أولاً :

السلفية وحديث الفرقة الناجية

جاء في النصوص الشرعية ما يخبر عن مستقبل أمة محمد ﷺ من بعض ما سيحدث فيه من خير أو شر، تنبيهاً للأمة وتحذيراً لها من أن تخدعها ما تتلبسه المحدثات من خوادع، فتكون متحفزة لها.

ولقد كان التركيز الأكبر على قضية الاستقامة على منهج التدين الصحيح المتمثل بالنصوص، ونموذج تطبيقها الأمثل في حياة الرسول ﷺ وصحابته معه؛ حيث حذرت هذه النصوص من خطورة تجاوز هذا المنهج، وتطبيقه، إلى مناهج وتطبيقات مخالفة تقود صاحبها إلى الهلاك.

وفي هذا يقول اللّه تعالى في القرآن: ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وإذا كان اتّباع سبل دينية أخرى سوى صراط الإسلام محذوراً عظيما، فإن تحريف الإسلام ذاته، وإسقاط الرؤى البشرية عليه، وفرض التصورات الخاصة المستمدة من فلسفة الخيال العقلي، أو الذوق الوجداني، ونحوها على الإسلام لتظهر بلباسه أشد خطراً، وأعظم تلبيساً.

قال سبحانه: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

في هذا الإطار التنبيهي التحذيري للأمة في مستقبلها، وفي دائرة التفرق في الدين والانحراف عن منهجه الصحيح إلى غيره، جاء حديث عن الرسول ﷺ يقول فيه: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت

النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

وجاء أيضا في حديث معاوية رضي الله عنه قوله ﷺ :

«ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة».

وفي رواية الترمذي التي سبق ذكرها قالوا: من هي يا رسول اللّه قال : « من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي».

هذا الحديث يمثل إحدى النقاط الساخنة في علاقة السلفية بغيرها من تيارات الفكر المعاصر في البلاد الإسلامية، وعلاقة تلك التيارات بها.

ولهذا كان لابد من تحرير القول في هذه النقطة كما يلي :

أورد الألباني هذين الحديثين في الجزء الأول من كتابه « الأحاديث الصحيحة، برقم ٢٠٣ ، ٢٠٤ [١] .

وقد ذكر من خرّج الأول: ثم حكم علماء السنة عليه كالترمذي والحاكم الذين لم ينزلا به عن درجة الحسن.

ثم ذكر من أخرج الثاني وهم : (أبو داود ، والدارمي ، وأحمد، والحاكم، والآجري ، وابن بطة، واللالكائي؛ وساق بعدها أحكام العلماء، كقول الحاكم الذي ذكره بعد حديث أبي هريرة السابق له ، «هذه أسانيد تقام بها الحجة في تصحيح هذا الحديث» وموافقة الذهبي له، وقول ابن تيمية: «هو حديث صحيح مشهور» . . . . . ثم قال الألباني : «فقد تبيّن بوضوح أن الحديث ثابت

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/ ٣٥٦ . .

لا شك فيه ولذلك تتابع العلماء خلفاً عن سلف على الاحتجاج به، حتى قال الحاكم في أول كتابه المستدرك : «إنه حديث كبير في الأصول»، ولا أعلم أحداً قد طعن فيه إلا بعض من لا يعتد بتفرده وشذوذه »[١] .

ثم أتبع ذلك بتناول من نسب إليهم تشكيك في صحتها، كابن حزم، وابن الوزير اليمني، والشوكاني.

أما الشوكاني ،وابن الوزير اليمني، فقد انصبّ ردهما على جملة «كلها في النار» فقط، وقد استندا إلى ابن حزم في تضعيفها؛ حيث قال الأول : إن ابن حزم قال: إنها موضوعة، وقال الثاني: إنه قال : الحديث لا يصح رغم أن ابن الوزير نفسه صحّح الحديث الثاني في (الروض الباسم)، وذكر الألباني أنه لم يعثر على موطن نقد ابن حزم للحديث، لكنه يقول : إن صح ذلك عن ابن حزم، فهو مردود من وجهين :

الأول : أن النقد العلمي الحديثي قد دل على صحة هذه الزيادة، فلا عبرة بقول من ضعفها.

والآخر : أن الذين صححوها أكثر وأعلم بالحديث من ابن حزم، لا سيما وهو معروف عند أهل العلم بتشدده في النقد، فلا ينبغي أن يحتج به إذا تفرد عند عدم المخالفة، فكيف إذا خالف[٢] .

* أتباع الاتجاه السلفي يأخذون بأحاديث التفرق التي صحت أسانيدها، ويوظفون دلالتها المعنوية في تأكيد تميز منهجهم بتزكية الرسول ﷺ له، دون سائر الاتجاهات المخالفة له مهما تعددت وتشعبت؛ بل إنهم يتخذون هذه

(١) المصدر السابق ٣٦٣ .

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/ ٣٥٨-٣٥٩.

الأحاديث قاعدة منطقية ـ لا مراء فيها ـ لدعوة الآخرين إلى الانضواء تحت رايتهم.

أليست الفرقة الناجية بصريح الحديث هي «ما أنا عليه وأصحابي»؛ أي هي الفرقة التي التزمت هديه، وهدي أصحابه في فهم الدين وتطبيقه.

والسلفية، أليس عنصر تعريفها الأساسي التزام هدي الرسول ﷺ وأصحابه في فهم الدين وتطبيقه، كما مر؟

ويقوم الفهم السلفي لحديث التفرق على أن السلفية المتمثلة في اعتماد هدي الرسول ﷺ، وهدي صحابته فهماً للدين، وتطبيقاً لمطالبه، ووقوفاً عند حدوده هي الفرقة الناجية؛ لأن الحديث نص عليها صراحة بالصفة «ما أنا عليه وأصحابي».

والأمة المقصودة في الحديث هي لدى عامة السلف أمة الإجابة، وعليه تكون الفرق المستحقة للهلاك ـ في الحديث ـ محصورة بالطوائف المنتسبة للإسلام، وتجمعها خاصية واحدة يحددها مفهوم المخالفة للفرقة الناجية؛ فإذا كانت الفرقة الناجية إنما استحقت هذه النجاة بصفتها المذكورة في الحديث، وهي التزام هدي الرسول ﷺ، وهدي أصحابه، فإن سبب هلاك الفرق الأخرى انحرافها عن هدي الرسول ﷺ، وهدي أصحابه.

وإذا كان هذا الهدي يمثل سمتاً واحداً، وقدراً محدداً معيناً لمن جاء بعدهم، فإن مجال الانحراف الذي تقع به تلك الفرق خلاف ذلك.

فهو أنماط متعددة قابلة للتوليد في أشكال جديدة، ثم إنه نسبي تتفاوت فيه الفرق فيما بينها، من حيث قربها من المعيار الثابت المتمثل في سمت الفرقة الناجية، أو بعدها الذي يزداد شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى حد التنكر، حتى للانتساب للإسلام، ومن ثم الردة الصريحة، وهنا تخرج الفرقة عن زميلاتها

من الفرق التي لم تصل إلى هذا الحد والتي ما زالت في دائرة الحديث.

والانحراف في مجال العقيدة وموضوعات الإيمان ـ يأتي في مقدمة أسباب الخروج عن دائرة الفرقة الناجية؛ ولهذا كانت فرق القدرية والروافض والخوارج والمرجئة من أوائل الطوائف دخولاً في فرق الهلاك، وكلما كانت الشعب المتفرعة لهذه الطوائف أكثر انحرافاً عن عقيدة السلف، كانت أشد إيغالا في هاوية الهلاك [١].

ولأن العقيدة ليست محصورة بقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات، فقد عدَّ كثير من السلفيين التعصب المذهبي، والوقوف عند كلام الفقهاء دون الرجوع إلى المصادر الأصلية آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ ـ للقادرين ـ أو سمعوا شيئـًا من هذه النصوص ولكنهم قدّموا قول إمامهم لتعليلات أساسها الشعور بقداسة الإمام، والثقة المطلقة بقوله؛ عدّوا ذلك من الانحراف المخرج لأصحابه من دائرة الفرقة الناجية؛ لأنه نابع من انحراف عقدي ومنهجي، وهو تقديم قول غير اللّه على قوله وقول رسوله ﷺ، وهذا خلاف منهج السلف في التلقي الذي لا يقدمون على أساسه، قول كائن من كان علماً وفضلاً على كلام اللّه ورسوله.

يقول صديق حسن خان: «فمن قدم اجتهاداً فقهياً، أو قياسياً فرعياً، أو رأياً فلسفياً، أو هوى بدعياً أو اعتقاداً شركياً على أدنى سنة جاءت من صاحب السنة وشارعها عند أهل السنة، فليس هو من الفرقة الناجية وسالكي سبيل اللّه في ورد ولا صدر» [٢].

---

(١) انظر في استلهام السلف للحديث ومدلوله: الحوادث والبدع للطرطوشي ٣١، وشرح الطحاوية لابن أبي العز تحقيق التركي والأرناؤوط ٢/ ٧٧٥، والشريعة للآجري ١٥، وشرح كتاب التوحيد في صحيح البخاري للغنيمان ١/ ٢٢.

(٢) التوحيد الخالص، صديق حسن خان ٣/ ٣٧.

أما قوله ﷺ عن ما عدا الفرقة الناجية التي التزمت ما كان عليه وأصحابه؛ أي عن الثنتين والسبعين فرقة، كلها في النار . فإن المقصود به ـ لدى السلفيين ـ أن هذه الفرق قد انعقدت عليها أسباب دخول النار بانحرافها عن هدي الرسول ﷺ وأصحابه .

ومع هذا ينبغي أن نعي جيداً احتياطات السلفيين في تطبيق هذا الحديث على أتباع تلك الفرق اتساقاً مع قواعدهم العقدية :

فهم أولاً :ـ يفسرون قول الرسول ﷺ : «كلها في النار»، بأن ذلك لا يعني الخلود فيها ، فالخلود في النار إنما هو للمشركين والكفار الخارجين عن أمة الإجابة الى أمة الدعوة، أما المسلمون المنحرفون بما لم يصل للشرك، والكفر فإنهم لا يخلدون في النار وإن دخلوها . كذلك فإن قوله : «كلها في النار» يعني استحقاقهم للنار ـ لانحرافهم ـ، أما الدخول الفعلي من عدمه ومدة البقاء، فهذه لها أحوال متفاوتة :

ـ فقد لا يدخل الشخص النار أساساً، إما لتوبة يختم بها حياته يرجع بها عن آرائه المنحرفة ، أو بحسنات من العبادة والدعوة والجهاد ماحية ، أو مصائب تكفر عنه . . . إلخ .

ـ وقد تنتشله رحمة اللّه، ويدخل في قوله سبحانه : ﴿ **وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ** ﴾ [النساء: ٤٨] ـ الشرك ـ « **لِمَن يَشَاءُ** » . [النساء: ٤٨] .

ـ وقد يدخل النار، ثم يخرج منها قبل استيفاء مدة عذابه بشفاعة الشافعين، ورحمة أرحم الراحمين .

وقد يدخلها حتى يستوفي عذابه، ثم يخرج منها إلى الجنة برحمة أرحم الراحمين .

هذه المراتب تتوزع فيها العصاة والمبتدعة من أهل القبلة من أمة محمد ﷺ.

ـ أما الخلود في النار، فإنه للكفار والمشركين، وهؤلاء ليسوا من أمة محمد ﷺ (أمة الإجابة) أصلاً، ويشاركهم في هذا الخلود أناس من المنتسبين للإسلام، المنضوين تحت الفرق المذكورة؛ لأنهم في حقيقتهم الباطنية كفار ملحدون، وإن أظهروا الولاء للإسلام والغيرة عليه، وهم المنافقون الذين أخبر الحق عنهم بأنهم في الدرك الأسفل من النار، ومثلهم أيضاً من أتباع تلك الفرق من يتناهون إلى قضايا صريحة الكفر واضحة الدلالة ـ على بطلانها ـ ولكنهم يتشبثون بها على الرغم من علمهم بأدلة بطلانها، وبيان علماء الأمة الذين يعاصرونهم حقائقها، فهم كفار حتى وإن ادعوا أن ذلك اجتهاد منهم؛ لأن الاجتهاد في رفض الإسلام وحقائقه الجلية مرفوض لدى السلف؛ بل لدى سائر الأمة، سوى نفر قليل من المعتزلة (١).

بل قد تصل الفرقة أجمعها إلى تلك المضادة الكفرية، كفرق الباطنية قديماً، والقاديانية حديثاً.

وعليه، فهذه الفرق تشتمل على نمطين مختلفي الحكم؛ نمط يدخل في أمة الإجابة، ونمط يخرج منها إلى أمة الدعوة (٢).

وهم ثانياً: لا يحكمون على شخص معين، وإن انحرف وابتدع ما دام من أهل القبلة، بأنه من أهل النار، وإن كان قوله أو فعله من أسباب دخول النار، يقول ابن تيمية: «ولا نشهد لمعيّن أنه من أهل النار لأنّا لا نعلم لحوق الوعيد له بعينه؛ لأن لحوق الوعيد بالمعين مشروط بشروط وانتفاء موانع، ونحن لا نعلم

(١) كالجاحظ والعنبري ـ انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية ـ القسم الثاني ٣٦٣.

(٢) انظر في هذه الجوانب عن السلف: معالم الانطلاقة الكبرى ١٤٢، وما بعدها.

ثبوت الشروط وانتفاء الموانع في حقه، وفائدة الوعيد بيان أن هذا الذنب سبب مقتض لهذا العذاب؛ والسبب قد يقف تأثيره على وجود شرطه وانتفاء مانعه»[١].

هذا موقف السلف في شأن حديث التفرق، ولقد ذكر بعض مؤرخي الفرق أن الفرق التي ظهرت في العصر العباسي، منحرفة عن مناهج الصحابة، وجّهت الحديث بحيث تكون هي الفرق الناجية إلى درجة أن ذيلت بعضها الحديث لتعيين الفرقة؛ كأن يجعلوا جواب سؤال الصحابة من هي يارسول اللّه، قوله هي المعتزلة[٢].

وعرفنا فيما سبق أن هناك من تشكك في جملة «كلها في النار إلا واحدة» لا من حيث السند، وإنما من حيث معناه متسائلاً: كيف تكون الأمة التي هي خير الأمم، والتي يرجو نبيها أن يكونوا نصف أهل الجنة كلها في النار، إلا جزءاً من ثلاثة وسبعين جزءاً؟

وقد أجاب على ذلك الشيخ صالح المقبلي اليماني في (العلم الشامخ) بتحليل علمي جيد خلاصته: أن الأمة فئتان؛ فئة العامة، وفئة الخاصة.

أما فئة العامة نساءً، وعبيداً، وأصحاب حرفة، وسوقة من المشغولين بشؤون حياتهم مع المعرفة الفطرية في أمور دينهم، وهؤلاء هم عموم الأمة، فهم على الفطرة والحق ومن أهل النجاة إن شاء اللّه.

وأما الخاصة، أو من يسمون في عصرنا بالنخبة المثقفة، وهم قلة بالنسبة إلى مجموع الأمة فهم أصناف:

ـ المبتدعون المتعصبون لبدعهم المصادمة لمقررات العقيدة التي جاءت بها

(١) مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٨٤.

(٢) انظر: مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي ١/ ٣٤.

النصوص.

ـ من تخصص في علم الكلام والاعتقاد، وانساق مع هذه البدع مدرساً لها ومصنفاً فيها، وهو يعرف بطلانها وقد يورد ما يناقضها، ولكن الاعتبارات المادية والمنصبية حالت بينه، وبين إعلان الحق والرجوع إليه.

ـ من درس تلك البدع وتشدّق بها، ولكن قصور باعه في التحقيق والذكاء، لم يؤهله للتمييز، فهو أشبه بأنصاف المثقفين، تبهرهم الأفكار الرائجة مع نقص في عقلية النقد.

ـ وفئة حددت منهجها باعتماد ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة معتمدة في فهمها على السليقة العربية، والتفاسير المروية عن السلف الصالح.

فالفئة الرابعة من الخاصة، هم السلفيون وهم الفرقة الناجية وعليهم العامة بأسرهم. أما الفئات الثلاث من الخاصة، فلا ريب أن الأولى داخلة في فرق الهلاك، وأما الفئة الثانية، فهم دائرون بين ما آثروه من منهج، وما في داخلهم من قناعات بالحق الصحيح، وأما الفئة الثالثة، فهي وإن لم تكن في مرتبة الفئة الأولى؛ إلا أنها لم تدرك سلامة العامة، ومع ذلك «فلعل القسمين الأوسطين ـ الفئة الثانية والثالثة من الخاصة ـ وكذا من خفت بدعته من الأولى تنقذهم رحمة ربك من سلك الابتداع بحسب المجازاة الأخروية»[1].

وفي عصرنا الحاضر ظهرت كتابات كثيرة حول التفرق، والفرقة الناجية، والجماعة ـ في دائرة الإسلاميين ـ إما أن تستعيد ما جاء من السلف بشأنها، أو

(١) انظر: العلم الشامخ ٥١٣، وقد كان رجوعي إليه بتنبيه من الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣٦٤.

تجدد في تفسير الحديث بما يجعله صادقـًا على بعض الجماعات ، أو تحاول تأويله وفق مفهوم جديد اتقاء لمشكلة يؤدي إليها فهمه السابق وفق هذا التصور، وفي هذا أخرج «سقاف بن علي الكاف » كتاب (حقيقة الفرقة الناجية) من أجل أن يدرأ عن الأمة المسلمة مشكلة التفرق والعداء والتنافر الذي يؤججه الأعداء، مستغلين حديث التفرق الذي يفاضل بين فئات الأمة، بل يحكم على بعضها بدخول النار.

وكانت نتيجة البحث؛ أن جعل الفرقة الناجية هي أمة الإجابة بجميع طوائفها، أما الفرق الهالكة فهم الكفار سواء أكانوا كفاراً أصليين، أم مرتدين، فالأمة المفترقة أمة الدعوة ، ودخول هذه الفرق للنار دخول تخليد[1] .

العصرانيون وحديث التفرق:

كما سبق ، يمثل هذا الحديث إحدى النقاط الحساسة في علاقة تيارات الفكر المعاصر في العالم الإسلامي بالسلفية؛ لأنه يصم هذه التيارات العصرانية بانحرافها وسوء عاقبتها ، والمعيار الذي يحدد به الانحراف واضح لكل مسلم من خلال تحديد معيار النجاة؛ بأنه ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه. مما لا تستطيع تلك التيارات ادِّعاءه؛ ولهذا رفضه عامة العصرانيين، إما بإنكار وروده عن الرسول ﷺ، أو رفض تطبيقه على الواقع الإنساني:

* عبد الرحمن بدوي يرى أن الحديث رغم وروده بأسانيد متعددة عن عدد من الصحابة استوفاها علماء الحديث، إلا أنه (مع ذلك لا يمكن أن يكون صحيحاً).

(١) انظر : ٩٥ - ٩٦ من حقيقة الفرقة الناجية.

ـ لأن الأعداد المتوالية ٧١ - ٧٢ - ٧٣، أمر مفتعل لا يمكن تصديقه.

ـ ولأنه ليس بوسع الرسول ﷺ أن يتنبأ في أمر مستقبلي للأمة.

ـ ولأنه ـ كما يرى ـ لم يرد في كتب القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ـ ولأن كل فرقة سحبته لصالحها، بل زادت بعضها تعيين اسم الفرقة في آخر الحديث [١].

* ومثله محمد عمارة، الذي يرفض صحة نسبته للرسول؛ لأنه حديث آحاد، ولأن فيه تنبؤاً بالمستقبل، وذلك للقرآن وحده، وليس من حق الرسول، ولأن عدد الفرق المنتسبة لليهودية والنصرانية والإسلام، غير مطابقة للأعداد المذكورة [٢].

* أما الدكتور حسن حنفي، أحد رواد ما يسميه باليسار الإسلامي، فيفتتح هو والدكتور محمد الجابري سلسلة حوارهما الطويل في مجلة (اليوم السابع)، التي تصدر من باريس بهجوم على هذا الحديث الذي أثمر في الأمة ـ كما يرى حسن ـ التطرف والتكفير والتخوين المتبادل ويقرر: «إن أشد ما ضرنا هو حديث الفرقة الناجية... الذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحداً منهما هو اجتهاد الدولة القائمة وهو ما ترسب في وعينا القومي بتكفير كل فرق المعارضة..» [٣].

ويرد الجابري على الحنفي مُرحباً (بالدعوة إلى الحوار والتخلي عن منطق الفرقة الناجية) [٤].

ويرى الجابري أن الفهم العقلاني للحديث يقتضي أن نقول إنه يرسم طريق

---

(١) مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٤.

(٢) محمد عمارة موسوعة الحضارة الإسلامية ـ الفرق الإسلامية ـ المجلد الثاني / ٥٣٧.

(٣) حوار المشرق والمغرب ٢٣.

(٤) المصدر السابق ٣١.

النجاة، وأن نبتعد عن تعيين الفرق؛ لا الناجية، ولا الهالكة، وأن لا نبرز عناصر الانحراف عن سمت الفرقة الناجية إبرازاً ينكشف به انحراف بعض التيارات الفكرية القائمة «لما ينتج عنه من العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة وجماعتها هذا في حين أن اعتبار مقاصد الشرع يقتضي الستر على المسلمين، وعدم الكشف عن فضائحهم» (١).

وينبغي أن نعلم هنا أن الاجتهادات التي يسوغها حنفي، وينفي تدخل حديث الفرقة الناجية بينها تتمثل ـ واقعيـًا ـ في التيارات الفكرية في العالم العربي، التي يدعو للحوار فيما بينها والتي أبرزها :

* الحركة الإسلامية .
* الليبرالية .
* الماركسية .
* القومية العربية، أو الناصرية، أو الاشتراكية العربية .

كما يرى أن تصور « أن اللّه هو الواحد الذي ليس كمثله شيء، والذي لا يُرى ويَرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد، فهناك اللّه الحسي المجسم محل الحوادث عند الكرامية والمشبهة، وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحاً و الثاني باطلاً » (٢).

ـ أما جابر عصفور، فيرى أن منطق الفرقة الناجية نكسة لإنسانية الإنسان ؛ لأن الإنسان في ظل هذا المنطق يتحول إلى كائن مهين ، الوصاية عليه محتومة فيظل مقتول الإبداع، إذ إبداعه يعني خروجه على الوصاية، وابتداعه

---

(١) المصدر السابق ٣٢ .

(٢) ٢١، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ـ المؤتمر الأول بحث موقفنا الحضاري ـ حسن حنفي .

شيئاً مغايراً للمنهج المرسوم له، وهذا يعني هلاكه ؛ولهذا يصبح الإنسان محكوماً في ظل هذا المنطق في ثلاثية: النقل ،والاتباع، والتقليد[١].

ويرى أن هذا المنطق لم يبق فلسفة يتبعها أصحابها مستدبرين عصر الحداثة والإبداع، ولكنه تحول سيفاً بيد الإسلاميين يسلطونه على التيارات الفكرية العربية التقدمية، من أجل أن تنحسر لصالح خطابهم الذي يمثل الخطاب الناجي، وساعدهم ما أصاب هذه التيارات من نكسات مما جعل هؤلاء يطرحون مشاريعهم بصفتها النظريات الناجية في مواجهة النظريات الغاوية (الأدب الإسلامي ـ النقد الإسلامي ـ الاقتصاد الإسلامي) . . إلخ[٢] .

تعقيب :

سبق أن نقلت عن الشيخ ناصر الدين الألباني ما استقصاه عن الحديث في رواياته وأسانيده، تصحيحاً لسنده وكشفاً لما توهم في متنه من معنى يشكك به . لكني أشير هنا إلى بعض التبريرات التي أوردها رافضو الحديث، والمتشائمون من تأثيره على الأمة.

* أما قول بدوي: إن الحديث لم يرد في مؤلفات من القرن الثاني والثالث الهجري، فخطأ جلي؛ لأن الإمام أحمد، وقد عاش في القرنين الثاني والثالث، أورده في مسنده، والأئمة الترمذي، وأبو داود، والدارمي، أوردوه

(١) ١٨٢ الإسلام والحداثة ـ بحث إسلام النفط والحداثة .
(٢) الإسلام والحداثة ١٨٧ .

في كتبهم وقد عاشوا في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

* أما قول عمارة، وكذا بدوي: إنه ليس بوسع الرسول أن يتنبأ بمستقبل الأمة لأنه غيب، وحصره ما يخبر به الرسول من الغيب بما جاء في القرآن.

فخطأ أفحش من سابقه؛ لأن من المعلومات الضرورية في دين الإسلام، أن ما جاء به الرسول ﷺ من سنة متمثلة في أحاديثه، إنما هي وحي أوحاه اللّه إليه.

ليس هذا لدى السلفيين فقط؛ بل حتى لدى كثير من الفرق المنتسبة للإسلام التي لا ترد الأحاديث المخالفة لمعتقداتها أو أذواقها، بإنكار تلقي الرسول ﷺ لها من ربه، وإنما بحجة عدم صحة نسبة الحديث للرسول ﷺ، أو بتأويله وفق مفهوم مغاير لدلالته المباشرة.

وإذا كانت الأحاديث وحياً، فهي جزء من علم اللّه الشامل للزمان والمكان، ومن ثم فإخبارات الرسول الغيبية مستندها علم اللّه المحيط، وعليه فمن البدهي ـ لدى المؤمن بهذا ـ أن يخبر الرسول ﷺ عما سيكون في المستقبل؛ سواء كان المستقبل هو الحياة الدنيا أو الآخرة، ومنطقي أن يأخذ هذا الإخبار على أنه يقين واقع لا محالة.

ومن المفارقات العجيبة أنه في الوقت الذي يتنكر فيه بعض أبناء المسلمين لسنة نبيهم، ويغلقون الآفاق التي تفتحها لهم عن مستقبل أمتهم، وسنن الله فيهم، نجد آخرين من العلماء التقنيين والأطباء وغيرهم، تكون هذه النصوص الغيبية المفتاح الذي يدخلون به في دين الإسلام، وتنفتح لهم به آفاق علم أوسع، وأعمق من علمهم الذي يتناول ظاهراً من الحياة الدنيا.

وعموماً، فالتنكر لسنة الرسول من حيث كونها وحياً من الله، ليس خاصاً بفئة العصرانيين، بل إنه ظاهرة لدى فئات مختلفة ـ ربما إلى حد التناقض ـ يجمعها موقف الرفض للسنة النبوية، وقد عالج هذه القضية كثيرون قديماً وحديثاً، لعل من أقربها لواقعنا: (القرآنيون وشبهاتهم حول السنة) لخادم حسين بخش[1].

* أما ما يتصوره ـ حنفي ـ من أن الحديث يكفر اجتهادات الأمة، فينبغي أن نحدد الإطار الذي يدور فيه الاجتهاد، حتى تحدد علاقة الحديث به.

الاجتهاد في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية قديماً وحديثاً، يقصد به: الجهد العقلي المبذول من قبل الشخص المؤهل علماً وفهماً، وفق منهج معين قوامه اللغة العربية ومقاصد الشريعة، وفهم وتطبيق جيل الصحابة رضوان الله عليهم من أجل الوصول إلى حكم الله في أمور حياة الإنسان قدر المستطاع.

ولأن آلة الاجتهاد هي عقل الإنسان ـ الفطري والمكتسب ـ وهو متفاوت بين الناس خاصة جانبه الكسبي؛ لذا كان اختلاف الاجتهاد بين المجتهدين أمراً لا مفر منه، ومن ثم لا تثريب على أصحابه في اختلاف اجتهاداتهم، وفي

(١) انظر: الكتاب خاصة قضية (السنة ليست وحياً) ٩٣.

النتائج التي ينتهون إليها، وإن حملت لدى بعضهم ـ حتماً لوحدة الحقيقة ـ خطأ.

إن هؤلاء المجتهدين المختلفين مأجورون على اجتهاداتهم، خطئها وصوابها، وتفاوت الأجر بينهم يكون بنسبة قرب كل منهم من الحق والصواب، واجتهاداتهم هذه تمثل الأمر المشروع اتباعه لكل منهم، كما جاء ذلك في نصوص شريفة، مثل: قول الرسول ﷺ، فيما رواه عمرو بن العاص ـ رضي اللّه عنه ـ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»(١).

هذه هي منزلة الاجتهاد في الإسلام، دعوة إليه واعتماداً لنتائجه وإثابة عليه، ما دام مستوفياً ـ صاحبه ـ شرائط الاجتهاد (ومنضبطاً بضوابطه).

أما ما يسميه ـ حسن حنفي ـ بالاجتهاد، ويرى أن حديث الفرقة يكفر نتائجه، فإنه يسمى في الشريعة تشريعًا في الدين ما لم يأذن به اللّه، ويسمى أيضاً ابتداعاً في الدين، وهذا الأمر لا ينفرد حديث الفرقة برده وحده؛ بل نصوص كثيرة من القرآن والسنة، جاءت برد هذا التشريع والابتداع وبيان أن من غيَّر ما جاء به الرسول ﷺ من أصول إيمانية وأحكام شرعية، أو اختار بديلاً لها أصولاً وأحكاماً من وضع البشر، فإنه غير مقبول منه، وإن اجتهاده الذي يزعم أنه أوصله إلى هذه البدائل ليس في الحقيقة سوى ظنون وأهواء وانجذابات مصلحية، يرتكس بها صاحبها في الباطل مصوراً أنه على الحق، وربما متصوراً هو أنه على حق.

تأمل معي هذه النصوص:

قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ

(١) حديث متواتر المعنى، أخرجه الشيخان وغيرهما، انظر: جامع الأصول ١٠/ ١٧١.

الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [الشورى: ٢١].

ـ وقال سبحانه: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠].

ـ وقال سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ـ وقال تعالي: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى ﴾ [النجم: ٢٣].

ـ وقال ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»(١).

وما ذكره حنفي من اجتهادات يحاذر أن يكفرها حديث الفرقة، مما يمثل مذهبيات تخالف الإسلام في أساسها الفلسفي، أو تنظيمها الاجتماعي، كما مثل: بالماركسية، والليبرالية، والقومية، أو الناصرية، أو الاشتراكية العربية، تدخل تحت طائلة هذه النصوص الصريحة:

فهي تشريع لم يأذن به اللّه.

وهي اختيار لغير ما قضاه اللّه.

وهي ظنون وأهواء نفوس، في مقابلة الهدي المنزل من عند اللّه.

وهي إحداث في الدين ما ليس منه.

فرفضها، وعدُّها خروجاً عن الدين، ليس منحصراً بحديث الفرقة، وإنما هو منطوق النصوص الكثيرة الصريحة من القرآن والسنة، ومن ثم فهو مقتضى

(١) جامع الأصول ١/ ٢٨٩

عقيدة المسلم.

وضلال هذه المذهبيات ليس آتياً من حكم تصدره فرقة أو جماعة، تزعم لنفسها أنها تمثل الحق، سواء كان لها سلطة، أم لم يكن، فحتى لو تضاءل الوجود الظاهري لهذه الفئة سياسياً وإعلامياً ومادياً في ظل هيمنة القوى المحاربة لها، فستبقى تلك المذهبيات تمثل الضلال إزاء الحق الذي تحمله تعاليم الدين الموحى في القرآن الكريم والسنة المطهرة، حيث يلوذ به المهتدون طلباً للنجاة الفردية وسعياً لإعلاء كلمة الله، وإظهاراً للحق ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

وأساس هذا أن المذهبية ـ في الإسلام ـ أصولاً عقدية، وقيماً خلقية؛ ليست نسبية تحكمها تغيرات الزمن والمعايير المصلحية لشعب أو دولة ما.

إن مذهبية الإسلام تمثل حقًا مطلقًا بعث الله به محمداً ﷺ، لتقوم به مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وقد جعله سبحانه ـ وهو العليم بالزمان وتقلبات العصور التي ستجري ـ مهيئاً؛ ليحقق للناس صلاحهم في كل وقت ومكان.

وهذا خلافاً للأمم الأخرى التي يمكن أن تستبدل بمذهبيتها مذهبية جديدة، ترى أنها أوفى عطاءً لها، وأقرب إلى مستواها الحضاري، أو أن تعدّل في مذهبيتها حتى تتلاءم مع الأوضاع الجديدة.

وسبب تصور النسبية في الإسلام ـ أصوله العقدية وقيمه الخلقية ـ لدى فئة من العصرانيين، هو قياسهم الإسلام على المذهبيات التي ورثتها الأمم الأخرى عن سابقيها؛ حيث يتجاهل هؤلاء مصدرية الإسلام وهي الوحي الإلهي، المختلفة عن مصادر تلك المذهبيات التي هي العقل البشري المحدود بالزمان والظروف.

* وفي هذه النقطة نأتي إلى موقف جابر عصفور من هذا الحديث؛ حيث يرى أن منطق الفرقة الناجية حُكْمٌ بالهلاك على الناس؛ لأنه نكسة لإنسانيتهم وهوان لهم، وقتل لإبداعهم. . . إلخ .

إذ لا مجال لمناقشة آثار الأخذ بحديث الفرقة الناجية؛ لأن الأمر أعمق من ذلك؛ إنه أمر الموقف الذي بنى عليه جابر والعصرانيون تصورهم هذا، وهو موقف يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي الذي يحمله كل مسلم في عقله وقلبه، فالنجاة التي تفوز بها الفرقة الناجية راجعة إلى المقررات التي التزمتها في العقيدة والتشريع، هذه المقررات التي جاء بها الرسول ﷺ من عند ربه في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ومن ثم فهي تمثل الحق، والتزام الإنسان بها يعني أخذه بسبب الكمال الإنساني والكرامة الإنسانية، وانحرافه عنها وإحداثه ما يخالفها ـ سواء سمي إبداعا أو اجتهاداً أو ابتداعاً أو تجديداً. . . إلخ، يعني سقوطه الإنساني .

هذا هو موقف المسلم من تلك المقررات، ومن ثم تصوره عن التزامها والانحراف عنها .

أما هؤلاء العصرانيون :

فإن تلك المقررات لا تعدو أن تكون إبداعات تراثية أدت دورها فيما مضى، واقتضى تغير العصور تجاوزها إلى إبداعات أخرى، ستكون أكثر نضجاً منها، وملاءمة للواقع بحكم تطور العقل الإنساني، ومعايشته للظروف .

والخلاصة: أن تلك المقررات ـ لديهم ـ نسبية الحقيقة، والنسبية هنا إنما هي بالإضافة إلى الزمان والواقع والعقل البشري، وبما أن الإبداعات المعاصرة في المبادئ والنظم والأفكار ألصق بزمننا وظروفنا، وأحدث إنتاجاً من قبل عقولنا التي تنضج تبعاً لتقدم الزمن، فهي إذن أصدق حملاً للحق من تلك المقررات

التراثية.

فالخلل في الحقيقة في أساس الإيمان بمقررات الإسلام عقائد وأحكاماً من حيث إلهيتها، ومن ثم من حيث كونها حقاً لا ريب فيه.

الدلالة العملية لحديث التفرق:

الحديث يرسم صورة لمستقبل الأمة الاسلامية، من حيث صلتها بالإسلام اعتقاداً وتطبيقاً، يتمثل في بقاء فئة من الأمة ملتزمة بالإسلام في صورته الصحيحة، وفئات أخرى كثيرة ـ ثنتين وسبعين فرقة. تنحرف عن هذه الصورة مستحدثة صوراً أخرى تنسبها للإسلام، وبالتالي تنتسب هي للإسلام.

وحدث ما أخبر به الرسول ﷺ، وافترقت الأمة وفشا الانحراف عما كان عليه الرسول ﷺ فيها، وتطور عقدياً وعملياً.

هنا اتجه الباحثون المهتمون بالاستقصاء، وربط النصوص بالواقع الحياتي للأمة من الباحثين في الفرق والعقائد في العصور المتعاقبة إلى جدولة الطوائف والاتجاهات الفكرية الماثلة في عصرهم وما قبله؛ لتكون تفسيراً للحديث ملتزمة بتحديده.

ولأن تعدد الفرق المتمايزة بأسمائها في دائرة الفكر العقدي ـ بالذات ـ قد تجاوز العدد المحدد في الحديث، وبلغ المئات وسيتوالد فرق جديدة كل آن؛ لذا كان لابد من اتخاذ معيار محدد يضبط عملية التقسيم وحقيقة الافتراق، وهذا ما قرره الشهرستاني في (الملل والنحل) حينما قال: «اعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الإسلامية، لا على قانون مستند إلى نص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق».

ثم قال محدداً معياره الخاص : « فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها في أربع قواعد هي الأصول الكبار» . وذكر القاعدة الأولى : الصفات والتوحيد . الثانية : القدر والعدل . الثالثة : الوعد والوعيد والأسماء والأحكام . والرابعة : السمع والعقل والرسالة والأمانة ـ وفصل مشتملاتها والفرق المختلفة فيها [١] .

ولكن المعايير أيضاً تختلف ، ثم إنه من الصعب ضبط العدد المحدد عليها ؛ لأنه إن جعل نوعياً دقيقاً، توزعت فيه الفرق في كثرتها المتجاوزة للعدد، وإن ضغط على محاور كبرى قصر عن العدد وتداخلت فيه الفرق، ولعل هذا ما شعر به الطرطوشي- رحمه اللّه- بعد أن عدد الفرق؛ حيث قال : « فإن كان رسول اللّه ﷺ أراد بتفرق الأمة أصول البدع التي تجري مجرى الأجناس للأنواع والمعاقد للفروع . . ما بلغت هذا العدد، غير أن التكليف قائم والزمان باق .

وإن أراد بالتفرق كل بدعة حدثت في الإسلام كانت البدع أنواعاً لأجناس، أو كانت متغايرة المعاني والأصول، وهذا ما أراد عليه الصلاة والسلام ـ والعلم عند اللّه ـ، فقد وجد من ذلك عدد أكثر من ثنتين وسبعين»[٢] .

وقد تعقبه الشاطبي ـ رحمه الله ـ بأن اختياره تفسير الحديث بأعيان البدع مشكل ؛ لأن أنواعها لا تقف عند حد المائة ولا المائتين، فضلاً عن الثنتين والسبعين[٣] .

---

(١) الملل والنحل - على هامش لابن حزم ١/ ٧٨، وانظر : الفرق بين الفرق ٢٥ .

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٢٢٢

(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٢٣

وقد كان تكلف بعض العلماء في تأطير واقعهم بفرقة في إطار الحديث وربطه به، فرصة لمحاربي هذا الحديث؛ حيث اتخذوا من تناقض العلماء في تفسير الحديث بالفرق عددياً، دليلاً على عدم صحة الحديث[١].

والذي أراه ـ واللّه أعلم بالصواب ـ أن ربط الحديث بواقع قائم في عصر من العصور ـ رغم جلالة الباعث عليه، وهو اليقين بصدق خبر الرسول ﷺ ـ لا يتناسب مع منطق الشريعة الإسلامية من وجهين :

الأول : أن الأصل في نصوص الوحي الإلهي قرآناً وسنة، أنها حاكمة على الزمن كله إلى قيام الساعة، إلا ما تحدد عينياً في أشخاص، أو وقائع لا مراء فيها.

فإذا حصر تفسير الحديث في فرق عصر معين، خرجت عنه العصور التالية بما يحدث فيها من بدع وانحرافات عن الإسلام.

ولهذا انتقد الشاطبي الطرطوشي، وأيّد قوله الأول «بأن الفرق لم تتعين بعد»[٢].

الثاني : أنه ينبغي أن نعي الغاية العملية لتعاليم الرسول ﷺ، والتي تضعف في المتلقين لهذا الحديث، إذا جُمّد على مسميات محددة.

فإذا أخذ الشخص بقائمة الفرق التي أخبر الحديث بهلاكها ـ حسب التعداد المدوَّن لها من قبَل عالم العقيدة ـ فإنه يهون عليه بعد ذلك ما يجد من بدع وانحرافات، لأنها ليستَ في القوائم السابقة.

أما الحديث مربوطاً بغايته العملية، فإنه قد حدد مواصفات فرقة النجاة بما عليه ﷺ وأصحابه، ويبقى وراء ذلك كل زيغ وانحراف عن ذلك داخلاً في

(١) انظر: عمارة - في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية - المجلد الثاني ١٥٣٩.
(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٢٢٣

دائرة الهلاك قديماً أو حديثاً ، وخطورة انحرافه إنما هي في مدى بعده عما عليه الرسول ﷺ وأصحابه .

فتبقى من ثم رهبة الانحراف عن الحق ، والسقوط في دائرة الهلاك ، مُشعة من الحديث الشريف عبر الأزمان .

بقي ما يمكن أن يعتبره البعض وجهاً يؤيد عدم تطبيق الحديث على واقع محدد معين ، وهو ما ذكره الجابري من إثارة العداوة بين المسلمين ، وكشف قبائحهم التي تنفّر عنهم .

ولعله أخذ ذلك أخذاً غير دقيق[1] عن الشاطبي ، الذي جعل من مبررات عدم التعيين الستر على الأمة ، واتقاء دواعي الفرقة بينها .

والحق أن الستر على المسلم ، ودرء فتنة تفرق الأمة ، مقصدان شرعيان جاءت بهما نصوص صريحة معروفة ، ولكن تطبيق هذين الأمرين ينبغي أن لا يكون على حساب مصالح أعظم ، أو يكون جالباً لمفسدة دينية ، فإذا كان المنحرف شخصاً أو أكثر ، مستتراً بانحرافه ، فإنه ينبغي الستر عليه مع دعوته للحق .

أما إذا أعلن الشخص أو الطائفة بالضلال ، وروجوا له ، وصاروا يلبّسون الحق به ، فإن من المفسدة غض الطرف عنهم لما يحدثونه من إضلال للآخرين ، ومن هنا : فإن المصلحة الشرعية تقتضي التصدي لانحرافهم وكشف خطره ، وخطورة حامليه .

ومثل ذلك توقي تفرق الأمة ؛ فوحدة الأمة مقصودة شرعاً بلا ريب ،

---

(١) أقول غير دقيق ؛ لأن الجابري يرى عدم ذكر الأوصاف أصلاً ، بينما الشاطبي يرى عدم تعيين الفرق بمسمياتها وعدم التعريف بأهلها على التعيين لما يورث من العداوة والفرقة إلا من فحشت بدعته . . . . الاعتصام ٢/ ٢٢٥ .

ولكنها ليست وحدة مطلقة لا أساس لها .

كلا ؛ إنها وحدة تقوم على الالتزام بالحق الذي جاء به الرسول ﷺ ، قال سبحانه : ﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا** ﴾ [آل عمران ١٠٣] .

فعلى هذا يكون الذي بدأ في تفريق الأمة ، هو الذي انحرف عن الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ، وتمادى في انحرافه ، ودعوته إلى الضلال ؛ لأنه بهذه الدعوة يقوم بشق صف الجماعة المسلمة ؛ ليشكل فيها تياراً مغايراً لاتجاهها .

فكشف هذا الانحراف والتعريف بأنه ضلال مخالف لما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه ، هو في الحقيقة مقاومة لتفريق الأمة بكشف السبل الشاذة عن سبيله ، حتى يتقيها السالكون .

هذا من الناحية النظرية .

أما في الواقع العملي ، فإن علماء السلف عبر العصور هم أبعد الناس عن إذكاء الاختلاف بين الأمة ، وأشدهم تورعاً عن التسرع في اتهام الآخرين بالضلال والتكفير والتبديع ، كما هو شأن طوائف أخرى تدعو إلى بدعها المنحرفة عن هدي الرسول ﷺ ، وتضلل أو تكفر الاتجاه السلفي ، لعدم موافقته عليها .

وحسبك أن تطلع على ما جرى بين شيخ الإسلام ابن تيمية ، وعلماء وقته ، والشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ومعاصريه من رافضي دعوته ، لترى فرق المواقف بين الشيخين والآخرين ، تورعاً عن الوصم بالكفر والانحراف عن الدين والتزيد على الآخرين بإلزامات لم يقولوها ، في مقابل الجراءة من كثير من خصومهم باتهامهم بالزيغ والزندقة والكفر ، وإلزامهم ببعض صور الكفر التي هم أبعد الناس عنها .

ثانياً
السلفية هل هي منهج أو مذهب ؟

لعل القارئ ينفر من السؤال الذي تشكل منه العنوان، جاعلاً السلفية بين خيارين : المنهجية ،أو المذهبية .

ذلك أن المذاهب لا تتشكل إلا من خلال مناهج ، والمناهج تنبثق مقوماتها التي تمثل قوامها من خلال رؤى مذهبية؛ بحيث يكون هناك ارتباط بين المنهج والمذهب .

ولكن ذلك لا يعفينا من النظر في تساؤلات الذين تساءلوا عما جاء في العنوان، ثم أجابوا، أو ترددوا في ذلك .

ينبغي أولاً، أن نعلم أن المقصود بالمذهب هو : منظومة من الحقائق المتماسكة والمتكاملة التي تفسر الوجود والكون والحياة والإنسان والعلاقات بينها، وأن المنهج هو الطريق التي تسلك لبناء هذه المنظومة وتطويرها .

فماذا عن السلفية ؟

* مؤلف كتاب« معالم الانطلاقة الكبرى » وهو عالم سلفي معاصر يقول : إن السلفية مذهب ـ بالمعنى الذي ذكرنا ـ متمثلاً بالأصول الإيمانية والعقدية التي جاء بها الإسلام عن الوجود والكون والحياة والإنسان .

ولكنه يأسف لأن الجانب المذهبي طغى على الجانب المنهجي في حياة المسلمين المتأخرة، وفي كثير من كتاباتهم العقدية، مع أهمية المنهج في ضبط عقل المسلم وحركته، فأينَ ـ يقول عبد الهادي المصري ـ الأصول العلمية ، وضوابط المعرفة ، وحدود العقل ، ومجالاته عندهم؟ أين أصولهم في النظر

والاستدلال، ومناهج البحث، والاستقراء ؟ أين أصول فقه الواقع والحركة الإيجابية الواعية خلال هذا الواقع أين؟ . . أين الأصول التي تحكم علاقتهم مع عالم الأسباب من حولهم أين؟ أين ؟ أين ؟ [١] .

* الدكتور راجح الكردي يرى أن للسلفية معاني ثلاثة :

• سلفية زمانية .

• سلفية منهجية، تعتمد على أصولية فهم القرون الخيرة، وطريقة فهمهم، ومنهج استدلالهم

• وسلفية مضمون ومحتوى، هي : اتباع لما أنتجه هذا المنهج السلفي الأصولي من فكر في الاعتقاد والفقه .

فالسلفي هو : الذي يطرح قضايا السلف، ويحل المشكلات بنفس حلولهم، وإن تأخر الزمن .

وهذا بلا ريب تصور خطير؛ لأن السلفي في عصرنا هذا بتغيراته الجذرية عن العصور السابقة، سيقف أمام قضاياه المستجدة إما رافضاً، أو لا مبالياً مادام سينحصر في القضايا التي عالجها السلف فحسب .

وهذا ما اضطر الدكتور راجح الكردى إلى اختيار المنهجية ـ دون المضمون ـ على أنها تمثل المعنى الصحيح للسلفية الذي هو : «سلفية المنهج القائم على أصولية الفهم، والاستيعاب القائم على مفهوم عالمية الدعوة وخلودها ، مع تأكيد أنها عصرية المواجهة ، تجاوزية الاختلاف» [٢] .

ولعل السبب الذي أوقع في هذا الخيار ـ خيار المنهجية دون المضمون ـ هو

(١) معالم الانطلاقة الكبرى ١٠

(٢) الاتجاه السلفي - ١٢ , ٢٢

تصور المضمون ـ المذهب ـ منحصراً في اجتهادات الأوائل في نطاق الأحكام العملية التي تتناول قضايا حياة الإنسان في العبادات والمعاملات، أو معالجتهم للشبه المثارة في مسائل الاعتقاد في وقتهم[١].

والحق: أن المذهب أو المضمون ليس محصوراً بهذا، بل إن الحقائق التي يقوم عليها المذهب فوق ما ذُكر، وهذه العبادات والمعاملات، بناء يقام على تلك الحقائق المتمثلة بعناصر الإيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وبما قرره الوحي ـ من أخبار ـ عن الإنسان والحياة بنظمها المختلفة.

هذه المقررات ـ التي تمثل معتقدات المسلم ـ قد أكملت بتمام نزول الوحي على الرسول ﷺ في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

والمسلم يتلقى هذه الحقائق من هذين المصدرين مباشرة في عهد الرسول ﷺ وفي القرون بعده سواء؛ لأنها حقائق ثابتة لا تتغير بتغير العصور ومستوى الأفكار، وسلفية من بعد العصر الأول هي في اعتماده فهم السلف للنصوص لاستمدادهم المباشر من الرسول ﷺ، ولسلامتهم اللغوية من اللحن.

هذا هو المذهب أو المضمون الذي تتمثل فيه السلفية، والذي برزت فيه عبر عصورها أكثر من بروزها في الجانب المنهجي، كما سبق في قول المصري.

ولا مجال هنا للتخوف من بقاء السلفي ـ في هذا العصر ـ مرتداً إلى العصر الإسلامي الأول، واقفاً عند شبهه العقدية، وعند أحكامه الحياتية؛ إذ السلفي بمذهبيته المستمدة من الوحي، يتفاعل مع واقع عصره بمنهجيته القائمة على هذه المذهبية فقهاً للواقع، ومن ثم تطبيقاً لشريعة اللّه عليه.

---

(١) يذكر الدكتور ما يعتبره ظاهرة في بعض المجتمعات الإسلامية لأناس جمعوا أشتاتاً من الأحكام الاجتهادية، ورجحوا فيها وجهة معينة، بعضها سابق فيه، وبعضها لم يسبقوا فيه، ثم ادعوا أنهم السلفيون بأخذهم بهذه الأحكام، وأن من خالفهم بدعي ضال، وكأنهم جعلوا هذه الأحكام الاجتهادية هي مقومات السلفية التي تتشكل منها. انظر: الاتجاه السلفي ٨٠

فقضية أصل الإنسان ـ مثلاً ـ لا يقف السلفي أمامها مبهوتاً؛ لأنه لا يجدها في تراث السلف بحكم أنها لم تكن مثارة في عصرهم ، وإنما يناقشها بيقينيات ما جاء به القرآن عن أصل الإنسان في حكمة وجوده، وخلقه ، وخالقه، ومثل ذلك قضايا العمليات في نظم الحياة المختلفة .

* وهناك دعوات إسلامية، ومفكرون إسلاميون في عصرنا الحاضر معجبون بالسلفية، وقد يأخذون بمنهجها العام ، خاصة في محاربة البدع وبعث همة الاجتهاد لدى العلماء، ولكن غالبهم يتصورون السلفية من الزاوية المنهجية التي قد تضمر حتى تصبح عموميات غير محددة المفردات، وعلى هذا تكون « السلفية نزعة عقلية وعاطفية ترتبط بخير القرون وتعمق ولاءها لكتاب الله وسنة رسوله، وتحشد جهود المسلمين المادية والأدبية لإعلاء كلمة الله، دون نظر إلى لون أو عرق»[١] .

* لنقف بعد هذا عند دراستين تنفيان كون السلفية مذهبية، أو حتى نظرية، وإنما هي مجرد منهج، أو طريقة طرح، وتبنيان على هذا التصور نظرتهما إلى السلفية [٢] .

ـ الدكتور طه عبد الرحمن يرى: أن السلفية بما أنها تعد أصل أصولها هو الرجوع إلى النصوص الإسلامية الأصلية؛ فإنها بذلك تكون منهجاً أو مسلكاً لا مذهبا « ذلك أنه لم يصلنا عن السلفيين أنهم صاغوا أفكارهم في أنساق منظمة وتامة على طريقة أصحاب المذاهب، وإنما اقتصروا على التعبير عن ضرورة التمسك بالنصوص الأصلية . . . ـ فهي ـ طريقة أو أسلوب يدعو إلى

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين - محمد الغزالي ١٢١ .

(٢) أذكر بأنهما تتجهان أساسا لدراسة السلفية الوطنية في المغرب (سلفية علال الفاسي)، ولكنهما يتحدثان عنها بصفتها امتداداً للسلفية عبر عصورها .

استنطاق النصوص الأصلية لمعالجة الأوضاع المتردية للمجتمع»[١].

ـ مثل ذلك يقول سعيد بنسعيد: «السلفية بصفة عامة لا تشكل نظرية مكتملة بقدر ما تشكل طريقة طرح أو تناول، تعتمد على بعض المبادئ السلفية وتأخذ صبغتها الإيجابية في مواجهة البدع. طريقة طرح تهدف بالأساس إلى تقوية روح المبادرة، وتحرير طاقات الفرد والجماعات من كل تواكل وخنوع»[٢].

وحتى يكون لمناقشة هذا الموقف قيمة علمية؛ لنتساءل عن الأبعاد التي تنتج عنه في الواقع الثقافي للأمة، وهي تتجاذب بين المذاهب الفكرية سواء تمثلت في نظريات حزبية، أو أيديولوجيات فكرية وافدة.

وهنا ستتفاوت التصورات:

ـ فالسلفية تمرد على الحاضر، واستنجاد بالماضي؛ لاكتساب الطاقة الحرارية التي تبعث الحياة في المجتمع؛ ليتحرك مخططاً لمستقبله صانعاً له بنفسه.

ولذا أصبحت السلفية بهذا التصور نوعاً من الانتساب للإسلام، ولو بشعار أو اسم، فحسب حزب أن يسمي نفسه بحزب الشورى، أو الإصلاح أو الاستقامة، ونحو ذلك ليُعدَّ سلفيا.

ـ أو أنها عودة إلى الأصول التي تفتح أمام المسلمين باب الاجتهاد لمسايرة متطلبات العصر؛ أي أنها: «تأويل ديني لحقيقة تاريخية تعتمد على بعض المبادئ السنية، التي تتخذ شكلها الإيجابي في محاربة البدع ومعالجة القضايا

(١) العمل الديني وتجديد العقل - طه عبدالرحمن ١١٥

(٢) دراسات مغربية ١٨٩.

التي تطرحها الممارسة الاجتماعية في شروط الانحطاط »[١] .

ولأن هذه الحركة المتمثلة بفتح باب الاجتهاد، ومسايرة متطلبات العصر، والتأويل الديني لأحداث الواقع والمنتسبة للسلفية، لم تكن مأطورةً بسياج مذهبي يحكم حركتها ؛ كانت النتيجة أن هذه السلفية فتحت الباب للتغيير في فكر المسلمين وحياتهم ، ولم تُحكم هذه الحركةَ التغييريةَ وفق مذهبيتها الخاصة، فصارت مجرد ممهِّد للاتجاه العلماني الذي صعّد هذه الحركة التغييرية إلى أقصاها، ناسفاً الدين منَ حياة الأمة .

يقول عبد الكريم غلاب : « مهدت الحركة السلفية حتى للثورة الفكرية العلمانية، كما ظهرت في مصر والشام، ومهدت للفكرة القومية، ومهدت للثورة الأدبية عموماً؛ لأنها زعزعت الفكر عن الاستمرارية التي كان يسير عليها في مختلف الاتجاهات»[٢] .

ـ أو أن السلفية ـ وهذا بُعد لعله أعمق من البعدين السابقين ـ تمثل معياراً يمسك به السلفيون للحكم على الواقع الجديد ـ الحضارة الغربية بالذات، وكذلك الواقع الموروث ـ فيما يجب أن يؤخذ منه أو يترك على قاعدة «الأخذ بما لا يتعارض وتعاليم الإسلام الصحيح» .

وهذا البعُد، وإن بدا من الوضوح والشمول، بحيث إن السلفيين في تعاملهم مع الواقع، يصدرون عن قاعدة مذهبية هي تعاليم الإسلام الصحيح، أو إسلام السلف الصالح، إلا أن الأمر ما يزال يفتقد الإطار الضابط، بدليل وجود منتسبين للسلفية كثيرين، تختلف مواقفهم من الواقع إلى درجة

(١) دراسات مغربية ١٩٤ .

(٢) تاريخ الحركة الوطنية ٥٩ .

ويعترف علال الفاسي رحمه الله في قوله : «إن الحركة التي أعقبت السلفية في العالم العربي كانت والحق يقال لائكة» العمل الديني وتجديد العقل ١٢٤ .

التناقض أحياناً، ومجال هذا الاختلاف ليس أموراً عملية، مما يسوغ فيه تعدد الآراء الاجتهادية ـ في المنهج السلفي ـ، ولكنه في أمور تمثل دعائم في الاتجاه السلفي، كتأويل النصوص تأويلا خارجا عن منطق اللغة العربية، وعن فهم السلف رضوان اللّه عليهم ، وكالمغالات في قيمة العقل إلى درجة إعلائه على النصوص، والتسهل تجاه مسائل التوسل، والأضرحة، ونحوها. . . إلخ.

مما يعني أن هذا المعيار نفسه ليس هو الحاكم، ولكنه موجَّه أو خاضع لضغط المنهجية المعاصرة ، أو لضغط الواقع المتنافر مع الروح السلفية في بعض أصولها الكبرى.

وإذن: فالسلفية حينما تؤخذ على أنها مجرد منهج أو طريقة طرح، يكون من السهل اختراقها، وقابليتها للانفعال بالمؤثرات الفكرية الحية، ما لم يستند هذا المنهج إلى مذهبية، وبالذات إلى تصور عن الكون والحياة ، وإيمان باللّه وأسمائه، وعلم بالإنسان من حيث حقيقته، وحكمة وجوده وصلاته باللّه، وسائر المخلوقات.

ولكن: حَذَراً من الوقوع في أسر المصطلحات ذات المعاني المتولدة، أتساءل:

لو قلنا: إن السلفية ليست مجرد منهج، وإنما هي مذهبية متكاملة تمثلت في حياة السلف ، والرسول ﷺ وأصحابه أنموذجها المثالي الأول، فماذا سيفهم مفكر سيتعرف على السلفية، وفي ذهنه مذهبيات الأحزاب والفلسفات التي يعايشها في عصره؟

إنه ـ بلا ريب ـ سيتصور أن السلفيين بمذهبيتهم هذه، يسعون إلى بناء حياتنا المعاصرة وفق النماذج الثقافية والصور الاجتماعية التي كانت قائمة في عهد السلف، والوقوف عند الأطر التي مارس السلف حياتهم فيها في الاقتصاد، والسياسة ، وشؤون الحرب ، وطرائق التعليم ، ومجالات التفكير ومشكلاته، مما يعني الانفصال التام عن العصر الحاضر بتركيبته كلها.

والموقف من هذه السلفية واضح مسبقاً، إنه النفور منها، وإنكار إسلامية هذا الموقف منها. «فالذين يفرضون اليوم علينا ـ هكذا يقول عبد الله إبراهيم ـ صور الحياة الخاصة التي عاشت عليها الأجيال الإسلامية، ويفرضون علينا نوع تفكيرها كجزء من الإسلام نفسه، إنما يتحكمون دونما حجة، ويريدون أن يجروا الدم من جديد في عروق مات أصحابها» (١).

بين هذين :

المنهج أو طريقة الطرح.

والمذهب الذي يرسم صوراً لشُعب الحياة المختلفة.

فإن السلفية :

ـ ليست مجرد منهج أو طريقة تناول، تكون به مجرد توجه عام يرفض البدع، أو ينادي بفتح باب الاجتهاد، أو يرفع شعار العودة للمنابع الأولى في الإسلام.

ـ وليست ـ كذلك ـ مذهبية وفق النماذج الحزبية، الذي تكون به المذهبية منظومة ثقافية ترسم للحياة صوراً نموذجية محددة في كل جوانبها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتعليمية . . . إلخ.

إن السلفية اتجاه له مقومات منهجية، ومقومات موضوعية، تحكم فكر المسلم ومشاعره، وسلوكه الفردي، والاجتماعي.

ولا حاجة إلى إعادة ما ذكرته في «مقومات السلفية»، لكن لابد هنا من التأكيد على نقط :

أ ـ السلفية ليست «حركة إسلامية حزبية» على النمط القائم في الحركات الإسلامية المعاصرة.

---

(١) دراسات مغربية ١٩٥

فهذه الحركات الإسلامية أخذت تميزها من نمطها في الدعوة والسعي لتطبيق الإسلام المبني على تصور الواقع القائم، واجتهادها في أسلوب الحركة الناجح فيه.

أي أن هذه الحركات هي في حقيقتها حركة تغيير (مسلك عملي). أما السلفية، فهي أعمق من ذلك بما هي مقومات يفترض أن ترتكز عليها هذه الحركات، وقد تخرج على بعض مقوماتها؛ ولهذا فقد يختلف مجموعات من الدعاة في مسالكهم الدعوية ومناهجهم الحركية، وتعاملهم مع الواقع، مع تبنيهم جميعاً للسلفية.

وقد يكون العكس بحيث توجد في حركة من الحركات الإسلامية أجنحة مختلفة؛ منها السلفي، ومنها غير السلفي، مع وجهتها الحركية الواحدة.

ب ـ وبناء على ما سبق، فإن اختلاف الرؤى الاجتهادية في معالجة الواقع ورسم المسارات الثقافية، والاجتماعية، التي تحقق مصالح الأفراد والمجتمع المسلم؛ سواء كان هذا الاختلاف بين أفراد المجتهدين، أم بين الجماعات الدعوية، لا يعني خروجهم، أو خروج أحدهم عن السلفية، ما دام هذا الاجتهاد قائماً على أسسه الشرعية في نطاق اتحاد الهدف والمنهج، وما ظل المجتهدون يأخذون فيه بسمات الإسلام تعاوناً على البر والتقوى، وإيثاراً لمصلحة الجماعة وجمع كلمتها.

جـ ـ لكن ذلك لا يعني بحال أن السلفية مذهبية متعالية على الواقع؛ أي أنها أصول عامة ومطلقات ذهنية، يستطيع كل متاجر بالشعارات أن يكيفها وفق صياغاته الخاصة [١].

---

(١) كثيرون من العصرانيين يتصورون الدين بهذه الصورة، أي بقابليته للتأويل تأويلات متعددة تصل إلى حد التناقض، وهذا عند المسلمين نتيجة تأثر بتصورات العلمانيين الغربيين لدينهم الذي يقول أحدهم عنه: (إنه صنم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة العابد).

إن قاعدة السلفية الكبرى هي رد الأمور إلى نصوص القرآن والسنة، وهذه النصوص تتضمن أصولا عامة، ومطلقات تقوم في ذهن الإنسان، فيقوم العلماء المجتهدون بتوصيف هذه الأصول بشروطها وصورها وتميزاتها، كالبيع المباح، والربا المحرم، والإجارة، ومسائل الحدود، والمسائل الاجتماعية نكاحاً وطلاقاً ونفقات. . . إلخ. كما يقوم العلماء المباشرون للواقع بتطبيقها على آحاد الوقائع في الحياة فتوىً أو قضاءً.

كما تتضمن هذه النصوص أحكامًا محددة الأنواع، والمقادير، والدرجات: كالمواريث، والكفارات، وبعض الحدود. . . إلخ.

ففي السلفية إذن معالم لرسم مجريات الحياة، لكنها ليست صوراً ثابتة في كل الجوانب، خاصة في الجوانب المتغيرة من حياة الإنسان والمجتمع الإنساني، فمثلاً: النظام السياسي له بحسب السلفية أسس عقدية وخلقية ثابتة، ولعناصره سلطةً، ورعيةً، وأرضاً خصائص ووظائف متقررة بالنصوص الشرعية، ولكن الصيغ العملية التي يتشكل بها النظام السياسي، ويحقق من خلالها أهدافه المحددة مرتكزاً على أسسه الثابتة، تتفاوت صورها بحسب الظروف والأحوال التي تعيشها الأمة.

وهكذا، إذا جاء السؤال الحاسم الذي يريد أن يحشر السلفية في أحد خيارين مفصولين عن بعضهما:

هل السلفية تجسيد مفروض منا؟.

أو أنها تجسيد مستمد منهم؛ أي من السلف الأقدمين؟.

فإن الطرح يكون خاطئا أصلاً.

إذ السلفية تجسّدٌ لحركة مرتكزة على مستَمدَّات من السلف، ومتفاعلة في الوقتِ ذاته مع زمنها القائمة فيه.

ثالثاً
السلفيـــة والماضويـــة

يفتخر المنتسبون للسلف بوصف السلفية، حيث يقدمون أنفسهم من خلاله على أنهم أقرب الناس تمثيلاً للإسلام ، وأحراهم بتقديم أنجح الحلول لتحرير الأمة من مآسيها .

لكنهم يمتعضون من وصفهم بالماضويين، ووصف السلفية بالماضوية التي دأب كثير من التيارات الأخرى ـ خاصة من العصرانيين ـ على وصفهم ووصف سلفيتهم بها .

فما هي أبعاد هذه القضية بين السلفيين وغيرهم؟ .

ابتداءً : ماذا تعني الماضوية ؟ .

هي نسبـة إلـى الماضي، والماضي هو السابق في الزمن ـ الخالي ـ الذاهب[1] .

* والماضوية تعني في الفكر المعاصر :

ـ الانشغال بالماضي أكثر من الحاضر .

ـ الاحتماء بالماضي من آلام الواقع الحي .

ـ محاولة بعث الماضي بمشكلاته الفكرية ، وبُناه السياسية؛ ليتمثل في الواقع . . . إلى آخر ذلك من الصور التي تشبه ألوان الطيف في تعددها وتدرجها .

---

(١) انظر : لسان العرب ١٥/ ٢٨٣ .

الرجوع للماضي :

يظهر للمتأمل في مسار الحياة البشرية أن التشبث بالماضي نزعة إنسانية ، خاصة في أوقات الأزمات التي تشعر فيها أمة من الأمم بضغط الواقع عليها، وكذلك في أوقات التحدي الحضاري، حينما تشعر أمة أنها في مواجهة تغير حضاري يوشك أن يذيبها، ويطمس هويتها.

فتبحث في تاريخها عن أكثر الجوانب إضاءة؛ كي ترتكز عليها في حركتها الحضارية .

وهذه هي فكرة «العهد الذهبي» التي قالت بها الفلسفة القديمة في العصر اليوناني (عند أفلاطون مثلا)[١] .

وحينما بعث الرسول ﷺ يدعو الناس إلى توحيد اللّه، وإقامة الحياة على المنهج المستقيم، لم يغفل الإسلام هذه النزعة الإنسانية؛ بل استثمرها في جذب القلوب نحو الحق الذي جاء به :

* فذكّر العرب بأنه إنما يدعوهم للرجوع إلى الأصل الصحيح لحياتهم الدينية، وهي ملة أبيهم إبراهيم، وأنّما يدعوهم إلى التخلي عنه، هي الأعراض المرَضية التي طرأت على هذه الملة الحنيفية فشوهتها .

﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ [الحج : ٧٨] .

* كما ذكّرهم بأن دعوة التوحيد التي جاءهم بها محمد ﷺ ليست شيئاً مبتدعاً في هذا الزمن المتأخر، وإنما هي دعوة اللّه لخلقه منذ أنزلهم الى الأرض؛ حيث بعث اللّه الرسل تترى للدعوة إليها، وتطهيرها من الأوضار

(١) انظر : دراسات مغربية ١٨٥ .

التي تتراكم عليها. قال عز وجل:

ـ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

ـ ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٩].

بل إن الإسلام يرد الناس كلهم ـ وهو يدعوهم إلى الإيمان باللهّ ـ إلى أساس أسبق في حياتهم، وفي التاريخ البشري، من دعوات الرسل التالية، وهي شهادتهم بالتوحيد للّه في عالم الذر الواردة في قوله سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣) وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأعراف ١٧٢ - ١٧٤].

قال ابن كثير عن هذا الإشهاد: «إن بعض السلف والخلف قال: إن المراد به فطرهم على التوحيد؛ أي أوجدهم شاهدين بذلك قائلين له حالاً وقالاً، والشهادة تكون تارة بالقول كقوله: ﴿شهدنا على أنفسنا﴾، وتارة تكون حالاً كما في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ ﴾ [التوبة: ١٧][1].

وقال كثير من السلف: إن الإشهاد المقصود هنا ما ورد في أحاديث من أن اللّه أخرج من صلب آدم ذريته، فنثرهم نثر الذر بين يديه، ثم كلمهم قبلاً: ألست بربكم؟ وأخذ عليهم بذلك الميثاق أن يوحدوه.

ومن هذه الأحاديث، ما رواه النسائي، وأخرجه الحاكم في مستدركه،

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤.

وقال: صحيح الإسناد، عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: « إن الله أخذا الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان يوم عرفة، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قبلاً قال: ﴿**ألست بربكم قالوا بلى شهدنا..** ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ **المبطلون** ﴾)[١] .

وأي من المعنيين كان، فالاستدلال به قائم لما أوردناه.

ثم إنا نجد في قوله سبحانه: ﴿**أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم**﴾، حفز أذهانهم للمفاضلة بين مرجعيتين تاريخيتين؛ ما عليه آباؤهم القريبون، وما كان الأصل لهم ولآبائهم، فضلاً عما فيها من لفت إلى أن الميثاق الأول على الرغم من بعده التاريخي بالنسبة لما عليه آباؤهم إلا أنه ألصق بهم فذاك (الميثاق) ، خاصيتهم هم أنفسهم، والإشراك ماضي غيرهم من آباء وأجداد.

أما أوروبا، فلحركة النهضة الحديثة فيها مشكلة مع الماضوية ، فلئن «ادعت الحركة الثقافية في عصر النهضة الأوروبية أنها فرصة للحرية والتجديد، إلا أنها لم تكن تحرراً حقيقياً ، فهي لم تتحرر من النير (الإكيريكالي) في العصور الوسطى إلا لتخضع بطريقة ما لثقافة اليونان والرومان «خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء» [٢] .

بدأت منذ أوائل القرن الرابع عشر الميلادي حركة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث شيئاً فشيئاً[٣] ، حتى برزت للعيان رفضاً لفكر العصر الوسيط وانتقاضاً له، ولأن عماد هذه الحركة هي حرية الفكر التي تجعل من حق الفرد ـ المفكر ـ أن يبني تصوراته للوجود، وتفسيره للأمور ، معتمداً

(١) المرجع السابق ٢/ ٢٩١.
(٢) الشخصانية الإسلامية ١٢٢ .
(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ٥ .

على عقله، مستخدماً ما يراه مساعداً له في ذلك، دون فرض عليه من غيره، لذا لجأ هؤلاء المفكرون والأدباء والفنانون إلى التراث اليوناني الروماني، يمجدون حركته الفكرية الفنية والأدبية، ويخلعون على رجاله هالة القداسة والإكبار؛ لتستحوذ على النفوس بديلاً عن الفكر الوسيط ورجاله.

ولكن هذا التقديس المغالي الذي جعل هؤلاء نماذج تستوجب التواضع أمامها، والشعور بعدم وصولها فضلاً عن تجاوزها، أصبح حالة ضغط على حرية الحركة الحديثة التي تستهدف كسر كل الحواجز، والمعالم التي تشعر بعلوها على فكر أصحابها، فلسفة وإبداعاً أدبياً وغيره، مما ولّدَ اتجاهاً حداثياً يتبنى القطيعة مع الماضي، بل رفض فكره وأشخاصه، إلا بعض المواقف التي تعبّر عن ثورات على الواقع والتاريخ، قام بها بعض النماذج التاريخية.

وعليه، فإن حركة النهضة الأوروبية في تشبثها بالماضي اليوناني، والروماني، مضادة لتراث العصور الوسطى، قد وقعت في أمرين:

* **الأول**: هو قطيعتها مع التراث الحضاري في العصور الوسطى، مما أدى إلى التوقف الحضاري فترة ما.

فهي بسبب رفضها للتراث الكنسي، وتعاليمه التي تخنق الطاقة العقلية، والمنهجية العلمية، رفضت التفاعل مع الأديان والحضارات الأخرى؛ الدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية بالذات، وهي المحيطة بالغرب، إلا من خلال انتقاء أشبه باختلاس السارق الخائف.

ولو أن أولئك المفكرين الأحرار والممهدين لهم تفاعلوا مع الحضارة الإسلامية تفاعلاً شاملاً، يبدأ من وعي الأسس الإيمانية التي قامت عليها هذه الحضارة، ثم تتبع آثار هذه الأسس في فكر المسلمين وحياتهم، لَتواصلَ السير

الحضاري دون انقطاع ، ولأنقذوا أنفسهم من ويلات أكبر معضلة تعانيها حضارتهم المعاصرة، وهي الانفصام بين عنصري الإيمان والعلم البشري.

* **الثاني** : المغالاة التي تجاوزت أحياناً حد التقديس إلى ما يشبه العبادة لرجالات الفلسفة والفن اليوناني، ولعبقرياتهم في إنتاجهم، مما كاد أن يخنق الفكر الأوروبي، وجعل المفكرين وهواة الإبداع ينفجرون تحت ضغط هذا الماضي، فيعلنون رفضهم للقداسة أيّاً كان مصدرها ومرجعيتها، ويحررون عقولهم من الخضوع لأيٍّ كان.

هذان الأمران اللذان سببهما موقف حركة النهضة من الفكر الوسيط والاتجاه للتراث اليوناني والروماني وهما:

- الانقطاع الحضاري المتمثل بالقطيعة مع الإنجازات الحضارية، إلا مع الماضي المنتقى.
- وضغط هذا الماضي ـ رغم دوره في التحرير من فساد الواقع ـ على الفكر البشري في تطلعه، وإبداعه.

جعلا كل دعوة للرجوع نحو الماضي تستدعيهما في الذهن، فتنقبض النفس من هذه الدعوة حذراً من هذين الأمرين.

والنتيجة أنها ـ الدعوة للرجوع نحو الماضي ـ مرفوضة حضاريا.

إذا علمنا هذا، استطعنا فهم سر الموقف النافر من السلفية لدى كثير من المفكرين العرب، الذين يقيسون تاريخ أمتهم وواقعه على ما جرى في التاريخ الأوروبي، ويُسقطون ـ بالتالي ـ الأحكام التي تصدق على التحولات الحضارية للغرب على أمتهم الإسلامية، ديناً، وتاريخاً، وواقعاً.

بحيث شاع لدى كثير منهم وصف السلفية بالماضوية، أو بالدعوة للقطيعة مع العصر، أو بفرض كابوس القديم على إنسان العصر الحديث.

ومن هؤلاء عبد اللّه العروي، والجابري، ومحمود أمين العالم، وجابر عصفور، ومعن زيادة، وحسين أحمد أمين... إلخ.(١)

والسؤال الآن، لماذا حكموا على السلفية بالماضوية وفق ذلك المفهوم؟.

هناك تفسيرات يقدمها البعض منها :ـ

* الاسم نفسه، إذ السلفية تعني الارتباط بسابق في الزمن، فالسلفية بنظرة لغوية هي: الماضوية.

* ومنها أن الخطاب الذي تتعامل به السلفية في الحياة الثقافية المعاصرة متركز ـ كما يقول الجابري ـ على سياسة الماضي، كالخلافة، ونظام الحكم في الإسلام... ونحو ذلك.

* ومنها أن الدعوات الموصوفة بالسلفية، والتي كانت لها أدوار ريادية في مجال الفكر؛ كحركة الشيخ محمد عبده. ومحاربة الاستعمار؛ كحركة التحرير الإسلامية الجزائرية. أو الإصلاح الوطني؛ كحركة علال الفاسي قد خَفَتَ وهجُها بعد ذلك، وقامت بديلاً لها توجهات وأنظمة علمانية، مما أوحى بعجز السلفية عن إمداد الرقي الحضاري بعناصر فاعلة في تقدمه.

* ومنها ـ ولعله من أهمها ـ أن السلفية تنطلق من الإيمان بأن الإسلام، كما قررته نصوص الوحي، وتمثله الرسول ﷺ وأصحابه، يمثل الأيديولوجية الوحيدة الشاملة الصحيحة الصالحة لكل زمان ومكان، مما ينطوي على إدانة كل

(١) انظر -مثلاً- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ٥٥١، والخطاب العربي المعاصر ٦٥، ودراسات مغربية ١٩٢، والتراث والعمل السياسي ٣٤٢ و والإسلام والحداثة ١٨٠.

الأيديولوجيات الوضعية الأخرى، بلا استثناء، ووصفها بالزيغ[١].

هكذا نجد أن السبب، إما أن يكون نتيجة نظرة تحكم من خلال واقع معين على الاتجاه السلفي ذاته، كما في الثاني والثالث.

أو أنه واقف عند حد التسمية نفسه، وهذا غالباً لدى الذين يستبطنون ـ أو يظهرون ـ رفضهم المبدئي للإسلام أساساً ـ كالماركسيين ـ. أو أن السبب قائم حقيقة في المنهج السلفي، وهو الرابع، وهذا السبب مجال امتعاض من العصرانيين بمختلف فئاتهم، بل لدى بعض المنتسبين للتوجه الإسلامي[٢].

وعموماً: فقد استغل أعداء الاتجاه السلفي هذه الصفة ـ الماضوية ـ وما يرد موردها من المصطلحات؛ كالرجعية والتخلف؛ لتشويه السلفية ووصف الإنسان في ظلها ـ ومن ثم الأمة لو أخذت بها ـ بالتراجع الحضاري والانقطاع عن العصر الحاضر بفكره ومنجزاته وقيمه، وبالعقم في مجال الإبداع الذي لا يتهيأ إلا لمن تحرر من المرجعيات القديمة.

جابر عصفور يرى أن الماضوية ـ السلفية ـ في بحثه: إسلام النفط، تكرس النصوص التي تدعو الى اعتبار الإسلام الأول هو الأصل، وأن حركة الزمن في انحدار، وينبغي أن يقاومها الإنسان في عملية تراجع نحو الزمن، مما يجعل هذا الانسان مهيناً سلبياً يحيطه الزمن بالأخطاء التي لا ينجو منها، إلا بهذا التراجع[٣].

ولقد حاول السلفيون، والموالون للاتجاه السلفي، نفي هذه الوصمة عن الاتجاه الإسلامي، وعن السلفية بالذات.

فالسلفية، وهي تدعو للعودة إلى الأصول الأولى، لا تهدف «إلى أن

(١) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٣٩٨، وانظر أيضا: دراسات مغربية ١٩٢.

(٢) ممن يرون ضرورة الحوار مع الاتجاهات الأخرى قوميين وماركسيين، مما يقضي بضرورة التسليم مبدئياً بنسبية الحقيقة، وبحق كل اتجاه في عرض أفكاره ونشرها.

(٣) الإسلام والحداثة ١٨٠, ١٨١

تكون نسخاً كربونية للسلف، بل أن نتمثل منهجهم، وروحهم في فهمهم، وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة، ومع هذا فإن السلفية معايشة للعصر مواكبة للتطور، متحررة من أسار الجمود والتقليد» كما يقول القرضاوي[١].

ود. مصطفى حلمي يجعل السمة الثانية للاتجاه السلفي (التقدم لا الرجوع إلى الوراء).

وينظر في لفظتي التقدم والوراء من زاوية خلقية إنسانية؛ بحيث يكون منهج السلف توحيداً لله، وتحكيماً لشرعه، قمة التقدم الإنساني. ويكون الابتعاد عن هذا المنهج في التصور، أو السلوك، أو النظم، هو التراجع إلى الوراء[٢].

أما الدكتور العمري، فيؤكد أن أتباع الاتجاه السلفي «لا يؤمنون بشد العربة إلى الوراء، ولا الالتزام الحرفي بكل جوانب الماضي؛ بل يؤكدون على عوامل التقدم الحضارية، لكنهم يضعون إطاراً عاماً للتطور يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر ودستوره العام، كما كان في عصور الإسلام الذهبية»[٣].

وهناك من اندفع في رفض تهمة الماضوية إلى التركيز على ماضي الإسلام من توجيهات ونصوص، تؤكد على العقل والتفكير في الكون المحيط بالإنسان، وعلى إصلاح الحياة الإنسانية وإقامة العدل فيها، ونحو ذلك من العناصر التي يعالجها العصرانيون باسم التقدمية، وفاعلية الفكر الانساني، مما انتهى بهذه الاتجاهات إلى أن تكون تمهيداً لحركة تمرد الإنسان على وحي الله ودينه ـ كما مر في المبحث السابق.

---

(١) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ٢٥.

(٢) قواعد المنهج السلفي ٥٠.

(٣) التراث والمعاصرة - أكرم العمري ٢٣.

والآن :

بعد معرفة الماضوية ، ووجهات مفكري عصرنا حول وصف السلف بها، فهل السلفية ماضوية ؟ .

وبأي معنى للماضوية ، سواء كان الجواب سلباً أم إيجاباً؟ .

السلفية ماضوية إذا كان معنى الماضوية انتساباً للماضي ؛ لأن حقيقة السلفية ـ لفظاً ومعنى ـ الرجوع إلى السابقين .

لكن يبقى تمييز الأصل المرجوع إليه من جهة ، ثم أثر ذلك على شخصية الراجع ـ أو الأمة الراجعة ـ من جهة أخرى .

أما المرجوع إليه في السلفية، فإنه نوعان :

* نصوص الوحي الإلهي المتمثلة بآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، وهذه ماضية باعتبار مجيء الرسول محمد ﷺ بها، وتلقي الناس إياها منه؛ لأن ذلك وقع في زمن يعد بالنسبة لنا ماضياً .

لكن هذه النصوص بما هي تعاليم لا يمكن حصرها بزمن محدد، فهي من علم اللّه الذي أمد خلقه به لحاضرهم ومستقبلهم إلى أن تقوم الساعة؛ حيث جعل محمداً ﷺ خاتم الأنبياء؛ لتبقى هدايته هي الدين المرضي عند اللّه إلى يوم القيامة .

* النموذج التطبيقي البشري الأول لتعاليم هذه النصوص المتمثل في حياة الرسول ﷺ وأصحابه، والمقصود بهذا النموذج إنما هو فهمه للنصوص وسلامة منهج الحركة بها في الحياة عبادةً للّه سبحانه، وقياماً بحق الخلافة في الأرض في حدود الإمكانات المتاحة لأولئك في عصرهم، ثم لمن بعدهم في العصور اللاحقة؛ إذ ليس المقصود ـ كما يقول بحق د. مصطفى حلمي ـ الرجوع إلى السلف للأخذ بوسائل عصورهم في الحياة العمرانية بأساليبها في: الإنتاج، والنقل، والتعليم، والتطبيب، وتشييد المدن، وتجهيز الجيوش، وبناء

المدراس، والمستشفيات[١] .

ولذا كان من مبادئ السلفية بعث روح الاجتهاد ، مما يعد نقيضاً للاتجاه الماضوي المحافظ ؛ من أجل ربط الحياة المتجددة بتعاليم القرآن والسنة ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، فإنها تمتد عبر الزمن في تطبيقاتها المتواصلة في حياة الأفراد والجماعات مشدودة إلى تلك التعاليم ، محكومة بها .

أما أثر ذلك على شخصية من يتبنى السلفية فرداً أو مجتمعاً ، فنقف فيه عند أثرين يقابلان المعضلتين اللتين أفرزهما الارتداد الثقافي لمفكري عصر النهضة في أوروبا نحو الثقافة اليونانية ، والنظرة التقديسية لرجالها ، وهما : خنق حركة الفكر ، والقطيعة مع الثقافات الأخرى سوى تلك الثقافة .

* فأما حركة الفكر ، فإن السلفية ـ في حركاتها المتتابعة ـ هي رائدة تنشيطها وفكها من إسار الجمود والتقليد الببغائي للآخرين ، وهذا واضح في التاريخ الإسلامي ، خاصة في العصور التي خبت فيها حركة العقل المسلم ، واكتفى باجترار السابق ، بدون فهم ولا وعي .

كما تجلى لدى ابن تيمية ، وتلاميذه ، ومحمد بن عبد الوهاب ، والشوكاني ، ونحوهم .

وبهذا تشهد الاتجاهات الأخرى من غير السلفيين ـ حتى العصرانيين ـ تلك الاتجاهات التي تعترف بأن الدعوة إلى الاجتهاد ، ومحاكمة التراث الزمني إلى تعاليم الكتاب والسنة ، وفهم السلف الصالح ، كانت هي العامل الذي قاوم سلبية العقل المسلم ، وهزه من ركونه المستخذي للإلف والعادة ، وما خدره به الدجّالون وأرباب المصالح[٢] .

(١) انظر : قواعد المنهج السلفي ٥١ .

(٢) انظر : العمل الديني وتجديد العقل ٢٤ ، دراسات مغربية ١٩٤ .

والسلفية ـ اليوم ـ تتحرك في مجال تحرير الفكر المسلم في مسارين :

* مسار مقاومة مخلفات عصور الجمود التي ابتعد فيها العقل المسلم عن النصوص، والتمثل الصحيح لها لدى الرسول ﷺ وأصحابه؛ ليتشبث بأفكار ومناهج تعبدية وتقاليد عرفية، وفدت إليه وتوالدت مع الزمن، رضي بها أولاً ثم ركن إليها واستمرأها رغم مخالفتها للإسلام، وطريق السلفية لذلك تحرير هذا العقل؛ كي يعرف الحق فيأخذ به، ويتبين الباطل فيتخلى عنه.

* ومسار مقاومة الاختراق الغربي للعقل المسلم، حيث أدى انبهار كثير من أبناء المسلمين في العصر الحاضر بالثقافة الغربية، وإنجازاتها الفكرية، والمدنية، في مقابل ما تعانيه مجتمعاتهم من ركود فكري، وتخلف مدني ـ أدى ذلك ـ إلى استحواذ هذه الثقافة على عقولهم، وسقوطهم أسرى هذه الحضارة إلى درجة التقديس الذي يجعل بعضهم لا يرى سبيلاً للنهوض بأمته، ولا لرقيها الحضاري إلا بالتقليد الكامل ـ الأعمى ـ لها.

« لا نزال ـ هكذا يقول إيليا حريق عن المثقفين العرب ـ في دوامة التقليد والنقل إلى درجة تفوق ما نتصوره» (١).

والسلفية ـ في هذا المسار ـ تسعى لمقاومة هذا الاختراق، وترشيد العقل المسلم من خلال ربطه بتعاليم الوحي الإلهي التي يستكمل بها نضجه، واستحضار هويته ليتفاعل بعد ذلك مع الفكر الآخر.

وأما العلاقة بالثقافات الأخرى، فإنها واضحة لدى السلفية.

إنها التفاعل مع الثقافات، واستثمار إيجابياتها النافعة، والبناء عليها في التواصل الحضاري، إنها كما قال بحق د. الحبابي: « تدعو إلى العودة إلى

(١) الإنتلجنسيا العربية ٩٤.

أصول الإسلام في جوهره، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة سواء كانت من منبع إسلامي أم لا»[١].

وهي تفاعل مع الثقافات الأخرى من أجل كشف زيف السلبيات الضارة فيها لوقاية الإنسان من آثارها السيئة على سعادته الدنيوية والأخروية.

وهذا يتمثل بالشهادة على الناس التي حمّلها اللّه الأمة الوسط ـ أمة محمد ﷺ ـ التي ترفع السلفية رايتها دعوة للأمة الإسلامية قاطبة أن تحمله، وللأمم الأخرى أن تفتح أنفسها متفاعلة مع ما تقدمه السلفية من زاد ثقافي مرتكز على تعاليم الوحي بعقلِ طالب الحق والباحث عن الحكمة، أياً كان مصدرها.

وهكذا: ننتهي إلى أن السلفية في حقيقتها نفي للمحاذير التي ارتبطت بوصف الماضوية، نتيجة ما حدث لحركة الارتداد الفكري نحو اليونان في أوائل عصر النهضة.

وعليه؛ فإن الوقوع في أحد المحذورين السابقين، يمثل خروجاً على المنهج السلفي سواء أكان ارتهان العقل الإنساني وعبوديته للتراث البشري وافداً من الغرب؛ أم مستمداً من عصور التخلف عند المسلمين.

أو كان انغلاقاً فكرياً على التراث، وانقطاعاً حضارياً؛ ولهذا عدَّ ابن تيمية من البدع التي وقع فيها بعض علماء الكلام، ردهم ما صح من الفلسفة في الفلك والطب... وغيره.

---

(١) الشخصيات الإسلامية ١٢٣

رابعاً
السلفية بين التاريخية واللاتاريخية

يتنازع السلفية رأيان متقابلان، من حيث علاقتها بالتاريخ، وارتباطها بالواقع البشري.

فهناك أولاً : الذين يصفون السلفية باللاتاريخية، من حيث مذهبيتها التي تتعالى على الواقع البشري تفاعلاً معه وانفعالاً به، بحكم كمالها وشمولها، أو من حيث وقوفها عند نمط تاريخي واحد، تريد أن تفرضه على مسيرة التاريخ المغايرة لذلك النمط، مما يعني إنكار حركة الزمن وتغير الأحوال.

ولنأخذ أمثلة لذلك :

ـ الدكتور سعد الدين إبراهيم في بحث له قدمه لندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، يحلل المنهج السلفي في أخذ الإسلام (أو فهم الإسلام) كما يقول [1].

حيث ـ يرى ـ أن هذا المنهج يبدأ بمسلَّمات لا تقبل النقاش، وترتكز في إثباتها لا على الملاحظة المباشرة ، والتجربة «وإنما على الدليل الديني، وهذا الأخير يتدرج من حيث القوة والإطلاق بالدليل القرآني ، ثم بالسنة النبوية ،

---

(١) جدير بالذكر أنه في تحليله يركز على حركة الإخوان ، وخصوصـًا بعض أفكار سيد قطب، ولكنه يقول : إن تحليله ينسحب على حركات إسلامية أخرى ماضياً وحاضراً، والذي يهمنا أن ما حكم من خلاله باللاتاريخية، هو موقف السلف من النصوص ومن الفكر الآخر.

ثم بأقوال وممارسات الخلفاء الراشدين والصحابة ، والنسق الفكري الإسلامي بهذا الشكل هو نسق دائري مغلق، وعلى من يقبل مسلماته أن يسبح داخل دائرته، وأن يرى الكون والتاريخ والمجتمع من خلال هذه الدائرة، ومن خلالها وحدها ـ فالمؤمن الذي يقبل هذه المسلمات، لابد أن يقبل كل ما يترتب عليها.

فالمسلّمة الأولى، وهي الإيمان باللّه الواحد الذي لا عبودية إلا له، يترتب عليها الإقرار بالحاكمية؛ أي أن الحكم للّه ومن خلال ما أنزل الله على رسوله.

والإسلام مطهرُ العقائد، والديانات السماوية الأخرى، وخاتم الرسائل الإلهية ، هو دين لا يتجزأ ، عباداته ومعاملاته، وشرائعه، وتوجيهاته، والشعائر التعبدية ليست منفصلة عن النظم والمعاملات.

وبما أن للإسلام تصوره الكلي المتكامل عن الألوهية، والكون، والحياة، والإنسان، فإنه يتولى تنظيم الحياة الإنسانية جميعاً.

وترفض هذه الرؤية أي تصور آخر للإسلام، يجعل منه ـ مثلا ـ أساساً روحياً وأخلاقياً عاماً ، تاركاً للعقل البشري حرية الانطلاق في التعامل مع مسائل الطبيعة وما وراء الطبيعة.

وهكذا يترتب على مُسَلّمة الإيمان، ومسلّمة الحاكمية ، ومسلّمة التكامل والشمول ، قبول الأصول، ثم قبول الفروع المنصوص عليها في القرآن والحديث، وفي سيرة الرسول وسنته العملية.

ولا يقبل المؤمن تصوراً آخر مخالفاً أو منافساً أو مناقضاً ، وأكثر من ذلك لا يقبل للتصور الإسلامي أن يتفاعل مع أي تصور آخر سابق له أو لاحق عليه، فالدائرة كاملة وحدودها سميكة غير قابلة للاختراق ، أو للتقاطع مع دوائر أخرى.

وهكذا يتدرج هذا المنهج في فهم الإسلام من إغلاق الدائرة إلى التحليق بها خارج إطار التاريخ الإسلامي والإنساني.

هذه اللاتاريخية التي تجعل من الإسلام ليس كياناً شاملاً متكاملاً قطعياً فحسب، بل تجعله أيضاً كياناً معقماً لا تتسرب إليه جراثيم الواقع المعاش للمسلمين، وغير المسلمين على السواء.

أي لا تضعه خارج إطار التاريخ الإنساني، ولكنه أيضاً خارج إطار الاجتماع، أو العمران البشري.

فبما أن الإسلام هو خير نظام للبشر، فإن الأمة التي تؤمن به، وتتمسك بشريعته، لابد أن تكون خير أمة أخرجت للناس، وأي نقص أو سوء لحالها، فإنما هو بسبب انحرافها عن الإسلام أو تحريفها له [١].

هذه الوجهة النقدية لدى الباحث ـ سعد الدين إبراهيم ـ تمثل رؤية كثير من العصرانيين على مختلف توجهاتهم [٢]؛ عرض فيها ـ كما رأينا ـ القواعدَ الثابتة، والمسلمات المبنية عليها، فانتهى إلى النتيجة بأنه منهج طوبائي مغرق في مثاليته، وفي تجريده، وفي تجاهله واقع التاريخ.

لا في مسلماته التي تعلو على الزمان والمكان، بل في الأشخاص الآخذين به؛ حيث يرتفع بهم على الخضوع للضغوطات المعاشية والعمرانية.

● ومثل ذلك نجده لدى فؤاد زكريا في وصفه الداعين لتطبيق الشريعة، وإقامة حقوق الإنسان في العصر الحديث استمداداً من الشريعة التي وجدت

(١) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: ص ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠ بتصرف يسير.

(٢) انظر: التعليقات المنشورة تالية للبحث نفسه في «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي».

قبل أربعة عشر قرناً، بأنهم يقدمون « تصوراً يؤدي بالفعل إلى إلغاء التاريخ؛ بل إن دعوة أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الإنسان صالحة لكل زمان ومكان، هي في ذاتها فكرة تعبر عن اتخاذ موقف لا تاريخي منذ البداية» (١).

واضح أن هذه المسألة (التاريخية واللاتاريخية)، فيما يتعلق بالإسلام من حيث التصور السلفي لها ومخالفيه، إنما تعالج مع المنتمين للإسلام؛ لأن الذي لا يؤمن بالإسلام أصلا، متصوراً أنه تعاليم بشرية جُمعت وصيغت في عصر من العصور، فالخلاف معه - لدى السلفية- أعمق من هذا.

أما المنتمي للإسلام فإن من بدهيات إيمانه أن تعاليم القرآن وحي من عند الله، وأنها بهذا حق مطلق، وأن هذه التعاليم وجهت للبشرية منذ بعثة محمد ﷺ إلى أن تقوم الساعة بمقتضى ختم النبوة، وأن ذلك يعني صلاحيتها للأزمنة والأمكنة المختلفة.

هاتان المسألتان:

ـ أن ما جاء به محمد ﷺ من تعاليم، وحي متلقى من علم الله، ومن ثَمَّ فهو حق مطلق.

ـ وأن رسالة محمد ﷺ هي دين الله الخاتم إلى أن تقوم الساعة.

مسلمتان لا تخصان السلفية؛ بل ولا الإسلاميين عموماً، بل جميع المسلمين ومنهم أبناء المسلمين الذين يصفون الموقف السلفي المرتكز على هذه المسلمات باللاتاريخي؛ لأن كون هذه المسلمات قواعد لصحة انتماء المسلم،

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ١١١ , ١١٢

تجعل هؤلاء بين خيارين :

ـ إما بقاء انتمائهم الإسلامي، ومن ثم وقوعهم باللاتاريخية المزرَى بها من قبلهم.

ـ أو التحلل من هذا الانتماء برفض هذه المسلمات، فيكون مجال الخلاف أعمق من هذا الوصف، وهو صحة نبوة محمد ﷺ، وما جاء به من وحي إلهي.

هذه نظرة سريعة في الأساس الذي بُني عليه وصف الاتجاه السلفي باللاتاريخية . أما صلة السلفية بالتاريخ، فسيأتي لاحقاً إن شاء اللّه.

هناك ثانياً : من يصفون السلفية بأنها تاريخية؛ أي أنها تبدو لدى المسلمين بصفتها تجليات فكرية مرتبطة بواقع الحياة البشرية في عصر معين، متفاعلة مع هذا الواقع.

إنها إطار ديني وثقافي يوجّه حركة زمنية واقعية .

وتأتي في هذا المجال الدراسات التي تعالج السلفية بإرجاعها إلى بنيتها التاريخية المحددة. وتتفاوت هذه الدراسات :

- فهناك من يصفها بالتاريخية؛ لكونها ليست اتجاهاً منعزلاً عن الواقع، أو نظرية تجريدية، ولكنها تسعى لإصلاح الواقع وفق ما تحمله من تعاليم ومفاهيم ترى ضرورة حمل المجتمع عليها .

- وهناك من ينتهي إلى تصور السلفية وفق الرؤية الماركسية لعلاقة الفكر بالواقع، بحيث تتشكل مفاهيمها وأفكارها من واقع تاريخي معين، ثم تحاول تأويل الإسلام وفقها.

والذين يدرسون السلفية بصفتها ظواهر تاريخية متميزة بارتباطها

بأصحابها كالوهابية ، وسلفية محمد عبده، أو ظرفيتها كالسلفية الوطنية في المغرب، يسلّمون ابتداءً بتاريخية السلفية .

محمد عمارة في بحثه عن السلفية، يرى ، أنها كسائر تيارات الفكر الفلسفي والاعتزالي، ظاهرة عباسية برزت انفعالاً بالحركة الفكرية التي كان يموج بها ذلك العصر .

ثم تطورت السلفية عبر العصور ـ على الرغم من اتفاقها في الأصول الفكرية وفي المنهج النصوصي ـ حيث صارت تكتسب إضافات عديدة طرحتها ظروف الواقع المتغير .

ثم تطور الأمر مع سلفية العصر الحديث، التي على الرغم من محافظة بعضها على المنهج النصوصي لسلفية القدماء؛ إلا أن بعضها رفع سلطان العقل وبراهينه على كل ظواهر النصوص، من أجل مقاومة الزحف الحضاري الأوروبي [١] .

والجابري، يصنف السلفية في العصر الحديث إلى ثلاث سلفيات :

الوهابية، والنهضوية عند محمد عبده والأفغاني ، والوظيفية عند علال الفاسي، لكل منها مواقفها التي أملتها الظروف التي تبلورت منها هذه السلفية[٢] .

كذلك، فإن عبد اللّه العروي ـ الكاتب المغربي ـ يرى اعتماداً على المنظور الماركسي، أن الإيمان الحنبلي الذي جدّ في العصر العباسي نفياً للإيمان الاعتزالي، مشكّلاً رؤية للعالم ،وإشكاليةً ولغة، لا تعود للماضي ولا للمستقبل؛ بل هي الحاضر، ومثل الحنبلية: الأشعرية ، والظاهرية ،

(١) بحث السلفية في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ٢/ ٣٨٢, ٣٩١, ٣٩٢

(٢) انظر: المغرب المعاصر -الجابري- ٢٥ .

والغزالية، و الحنبلية الجديدة ، كلها قامت «بتجديد الرؤية والإشكالية واللغة متمشية مع ضرورات زمنها» ، أما رواج السلفية وإقبال الناس عليها فليس ذلك بسبب تميزها (أصالتها) ، وإنما لأسباب تعود إلى البنية الاجتماعية .

والخلاصة ــ لدى العروي ـ : «أن الإسلام كمعتقد لا يرسم استمرارية تاريخية واحدة فقط ، وإنما ينحلُّ في اختيار الشيوخ متشكلاً من أحداث حاضرهم» (١) .

وإذا كان الحال على هذا النحو ، فما ميزة السلفي عن غيره من المنتسبين للإسلام ، الدارسين للتراث الإسلامي؟

يجيب العروي : لا فرق «إننا جميعا أبناء الحاضر ، وليس بيننا من يستطيع الادعاء بأنه الابن البكر للتراث ، ووارثه الأوحد فهذا التراث هو في متناول الجميع ، ولكل شخص الحرية في أن يأخذ منه ما يعطيه التوازن وإرادة العمل»(٢) .

هذه هي النتيجة : يعلنها العروي بصراحة ؛ لحصر السلفية في جانبها التاريخي الواقعي ، لا في آلياتها ، ووسائل حركتها ، بل وفي أصولها العقدية ، وقواعدها المنهجية .

ما دام أنها اجتهاد عقول لمعالجة مشكلات زمنية مرتكزة على رصيد واسع من التراث ، الذي هو بدوره اجتهادات عقلية لمعالجة مشكلات زمنية ماضية ، فإنها تستوي مع سواها من التيارات الفكرية الأخرى .

بل إن هناك من يستنتج من تاريخية السلفية أمراً أبعد من هذا ، وهو ضرورة تجاوز السلفية .

(١) الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ العروي ـ ٨٢، ٨٣ .

(٢) المرجع السابق ٨٣ .

فمحمد أبو القاسم حاج محمد في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية)، يرى أن المسلمين الآن بصدد ابتداء طور حضاري عالمي جديد ثان؛ حيث مضت الدورة الحضارية العالمية الأولى للإسلام، التي بدأت ببعثة الرسول ﷺ، حينما كانت العرب قبائل متناحرة، وكان اليهود ذوي هيمنة عليهم.

واليوم تبدأ الدورة العالمية الجديدة، وعناصر الانقسام العربي وهيمنة اليهود في الشام، تضاهيء بداية الدورة الأولى.

لكن هناك خلافاً بين الدورتين:

فالدورة الأولى، اعتمدت في نهضتها الفهم السلفي التطبيقي للقرآن، من حيث تنزل آياته على وقائع في الحياة العربية في القرن السابع الميلادي، ومن تطبيق الرسول ﷺ لتعاليم القرآن الذي هو نفسه ﷺ ابن الواقع العربي آنذاك.

ونتيجة لهذا: «ارتبط العرب ضمن مرحلة التحويل القرآني بمفهوم التقليد باتخاذ الرسول ﷺ قدوة عملية تجسد لهم المنهج طبقاً لشروطهم الواقعية الحياتية، وعبْر التقليد الحرفي المسلكي نشأت مفاهيم المأثور والمنقول التقليدية السلفية المطلقة على مسار العالمية الأولى»[١].

واستمرت بعد ذلك الحركات السلفية لا تتجاوز إحداث تعديلات في تطبيقات الماضي؛ لتحيط بها أوضاع الحاضر المتغير، «إنها أصوات الماضي تنبعث في الحاضر فاقدةً العلاقة مع الماضي؛ لأنها تعيش الحاضر، وفاقدةً العلاقة مع الحاضر؛ لأنها تستوحي الماضي، فأصبحت كالمنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»[٢].

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية ٢٥٩.

(٢) المرجع السابق ٢٦١.

وإذا كان الفهم السلفي للإسلام بعمقه وريادته العظيمة، ثمرة نشأة عقلية معينة مرتبطة بأوضاع بيئة محددة، وبعلاقات اجتماعية مكيفة بطاقتهم المتاحة ـ في ذلك الوقت ـ عقلية أو مدنية ـ ؛ فإنه من غير السليم أن نقيد العصر الحاضر بتغيراته الكبرى عن العصور السابقة بذلك الفهم السلفي، ثم نزعم أننا نطبق تعاليم القرآن التي جاءت لكل العصور، هكذا ينتهي هذا التصور.

والحل ـ لديهم ـ هو تجاوز السلفية بمنهجيتها في فهم القرآن المرتبط بأسباب النزول، وفي الاقتداء بالرسول ﷺ في حركته المحكومة بظروف عصره، نحو منهجية كونية جديدة، تتعامل عقلياً مع القرآن في وحدته الكونية، انطلاقاً من الوعي العلمي المعاصر.

وستكون هذه المنهجية الجديدة مهيمنة على الفهم السلفي السابق، كما هيمنت رسالة محمد ﷺ حينما بعث على الرسالات السابقة، بحيث تعالج تطبيقات السلفية، واعية بارتباطاتها البيئية لتحدد العناصر الأصيلة من سواها [1].

نتيجة الموقفين :

ـ هذان الموقفان المتناقضان في تصورهما للسلفية :

* بأنها لا تاريخية تقف عند مسلمات تجريدية فوق الاعتبارات الواقعية

(١) انظر : العالمية الإسلامية الثانية ٢٥٦، ٢٥٧.

من الأمثلة التي توضح العلاقة بين الفهم السلفي وهذه المنهجية، ما ذكره في ص ٢٥٩ من أن التمتع بالجماليات المجسمة «التماثيل» أمر مقبول اليوم ـ استناداً إلى تعامل سليمان معها ـ دون أن نحس برغبة في عبادتها أو شعور بمقام لها عند الله. خلافاً للفهم السلفي الذي لا يزال مرتبطا بنهي الرسول ﷺ عن نحت التماثيل واقتنائها؛ لأن الرسول ﷺ ـ كما يتصور الكاتب ـ مرتبط بالواقع العربي الذي كان يعبد الأصنام، ويعتقد أنها تقرب إلى الله زلفى !.

لدى الموقف الأول.

* وبأنها حركة تاريخية نبعت من الواقع، وتشكلت رؤيتها من وضعيته الاجتماعية والفكرية كثيراً أو قليلاً ـ لدى الموقف الثاني ـ.

ينتهيان إلى نتيجة واحدة، وهي أن السلفية غير صالحة لقيادة الحياة الإسلامية في عصرنا الحاضر، الذي يحتاج مذهبية، أو حركية، تجعل للواقع في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، بما وصل إليه عبر التجارب البشرية من تقعيد وتعقيد ـ تجعل له ـ مقام الأولوية تفاعلاً معه باستيعابه أولاً، ثم الإسهام في تقديم مشروعات الارتقاء به نحو الأفضل ثانياً.

والسلفية بتجريديتها ـ كما يرى الأولون ـ وبركونها إلى واقع تاريخي ماض تقف عنده رافضة الواقع المعاصر، أو غير آبهة به ـ كما يرى الآخرون ـ تفقد مؤهل الصلاحية لهذه المهمة الحضارية الكبرى.

هذه النظرة التي تنتهي إلى هذه النتيجة، ليست قاصرة على العصرانيين الذين غالباً ما تكون نظرتهم منبعثة من أيديولوجيات غير إسلامية، أو من انفعال بالواقع المعاصر في ظل المدنية الغربية.

بل هي ـ أقصد النظرة ـ موجودة لدى أناس ممن يُسمَّون بالإسلاميين في الحركة الإسلامية المعاصرة.

فقد قام ـ كما يقول الغنوشي ـ في داخل الحركة الإسلامية صراع بين ما يسميه التدين السلفي، و التدين العقلاني!

التدين السلفي، الذي يوضع مقابلاً لمصلحة الواقع، ومرادفاً للمثالية والتاريخية، والعقلانية بعكس ذلك.

وكانت النتيجة ـ حسب الغنوشي ـ أنه «مع اقتراب الثمانينات الميلادية أخذ يتراجع ـ التدين السلفي ـ لمصلحة الواقع، وتحت ضغطه، أي لحساب العقلانية، ضد التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام» (١).

و لما كان التعصب المذهبي والتصوف من الواقع المتأصل في المجتمع، وهو واقع تحاربه السلفية؛ لذا كان مقتضى العقلية الواقعية «تخفيف التوتر مع المشايخ والصوفية آخذة الجماعة في تنظيم لقاءات معهم، قاطعة بذلك مع التدين السلفي الوارد إلينا من المشرق» (٢).

إذن فقضية التاريخية واللاتاريخية في السلفية ليست مجرد نقد خارجي نظري، ولكن لها آثاراً في داخل الدائرة الإسلامية، وصلت إلى درجة زحزحة السلفية لحساب بدائل أخرى تتلافى النقص الذي تصوره هؤلاء في السلفية، أي أنها قضية خطيرة.

فلنتأمل حقيقة هذا الأمر من هذا الوجه: تاريخية السلفية ولا تاريخيتها، ولو أنه سبق تناول شيء منه في المبحثين السالفين، مما يسمح لنا بالإيجاز هنا.

إن الدارس للسلفية إذا كان يبحث في السلفية الصحيحة دون أن يسقط عليها تصوره لدعوات أخرى، وإذا كان ملتزماً منهجية علمية، سيتبين حقيقة جلية هي: أن السلفية بما هي مذهبية متميزة أقدر الاتجاهات على تحقيق التعامل المتزن الرشيد مع الواقع البشري في أي عصر من عصوره.

فهي أقدر من الاتجاهات الإسلامية الأخرى.

وأقدر من الاتجاهات العصرانية.

---

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق ٣٠٤.

ووجه ذلك أن حركة الارتقاء بالواقع، وتحقيق البعث الحضاري للأمة الإسلامية، يتطلب أمرين باتفاق الجميع، وهما :

* الارتباط بالهوية التراثية للأمة.

* والتفاعل مع الواقع تقويماً وبناءً.

فأما الارتباط بالهوية، فإن السلفية تعود بالأمة إلى الجذر الأصيل والمشترك لها كلها، وهو القرآن والسنة، من خلال النموذج الأعلى لتعاليمها، وهو ما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، وتتمثل أصالته في أنه الأساس الذي تشكلت منه الأمة الإسلامية بهويتها وحركتها الحضارية.

وأنه ليس تجلياً لمقتضيات عصرية انفعل بها، وارتبطت أحكامه ومواقفه عندها، كالتراث الذي خلّفته الفرق والأجيال السابقة.

وبأنه من خلال النموذج، يعطي الأمة خلال تقادمها التاريخي تمثلاً حياً واقعياً للهوية التي تسعى لاستلهامها، فتكون مستقرة في تصورها وبحثها عن ذاتها، بعيداً عن القلق والغموض الذي يعيشه من يبحثون عن هوية فكرية لا واقع لها، أو لها واقع متناقض مع تلك الهوية المتجذرة في أعماقه، المرتكزة على القرآن والسنة بإشراقة تمثلهما النبوي.

ولهذا فشلت الاتجاهات العصرانية التي سعت إلى سلخ الأمة عن هويتها ـ هذه ـ وبناء هوية ترتكز على مفاهيم قومية عائمة، أو على «مركبات ذهنية تنتمي إلى الحاضر الأوروبي، وجدَتْها ـ هذه الاتجاهات ـ خارج تاريخها جاهزة»[1].

وقد اتضح فشلها من جهتين :

* من جهة الأمة التي أدركت بحسها الإيماني خطورة هذه الاتجاهات، فيما تريد إزالته وإقامته مستعينة بالقوة العسكرية أحياناً، وبضعف التيار الإسلامي

(١) الخطاب العربي المعاصر ـ محمد عابد الجابري ٣٨.

المقابل أحياناً أخرى؛ حيث انكفأت على مقومات هويتها ولحمتها التاريخية المقاومة، مقابلة هذا السيل الجارف بسلبية في التجاوب معه [١].

* ومن جهة أنفسهم التي حاق بها الاغتراب، فصاروا يشعرون بالعجز وعدم الانتماء وشلل الإرادة ـ كما يقول عاطف عضيبات [٢].

أما الحركة في الواقع؛ فإن للواقع جانبين:

أ ـ الجانبُ العقدي والتعبدي والخلقي، والمنهج السلفي فيه هو أصح المناهج، بما شهد به مخالفو السلفية؛ كعلماء الكلام القدماء، وهو ما يشهد به غير المنتمين للاتجاه السلفي حديثاً، ممن يرون تفاعلها الإيجابي في واقع الأمة الإسلامية في كل عصر؛ حيث يتركز منهجياً في تطهير هذه الجوانب مما علق بها من بدع وخرافات وفلسفات، أثقلت كاهل الأمة، وأفسدت عليها تدينها بصفائه وإيجابيته.

ب ـ الجانب الاجتماعي؛ سياسياً، واقتصادياً، ونحوه [٣].

والمنهجية السلفية في هذا تبدأ بضبط عقل المسلم بإطارات غائية ومنهجية، وبأصول عقدية، وخلقية، وتشريعية، ثم تفتح له المجال، بل تدفعه إلى أن يرتقي بنفسه تمكناً وريادةً، وبأمته تحقيقاً لمصالحها وطموحاتها الحضارية.

وتتمثل حركة العقل ـ وفق المنهج السلفي ـ في الواقع بما يلي:

* التعرف عليه بعناصره الماثلة، وما له من أبعاد نتجت عنها هذه العناصر أو أثمرتها، وذلك من خلال تصوره تصوراً صحيحاً يؤهل لحركة نقد

(١) انظر: الخطاب العربي المعاصر ـ فادي سمعان ١١٧.
(٢) انظر: الانتلجنسيا العربية ١٦٦.
(٣) تقسيم منهجي، وإلا فإنه يصعب فرز هذه الجوانب في العملية التشريعية.

صحيحة له.

* فحصه فحصاً دقيقاً وفق المعايير الشرعية والعلمية والمصلحية؛ لتحديد عناصره الإيجابية من عناصره السلبية.

* الإنشاء الإيجابي، لا من خلال قطيعة حضارية مع الواقع القائم، بحيث يبدأ الإنشاء من الصفر، أو من واقع تراثي تجاوزه الزمن، وإنما هو بناء على العناصر الإيجابية في الواقع القائم، سواء أكانت هذه العناصر متمثلة في حياة الأمة المسلمة، أم كانت متمثلة في فكر الأمم الأخرى وحضارتها.

ويكون هذا البناء متجها إلى:

• إقامة واقع حضاري للأمة مرتكز على الإيمان، والأخلاق، والعدل، والمصلحة.

• إسهام إيجابي مع البشرية في ترشيد واقعها، ومعالجة انهيارها الحضاري، ودعم كل حركة إيجابية فيه.

والعقل يمارس ـ وفق المنهج السلفي ـ تعرّفه على الواقع، وفحصه له، ثم بناءه على تراكماته من خلال:

ـ استثمار ما انتهت إليه الإنسانية في دراستها وتجاربها.

ـ تكثيف الحركة الاجتهادية التي تتابع الواقع في تغيراته المتواصلة، كي تبقى هذه التغيرات محتفظة بانضباطها الشرعي، وتحقيق المصلحة المعتبرة.

كل هذا في ظل الضوابط والأصول المذكورة سلفاً.

وهنا قد يكون من السهل على من يصمون السلفية باعتزال الواقع المعاش، أن يسلموا بإيجابية موقفها في تحرير مصدر هوية الأمة، وتعاملها مع الواقع في مجالات العقيدة والعبادة والأخلاق، لكن يبقى التشكك في أن المنهج السلفي يقف من الواقع الاجتماعي سياسياً واقتصادياً ونحوه، هذا الموقف المذكور.

فهل هذا هو ـ فعلاً ـ الموقف النظري للسلفية ؟

وإذا كان هكذا، فلم تظهر السلفية عملياً ـ في الواقع ـ بخلاف ذلك؟

ـ أما التساؤل الأول :

فحسبي ـ هنا ـ أن أذكر مجرد إضاءات تؤكد هذا الموقف، من خلال مسلّمات مرتكزة على قواعد الشريعة ونصوص الوحي، التي تدعو إليها السلفية، وتحاكم من شذ ـ حتى من السلفيين أنفسهم ـ إليها :

* **التعرف على الواقع:**

من شروط الاجتهاد ما يسمى بفقه الحادثة، وهو تصور الواقع المراد بحثه والتعامل معه تصوراً دقيقاً ومستوعباً بأبعاده وآثاره، ومن القواعد المشهورة في علم أصول الفقه : « الحكم على الشيء فرع عن تصوره» .

والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها ـ هذه قاعدة تواطأ عليها العلماء، بل الأمة، وتنسب حديثاً للرسول ﷺ (١) .

* **فحص الواقع :**

قال ﷺ : «لا يكن أحدكم إمّعة، يقول : أنا مع الناس إن أحسنوا أحسنت، وأن أساءوا أسأت، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم» (٢) .

ويمثل ابن تيمية السلفي ومدرسته أنموذجاً عملياً في فحص الواقع الفكري والسياسي المعاصر له.

* **البناء :**

السلفية منهج بناء لجوانب الحياة الإنسانية بحسب ظروف عصرها، فلقد

---

(١) بلفظ « الكلمة الحكمة ضالّة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها " قال عنه المناوي : إسناده حسن، انظر : تحفة الأحوذي ٧/ ٤٥٨، لكن آخرين منهم الألباني ضعفوه . انظر : الجامع وزيادته بتحقيق الألباني ٤/ ١٦٦ .

(٢) حديث حسن ،انظر : جامع الأصول ١٠/ ٦٩٩ .

بنى الرسول ﷺ ـ وهو الأنموذج القدوة للسلفية ـ مجتمعاً متكامل البناء، متوجهاً للتشكل الحضاري الفاتح الذي حصل بعد ذلك.

كما أنه ﷺ سعى للتعاون مع الآخرين على ما يحفظ الحياة الإنسانية من التدمير، ويرتقي بها إلى وضع أفضل.

فقد قال ﷺ: «لقد شهدت في دار عبد اللّه بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعيت إليه في الإسلام لأجبت»[١]؛ يعني أنه لو دعاه المشركون لمثل هذا الحلف الذي تحفظ به حقوق إنسانية من خلال موقف جماعي يقي المظلومين سطوة الظالمين، لأجاب.

وابن تيمية الذي نقد المنطق الأرسطي، وكشف عن آثار صوريته التي أفسدت فكر كثير من المسلمين، بنى منطقاً جديداً لحركة الفكر:

ـ في دراسة الطبيعيات من خلال الانطلاق من الجزئيات المحسوسة، خلافاً للمنطق الأرسطي الذي ينطلق من الكليات نحو الجزئيات؛ عن طريق التجربة والملاحظة نحو القوانين العامة، وهو المنهج الذي قامت عليه تقنية العصور الحديثة في أوروبا[٢].

(١) رواه ابن إسحاق في السيرة كما في ابن هشام (١/ ٩٢ من الطبعة الجمالية) قال الألباني: قال ابن زيد بن المهاجر قنفذ التيمي أنه سمع طلحة بن عبد اللّه بن عوف الزهري يقول: قال رسول اللّه ﷺ: فذكره، قلت: وهذا سند صحيح لولا أنه مرسل، ولكن له شواهد تقويه؛ فقد رواه الحميدي بإسناد آخر مرسلاً أيضاً، كما في "البداية" (٢/ ٩٢)، وأخرجه الإمام أحمد (رقم ١٦٥٥، ١٦٧٦) من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً دون قوله: ولو دعيت به في الإسلام لأجبت، وسنده صحيح. فقه السيرة للغزالي ٧٥، بتحقيق ناصر الدين الألباني.

(٢) يقول ابن تيمية عن القضية الكلية: «إن كليتها في الذهن لا في الخارج وإن العلم بجميع أفرادها المعينة أقرب إلى الفطرة من العلم بها، لأن أشخاصها موجودة ـ المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ٤٤٧ ـ ويذكر ابن تيمية مثال «كل نار محرقة»؛ حيث تم استنباطه من تجاربنا على إحراق هذه النار وتلك.. إلخ. يقول على سامي النشار عن هذا المنطق الاستقرائي الذي أخذ به واضعو المنطق التجريبي في أوروبا الحديثة: «.. بل يكاد جون استيوراث مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية نفسه في كتاب (نسق المنطق)، وهو يذكر مثال النار» مناهج البحث العلمي للنشار ١٧٨.

ـ وفي أمور الغيب بيّن مسالك العقل في العلم بها . .

ومحمد بن عبد الوهاب قامت من خلال دعوته دولة تحملت مسؤولياتها الفكرية والاجتماعية في المجتمع الذي قامت فيه، وفي إطار ظروفه الخاصة، ولكن طاقة الانبعاث الحضاري الذي تجلى من خلالها، جعل الدول الكبيرة المحيطة بها تخشى امتدادها، ومن ثم تسعى إلى خنقها . . . إلخ .

ـ أما استثمار تجارب الآخرين ودراستهم النافعة، فهو المنهج السلفي :

روى مسلم وغيره أنه ﷺ قال : «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم» (١) .

والغيلة أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضع .

وقصة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مع الدواوين، التي تعد قاعدة سلفية في استثمار ما عند الآخرين، معروفة ؛ حيث كان يبحث عن أسلوب يضبط به سكان الدولة المسلمة بمراتبهم، ومن ثم استحقاقاتهم . . . فقال خالد بن الوليد (رضي الله عنه) : « لقد كنت بالشام فرأيت ملوكها دونوا ديوانًا وجندوا جنودًا» (٢) .

فدعا مجموعة من الكتّاب، ووجههم لتنفيذ ذلك .

وحينما دخل التراث الأجنبي على الأمة المسلمة، وتباينت المواقف بين آخذ به في مختلف جوانبه، ورافض له، حتى في جوانبه التجريبية، كان الموقف السلفي رافضاً لتطرف الموقفين ؛ للأخذ الكلي حتى في مجالات العلم الإلهي، ولرفض علوم الطبيعة والفلك بعمومها، حتى جعل ابن تيمية من البدع التي وقع

(١) انظر : جامع الأصول في أحاديث الرسول ١١/ ٥٢٧ .
(٢) الأحكام السلطانية ـ لأبي يعلى الفراء ٢٣٧ .

فيها المتكلمون ـ والتي تعني خروجاً على منهج الإسلام ـ هذا الرفض، والاحتجاج عليه بالدين.

قال ابن تيمية: «ومن بدع المتكلمين: ردهم ما صح من الفلسفة في علم الفلك والحساب، ونحوه»[١].

أما متابعة التغير الجاري في الواقع البشري بمواصلة الاجتهاد، فلا خلاف أن السلفية في كل أدوارها ولدى شخصياتها، كانت المحرك الأكبر لبعث الاجتهاد، وعدم الوقوف بالحياة عند نمط تاريخي معين واجتهاداته الخاصة به.

ولا يماري في موقفها الاجتهادي أحد لا من ذوي الفكر التقليدي الذين يعدون من مساوئ السلفية دعوتها للاجتهاد، ولا من العقلانيين والعصرانيين الذين يرون أن السلفية «تفتح أمام المسلمين باب الاجتهاد»[٢]، وأنها «كفاح من أجل فتح هذا الباب»[٣].

ـ وأخيراً: انضباط السلفية بالضوابط الغائية والمنهجية، وبالأصول العقدية، والخلقية، والتشريعية.

وهذا هو الذي يُبقي أي شخص أو حركة تبنت السلفية سلفية إلى النهاية؛ لأن محاربة الخرافات، ودفع العقل للاجتهاد دون التزام بتلك الإطارات والأصول، ينحرف بالحركة نحو فوضى فكرية ودينية لا تملك زمامها؛ فيستغلها أصحاب الاتجاه المضاد من العصرانيين، فتجعل هذه الحركة غير المنضبطة نفسها كاسحة ألغام تمهد للاتجاه العصراني، كما شبه بعضهم.

---

(١) الرد على المنطقيين ـ ابن تيمية ـ ٢٦٠.

(٢) دراسات مغربية ١٩٤.

(٣) الشخصانية الإسلامية ١٢٤.

هذه هي السلفية في علاقتها بالواقع تأثيراً وانفعالاً، فما هو مصدر ذلك الحكم الذي استخلصه الدكتور مصطفى الفيلالي، من الدراسات والمناقشات التي عقدت في ندوة « الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي »، وهو أننا « نستطيع بقدر وافر من التعميم أن ننسب إلى السلفية الأصولية قسطاً كبيراً من التصام عن الواقع ومن التحفظ عليه » [١] ؟

لنتأمل في ذلك :

بعضهم ينطلق من معطيات الفكر الوضعي الغربي ـ ماركسياً ووضعياً ونحوه ـ الذي يستبعد الأشياء الخارجة عن نطاق الإبداع البشري؛ وينفر من الثوابت أياً كان مصدرها بحجة أن الحياة البشرية صيرورة (تغير متواصل) ، وأن الحضارة لا تتكون إلا بفكر يتجاوز الثوابت؛ ليندمج في هذه الصيرورة منفعلاً وفاعلاً ، يقول حسن حنفي : «إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها، وكسرت الحصار حولها، وتحررت من إطارها الأبدي المرسوم ، إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة ـ بصراحة ـ التاريخ لا ينشأ في حضارة إلهية، بل في حضارة إنسانية» [٢] .

والثوابت التي يتلقاها الإنسان من خارج إبداعه هي التعاليم الإلهية القائمة في الوحي : (القرآن الكريم والسنة النبوية) . . .

ومثل هذا المنطلق خلافه ـ في الحقيقة ـ مع الإسلام نفسه بصفته تعاليم إلهية، وإنْ تحاشى صاحبُه إعلان هذه الحقيقة ، موجّهاً النقد لحركة معينة .

إن خلاف هذا المنطلق مع الوحي الإلهي أساساً، في سوء نظرته إليه؛ حيث يتصور تبعاً للمنطق الوضعي أن من التزم بأصول ثابتة ذات مصدر غيبي ، مُنْبَتٌ

(١) الحركات الإسلامية وهموم الوطن العربي ٣٦٦.

(٢) دراسات إسلامية ـ حسن حنفي ٣٢١.

عن الواقع ، خارج عن إطار التاريخ ، مغرق في الخيال .

ومما يكشف أن هذا الحكم على السلفية باللاوقعية ، مجرد تطبيق غير واعٍ للمنطق الوضعي تجاه الفلسفة (الميتافيزيقية) في الغرب ، دون دراسة للمجال الذي حكموا عليه ، سواء كان الوحي الإلهي أم التطبيق السلفي لتعاليمه ، مما يكشف هذا ـ أنهم كثيراً ما يناقشون المواقف الواقعية للاتجاه الإسلامي ، بما له من إجابات سلفية ، بل قد يعترف المنصفون منهم بأن معالجة الاتجاه الإسلامي للواقع أنجح من معالجات الاتجاهات العصرانية ؛ ولهذا يقعون في التناقض في أحكامهم بين وصم باللاواقعية ، ثم اعتراف بها .

الدكتور سعد الدين إبراهيم في بحثه عن المسألة الاجتماعية في معالجات الفكر العربي المعاصر ، حينما عرض لموقف الاتجاه الإسلامي ، وصفه كما سبق بأنه « منهج طوبائي مغرق في مثاليته وفي تجريده ، ويتجاهل واقع التاريخ ، وينكر حقائق الاجتماع» (١) .

لأنه يقوم على تصور كلي عن الألوهية ، والكون ، والحياة ، والإنسان ، ولأنه يقوم على مسلمات إيمانية من التزم بها لابد أن يقبل حتما ما ترتب عليها ، كمسلَّمة الإيمان بالله الواحد الذي لا عبودية إلا له ، يترتب عليها الإقرار بأن الحكم لله من خلال ما أنزل على رسوله (٢) .

لكنه يَكرّ على هذا الحكم بحكم مناقض له تماماً ؛ حيث يصف دراسة سيد قطب ـ الذي يؤمن بالتصور الكلي ، وبالمسلمات الإيمانية ، وبما يترتب عليها ـ عن العدالة الاجتماعية ، بأنها واقعية ، وأنها قراءة متقدمة .

---

(١) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ٤٩٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٤٨٨ ، ٤٨٩ .

يقول : «هذه الرؤية العامة للعدالة وأسسها ومبادئها الحاكمة في الإسلام، هي في مجملها من وجهة نظرنا رؤية واقعية منصفة، وتحفظاتنا ليست على عموميات هذه الرؤية، وإنما على بعض جزئياتها، وعلى الآليات المصاحبة لها»[١].

بعض آخر ينطلق من ضغط الواقع القائم في العالم المعاصر عموماً، وفي بعض المجتمعات الإسلامية.

وهو واقع يكاد يخنق المسلم الملتزم بدينه، ويسير به في تباعد عن مطالب دعوة الإسلام.

في واقع كهذا، قد يجد المسلم المتمكن من العلم الشرعي واليقين الإيماني سبيله للاحتفاظ بمنهجه الإسلامي فكرياً، ونفسياً، وعملياً في دائرته المحدودة ـ الذات والأسرة مثلاً ـ ويقدم فيما وراءها ما يستطيع من إصلاح.

لكن مسلماً لم يتأصل علماً بالشرع، ويقيناً بالإيمان بحكم نشأته أو نوع تخصصه ـ كالفلسفة مثلاً ـ أو المحيط الحركي الذي لجأ إليه ـ حزباً، أو دعوة ـ سيظل صراع الواقع القائم المنحرف مع الواقع المأمول أرَقاً يشقيه، وقد يميل بعض هؤلاء إلى اعتزال الواقع، والانشغال بدراسات نظرية أو الهروب منه، لكن آخرين سيستجيبون للواقع القائم وسيركنون إليه بما فيه من انحراف، بحجة الرغبة في مداخلته، ومن ثم تغييره.

ونتيجة لنقص الحصانة الشرعية وغلبة المنهجيات الوضعية، يتحول هذا الركون إلى تَبَنٍّ لما في هذا الواقع، ومن ثم انحراف عن الإسلامية المتمثلة بالمنهجية السلفية بدرجات تتفاوت بين هؤلاء.

(٣) المرجع نفسه ٤٩٤.

وهنا يتشكل اتجاه يصف نفسه بالإسلامي، يخالف السلفية في مجال التعامل مع الواقع ـ ولو في الجانب المنهجي ـ حيث سيصمها باللاواقعية؛ ليجعل خضوعه لهذا الواقع هو الواقعية.

هذا هو ما يسميه الغنوشي التديّن العقلاني في الحركة الإسلامية، الذي تمثل في نزعة نقد للمنهج السلفي، وتجاوز له في قضايا كبيرة مثل الحكم على صحة الأحاديث من عدمها، لا من خلال منهج المحدّثين، وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد الكبرى؛ كالعدل، والتوحيد، والحرية، والإنسانية. ومثل «تطوير الشريعة بما يتلاءم مع تطور الواقع من دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة، حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد» (١).

ومثل أولوية العقل على النص.

ومثل تحويل تقسيم الناس من المقياس العقدي إلى مؤمن وكافر، إلى مقياس سياسي واجتماعي يكون فيه الناس بين وطني وخائن، ثوري ورجعي، ويعترف الأستاذ بأن أسباب بروز هذا التيار تتمثل في «العقلانية إضافة إلى ضغوط الواقع والشعور بعزلة الحركة» (٢).

والحقيقة أن هذا الموقف يعود إلى الموقف الأول الذي يبني حكمه باللاواقعية على السلفية من المنطق الوضعي، إذ يكشف الغنوشي نفسه أن نمو التفاعل على صعيد الفكر السياسي والاجتماعي في صفوف الحركة مع الفكر العربي بالذات كان عاملاً أساساً في موقف هذا الاتجاه؛ حيث إن «نمو القراءات

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٦.
(٢) المرجع السابق ـ ٣٠٤.

الاجتماعية في فهم التناقضات، والصراعات الدولية والمحلية. . . كان ذلك دافعاً لتجاوز المواقف التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الإسلامية المعاصرة»[١].

هذا الموقف، وأعظم منه الموقف السابق، وأخف منهما ما يقع فيه بعض الإسلاميين من الخجل من تبني بعض الأحكام والتوجيهات الإسلامية الثابتة؛ لأن الواقع المنحرف لم يعد يسيغها؛ كل هذا سببه ـ والله أعلم ـ نقص في عنصرين أساسيين لشخصية المسلم، وهما:

* اليقين الإيماني.

* والعلم الشرعي.

اليقين الإيماني: بالله، وصفات الكمال له، وبسائر أركان الإيمان، ومنها رسالة محمد ﷺ للناس كلهم، والقرآن في صدق أخباره، وعدل أحكامه، وأنها الحق وما خالفها باطل ولو تظاهر عليه عامة البشر، ولابد أن يكون هذا الإيمان راسخاً من جهة، وواضح العناصر لدى صاحبه من جهة أخرى؛ حيث يحوط الله به صاحبه من زلزلة الشبهات.

ثم إنه بحاجة إلى تعاهد الرعاية والإنماء، حتى لا يذبل فيفقد وهجه الكاشف للوساوس التي تتسلل إلى صاحبه عبر ضغوط الواقع، أو مغريات الحياة.

ومصدر التغذية هو الارتباط بالقرآن والسنة، لا بوصفها تعاليم وحسب؛ بل على أنها وحي من الله سبحانه وتعالى، ويحقق هذه التغذية الارتباط

(٢) المرجع السابق ـ ٣٠٥.

بالصورة النموذجية العليا التي حملت هذا الوحي في الواقع الإنساني، متمثلة بالرسول ﷺ وصحابته الكرام معه.

والعلم الشرعي: المتمثل بالقدرة المنهجية على معرفة مرادات الله في نصوص الوحي ـ حسب الطاقة ـ مما يتشكل منه بشكل إجمالي علم بمقاصد الشريعة، وبقواعدها العامة، وبأحكامها الإفرادية، وبمنهجية تطبيقها على تغيرات الحياة، وكل هذا لا يتحقق لطالبه إلا من خلال ما وجه إليه الوحي نفسه، وهو ما سلكه أئمة الإسلام ابتداءً بالصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ثم من بعدهم مفسرين وفقهاء وأصوليين ـ نسبة إلى أصول الفقه ـ وغيرهم.

وهذان العنصران، هما القاعدة التي تبني عليها السلفية وجودها المتميز، ومن خلالها استمرت مسيرتها في حياة المسلمين.

والمفكر المسلم حتى يحتفظ بإسلامية تفكيره مصونة من الاختراق المفسد لها؛ لابد له من أن يركن على هذين العنصرين، وأن يجعلهما المعيار الذي يتعامل من خلاله مع الواقع فكراً وحركة، من حيث تقويمه، ثم من حيث إصلاحه من خلال المنهج الشرعي ترتيبا للأولويات وتدرجاً، وأخذاً بأسلوب الحكمة..... إلخ. مما يجعل موقف هذا المفكر منسجماً مع إيمانه ومع حركته في هذا الواقع، دون قلق يلجئ إلى التنازل للواقع على حساب الحق.

وتأثير ضغط الواقع المنحرف على المفكر المسلم يأتي بسبب نقص في هذين العنصرين أو أحدهما؛ حيث يمثل هذا النقص فراغاً يشحنه هذا الواقع بانحرافه[1].

ومن ثم يبدأ القلق في هذه الذات المشتملة على شيء من الإيمان، والمعرفة

---

(١) على حد قول الشاعر:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلباً خالياً فتمكنا

الشرعية، وهذا الواقع المضاد لها ، فإن استدرك نفسه بتحكيم الإيمان والعلم الشرعي في هذا الانحراف ، نجا، وإن تجاوب مع هذا الانحراف تضاءل شعوره بانحرافه، ثم ساغ في عينه فانجرف في انحراف أعمق منه، وهذا ـ بالطبع ـ على حساب ذاك العلم والإيمان ، تماماً كالإنسان مع المعصية ؛ إن تذكر وعاد إلى ربه عاد صفاء قلبه ، وإن استكان لها جذبته إلى أعظم منها ، وهكذا [1] .

فضلاً عما سبق :

فإن هناك من يحتج على اللاواقعية السلفية بمواقف بعض المنتسبين للاتجاه السلفي من قضايا واقعية، تدل ـ لدى هؤلاء ـ على تنكر للواقع وتجاهل للحياة القائمة ومتطلباتها، وهذا له ثلاثة أوجه :

أولها : أن بعضهم ينظر إلى موقف ما، ويفسّره، دون وعي خلفيته وأبعاده التي أملت اتخاذه، كالمواقف التي اتخذها بعض العلماء من مستجدات هذا العصر .

مثلاً ـ في المجتمع السعودي ـ حينما اتجهت الدولة للتعليم النسائي النظامي، عارض ذلك كثير من العلماء أول الأمر .

هذه المعارضة لدى المنفعلين بالعصر وتغيراته تعدُّ لاواقعية ؛ لأنها تريد أن يبقى المجتمع معزولاً عن حياة عصره .

لو تأمل هؤلاء :

لتبينوا أن هذا الموقف كان يعكس وعياً بالواقع لا جهلاً به، فتعليم المرأة كان

---

(١) قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴾ [الأعراف : ٢٠١، ٢٠٢].

قائماً ـ قبل التعليم النظامي ـ مدعوماً من أهل العلم، مما يعني أن التعليم ذاته ليس هو المرفوض.

وإنما اتجه الرفض لنوع من التعليم، تمثلت تجاربه في مجتمعات أخرى في ظل الاستعمار والمناهج العصرانية، مما جعله يثمر إفساداً للمرأة، وتدميراً لهذا العنصر المهم في المجتمع.

ولهذا، حينما وثق هؤلاء الرافضون من أن الدولة اتخذت احتياطاتها لوقاية المجتمع من سلبيات التعليم النسائي الواقعة في المجتمعات الأخرى؛ أصبحوا مؤيدين له في كل مراحله، وتخصصاته.

الوجه الثاني: أن يكون الموقف الذي بني عليه الحكم اجتهاداً ضمن اجتهادات أخرى، وهنا ينبغي أن ينظر للاجتهادات الأخرى، لا أن يُنتزع واحد منها لتحقيق الحكم المطلوب، فضلاً عن ضرورة تبين أبعاد هذا الاجتهاد.

مثلاً: تقنين الشريعة اختلف فيه العلماء بين قابل ورافض في دائرة الاتجاه السلفي فأخْذُ رأي الرفض، والحكم من خلاله بجهل الاتجاه السلفي بالواقع الاجتماعي، وتعقيداته التي يحتاج القاضي فيها إلى تسهيل مهمته، بجعل الأحكام الشرعية مفصلة في مواد، وفقرات تحكّمٌ لا يسوغ.

أولاً: لأن في الاتجاه نفسه رأياً آخر، ليس أحدهما بأولى من الآخر بالاعتبار؛ ابتداءً.

وثانياً: لأنه لابد من وعي الأبعاد التي بنى عليها الرافضون رأيهم برفض التقنين بمستنداته الشرعية والواقعية، فلعله هو الأقوى، والأكثر تحقيقاً للمصلحة.

والوجه الثالث: أنه قد يقف بعض المنتسبين للسلفية مواقف تدعو إلى اعتزال الواقع، أو يصدر من بعضهم آراء تدل على جهل بالحياة، والأحداث،

ومثالية في التصور .

وليس في هذا إدانة للسلفية ، بقدر ما هو إدانة لمواقف هؤلاء ، حيث يمثّل موقفهم هذا انحرافا عن النهج السلفي .

وفي الأخير :

ينبغي أن نعي فارقاً أساسياً كبيراً بين صلة المنهج الإسلامي بالواقع ، ونظرة الاتجاهات المادية له .

فنظرة هذه الاتجاهات تجعل الواقع هو الأساس الذي تتشكل منه الثقافة : بتصوراتها ، وقيمها ، وأحكامها .

أما في الإسلام فإن الواقع مجالُ تنزّلِ أحكام التشريع الإسلامي ؛ لتبقى تغيراته محققة لمصلحة الإنسان والمجتمع .

ولهذا ، فعلى الرغم من الاتفاق بين السلفي والمادي والمتأثر بالاتجاه المادي في ضرورة وعي الواقع بأبعاده وفي التفاعل معه ، إلا أنهما يختلفان في نوع التفاعل ارتفاعاً بالمجتمع في وقائعه الجارية نحو شريعة الله ؛ بالتحاكم إليها لدى الأول (السلفي) ، ونزولاً إلى المجتمع لصياغة النظم من خلال مسيرته الجارية وفق الأعراف والنزعات البشرية ، وبالذات النزعة المادية لدى الثاني .

وليس هذا خاصاً بالماركسيين الذين يقولون بتبعية الثقافة بما فيها النظم للتحولات المادية ؛ بل إن الثقافة الغربية ـ بعمومها ـ لا تستند إلى مقدس ترى ضرورة رد حياتها إليه .

ومن ثم ، صار الواقع بما يتكون فيه من أعراف ، وما يغلب عليه من رغبات وأهواء ، هو مصدر الحكم الذي يستقرئه صائغو الثقافة والنظم .

خامساً

سلفية ما قبل الخلاف وما بعده

ترد أحياناً هذه الجملة اللافتة: «سلفية ما قبل الخلاف» فماذا تعني؟.

وما دلالتها الفكرية في كتابات الكاتبين؟

أولاً: ماذا تعني؟

الخلاف المراد هنا، الاختلاف الذي حدث في المسلمين في أمور العقيدة:

في المنهج، في علاقة العقل بالنقل، وفي الأدلة والأقيسة المطبقة في قضايا الاعتقاد، وفي الموضوعات، في قضايا الصفات الإلهية، والقدَر، والحسن والقبح، ونحوها.

وقد بدأ هذا الخلاف منذ عهد الصحابة في شكل آراء مخالفة لما عليه الصحابة: تبناها أفراد تبعهم عليها آخرون:

كالخوارج الذين ظهروا في عهد الإمام علي رضي الله عنه.

وكالقدرية الذين ينكرون سابق قضاء الله وقدره، وقد ظهروا والصحابة لا يزال منهم بواق، كما في الأثر الذي رواه يحيى بن يعمر قال: «انطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ، فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبد الله ابن عمر - رضي الله عنهما - داخلا المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي. فقلت: يا أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر من قبلنا أناس يقرأون القرآن ويتقفرون العلم،

وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف . . إلخ الأثر»[١] .

لكن لم يتبلور هذا في مدارس فكرية لها أدبياتها الخاصة إلا في أوائل العصر العباسي ، حيث صار يعظم شيئاً فشيئاً في التعمق الفكري من جانب ، وفي التأثير في الواقع من جانب آخر ، وفي ارتباطه بالعناصر الفكرية الوافدة من جانب ثالث ، متمثلاً بالمعتزلة ، والكلابية ، والأشاعرة ، والماتريدية ، والمرجئة ، وغيرها من الفرق . هذا هو الخلاف .

وسلفية ما قبل الخلاف ، هي سلفية الإيمان لدى الصحابة وتابعيهم القريبين منهم ، الذين كانوا يتلقون الإيمان من كتاب الله وسنة الرسول ﷺ وأفواه الصحابة . دون أن تسبق ذلك إلى فهومهم تصورات محددة يبنون ما تلقوه من النصوص عليها .

أما سلفية ما بعد الخلاف ، فهي المواقف التي اتخذها سلفيون بعد تبلور مدارس الخلاف العقدي ، والتي يمثل موقف الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ من المعتزلة في قضية خلق القرآن ، أبرز نماذج تمثلاتها الأولى .

وتتجلى سلفية ما بعد الخلاف في المؤلفات التي بُنيت مسائلها اختياراً ، وترتيباً ، ودراسة على ما هو مثار في الساحة الفكرية ـ لعصر صاحبها ـ من مسائل خلافية في العقيدة .

ثانياً : أما دلالتها الفكرية لدى الكاتبين :

فلابد قبل تناولها ، أن أشير إلى أن نظرة الدارسين للسلفية ، من حيث صلتها بالخلاف ـ قبلاً وبعداً ـ متفاوتة :

* فهناك من يحصر السلفية بالعصر الأول ـ عصر الصحابة وتابعيهم ـ قبل

(١) الحديث الأول في كتاب الإيمان ـ صحيح مسلم ١/ ٣٦ .

ظهور الخلاف ولا سلفية من ثم بعد ذلك، فهو يربطها بالزمن لا بالاتجاه الفكري، وعلى ذلك الدكتور البوطي في كتابه (السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي) كما سبق .

* وهناك من يرى أن السلفية بصفتها اتجاهاً عقدياً وفكرياً لم تبرز إلا بعد حدوث الخلاف ، بل إن الخلاف العقدي هو الذي أبرزها ، متمثلة في شكل ردود أفعال لبعض المواقف العقدية المنحرفة عن مقررات الإسلام «فالدعوة السلفية كحركة طارئة على الحياة الإسلامية مثلت ضرورة لابد منها بالنظر لحجم الانحراف الذي داخل المجتمعات الإسلامية بعد اتساع حركة الفتوحات، وانفتاح المسلمين على أمم ذات طبيعة حضارية مختلفة . . . مما دفع إلى ظهور كوكبة من العلماء السلفيين المعنيين بالمحافظة على روح الإسلام الأصيلة، ومدافعة ألوان البدع والمحدثات التي تسللت إلى المجتمع الإسلامي»[١] .

وسبق ذكر قول الدكتور محمد عمارة عن السلفية أنها « ظاهرة عباسية» أفرزها التيار الفكري العقلاني (المعتزلي) الذي « أشاع الفكر الفلسفي في العقيدة واستهان بالنصوص» [٢] .

ولكن هذه النظرة على الرغم من تركيزها على أثر الواقع الثقافي في بروز الاتجاه السلفي ، متمثلاً بالانحراف الطارئ على الحياة الإسلامية بعد العصر الأول ؛ إلا أنها تؤكد أيضاً أن مقاومة هذا الاتجاه للانحراف تتمثل في الدعوة للعودة إلى إسلام السلف (الصحابة) ، ومن سلك سبيلهم من تابعيهم .

---

(١) صحيفة المسلمون ـ مقال : الجناية على السلفية في الخطاب العلماني ، عبد الغني البواب ٨/ ٧/ ١٤١٣هـ.

(٢) موسوعة الحضارة الإسلامية المجلد الثاني ٣٨٣ .

فبنية الاتجاه السلفي منهجاً وموضوعاً واحدة لدى الحركة الطارئة رداً على الانحراف ، ولدى الأصل المرجوع إليه .

وإذا كان ثمة تفاوت ، فإنما هو في الوظيفة العملية لهذه البنية :

ـ فالسلفية لدى الأولين (الصحابة) وتابعيهم ، هي إسلام يُعتنق ضداً على الجاهلية المحضة أدياناً ، وقيماً ، وأعرافاً .

ـ وهي لدى الآخرين منهج في أخذ الإسلام وتمثّلٌ له ضداً على المناهج الأخرى في دراسة الإسلام وتمثله .

هنا نكون اقتربنا من قضيتنا :

الدلالة الفكرية لسلفية ما قبل الخلاف ، وما بعده لدى الكاتبين :

* يتحدث الشيخ محمد عبده عن العقل ، وما وقع فيه في العصور المتأخرة من قيود حبسته في أغلال التقليد من جهة ، ومن شطط بالتحكم في قضايا العقيدة من جهة أخرى ، ويرى أن سبيل المسلمين ليصح إسلامهم ولتقوم نهضتهم لن يتحقق إلا « بتحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله فيه لترد من شططه وتقلل من خلطه ولبطه» (١) .

الشيخ محمد عبده داعية إصلاح يستهدف تغيير الوضع إلى حال أفضل مما هو عليه ، حتى تنهض أمة الإسلام من هبوطها الحضاري .

ويرى أمامه أمة ناهضة حضارياً هي الأمة الغربية ، برزت نهضتها في ميدان العلم التقني التجريبي الذي يدرس علم الطبيعة ويعرف مجهولاته ، ثم

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث ـ أحمد أمين ـ ٣٢٧ والكلام لمحمد عبده .

يستثمرها في منافعه.

ويرى في المقابل أن هناك عوائق تعوق العقل المسلم عن الدخول في هذا الميدان ـ ميدان العلم التقني ـ وكأن هناك نوعاً من الوحشة بينه، وبين هذا الميدان.

وكان أكبر هذه العوائق، انصراف كثير من العقول الذكية إلى البحوث الكلامية، والإغراق في مباحثها الدقيقة التي لم يؤهل العقل للإبداع فيها، فتكون نتيجته هدر طاقته العقلية فيما لا يجدي، بل ربما أورثته هذه البحوث حيرة وضلالا، خاصة حينما تحوّل علم الكلام في العصور المتأخرة إلى مباحث فلسفية تتبنى كثيراً من النظريات الكونية التي ثبت فسادها في العصر الحديث؛ كإنكار كروية الأرض والسببية، ونحوها.

لهذا رأى الشيخ أن المنهج السليم للعقل المسلم، أن يتجنب غيابات هذه الفلسفات الفيزيقية والميتافيزيقية، وأن يتجاوز عصورها إلى ما سبقها من عصر الصفاء الفكري إلى القرآن يستمد منه، وإلى فهم السلف يعتمد عليه في استمداده؛ لأنه إن فعل ذلك سيجد أن تحصيل العقيدة الصحيحة وبناءها، لا يستوجب ذلك الإرهاق الكلامي، وبالتالي يوفر عقله لبحوث أخرى هي بطاقة العقل أليق، وله أحوج، وهي ميدان العلوم الكونية، بل إن القرآن يوجهه إلى هذا الميدان حتى وهو يعلمه العقيدة «وَعَرَضَ ـ القرآن ـ نظام الأكوان، وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها؛ لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه» (١).

وهنا يكون العقل المسلم قد توجه ـ كما يرى الشيخ محمد عبده ـ وجهة النهوض:

---

(١) رسالة التوحيد ـ محمد عبده ـ ٤٤.

ـ حيث استغنى في مجال العقيدة باستمدادها من مصدرها الصحيح، والكافي عن إفناء طاقته في بحوثها الطويلة العقيمة.

ـ ومن ثم وجه طاقته إلى مجالها إلى عالم الطبيعة وسننه، فعاد هذا العقل بعد هجره عالم الطبيعة زمناً «صديقاً للعلم ـ التجريبي ـ باعثاً على البحْث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل» (١).

ولا ريب أن الهدفين اللذين سعى إليهما محمد عبده صحيحان؛ لأن الشرع وجه عقل المسلم إليهما:

فدعاه إلى استمداد دينه من مشكاة النبوة، وبيّن أن ركونه إلى عقله في المجال العقدي هَلَكَةٌ، وضلال، وظنون، وأهواء.

﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴾ [النجم: ٢٣].

وقال ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» (٢).

كما دعاه إلى النظر في الكون والحياة البشرية، وتعرُّف سنن الله فيها، تقويةً للإيمان، واستثماراً لنعم الله في هذه الحياة.

ولكن المشكلة بالنسبة لدعوة عبده هذه جاءت من نافذتين:

الأولى: من المؤثر الخارجي في وجهة عبده الإصلاحية، وهو الاتجاه المرتكز على الخبرة الحسية والمنهج التجريبي المادي، حيث كان واضحاً في بلورة الخطوط في حركة الإصلاح لدى الشيخ محمد عبده.

---

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث ٣٢٧.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ ناصر الدين الألباني برقم ١٧٨٨.

ولذا نجد الشيخ، رغم دعوته للعودة في أخذ العقيدة من السلف قبل أن يظهر الخلاف، ويتحكم العقل في كثير من جوانبها، وتأكيده على أن «على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته» (١).

نجده يحكِّم منهجية العلم التجريبي في أمور عقدية، جاءت بها النصوص الشرعية القطعية ثبوتاً ودلالة، فقد كان المفترض عليه بناءً على ما دعا إليه من منهج الاستمداد من القرآن، أن يتوقى ما عابه على علماء الكلام الذين استندوا إلى النظريات الفلسفية والطبيعية في وقتهم، في نظرهم للنصوص؛ فحملوا الثانية على الأولى، مما جعل اكتشاف فساد تلك النظريات وسيلة للتشكيك في صحة النصوص.

الثانية: أنه ـ وقد دعا إلى تجاوز ما بعد الخلاف والوقوف عند سلف ما قبله ـ لم يضع عوامل الحصانة من تأثيرات فكر الخلاف والخلف، وهو فكر لا يمكن للمثقف ـ بَلْه العالم ـ أن يتجنبه تماماً بحكم انتشاره في كتب اللغة، والتفسير، والحديث، فضلاً عن علم الكلام والتصوف.

والحصانة إنما تتحقق بمعرفة مواقف أعلام السلفية بعد الخلاف، من قضايا الخلاف مناهجَ وموضوعات.

ولذا نجد الشيخ رغم دعوته للقطع مع ما بعد الخلاف، يصل في علاقة العقل بالنص إلى الموقف المعتزلي الغالي في العقل أو أبعد، كما أنه يسلك في تقسيمه، ونظره لبعض مسائل العقيدة كالصفات، مسلك الأشاعرة.

* الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي في دراساته عن سيد قطب وتراثه الفكري، يؤكد في معالجته للجانب العقدي من فكر(سيد) على قاعدة كبرى

(١) رسالة التوحيد ـ محمد عبده ١١٦.

لفكره في هذا الجانب ، وهي أنه يتبنى (سلفية ما قبل الخلاف) .

والحافز الأكبر لهذا التأكيد ، هو النقد الكثير والكبير الذي يوجّه إلى (سيد قطب) في الجانب العقدي ـ انطلاقاً من مواقف فكرية حدثت بعد الخلاف العقدي الذي حدث بين المسلمين .

يقول الخالدي : «إن ـ سيداً ـ أخذ عقيدته من نصوص القرآن وفهمها بحياته في ظلال القرآن ، وتجاوز فهم رجال الفرق الكلامية كلها ، ولهذا يصح أن نقول في عقيدته : إنها عقيدة سلفية قبل الخلاف المذهبي والكلامي بين المسلمين» (١) .

وينقل الخالدي عن عدنان زرزور في كتابه (علوم القرآن) قوله عن الظلال : « الأمر الثالث من مزايا الظلال هو تجاوزه عصر الخلاف أو عصر المذهبية الفكرية في تفسير القرآن الكريم» (٢) .

وفي تأكيد هذه الدعوة التي طرحها الدكتور الخالدي ، وهي أن (سيد قطب) في استمداد عقيدته وبنائها قد تجاوز عصر الخلاف بخلافاته ، ليكوِّنَ عقيدة سلفية مبرأة من تأثيرات الخلاف العقدي الذي أحدثته الفرق الكلامية بعد ذلك :

في تأكيدها ؛ يستشهد بالمنهج الذي رسمه (سيد) لبناء العقيدة الإسلامية خاصة مايلي :

ـ القطيعة مع ما سُمي بالفلسفة الإسلامية ، وعلم الكلام في استمداد العقيدة ، كقوله في خصائص التصور الإسلامي : «أنا على يقين جازم بأن التصور الإسلامي لن يخلص من التشويه والانحراف والمسخ إلا حين نُلقي عنه جُملةً بكل ما أطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية وبكل مباحث علم الكلام

(١) في ظلال القرآن في الميزان ـ الخالدي ٢٩ .
(٢) المرجع السابق ٥٢ .

وبكل ما ثار من الجدل بين الفرق الإسلامية المختلفة في شتى العصور أيضاً».

«ومن ثم يحسن عزل ذلك التراث جملة عن مفهومنا الأصيل للإسلام، ودراسته دراسة تاريخية بحتة»[١].

ـ ومثل الرجوع إلى القرآن الكريم للاستمداد المباشر منه، دون مسبقات فكرية مستمدة من المصادر البشرية، حتى تكون المقررات المستمدة من القرآن هي أساسيات الفكر لدى المسلم؛ يبني عليها، ويحاكم إليها ما يتلقاه بعد ذلك من أفكار وآراء.

كقول (سيد) بعد طلبه التخلص من تأثير الفكر الكلامي: «ثم نعود إلى القرآن الكريم نستمد منه مباشرة مقومات التصور الإسلامي»[٢].

ـ ومثل نقده لعلم الكلام:

سواء في بعض أسباب نشأته التي منها الافتتان بمنهج الفلسفة البشرية في البحث.

أو في طبيعته؛ حيث نتج عن هذا الافتتان، استعارة القالب الفلسفي الإغريقي؛ لتعرض من خلاله العقيدة ومباحثها.

أو في نتائجه التي تمثلت في تحريف النصوص عن حقائقها، وضمور الإيمان الحي في النفوس، وإهدار الطاقات العقلية في غير مجالها الصحيح... إلخ[٣].

والخلاصة التي ينتهي إليها الخالدي، أن (سيداً) سلفيُّ العقيدة.

---

(٢) خصائص التصور الإسلامي ١٣، ١٤.

(٣) المرجع السابق ١٣.

(١) انظر: في ظلال القرآن في الميزان ٦٦ وما بعدها.

ـ حتى وإن لم يكن في نسقه الفكري، ومصطلحاته، ونمط مواقفه من الاتجاهات الأخرى مأطوراً بالنسق القائم بالدوائر السلفية في عصرنا ، وفي عصور مضت .

ـ وحتى إن وافق بعض الفرق الأخرى في بعض الجزئيات .

فأما الأولى : فإن هذا النسق وهذه المصطلحات التي لم يلتزمها ـ سيد ـ رغم سلفيته إنما كانت ثمرة مواقف السلفيين من الاتجاهات الأخرى، فيما أثارته من قضايا، وما عرضته من أدلة ، فلا ضير على من أعرض عن تلك الاتجاهات ـ أصلاً ـ أن لا يلتزم بنسق ، أو مصطلحات كانت بتأثيرها .

وعليه ، فإذا أريد محاكمة فكر (سيد) من حيث سلفيته من عدمها ، فليحاكم إلى المنهج السلفي الأصيل والمصطلحات الشرعية الأصيلة .

وأما الثانية : فإنه« لا يجوز أن نصنِّف ـ سيداً ـ مع فرقة من تلك الفرق، أو مذهب من تلك المذاهب ـ أشعرياً أو معتزلياً أو خارجياً أو جهمياً ـ لمجرد أنه اتفق معه في مسألة فرعية جزئية من مسائل العقيدة ، وفقَ ذلك المذهب للصواب فيها، رغم الخطأ الأساس في منهجه في فهم العقيدة» (١) .

فاتفاقه معهم ليس لاستمداده منهم ، وتبنيه وجهتهم ، وإنما لأنهم في هذه المسألة وافقوا المصدر الذي استمد منه سيد وهو القرآن .

هذه الفكرة المتمثلة في عودة المسلم ـ الداعية بالذات ـ إلى الجيل الأول؛ ليستمد من الوحي الذي تنزل عليه، ومن فهمه له، مستغنياً بذلك عن البحث عن العقيدة لدى الأمة بعد أن تفرقت ، وكثرت تياراتها الفكرية، حتى لدى السلفية التي سطَّر أعلامها في أصول العقيدة ، ومنهجها، رداً على

(١) في ظلال القرآن في الميزان ٥٣ .

الانحراف، وإبرازاً للحق المتروك.

هذه الفكرة ليست خاصة(بسيد) فهناك من يؤثرها من المفكرين والعلماء [١].

فهل هي ممكنة ؟

أقصد: هل بمستطاع المسلم ـ اليوم ـ أن يستغني في تكوينه العقدي، وحصانته عما شيده علماء السلفية بعد حدوث الخلاف في قضايا الاعتقاد منهجاً وموضوعاً، وهو يعيش واقعه الفكري غير منفك عن تراثه الثقافي؟.

الذي أراه ـ والله أعلم بالصواب ـ أنه على الرغم من إشراقة الفكرة، وإشعارها بالأصالة، إلا أنها غير ممكنة لأسباب كثيرة من أهمها :

الأول : أن مقولات مذاهب الخلاف المنحرفة عن المنهج السليم في أصول العقيدة ومنهج الفهم، لم تبق في كتب العقيدة وحدها، وإنما دخلت صنوف العلوم الإسلامية كعلوم التفسير والسنة والرقائق، بل واللغة والأدب، فضلاً عن كتب تاريخ الفرق، والحضارة الإسلامية، والعقيدة ـ وهذه العلوم من خلال مؤلفات العلماء فيها، هي الأساسات التي يبنى عليها طالب العلم في دراساته، ثم في تخصصه.

أفليس المنطق ـ والحالة هذه ـ لطالب العلم أن يستوعب الموقف السلفي الذي رسخه العلماء في تلك القضايا العقدية، التي سيقرأها من خلال الوجهات المنحرفة ؟

الثاني : أن ما قدمه سلفيو ما قبل الخلاف ـ رحمهم الله ورضي عنهم ـ فيما يتعلق بقضايا المنهج والموضوعات العقدية، كان في غالبه مجملاً ؛ لأنهم ـ في

(١) انظر : ـ مثلاً ـ محمد المبارك ـ نظام الإسلام : العقيدة والعبادة ٢٦.

زمنهم ـ لم يكونوا بحاجة إلى التفصيل الذي اقتضته صور الانحراف التي حدثت بعدهم ، مما حدا بسلفيي ذلك الزمان وما بعده إلى تفصيله ، حماية للعقل المسلم من الانحراف نحو مقولات الفرق الضالة ، وتسديداً له في حركته المنهجية في علمه وعمله .

الثالث : أن هذه المقولات المنحرفة لا يتقدم بها دعاتها بصفتهم ذوي موقف مناوئ للقرآن والسنة ، وأصحاب مناهج مصادمة لمنهج الكتاب والسنة ولفهم السلف ، مما يسهل على المسلم بفطرته المقبلة على القرآن والسنة بصفتهما منبع الحق اتخاذ موقف مبدئي من مقولاتهم .

إن هؤلاء الدعاة يتقدمون بمقولاتهم من خلال شخصياتهم التي تنبض غيرة على الإسلام ، ورغبة في تنزيه الله عن النقص ، ودينه عن المطاعن ، ويقدمونها محاطة بهالة من التعليلات ، والاستشهادات بالنصوص الشرعية نفسها .

وعلى هذا ، فإنه ـ في تصوري ـ لا غناء بعد حدوث الخلاف والتفرق في الأمة للمسلم ، حتى وإن اتجه إلى القرآن والسنة ، وتتبع تمثل الصحابة تعاليمهما فهماً وتطبيقاً ، من معرفة موقف السلفية من قضايا الانحراف خاصة إذا كان مثقفاً ، أو عالماً ، حتى يعي الخيوط الدقيقة بين السلفية والاتجاهات المنحرفة ، التي على الرغم من دقتها ، إلا أنها تنشئ الخلافات في أصول كبيرة .

ولهذا وجدنا علماء ومفكرين يقعون في أخطاء تلك الفرق المنحرفة ، وتجد بعضهم يهوِّن كثيراً من شأن الخلاف مع هذه الفرق باعتبارها مسائل جزئية ؛ لعدم استيعابه العلمي لحجم الانحراف لديها ، هذا الاستيعاب الذي لا يتحقق إلا من خلال وعي الموقف السلفي أصلاً ، وتاريخاً .

إن سيد قطب ، وهو الشخصية التي لا يُشك في إخلاصها ، وطلبها للحق وإقبالها الصادق على القرآن ، تستلهمه الهداية في كل الأمور ، ومنها العقيدة .

على الرغم من أنه رد على هذه الفرق ، خاصة في الجانب المنهجي الذي يتطاول فيه العقل على الوحي ، ويستشرف فيه حقائق الغيبيات .

على الرغم من ذلك ، فقد أخطأ في مسائل كان من الممكن لمثله أن يتوقاها لو تأمل في الموقف السلفي ، كما قرره العلماء السابقون ؛ مثل عدم اعتباره أحاديث الآحاد في المجال العقدي ، أو التعبير بألفاظ فكرية قد توهم بعض القراء دلالات لا تتفق مع مذهب السلف .

وبعد هذا :

فإنه وإن كانت السلفية هي السلفية قبل الخلاف وبعده ، ما دامت ملتزمة لما عليه الرسول ﷺ وأصحابه ، منهجاً وموضوعاً ؛ إلا أن للنظر في (ما قبل الخلاف وما بعده) مجالاً أحصره في نقاط أربع :

١ ـ أن العصر والأوضاع الثقافية لها أثر في الحركة السلفية ، لا من حيث مقوماتها الموضوعية والمنهجية ، وإنما من حيث أسلوبها الدعوي وتحليلاتها للقضايا المعاصرة لها ، والموقف منها قوة وضعفاً ورداً .

فهناك إذن جانبان في كل دعوة سلفية :

* جانب الأصول الموضوعية ، والقواعد المنهجية ، وضوابط الحركة ، وهي واحدة تتوارثها دعوات السلفية جيلاً بعد جيل .

* وجانب الحركة التفاعلية مع الواقع ، وهذه تختلف فيها الدعوات السلفية ، فقد تسلك في مجتمع طريق الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وتسلك في

مجتمع آخر طريق الوعظ وتربية الناس، وتركز جهدها في مجتمع أو عصر ما على الرد على الخصوم، ونقض باطلهم.

ومثل ذلك التركيز على جوانب العقيدة بحسب حاجة المجتمع.

ولكن الدعوة السلفية أياً كانت، وعلى أي الجوانب والوسائل ركزت، لا تختزل الإسلام في الجانب الذي تعالجه مهملة الجوانب الأخرى.

٢ ـ أنه وإن لم يَسُغْ تجاهل ما بعد الخلاف، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلم يأتي للقرآن بمقررات سابقة يحمله عليها، كلاّ.

إن هذا، إنْ صدق بالنسبة لتابعي الفرق الأخرى، لا يصدق على السلفي؛ لأن المفاهيم السلفية هي نفسها مستمدة من القرآن، وأي مفهوم خرج على القرآن والسنة فليس بسلفي، ومنهج السلف الرد إلى الوحي، وتحكيمه في الآراء، والأذواق، ومسائل الخلاف.

٣ ـ أنه من الممكن تطبيق مقولة تجاوز ما بعد الخلاف على وجه تُتَّقى فيه محاذير السقوط في جهل المواقف المضادة للانحراف بعد عصر الخلاف، وتتضح جدوى هذا التطبيق على العوام، ومن يدخل في حكمهم من غير المهتمين بالدراسات الشرعية، والتاريخية، والعربية، ونحوها.

بحيث يُربَطون بالنصوص مباشرة، ويقرر لهم معناها عند السلف، ويشار إلى المنهج السليم في مسائل الاختلاف، دون ذكر آراء الفرق المخالفة، فقط بما يُكسب المتلقي حصانة، يجعل فطرته نافرة من الضد المخالف لو عرض له، أو اطلع عليه، إما بوعي علمي، أو على الأقل بحسٍ إيماني؛ لأن الناس ـ حتى العوام ـ درجات في الاستيعاب والفهم [1].

(١) لعل كتاب الشيخ محمد بن عبد الوهاب (التوحيد الذي هو حق الله على العبيد)، يمثل من وجهةٍ، تطبيق ذلك.

٤ ـ كذلك فإن التأكيد على خطورة السقوط في فلك الدراسات العقدية الخلافية ، والتطاوح بين تطرفاتها جدّ مهم ، كما أكد ذلك (سيد قطب) في خصائص التصور الإسلامي [١] .

حيث إن هذه الفرق تستقطب في فلكها من لم يكن واعياً بحقيقة موقعه الأصيل ، فتكون لها عليه زمام المبادرة سواء انجذب إليها ، أم عارضها ، وسواء كان ذلك في التصورات الذهنية المفصولة عن الواقع ، أم في البناء العقدي ذاته ، بأن يجعل قضايا الخلاف هي الأصول التي يدير عليها مسائل العقيدة ، ويرتبها بحسب قوة الخلاف فيها ، لا بحسب موقعها من الدين ، ولا بحسب الترتيب الشرعي لأركان الإيمان مثلاً .

* ولئن كان محمد عبده في النص الذي نقلناه عنه ، فيما سبق ، وأوضح منه (سيد قطب) يرى أن الرجوع إلى سلفية ما قبل الخلاف يحمي العقل من التيه وتبدد الطاقة ، ويكسبه قوة في ارتياد مجالاته المشروعة له .

فإن الدكتور محمد عابد الجابري ، يرى عكس ذلك تماماً ؛ لأن الدعوة إلى الرجوع إلى هذه الفترة يعني ـ لدى الجابري ـ شد العقل العربي إلى الوراء إلى حقلٍ معرفي وأيديولوجي ، لم يكن للعقل فيه دور إلا التلقي ، ومن ثم تجاوز مرحلة ظهور الفرق التي شب فيها العقل عن الطوق ، وبدأ عملية الإبداع .

يقول : «إن عبارة (قبل ظهور الخلاف) ـ أي عند الداعين إلى الرجوع إليها ـ ذات دلالة في هذا الصدد ، ذلك لأن تحرير الفكر بالرجوع إلى مرحلة ما قبل « ظهور الخلاف» ـ في التاريخ العربي الإسلامي ، معناه الرجوع به إلى

(١) ص : ١٠٦ .

مرحلة ما قبل « ظهور العقل » في الحياة الفكرية العربية الإسلامية ، وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه على الصعيد الابيستمولوجي ؛ العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك : « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » ، التي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية إصلاحية سلفية »[١] .

والنتيجة أن العقل السلفي عقل ماضوي ، وأن تحرير الفكر لديه لا يعني خروجه على دائرة الثقافة الماضية ، وإنما «يعني فقط إعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها» وأن النهضة لديه هي «بعث ما مضى لا خلق شيء جديد»[٢] .

وإذن ؛ فمرتكز السلفي عقلاً ونهضةً هو الماضي ، وقد أسلفت الحديث عن الماضوية وفرق ما بينها في الإسلام عنها لدى الغرب ، مما لا حاجة لإعادته .

لكني أؤكد هنا أن مرجع السلفية ليس الماضي بإطلاق ، ولكنه شيء محدد مما قام في الماضي ، متمثلاً بتعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وفق الفهم الصحيح لها لدى صحابة رسول الله ﷺ ورضي عنهم ، ومن أخذ بفهمهم .

مما يجعل المراد حقيقة هو تعاليم الوحي التي أنزلها الله لعباده ، لتظل هداية قائمة إلى قيام الساعة ، وهذا يعني أنها لا توصف بالماضوية إلا من حيث وقت مجيء الرسول ﷺ بها إلى الناس ، وإلا فهي ـ حقيقة ـ خالدة للماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، وهذا من عقيدة المسلم ، أما العقل من حيث انطباقه مفهوماً على حركة الفرق المخالفة للسلف في العصر العباسي ـ فإن الذي أوقع

(١) الخطاب العربي المعاصر ـ محمد الجابري ٤٠ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة وعبارة القوس الأخير نقلها الجابري من بيرك في كتابه « العرب وتاريخ المستقبل» .

الجابري في هذا التصور [١] أنه نظر ـ هنا ـ إلى مسيرة الفكر الإسلامي وفق الدورة التاريخية التي ينظر بها بعض الباحثين في تواريخ الأمم والحضارات، من حيث مرورها بخمس مراحل :

* مرحلة الخرافات.

* ثم مرحلة الشك.

* ثم مرحلة التصديق والاعتقاد.

* ثم مرحلة العقل.

* ثم مرحلة التراجع.

حيث يرى هؤلاء أن الجاهلية قبل الإسلام تمثل المرحلة الأولى، وأن حركة الحنفاء كقس بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل، ونحوهم قبل البعثة، تمثل المرحلة الثانية.

وأن إيمان الصحابة ومن تلقى منهم يمثل مرحلة التصديق والاعتقاد بمفهومه الغربي الذي يعني سرعة الجزم بالشيء، دون استناد على أدلة وبراهين.

وأن الحركة الكلامية والفلسفية في العصر العباسي تمثل مرحلة العقل.

وبعدها التراجع والانكماش [٢].

وهذا غير صحيح ؛ لأن إيمان الصحابة يمثل علماً يقينياً مستنداً على عقلية فطرية، بعكس حركة المخالفين لهم من علماء الكلام الذين اعترفوا بأن: جهودهم تلك لم تصل بهم إلى يقين يطمئنون إليه.

(١) انظر : مبحث العقلانية في المحور الثاني : قضايا المعرفة في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها » من هذا الكتاب، ففيه دارسة هذه المسألة.

(٢) انظر : أحمد أمين في ضحى الإسلام ١/ ٢ وما بعدها.