا الأحاديث التي تتضمن القواعد الأخلاقية والقِيْمية الكلية، كما أنني لم أجده يحكم على حديث صحيح بالرد وإن خالف شيئا مما يعده من القيم أو الكليات، وإنما كان يجتهد في تأويل دلالته، أو في حمله على خصوصية الواقعة والحال، بل إنه ذكر بأنه يفضل أن يؤول الحديث ولو بشيء من الاعتساف، ولا يقول بأن الحديث مكذوب ولم يتنبه إليه المحدثون، وقد أوضحت ذلك مسبقا في منطلقات منهجه الحديثي أول الدراسة.[45]

كما أنه وفي دراسة أخرى قدم تقسيما للسنة من جهة الصحة والضعف والعمل هو الآتي:

"لا نقبل السنة مالم نجزم بصحتها سندا ومتنا:

- فصحيح السند والمتن منها: هو حجة،

---

[40] صالح أحمد الشامي، مقدمة تحقيقه مسند الإمام أحمد (محذوف الأسانيد والأحاديث المكررة مرتب على الأبواب)، 32، طبعة دار القلم، 2003م.

[41] أنس سرميني، مساحات الخلاف بين المحدثين وأسباب اختلافهم، رابط الفيديو: https://youtu.be/OMYCcEh2KZc

[42] Sarmini, Anas. "Was it narrated by one or by a group? A study in the network transmission of Hadith in the era of Companions", NAAIMS, conference of Lives of Hadith, unpublished chapter.

[43] أنس سرميني، "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمرة، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: 55، العدد: 55، 2018م، ص 27-51.

[44] يمكن توضيح منهج المحدثين من الأحاديث الأفراد بهذه الخلاصة:

• إن تفرد الضعيف بحديث ما فهو قرينة قوية على وقوعه في الخطأ والوهم ويحكم عليه بالضعف عموما، فإن رافق التفردَ مخالفةٌ في المتن أو الإسناد لرواية من هو أوثق منه أو هم أكثر عددا فهو الحديث المنكر الذي ينحطُّ عن رتبة الضعيف.

• وإن تفرد الثقة بحديث ما فهو أشبه بجرس إنذار عند المحدثين، يحملهم على إطالة التأمل في الرواية والنظر إليها من جهات عديدة، من جهة متنها وسياقها وأسباب تفرد الراوي بها، كما يحملهم على التدقيق في إسنادها وفي طبقة شيوخ الراوي وتلامذته وأقرانه في الإسناد، وفي المعطيات الجغرافية والتاريخية المرافقة لها حتى يصلوا إلى قناعة راجحة الجواب عن إشكال التفرد، هل كان التفرد في الرواية مسوغا فيقبلونها أو لم يكن كذلك فيردونها، فإن لم يصلوا إلى ترجيح فيها وإنما شكوا في الأمر فيضعفونها احتياطا. وأما تساهُل بعضهم في قبول أخبار الثقة والصدوق التي تفردا بها، فهو رأي غير مرضي عند أهل الصنعة النقدية.

انظر للتوسع إبراهيم اللاحم، تفرد الثقة بالحديث، مجلة الحكمة، السعودية، عدد24، 2002م، ص117- 156.

[45] أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 245: ناقش فيها تطبيقيا حديث مسلم "فمن وافقه خطه فذاك". ورجح تأويله على تضعيفه ورده.

- وما صح سنده وأشكل متنه: فهو متوقَّف به،
- وما صح متنه ولم يثبت سنده: فيُستشهد به من باب الحِكَم والآثار لا قداسة المصدر،
- وما كان فاسد المتن والسند: فهو مرفوض".[46]

وهو تقسيم جيد بمجمله يمكن البناء عليه في تصنيف الأحاديث.

المبحث الرابع: تأملات في مخرجات قراءة السُّنة من المدخل القِيْمي عند أبو سليمان،

"المسألة الاقتصادية والجزائية"

سبق أن تعرضنا لمسألة الحج وموقف أبو سليمان من الأحاديث النبوية الواردة في بيانه، وهي أنموذج مهم في مسائل العبادات، لذلك نضيف إليها الآن مسألتين من أبواب أخرى، هي أبواب المعاملات والعقوبات.

أولا: المسألة الاقتصادية "المزارعة أنموذجا"

أفرد أبو سليمان للمسألة الاقتصادية دراستين مشبَعتين بأفكاره التي تنبثق من فهمه للدين وقيمه الكبرى، وقد ذكر فيها أن أهداف البشرية في الاقتصاد هي الرفاهية والتي لا تأتي إلا مرفقة بالعدالة والمساواة والحرية. وذكر بأن البشرية اليوم ممثلة بالحضارة الغربية، بحثت عن الرفاهية في الإنتاج بتكثيره، وفي التوزيع بالعدالة والمساواة والحرية فيه، وأن البشرية قد حققت الأول دون الثاني، أي أنها أكثرت من المنتجات ولكن على حساب العدالة والمساواة والحرية.[47]

وبيَّن بأن الاقتصاد الذي يسعى إليه هو اقتصاد منضبط بالقيم والأخلاق، تكون فيه العدالة متقدمة على منفعة الربح والتوسع، فيقف دائما مع الطرف الضعيف مقابل الأقوياء، وأوضح أن الاقتصاد النبوي في المدينة المنورة كان على درجة عالية من الالتزام ونكران الذات، لأن الجميع كان يتمثل قيمة العدل والإحسان، كما أنه أكد على أنَّ التضامن الاجتماعي هو من قبيل الواجبات وليس من المنن والصدقات.[48]

ووجَّه دلالات بعض الأحاديث لِما يصبُّ في صالح الإحسان الأخلاقي العام، فذكر أن حديث "ما من مؤمن إلا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة، فأيما مؤمن مات وترك مالا فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك دَيْنًا أو ضَيَاعًا فليأتني فأنا مولاه".[49] هو حديث داعم لقضية الضمان الحكومي أو التأمين المتبادل أو القروض المضمونة.[50] وهي وظيفة السلطة في القيام بما ينتهي إلى العدالة وتقريب الفوارق بين الأغنياء والفقراء. وجليٌّ أنَّ توسعه في الفهم هنا ليس مبنيا على نظرية التعليل بقدر ما هو توسع مبني على القراءة القِيْمية للحديث.

ونبه إلى أن السنة النبوية مليئة بالقواعد والتنظيمات التي تسهم في المحافظة على سوق عادلة وحسنة السلوك، خالية من الاحتكار أو الغش أو الربا، تقبل المشاركة في العمل والمتاجرة ولا تقبل الربا ولا الاحتكار،[51] وبرهن على ذلك بما استنتَجه من السياسات النبوية آذاك، ومنها عدم جواز تأجير الأرض، وعدم جواز الفائدة على رأس المال، مع التأكيد على إنشاء سوق حسنة الإدارة، وعلى إعادة توزيع الثروة، وعلى الزكاة.[52] وليس

[46] أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، 105، وحوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 246.
[47] أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م، 8.
[48] أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 3-4، ونظرية الإسلام الاقتصادية، 17.
[49] صحيح البخاري (845/2)، رقم2269.
[50] أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 28
[51] أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 6.
[52] أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 3.

مقصوده من إعادة توزيع الثروة: المعنى العام الذي تدخل فيه الزكاة، وإنما شيء آخر قريب من الذي حصل يوم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وقد نبَّه في هذا السياق إلى حرص النبي ρ على إعادة جميع الأصول التي أُعطيت للمهاجرين يوم المؤاخاة إلى أصحابها لاحقا؛[53] بحيث لا يتعوَّد الآخذ على الكسل، ولا يضيق صدر المعطي من رؤية ماله مع الآخذ وقد اغتنى بعد ذلك.

كما أوضح أن أدوات الإنتاج تعود ملكيتها إلى المجتمع لا الأفراد، وأن الناس في استخدامها سواسية، وأن الإسلام يطلب من الجميع استخدامها وتثميرها بلا تمييز، فإن حصلت ملكية الفرد لعوامل الإنتاج فإن ذلك بشرط أن تكون وسيلة للكسب، ولا يمكن أن تعارض مع أصل ملكية المجتمع لها.[54] كما أنه رفض كل ممارسة أو حكم ينتهي إلى تمركز رؤوس الأموال لدى الأغنياء فحسب. ونجده في سبيل تحقيق هذه القيمة يستدعي واحدة من القيم الدينية التي أشار إليها وهي التعامل مع النصوص جميعا بنظر كلي جامع ويتجنب القول بالنسخ، فنراه يستدل على ما ذكر بآيات وأحاديث كثيرة منها حديث "نهانا رسول الله ρ عن ... أن يزرع أحدُنا إلا أرضا يملك رقبتها، أو مَنيحَةً يمنحها رجلٌ"،[55] وحديث "من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه".[56]

وقد أثمرت هذه المقاربة لديه القول بأن الربح والمنفعة هي فرع العمل والجهد لا الملك، فقال بأنه لا ريع ولا فائدة مالية لمجرد ملكية الأرض، فالكسب عنده مقابل للعمل، وعليه فإنه تبنى القولَ بتحريم تأجير الأراضي، والقول بتحريم المزارعة والمخابرة، واستحضر في ذلك عدة نصوص نبوية يظهر فيها شيء من التعارض، منها قوله ρ "ولا يؤجره إياها"، " من كانت له أرض فليَزرَعها، أو ولِيُزرِعها أخاه، ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"،[57] وحديث "من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله"،[58] والتي قد لا تتفق في ظواهرها مع أحاديث أخرى مثل: "كنا نكري الأرض بما على السواقي من الزرع وما سعد بالماء منها، فنهانا رسول الله ρ عن ذلك، وأمرنا أن نكريها بذهب أو فضة"،[59] " وحديث سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق، فقال: لا بأس به... فأما شيء معلوم مضمون، فلا بأس به".[60]

والنصوص المذكورة تدل عند أبو سليمان على تحريم المزارعة وحِلّ المشاركة، وتحريم إيجار الأرض بما يخرج منها –أي بالمزارعة– وحِلّه بالذهب والفضة.[61] فالجامع بينها هو القول بأنه لا ريع ولا فائدة للأرض وإنما هو للعمل. وقد بنى على ذلك حكما فقهيا هو أنَّ الأرض إذا كانت بورا فلا تجوز إجارتها لأن العقد فيه شيءٌ من استغلال المزارِع، وإن كانت صالحة للزراعة فإجارتها بالنقد فحسب صحيحة، وأما إجارتها مزارعة فلم يرَ جوازها لأن فيها جهالة في مدى استخدام الأرض وفي نتاجها، فالزرع الذي سينتج عنها منه ما سيهلك ومنه ما سيسلم، وهذه جهالة تودي إلى الربا.[62]

[53] أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 6.
[54] أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 30.
[55] سنن أبي داود (260/3)، رقم3397.
[56] صحيح مسلم (19/5)، رقم1536.
[57] سنن أبي داود (3/ 269)، رقم3395.
[58] سنن أبي داود (3/ 262)، رقم3406.
[59] سنن أبي داود (3/ 258)، رقم3391.
[60] صحيح مسلم (5/ 24)، رقم1547. وانظر: أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 32.
[61] أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 36.
[62] أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 37.

على أن القول بتحريم المزارعة هو قول عدد من الصحابة والتابعين وقول أبي حنفية من الفقهاء الذي كان يرى المزارعة بالثلث والربع فاسدة، وكان يكره أن يستأجر الأرض بشيء منها.[63]

وقد شبّه إجارة الأرض البور بالفائدة المحرَّمة التي يكون فيها زيادة لصاحب المال لمجرد إقراضه المال. وكان يرى أنَّ الأصل في المسألة أن تُمنح الأرضُ مجانا لمن سيعمل بها، ويرى بأنَّ المانح هنا يقصد أن يعود إليه رأس المال دون نقص أو ظلم، وأن يأخذ في ذلك الأجر من الله على عون إخوانه، وفي هذين المقصدين أي ضمان رأس المال ورجاء الأجر من الله، تشجيع كبير لأصحاب الأراضي على دعم إخوتهم؛ وتظهر في هذا قيمة الإحسان والثواب الأخروي جلية في تصوره عن الاقتصاد.

كما أنه كان يقول بأنه ولو كان الدَّين يُحِل الربح في رأس المال لأحَلَّه في الأرض، وأنه لو أحَلَّه للمشارك لأحَلَّه للمقرض، وهو بهذا يؤكد أن المال لا يجلب المال.[64] لكن الذي يشكل على قوله هو أن الربا فائدة بنسبة ثابتة من رأس المال الأصلي، وأما المزارعة فهي نسبة شائعة من النتاج والربح لا من قيمة الأرض.

على أنه عندما اعترضته بعض الأحاديث الصحيحة التي لا تتفق مع ما خلص إليه، والتي تتحدث عن تعامل النبي ρ مع أهل خيبر بالمخابرة أو المزارعة، أعمل منهجه بالتخصيص بالسياق الذي أشرنا إليه مسبقا، ولم يقل بضعف الأحاديث أو بنقدها من جهة المتن، وإنما قال بأنها متعلقة بوضع خاص لا يشبه وضعنا، فالأرض كانت لمجتمع المسلمين والعمل كان على مجتمع اليهود. ولهذا لم يؤجرهم ρ بالنقد وإنما بالمشاطرة، وذلك لأنهم ليسوا من مجتمع المسلمين.[65] وذلك يعني أن الإحسان والتكافل اللذين أشار إليهما أبو سليمان لا يطال الذين حاربوه وغدروه به.

التعليق

لعل مستند أبو سليمان في تجويز إجارة الأرضي بالنقود هو معلومية الأجرة، خلافا للمزارعة التي قد يزداد فيها النتاج وقد يقل، إلا أن الإشكال في ظني ما زال قائما فيما لو انطلقنا من قيمة "الفائدة للعمل لا لملكية الأرض" فالمستأجر هنا يعمل وحده، والمالك يستفيد من الأجرة لملكه لأرضه فحسب.

على أن أبو سليمان لا يصرّح برأيه في عقد المضاربة خارج أعمال الزراعة، والتي نجد فيها المال قد جلب مالا ولكن لا بصيغة الربا ذي الفائدة الثابتة، وإنما بصيغة المشاركة التي تتفاوت فيها نسبة الربح، وبتعبير آخر فإن المضاربة تتضمن طرفا يقدم المال وطرفا يقدم العمل، وكلاهما يقتسم نسبة شائعة من الربح، فهل ينطبق عليها المحترزات التي أشار إليها في عقد المزارعة أم أن الإشكال لديه محصور بالأراضي فقط؟ وعلى أي حال فإن المضاربة عقد أجازه جمهور الفقهاء بمن فيهم الذين حرموا المزارعة كأبي حنفية.

وعلى الرغم مما ذكره أبو سليمان من استدلالات على فهمه المبني على قيم العدالة الاقتصادية، إلا أن اجتهاده يبقى بحاجة إلى إعادة نظر من المختصين لأنه ينتهي إلى القول بتحريم ما اتفق جماهير الفقهاء على حله، هذا فضلا عن أن تأويله لحادثة خيبر فيه إشكال من جهة قبوله إيقاع ظلم –لا يجيزه على المسلمين– على غير المسلمين، وكأنه قرأ في ذلك معنى العقوبة لا المشاركة، ولا يخفى أن حمل الاتفاق بين النبي ρ وبين يهود خيبر على المزارعة هو أكثر اتساقا مع شخصيته ρ.

---

[63] وإن كانت الفتوى في المذهب الحنفي لا على قول الإمام، بل على قول الصاحبين بالجواز. محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق محمد بوينوكالن، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م، 528/9.

[64] أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 38.

[65] أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 40.

وقد ناقش الدكتور أنس الزرقا أحاديث الإجارة والمزارعة في واحدة من دراساته، وخلص إلى القول بأن الأحاديث المذكورة هي من التشريع الخاص الذي لم يصدر عن النبي ρ بوصفه مبلغا بل بأوصاف الإمارة والسياسة الشرعية التي تستجيب لمقتضيات أحوال زمانه، ثم نُسخ الحكم بالأحاديث التي أباحت المزارعة، والذي يبدو لي أن ما قدمه الدكتور الزرقا هو الأولى في فهم الأحاديث.[66]

ثانيا: المسألة الجزائية "حدُّ الردة أنموذجا"

أفرد أبو سليمان لمسألة العقوبات عدة دراسات تناولت حد الردة والسرقة وغيرها، ويمكن أن نقف عند كلامه في الردة، فنجده يدور حول القيم الآتية: مركزية القرآن الكريم، وأن صيانة المجتمع من الفساد مقدمة على الحرية الفردية، وأن فعل التدين واقعٌ في الشأن الشخصي والحرية الفردية وليس من الشأن العام.

ولا يخفى أن القيمة الأولى هي ما تدور عليه معظم دراسات أبو سليمان، وأن القيمة الثانية هي قيمة ثابتة عند الأصوليين والفقهاء منذ العصور المتقدمة، وأما القيمة الثالثة فيظهر فيها أثر القيم الحديثة بجلاء.

وقد ابتدأ كلامه عن حد الردة بالقيمة الأولى لديه في التعامل مع النصوص التأسيسية وهي أنَّ القرآن هو المتن المؤسس للإسلام، ونبه إلى أن القرآن لم ينص على عقوبة دنيوية لأفعال الردة وإنما جعلها عقوبة أخروية،[67] وذكر بأن إجبار الناس على الإيمان خوفا من القتل سيشكل حفنة من المنافقين الحاقدين على الإسلام والأمة، لأن الإيمان لا يكون إلا عن اقتناع.[68]

ومهَّد بهذا المدخل الانتقال إلى مناقشة الأحاديث التي تعرضت لعقوبة المرتد، فلم يقبل عقوبة للمرتد مادام الأمر واقعا في المجال الشخصي ولا ينبني عليه فساد للمجتمع، ثم خصص منه ما كان كذلك وأوجب عليه العقوبة، فقام بإلحاق أحاديث عقوبة الردة بمسائل الفتنة والخروج على الجماعة، وأخرجها من أبواب الإيمان والكفر، وبيَّن بأن الردة التي تستلزم العقوبة هي عمل تآمري سياسي، يتضمن الخروج على الدين وعلى جماعة المسلمين، وليست مجرد الخروج من الدين أو من جماعة المسلمين.[69] وهذا يعني أن عقوبة الردة يمكن تنفيذها على المرتد إن كانت بغرض خطير كإيذاء المسلمين، وأن العقوبة قد تصل إلى حد الحرابة والإفساد، وهو فعل لا علاقة له بحرية الإيمان،[70] وإنما هو صيانة للمجتمع من الفساد ولو على حساب الفرد.

فالأحاديث إذن لم تؤسس لديه لعقوبة الردة، وإنما هي وجه من وجوه معاني عقوبة الحرابة الثابتة في القرآن الكريم، ولا يخفى أن قراءته هذه كانت نتيجة إدخال فعل التدين في المجال الشخصي الذي لا تتحقق فيه شروط إنزال العقوبة. ويظهر هنا جليا في كلامه ما أوضحناه في مقدمة الدراسة من أن بعض المعاصرين قد أجاب عن سؤال حد الردة الذي استشكلته القيم المعاصرة بتخصيصها بحالة الإضرار بالشأن العام فقط.

---

[66] أنس الزرقا، السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي، فصل في كتاب الإدارة المالية في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1990م، 3/ 2321-2311.

[67] عبد الحميد أبو سليمان، حد الردة في الإسلام عقيدة وقانونا، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م، ص8. وتجديد الخطاب الإسلامي المعاصر الثابت والمتغير: نظام العقوبات نموذجا، 2008م. نسخة إلكترونية، تاريخ الدخول: 2023/1/10م، الرابط:
https://www.academia.edu/33838423/تجديد_الخطاب_الإسلامي_المعاصر_الثابت_والمتغير_نظام_العقوبات_نموذجا/

[68] أبو سليمان، حد الردة في الإسلام عقيدة وقانونا، 30. وكتابه: انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، ص153.

[69] أبو سليمان، تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر، 30.

[70] المصدر السابق، 37.

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى أن المدخل القِيْمي المقصدي هو مدخل كلي شامل في فهم القرآن والسنة أولا وفي بيان حجية السنة وسلطتها ثانيا، كما أنه إطار كبير يربط بين السنن والأحاديث فيما بينها، ويشبك كذلك بينها وبين المصادر التشريعية الأخرى.

يمكن للمدخل القيمي أن يسهم في إيضاح سياقات الأحاديث النبوية بما يزيدنا فهما لها، كما أنه يمكن أن يردفنا بأدوات جديدة في فهم السنة وطرق تنزيلها على الوقائع.

الإشكال في المدخل القِيْمي هو السيولة التي ترافقه –وهي سمة الأطر الواسعة عموما–، فلابد أن يستند هذا المدخل إلى مرجعية معينة تضبطه، بحيث لا يصبح أداة تسويغ أو تمرير للأفكار الحداثية إلى دائرة الفكر الإسلامي فحسب، ولا أجد خيرا من ضابط "الإجماع وما اتفقت عليه الأمة من أصول وفروع" في هذا السياق، بحيث لا يتأتى لهذا المدخل أن يعارضها أو يتجاوزها إطلاقا، وله في دائرة المختلف فيه مجال واسع للتحرك والترجيح والتدليل والاجتهاد الجديد.

الإجابات التي قدمها أبو سليمان عن إشكالية السنة وحجيتها وفهمها، كانت تتسم بالجدة والجرأة معا، وهما من خصائص كتاباته بوجه عام، كما أنها أفادت في مواضع معينة وفتحت إشكالات أخرى في مواضع أخرى، فمقاربته في نقد توثيق السنة، وفي تضييق مجالات السنة البيانية، لم تكن مقاربة موفقة تماما في ظني، بل ولم تكن خطوة منهجية للأمام أصلا وإنما كانت تراجعا من المركَّب إلى الأبسط، وشتان بين البنائين، والسبب في ذلك ضعف اطلاعه على الدراسات المتخصصة بعلوم الحديث، وخصوصا الدراسات التي تكشف عن مناهج المحدثين الدقيقة في قبول الخبر، وكذلك ضعف اطلاعه على الدراسات المتخصصة بعلوم أصول الفقه التي تكشف عن مناهج الفقهاء في فهم النصوص.

توصي الدراسة بمزيد من البحوث التي تعالج المدخل القِيْمي عموما، وبالأخص التي تتناول مناهج فهم النصوص التأسيسية أي القرآن والسنة. وكذلك توصي بمزيد من الدراسات المتعلقة بالبحوث التي قدمها الراحل عبد الحميد أبو سليمان بغرض مراجعتها وتدقيقها. وتوصي أيضا بمزيد من الدراسات التي تحلل الأطروحات العلمية للشخصيات المركزية المعاصرة من خلال المداخل التي عُنوا بها وأداروا عليها أفكارهم.

المصادر

إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000م.

فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017م.

امتياز، أحمد. دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، ترجمة عبد المعطي أمين قلعجي، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، 1990م.

التميمي، عامر حسن صبري. "نقد كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني". مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

حسونة، عارف عزالدين حامد. "المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)". مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

الخطيب، معتز. "الحرية الدينية وقتل المرتد" فصل في كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2018م.

ابن خلدون. المقدمة، ضبط خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، 1981م.

الزرقا، أنس. السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي، فصل في كتاب الإدارة المالية في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1990م، 3/ 2321- 2311.

سرميني، أنس. "الاتجاهات الفقهية الكلاسيكية والمعاصرة في مسألة تغير قيمة الأثمان وأثرها في الديون النقدية"، كتاب مؤتمر الاتجاهات الكلاسيكية والحديثة في العلوم الإسلامية، جامعة إستانبول 29 مايو، 2022م.

سرميني، أنس. "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمرة، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: 55، العدد: 55، 2018م، ص 27-51.

سرميني، أنس. "السُّنة المستقِلة بالتشريع بين المحدثين والحداثيين"، مجلة إيقان، عدد 5، مجلد 3، 2020م، ص47-70.

سرميني، أنس. "المقاربة الأخلاقية عند البيهقي في شُعب الإيمان، دراسة مقارنة بين الشُّعب وبين السُّنن"، مجلة شرقيات، مجلد12، عدد2، ص254-280.

سرميني، أنس. العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م.

سرميني، أنس. القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، بيروت: مؤسسة نماء، 2021م.

أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت.

أبو سليمان، عبد الحميد. أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 40، 2005م، ص207-216.

أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح التربوي، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، 2002م، ص147-184.

أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت.

أبو سليمان، عبد الحميد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م.

أبو سليمان، عبد الحميد. تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر الثابت والمتغير: نظام العقوبات نموذجا، 2008م. الرابط: https://www.academia.edu/33838423 /تجديد_الخطاب_الإسلامي_المعاصر_الثابت_والمتغير_نظام_العقوبات_نموذجا/

أبو سليمان، عبد الحميد. حد الردة في الإسلام عقيدة وقانونا، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م.

أبو سليمان، عبد الحميد. حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، 2005م، ص229-260.

أبو سليمان، عبد الحميد. ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 78، 2014م، ص133-148.

أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية الإسلام الاقتصادية، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م.

أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م.

أبو سيف، حمد. "مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

الشامي، صالح أحمد. مقدمة تحقيقه مسند الإمام أحمد، دار القلم، 2003م.

شحرور، محمد. السنة الرسولية والسنة النبوية، بيروت: دار الساقي، 2012م.

شنتورك، رجب. "حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية"، مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، تركيا (ب.ت).

الشيباني، محمد بن الحسن. الأصل، تحقيق محمد بوينوكالن، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م.

فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017م.

علواني، طه جابر. إشكالية التعامل مع السنة، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م.

القرضاوي، يوسف. فتوى خطورة الردة وعقوبة المرتد، تاريخ الدخول 2022/12/25م، الرابط: https://www.al-qaradawi.net/node/4259

اللاحم، إبراهيم. تفرد الثقة بالحديث، مجلة الحكمة، السعودية، عدد24، 2002م، ص117- 156.

المعايطة، رائد أحمد. "مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned.* Thk. Şuayp Arnavut, Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2001.

Ahmed, İmtiyaz. *Delâilü't-Tevsîki'l-Mübekkir*, Menşüratü Cami'ati'd-dirâsâti'l-İslamiyye, 1990.

Buhârî, Muhammed, b. İsmâîl, *el-Câmiʿu'l-Musnedu's-Saḥîḥu'l-Muhtasar*. Thk. Muhammed Zuheyr Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk, es-*Sünen.* Thk. Şuayp Arnavût, Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009.

Ebû Seyf, Hamd. *Munâkeşetu kitâb Taha Ulvani (İşkaliyyetü't-te'âmul ma'a's-Sunne),* Amman: Külliyetü'ş-Şerî'a, 2016.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "el-Islâhu't-terbevî", *İslamiyetü'l-ma'rife* 29/8 (2002), 147-184.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "Hivârat Menheciyye fi Kedâyâ Nakdi Metni'l-Hadis", *İslâmiyetü'l-ma'rife* 39/9 (2005), 229-260.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "Mâ hiye eyyâmü'l-hacc fi'l-âlemi'l-mu'âsır?". *İslâmiyetü'l-ma'rife* 78/20 (2014) 133-148.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "Ususu'l-hükmi'ş-Şer'î fi't-tasvîr ve't-tecsîm", *İslâmiyyetü'l-ma'rife* 40/9 (2005) 207-216.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *er-Ru'yetü'l-Kevniyye el-Hedâretü'l-Kurâniyye*, Virginia: el-Me'hedü'l-Alemi lil-fikri'l-İslâmî, ts.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Ezimmetü'l-akli'l-Müslim*. Virginia: el-Me'hedü'l-Alemi lil-fikri'l-İslâmî, ts.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Haddü'r-ridde fi'l-İslam*, Virginia: el-Me'hedü'l-Alemi lil-fikri'l-İslâmî, 2013.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *İnhiyârü'l-hedârati'l-İslâmiyye*. *İnhiyerü'l-hadarati'l-İslamiyye*, ts.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Nazariyyetü ilmi'l-iktisadi'l-İslâmî*, Mısır: Müessesetü'l-Hâncî, 1960.

Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Nezariyyetü'l-İslâmi'l-İktisâdiyye*, Mısır: Müessesetü'l-Hâncî, 1960.

Fazlurrahman. *İslam*. çev. Hassun Saray. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 2017.

Hassune, Arif. *el-Meâhizü'l-Usûliyye alâ kitâb (İşkâliyyetü't-Te'âmul ma'a's-Sünneti'n-Nebeviyye)*, Amman: Külliyetü'ş-Şerî'a, 2016.

Hatip, Mutez. *el-Hürriyyetu'd-diniyyye ve katlu'l-mürted*, el-Merkezü'l-Arabi li'l-ebhâs ve dirasâti's-siyâse, 2018.

İbn Haldun. *el-Mukaddime*, thk. Halil Şehâde, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

İkbal, Muhammed. *Tecdîdü'l-fikri'd-dînî fi'l-İslâm*, Kahire: Matba'atü'l-Cenne, 1955.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi yayınları, 2016.

Lâhim, İbrahim. "Teferrüdü's-sikâ bil-Hadîs", *Mecelletü'l-hikme* 24 (2002) 117-156.

Mu‘ayta, Raid. *Munâkeşetu kitâb Taha Ulvani (İşkaliyyetü’t-te‘âmul ma‘a’s-Sunne),* Amman: Külliyetü’ş-Şerî‘a, 2016.

Muslim b. Haccec, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru İhyâi't-Urâsi'l-Arâbî, ts.

Sarmini, Mohamad Anas. "Was it narrated by one or by a group? A study in the network transmission of Hadith in the era of Companions", *NAAIMS, conference of Lives of Hadith*, unpublished chapter.

Sarmini, Mohamad Anas. “el-Haberu’l-Âhâd fî Siyâki Umûmi’l-Belvâ, Tahrîrü’l-Mes’ele ve Te’sîlihâ inde Mütekaddimi’l-Hanefiyye”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018) 27-51.

Sarmini, Mohamad Anas. “el-Mukârebe’l-ahlâkiyye ‘inde’l-Beyhakî fî Şu‘abi’l-İmân: Dirâse mukârene beyne’ş-şu‘abi ve beyne’s-sunen”. *Şarkiyat* 12/2 (Nisan 2020) 254-280.

Sarmini, Mohamad Anas. “es-Sunnetu’l-mustakilla bi’t-teşrî‘ beyne’l- muhaddisîn ve’l-hedasiyyîn”. *Mecelletu Îkân* 5/3 (2020) 47-70.

Sarmini, Mohamad Anas. *el-Kat‘î ve’z-zannî beyne ehli’r-re’y ve ehli’l-hadîs*. Beyrut: Merkezu Nemâ’ li’l-buhûs ve’d-dirâsât, 2021.

Sarmini, Mohamad Anas. *el-Ukûbât elleti istekallet bi teşri‘ihâ es-Sünnetü’n-Nebeviyye*. Beyrut: Darü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 2017/1438.

Şehrür, Muhammed. *es-Sunnetu’r-Resûliyye ve’s-sünneti’n-Nebeviyye*. Beyrut: Dârü’s-Sâkî, 2012.

Şentürk, Recep. “Hukûku’l-Âdemiyyin: Nazra Mekasidiyye”, *Mecelletü cami‘ati’s-Sultan Mehmet el-Fatih el-vakfiyye*, ts.

Şeybâni, Muhammed bin Hasan. *Kitabu’l-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

Temimi, Amir Hasan Sabri. *Nakdu kitâb (İşkâliyyetü’t-te‘âmul ma‘a’s-Sunne),* Amman: Külliyetü’ş-Şerîa, 2016.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa*, el-Camî.* Thk. Beşşâr Mâruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Ulvani, Taha. *İşkaliyyetü’t-te‘âmul ma‘a’s-Sunne*, Virginia: el-Me‘hadü'l-Alemî li’l-fikri’l-İslâmî, 2014.

Zerka, Enes. *es-Siyasetü’l-İktisâdiyye ve’t-tahtît fi’l-iktisâdi’l-İslâmî*. Amman: el-Mecma‘u’l-Melekî, 1990.

EXTENDED ABSTRACT

This study addressed the value approach of contemporaries in dealing with the Sunnah, through the example of Abdul Hamid Abu Sulayman as a character that combined several advantages. He was an active administrative figure who contributed to the completion of the International Islamic University Malaysia project and the International Institute of Islamic Thought in Virginia. As well as he is a reforming conciliatory figure aimed at renewing religion from within, Also, he focused on his dealings with the Sunnah on the value approach.

The study acknowledged first that there are some values that Islam rejected or refined and improved, and some new values that it preferred over other values that preceded Islam, which is the real concept of completion in his saying, peace be upon him, “I was sent to complete the righteousness of morals.” However, the question is how to deal with the modern values that prefer some specific values and delayed other values. It is well known that some of these modern values contradict religious values, and some of them are in the circle of what accepts ijtihad and legislative value research.

The study accepted that the value approach is essential in dealing with the Sunnah at the theoretical and applied level. However, it is an approach that is still not studied enough. In the context of emphasizing and representing this, the study chose some of the views that Abu Sulayman stated, in which he adopted the value approach in dealing with the Sunnah regarding its authority and understanding. One is the sharecropping contract, Hajj in the modern era, and the last is the Apostasy penalty. Then the study critiqued and analysed all the things mentioned.

This study concluded that the value approach is a comprehensive holistic approach to understanding the Qur 'an and Sunnah first. and in demonstrating the authority of the Sunnah second. It is also a large framework that links Sunnahs and Hadiths among them, as well as linking them with other legislative sources. It also explained that the value approach can contribute to clarifying the contexts of the prophetic hadiths, so it can deepen our understanding of them. It can as well as provide us with new tools for understanding the Sunnah and ways to apply it to reality .

However, the problem with the value approach is the liquidity that accompanies it - it is usually a feature of broad frameworks-. As a result, this approach must be based on a specific reference that governs it, so that its role is not limited to only justifying modernist ideas or passing them on to the field of Islamic thought. The study found no better control than the "Consensus and the Origins and Branches Agreed upon by the Jurists" in this context. So that the value approach is not allowed to oppose it or bypass it at all. As for the circle of "disputed upon", it is the appropriate area field of it for movement, weighting, inference, and new diligence.

The answers given by Abu Suleiman on the problem of the Sunnah and its authenticity and understanding were both novel and bold. Both are characteristics of his writings in general. They are also answers that have been useful in certain places and have opened other problems elsewhere. His approach in criticizing the authentication of the sunnah, and in narrowing the areas of the explaining sunnah was not, I think, entirely successful. It was not even a systematic step forward, but rather a retreat from the complex situation to the simple one. The reason for this is his not wide knowledge of studies specialized in Hadith science, especially studies that reveal the accurate methods of the Hadith scholars in accepting the traditions and rejecting them, especially in explaining the hidden causes "Iilal" for rejection. As well as his not wide knowledge of studies specialized in the principles of jurisprudence, which reveal the methods of Jurists in understanding texts. So that he answered questions that were answered before however with answers that fell short of the previous answers given by specialists in Hadith and Usul fiqh.

The study recommends more research that addresses the value approach in general, and in particular approaches to understanding the foundational texts, i.e., the Qur 'an and Sunnah. It also recommends further studies on the research submitted by Abdul Hamid Abu Sulaiman for review and scrutiny. It also recommends further studies that analyse the scientific treatises of contemporary central figures through the entrances on which they have addressed.