الفكر السلفيّ
ـبين دعوى الاجتهاد والممارسة الأصوليّةـ

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد[1]

خلاصة:

إنّ مصطلح «عقيدة السلف» ـبما يحمله من مضامين فكريّة محدّدةـ لم يكن معروفاً إلا في العصور المتأخّرة؛ أي في القرن الخامس الهجريّ، كما إنّ عقيدة السلف لم تكن ممّا تداولتها أزمنة التأسيس الأولى للمعرفة الدينيّة، فكان مصطلحاً حادثاً غير مؤصّل أوجدته نزعات أيديولوجيّة متشدّدة وربطته بالأجيال الأولى؛ لكي تمنحه القداسة والمقبوليّة، وجعلته عَلَماً على مسلك جماعة هم أهل الحديث، وأُريد منه مجموعة محدّدات عقديّة داخل التصوّر العامّ ومجموعة توجّهات في السلوك.

ويتلخّص مجموع النقد الموجَّه إلى مفهوم «عقيدة السلف» في أنّ هذا المفهوم لم تستقرّ له سمات فكريّة واضحة وخصائص منهجيّة جليّة في العقائد والسلوك، ولم يتحوّل إلى ما انتهت إليه المذاهب الفقهيّة أو الفرق من تكامل نظريّ ومنهجيّ، وظلّ مفهوماً غير مؤطّر نظريّاً ولا مؤسّس منطقيّاً؛ لذلك كثرت الآراء الشاذّة والمتعارضة التي تزعم أنّها من نتاج ذلك المفهوم العقديّ.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من العراق.

ومن خلال التتبّع الواقعيّ، نجد أنّ هذا المفهوم قد تحوّل إلى أيديولوجيا تمييزيّة وإقصائيّة، بعد أن تأسّس بانتقائيّة واضحة، ولاسيّما وقد اقترن به مفهوم الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، وما إلى ذلك من اختزال الأمّة في جماعة، وكان هذا ما ساد فعلاً في الواقع التاريخيّ في القرنين الرابع والخامس، وما اقترن به من فكر ابن تيمية الحرانيّ الذي تسبّب في الأزمات المتعدّدة التي نشأت في عصره وما بعده، وما حوّلته الوهّابيّة بعد ذلك من مجتهد في إطار الإسلام له آراؤه يؤخذ منه ويرد عليه، إلى مدرسة فكريّة معصومة ومرجع تصحيحيّ ومعياريّ للأفكار والتشريعات التي ادّعت ـأيضاًـ انطلاقها والتزامها بعقيدة السلف، فأشاعت مفهوماً خاصّاً لـ»توحيد الله» على وفق فهمهم السلفيّ، وعاقبت الآخرين ممّن يخالفونها حتى في التفاصيل الدقيقة من دون أدنى تأمّل في احتمال أن يكون الآخر على شيء من الحقيقة الدينيّة.

إنّ هذا الفكر، أو هذا المنهج، يحمل بذور تطرّفه في داخله أو في بنيته الذاتيّة، كما يحملها في رؤاه وفي فكره، ويحملها في آراء رجاله وعلمائه، وفي مصادره، وفي مواقفه، ويحملها في لبّ منهجه الذي يقدِّم حرفيّة النصّ على العقل.

مصطلحات مفتاحيّة:

الفكر السلفي، الاجتهاد، الممارسة الأصوليّة، عقيدة السلف، السلفيّة الوهّابيّة، السلفيّة المعاصرة، الفهم الأصـولي، النصوص المرجعيّة، التقليد، فهم الصحابة والسلف،...

مقدّمة:

لا تكاد تجد حركة أصوليّة جهاديّة معاصرة، إلا وتزعم أنّها من نتاج المدرسة السلفيّة، وأنّها تؤمن بعقيدة السلف؛ بل تضطرد شرعيّة هذه الحركات بمدى تمسّكها بالسلفيّة، عقيدةً وفقهاً. فما هي السلفيّة؟ ومن هم السلف؟ وهل السلفيّة عقيدة كلاميّة، أم مذهب فقهيّ، أم مسلك داخل اتّجاه ما؟ وهل تنفرد المدرسة السلفيّة بمميّزات خاصّة بها مقابل ما تتّسم به المذاهب الفقهيّة أو المدارس الكلاميّة؟ وهل الجماعات الأصوليّة المعاصرة فعلاً من نواتج التفكير السلفيّ؟

أولاً: مفهوم عقيدة السلف:

يتكوّن مصطلح «عقيدة السلف» من مفهومين: «عقيدة»؛ بمعنى ما يشتمل على مضمون الإيمان، و«السلف»؛ بمعنى الآباء والأجيال الأولى. في البدء نتساءل: هل لهذه المفردات أصل في التداول المتعارف في العصور الأولى؟ ومسوّغ السؤال أنّ السلفيّة المعاصرة ترى كلّ ما ليس له أصل في العصور الأولى بدعةً، وكلّ بدعة ضلالة. فهل استعمل الأوائل لفظة «عقيدة» ولفظة «السلف»؟ وهل أعطوا المركّب منهما مدلولاً دينيّاً؟

إنّ لفظة «عقيدة» في الاستعمال الأوّل ـأي في مرحلة تأسيس الفكر الدينيّ الإسلاميّ ـ لم تكن تحمل معنى الإيمان أو المضمون اللاهوتيّ للإيمان، ويمكننا أن نراجع ورودها في القرآن الكريم، وفي أحاديث الرسولﷺ، وفي نهج البلاغة، وفي ما ورد في معاجم اللغة التي استقت مادّتها ممّا كان متداولاً في عصور الاحتجاج اللغويّ، ونرصد المضمون الذي تعبّر عنه هذه المفردة.

لقد ورد لفظ «عقد» ومشتقّاته في القرآن في سبعة مواضع لم تكن واحدة منها دالةً على معنى الإيمان، فقد دلّ بعضها على معنى القصد، كما في قوله ـتعالى ـ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾[1]، ودلّ بعضها على الاتّفاقيّات،

(١) سورة المائدة، الآية ٨٩.

كما في قوله ـتعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[1]، ودلّ بعضها الآخر على الرابطة، كما في قوله ـتعالى ـ: ﴿وَلَا تَعۡزِمُواْ عُقۡدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾[2]، ودلّ رابع على العجز والتلعثم، كما في: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧﴾[3]. وهكذا لم نجد القرآن الكريم قد أشار إلى المضمون الديني باستعمال لفظة عقيدة، ولم يرد هذا الاستعمال حتى في حديث صحيح الإسناد، ولا في إسناد حسن؛ بل لم يرد حتى في الحديث الضعيف والموضوع[4]، ولم تستَعمل بهذا المعنى في المتداول من كلام الصحابة أو كلام التابعين وأتباع التابعين موقوفاً على واحد منهم أو مرفوعاً لغيرهم، ولم نجد في نصوص نهج البلاغة استعمالاً لهذه المفردة بهذا المعنى[5].

وقد ورد الفعل «عقد» في المعاجم بمعنى ما يمسك الشيء ويوثّقه، وعقدته أي عاهدته. والحاصل من التتبّع والاستقراء أنّ لفظ عقيدة، بمعنى الإيمان أو الإلهيّات، ليس له أصل في التداول اللغويّ التأسيسيّ.

ويبدو أنّ ذلك المصطلح قد ظهر حديثاً في القرن الرابع الهجريّ، ولاسيّما في مدوّنات الجرح والتعديل عند أهل الحديث؛ بمعنى أنّ الاعتقاد هو ما عقد عليه القلب من أفكار، أو ما يدين الإنسان به من آراء وأفكار[6]. ومن ذلك قولهم: إنّ فلاناً سليم العقيدة، وفلان له عقيدة حسنة وسالمة من الشكّ، فصار المصطلح المتداول يعني مضمون الإيمان المخصوص أو الاقتناع بالحقائق الدينيّة المحدّدة، والتمسّك بها، والالتزام بمقتضياتها[7].

(١) سورة المائدة، الآية ١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٥.

(٣) سورة طه، الآية ٢٧.

(٤) انظر: فرحان، حسن: قراءة في كتب العقائد، المذهب الحنبلّي أنموذجاً، لا ط، لا م، مركز الدراسات التاريخيّة، لا ت، ص١١.

(٥) انظر: الراوندي، قطب الدين : منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، قم المقدّسة، مركز أبحاث نهج البلاغة، ١٣٨٦هـ.ق، ج١، ص٣٢.

(٦) انظر: الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط١، قم المقدّسة، دار الهجرة، ١٤٠٥هـ.ق، ج١، ص٢٦٦.

(٧) انظر: الدارقطني، علي بن عمر: السنن، ط١، وزارة الاوقاف المصريّة؛ جمعية الكنز الإسلاميّ، ١٤٢٦هـ.ق، ج١، ص١٧.

أمّا في ما سبق هذه الأزمان، فقد استعمل لهذا المعنى لفظ الإيمان؛ وهو مصطلح مشهور ورد في القرآن الكريم في قوله ـتعالى ـ: ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾[1]، وورد في الحديث الشريف قوله ﷺ : «**الإيمان بضع وسبعون شعبة...**»[2]، وأُلّفت كتب ورسائل في الإيمان، مثل كتاب «**شعب الإيمان**» للبيهقيّ، وكتاب «**الإيمان**» لابن منده، وكتاب «**الإيمان**» لابن شيبة، وكتاب «**الإيمان**» للقاسم بن سلام الهرويّ الذي حقّقه الألبانيّ.

وخلاصة الكلام أنّ لفظة عقيدة ـبمعنى الإيمان أو المضمون الفكريّ للإلهيّات ـ لم تكن مستعملةً بهذا المعنى في الزمن التأسيسيّ لمصطلحات الفكر الدينيّ الإسلاميّ، على الرغم من وجود دواعٍ لاستعمال اللفظ بهذا المعنى، من قبيل: وجود المنافقين، واضطراب الإيمان، واختلاف آراء المدارس الكلاميّة في مجال الإلهيّات؛ لكنّ اللفظ المعروف والمتداول لهذا المعنى كان لفظ «الإيمان»؛ وهو الاقتناع الطوعيّ بالحقائق الدينيّة، والتمسّك بها، والالتزام بمقتضاها، فجاء استعمالهم لفظَ «الإيمان» لهذا المعنى من دون ربط بين القناعة والعمل؛ إذ لم يربطه القرآن بالعمل، بل لم يربطه حتى بالإقرار، وعفا عن الإقرار بخلافه دون تحقّق القصد.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ كلمة عقيدة ـبمعنى «اعتناق الحقائق الدينيّة»ـ مصطلح مستحدَث، استعمل للتفتيش عن قناعات الأفراد، ومدى تطابقها مع أنموذج محدّد، قد استعمله أهل الجرح والتعديل من أهل الحديث؛ طبقاً لإرادات أيديولوجيّة، وقد أحدث هذا الاستعمال في تاريخ المسلمين أثراً سيّئاً ساهم في التفرقة والاقتتال؛ لأنّه صار يعني تحديد موقف المسلم من جملة خصومات فكريّة وتاريخيّة، وليس من جوهر الإيمان الجامع لكلّ اجتهاداته، وربّما كان ذلك مقدّمة لإلزام المسلم بأفكار وآراء دينيّة بالقوّة والإكراه.

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٢) النيسابوري، مسلم: صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، ج١، ص٤٦.

وأما مفردة «**السلف**» فهي في اللغة: مَنْ تقدَّمك من أجيال، أو مَنْ تقدَّم عليك بالموت من الآباء أو ذوي القربى[١]. قال الزبيدي: «السلف كلّ مَنْ تقدَّمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السنّ والفضل»[٢]، وقال الزجاج في تفسير قوله ـتعالى ـ: ﴿فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾[٣]؛ أي الجماعة المتقدِّمون[٤]. وإلى ذلك أشار الزمخشري في تفسيره «السلف»: معناه ثلّة قد سلفت، وهو مثل ضربه القرآن للذين يُتّعظ بعاقبتهم حتى لا يؤتى بمثل أفعالهم[٥]، وقد احتاج لفظ السلف إلى ما يقيّده، فجعل له لفظ «الصالح»:، ليُقال: «السلف الصالح»؛ تمييزاً له عن السلف غير الصالح؛ حيث صار لفظ السلف أعمّ من السلف الصالح ومن غيره.

أمّا في الاصطلاح، فقد عرّفه أهل المدوّنات بتعريفات عدّة، ففي كشّاف اصطلاحات الفنون ورد أنّه «اسم لكلّ من يُقَلِّد مذهبهُ في الدين ويتّبع أثرهَ». ولا يوجد في هذا التعريف تحديدٌ زمنيّ لعصور السلف؛ وعليه، يدخل فيه صراحةً أئمّة المذاهب الفقهيّة، ورؤوس المدارس الكلاميّة كافّة، وعلماء الدين من الأجيال المتعاقبة كافّة بالنسبة إلى من يليهم؛ لأنّهم مقلَّدون في ما انتهوا إليه من آراء في الدين ومتَّبع أثرهم.

وخصّ الغزالي السلف، فقال: «المراد به مذهب الصحابة والتابعين»[٦]، ووافقه على ذلك ابن حجر[٧]، ويلاحظ فيه أنّه قد أخرج منه أتباع التابعين، ولم يحدّده بجماعة معيّنة، ولم يستثنَ منه جماعة محدّدة؛ أي عموم الصحابة وعموم التابعين على اختلاف مدارسهم

(١) انظر: ابن مكرم، محمد (ابن منظور): لسان العرب، قم المقدّسة، نشر ادب حوزه، ١٤٠٥هـ.ق/ ١٣٦٣هـ.ش، ج٩، مادّة «سلف»، ص١٥٨.

(٢) الزبيدي، محمد: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.ق/ ١٩٩٤م، ج١٢، مادّة «سلف»، ص٢٨٠.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٥٦.

(٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج٩، ص١٥٩.

(٥) انظر: الزمخشري، محمود: تفسير الكشاف، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٥هـ.ق/ ١٩٦٦م، ج٣، ص٧٨.

(٦) الغزالي، أبو حامد: إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٣٢م، ص٤٥.

(٧) انظر: العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري، المطبعة البهيّة المصريّة، ١٣٥٢هـ.ق ،ج٦، ص١٥٧.

واجتهاداتهم. وبذلك يكون المصطلح أعمّ ممّا انتهى إليه الفكر السلفيّ المعاصر.

ووسّع البيجوري نطاق المصطلح، فقال: إنّهم الأنبياء والصحابة والتابعون وأتباعهم والأئمّة الأربعة[١]، حيث تجد في التعريف توسّعاً؛ إذ ضمّ المدارس والاتجّاهات المختلفة واصحاب المذاهب الفقهية الأربعة أيضاً.

ونَسَب حسن رمضان إلى من سمّاهم «جماعة» أنّهم قالوا: هم أهل القرون الخمسة الأولى بعد الهجرة[٢]؛ أي كلّ علماء القرون حتى عام ٥٠٠ هـ، وبذلك نكون مع تعريف أكثر عموميّة.

والمستفاد من تعدّد الآراء واختلاف التعريفات: عدم حصول اتّفاق عند أهل العلم على المقصود بالنطاق الزمنيّ لمن يُطلَق عليهم السلف، كما لم يتّفقوا على تحديد متبنّياتهم ومنهجهم، إلا ما جاء عند المتأخّرين من حصر الموضوع بفئة أهل الحديث. وبذلك يكون المصطلح مصوغاً صياغة معاصرة أيديولوجيّة قصديّة يُراد به (مجموعة أهل الحديث في القرن الثالث) ومن عُدَّ مرجعيّة دينيّة لهم.

ثانياً: المتغيّرات الفكريّة على عقيدة السلف:

لقد كان أوّل ظهور لفكرة السلفيّة عند الإمام أحمد بن حنبل، وكان ظهوراً خالياً من التنظير، أي إنّ فكرة السلفيّة لم تتحوّل آنذاك إلى نظريّة أو مسلك داخل اتّجاه عقدي، وإنْ صارت بعد ذلك مسلكاً عند تيار الحنابلة في القرن الرابع الهجريّ وما بعده، واستمرّ حتى يومنا الراهن.

وكانت بواكير ظهور مصطلح عقيدة السلف على خلفيّة نظريّة زعمت أنّ الصحابة والتابعين لم يعملوا العقل والتأويل، ولم يعتمدوا القياس، وتمسّكوا بالرواية والنصّ، ثمّ ظهر المصطلح على شكل عقيدة خاصّة سمّيت عقيدة السلف على يد أبي عثمان إسماعيل

(١) انظر: البيجوري، إبراهيم: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصر، دار السلام للطباعة مصر، ٢٠٠٥م، ص٢٣١.
(٢) انظر: رمضان، حسن محسن: تشريح الفكر السلفيّ، ط١، سوريا، دار الحصاد، ٢٠٠٩م، ص٧٠.

الصابونيّ المتوفّى (٤٤٩هـ) الذي كتب رسالةً أسماها «عقيدة السلف أصحاب الحديث»؛ فلم أعثر على وثيقة مدوّنة تشير إلى استعمال المصطلح بهذا المعنى قبل إسماعيل الصابونيّ، ولم يستعمل هذا المركّب (عقيده السلف) استعمالاً في المدوّنات العلميّة قبل الصابونيّ.

وممّا يتحصّل منه أنّ مصطلح «عقيدة السلف» ـ بما يحمله من مضامين فكريّة محدّدة ـ لم يكن معروفاً إلا في العصور المتأخّرة؛ أي في القرن الخامس الهجريّ، كما إنّ عقيدة السلف لم تكن ممّا تداولتها أزمنة التأسيس الأولى للمعرفة الدينيّة، فكان مصطلحاً حادثاً غير مؤصّل أوجدته نزعات أيديولوجيّة متشدّدة وربطته بالأجيال الأولى؛ لكي تمنحه القداسة والمقبوليّة، وجعلته عَلَماً على مسلك جماعة هم أهل الحديث، وأُريد منه مجموعة محدّدات عقديّة داخل التصوّر العامّ ومجموعة توجّهات في السلوك، وهو ـ فضلاً عن حداثة مضمونه الفكريّ والدينيّ، وعدم تمتّعه بشرعيّة التأصيل ـ قد وجّهت إليه مجموعة من الانتقادات، منها:

١ـ اضطراب أصحاب هذا الاتّجاه في تحديد طبقات السلف، فقد تقدَّم أنّ تعريفاتهم لم تحدّد في البدء زمن السلف ولا عقيدتهم.

٢ـ أنّ السلفيّة لم ترقَ إلى مستوى مذهب فقهيّ، كالمالكيّة، والحنفيّة، والشافعيّة؛ ولا فرقة عقديّة، كالمعتزلة، والأشاعرة، فلم يعرف التاريخ الفكريّ للسلفيّة أنّها مذهب فقهيّ، كالمذاهب، ولا عقيدة كلاميّة.

٣ـ كثرة الاستثناءات الواردة على المصطلح، بإخراج أهل الفرق والعقائد والاجتهادات الأخرى.

٤ـ وهن الأساس النقليّ لمفهوم عقيدة السلف، وضعف الاحتجاج به شرعاً.

وسأعرض لهذه الانتقادات إجمالاً:

فيما يخصّ النقد الأوّل، اتّضح ـ قبل قليل ـ اختلاف أهل العلم في طبقات السلف، ومَنْ هم، وأزمنتهم؛ فمنهم من جعل الأنبياء عليهم السلام منهم، ومنهم مَنْ

قصره على الشيخين، ومنهم مَنْ جعله في الراشدين الأربعة، وسرّاه آخرون إلى الصحابة كافةً، وعدّاه غيرهم إلى الصحابة والتابعين، وتوسّع آخرون، فأدخلوا أتباع التابعين وأئمّة المذاهب، وأدخل فريق فيهم سفيان الثوري، وابن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك، وسائر أصحاب السنن والمسانيد[١]. كما أدخلوا معهم الذين اتّبعوا طريق الأوائل دون مَن وصف بالبدعة[٢] بامتداد زمنيّ. وهكذا، فنحن بإزاء تعدّد كبير في آراء المعنيين بأنّهم أجيال السلف، فهم لم يتّفقوا على مفهوم محدّد.

أمّا النقد الثاني، فقد ظهر عند الشيخ محمد رمضان سعيد البوطيّ رحمه الله الذي ألّف كتاباً أسماه «السلفيّة مرحلة زمنيّة، وليس مذهباً» أثبت فيه أنّ السلفيّة لا تعبّر إلا عن مرحلة لها قيمها الدينيّة، وليست مذهباً يكشف عمّا هو من الدين وما ليس من الدين[٣]، وهي ليست فرقةً عقديّةً ـ كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة ـ بحيث تنطلق من أسس عقديّة، ولها تاريخ عقديّ واضح؛ فأعلام تلك المرحلة ربّما كان بعضهم أشعريّاً، وكان بعضهم معتزليّاً، ومنهم مَن كان له ميل إلى التشيّع، مثل سفيان الثوريّ. وهكذا، فلم يكونوا على مسلك واحد في المعرفة الكلاميّة أو الفقهيّة، حتى يوصفوا بأنّهم «جماعة لها رؤية إيمانيّة واحدة.

أمّا النقد الثالث، فهو أنَّ مفهوم السلف قد وردت عليه استثناءات كثيرة، وواضح أنّ كلّ مفهوم كلّيّ ترد عليه استثناءات، فإنّها تضعفه؛ لأنّها توهن قوّة المفهوم، ومفهوم السلفيّة الذي يراد له أن يكون مسلكاً دينيّاً وقيميّاً ويراد أن يكون أنموذجاً، لا بدّ من أن يسلم من الاحترازات والاستثناءات الكثيرة، في حين أنّ منظّريه احترزوا أن لا يشمل علماء وشخصيّات أزمنة التأسيس، ولاسيما ممّن رمي ببدعة، وأريد بهذا الاتّهام القدريّة،

(١) انظر: رمضان، تشريح الفكر السلفيّ، م.س، ص٧٧.

(٢) انظر: م.ن.

(٣) انظر: البوطي، محمد رمضان سعيد: السلفية مرحلة زمنيّة، السعودية، دار الفكر العربي المعاصر؛ بيروت؛ دمشق، دار الفكر، ١٩٨٥م، ص٤٠ـ٥٥.

والغلاة، والشيعة، والأشاعرة، والصوفيّة، وأهل الكلام، والمرجئة، وبعض أئمّة المذاهب الكبرى، كأبي حنيفة. وبذلك نلحظ أنّ إخراج هؤلاء على كثرتهم من مصطلح السلف يقلّل من قوّته وتماسكه[1]، ويحصره في شريحة صغيرة من الذين لم يكن لهم دور في التطوّر المعرفيّ الكلاسيكيّ في القرون الأربعة الأولى، إلا في مجال رواية علم الحديث، فلم يتبقَّ ـبعد إخراج هؤلاء جميعاً من مسمّى السلفـ إلا مجموعة يتطابق سلوكهم مع الأنموذج المتأخّر لتصوّر السلفيّة، وهم المشتغلون بعلم الحديث الذين زعموا فقط أنّهم أهل الحقّ، وأنّهم الطائفة المنصورة أو الفرقة الناجية؛ لأنّ علماء العصور الثلاثة (الصحابة، والتابعون، وأتباعهم) قد توزّعوا على الفرق الكلاميّة والمذاهب الفقهيّة التي قد تكوّنت وظهرت في تلك العصور، وكان بينهم من الاختلافات الأصوليّة واختلاف الفروع ما هو معروف؛ بل كان بعضه مدعاةً إلى الاقتتال بينهم، فاختيار مجموعة من هؤلاء واعتبارهم وحدهم هم السلف فيه قدر كبير من الانتقائيّة وعدم المعياريّة التاريخيّة والفكريّة[2]. وعلى الرغم من هشاشة المفهوم وضعف مصاديقه، فقد أظهرت السياسات الرسميّة أنّ مفهوم السلف ـحتى في مصادر الاستنباطـ مفهوم ضعيف، وقد وضع في أصول الأحكام بعنوان مذهب الصحابيّ ضمن المصادر التي يستقي منها القانون الشرعيّ الإسلاميّ بوصفه أصلاً ومرجعاً للاستنباط، لكنّ أبا حامد الغزالي تصدّى له وبدّد قيمته العلمية، بقوله: «إنّ من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه؛ فلا حجّة في قوله، فكيف يُحتجّ بقوله، وكيف يُتصوّر عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفة بعضهم بعضاً. هذه ثلاثة أدلّة قاطعة على أنّ مذهب الصحابيّ من الأدلّة الموهومة»[3].

وأما النقد الرابع، فقد انصبّ على المستند النقليّ المرجعيّ لفكرة السلفيّة، فأصحاب الفكرة السلفيّة يستندون إلى حديث «خير القرون قرني»، فهو المستند الأساس لمشروعيّة

(١) انظر: البريكان، إبراهيم محمد: تعريف الخلف بمنهج السلف، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٩٩٨م، ص١٣.

(٢) انظر: الكثيري، محمد: السلفيّة بين أهل السنّة والإماميّة، ط١، سوريا، دار الحصاد، ٢٠٠٩م، ص٧٥.

(٣) الغزالي، أبو حامد: المستصفى في أصول الفقه، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشاطي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ.ق، ج١، ص٤٢٤.

مفهوم عقيدة السلف. والحديث ـحسب ما جاء في المسانيدـ أنّ رسول اللهﷺ قال: «خير القرون قرني، ثمّ الذي يلونهم، ثمّ الذي يلونهم»[١]، وهذا الحديث بهذا النصّ المرويّ هو القدر المتيقّن الذي يمكن اعتباره نصّاً للمحاججة في صحّة صدوره؛ لأنّه روي بأكثر من متن، فقد زيد عليه أنّهﷺ قال: «ثمّ يأتي من بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون»، وزاد ابن حبّان عليه قوله: «ثمّ يفشو الكذب، حتى يقبل الرجل على اليمين قبل أن يستحلف عليها، ويشهد على الشهادة قبل أن يستشهد عليها»[٢]. وبذلك تعدّدت متون الحديث، ما يجعله ـبسبب هذا الاضطراب في رواية النصّـ غير صالح لأن يكون مستنداً دينيّاً لمفهوم فقهيّ ظنّي، فضلاً عن المفهوم العقديّ. ويناقَش الحديث بأمور أخرى، هي:

- أنّ للحديث ـعلى رأي بعض علماء التخريجـ سنداً واحداً هو عمران بن حصين.
- أنّ هناك اختلافاً في فنون الحديث المرّوى، والاضطراب في المتن يقلّل من وثاقة النصّ.
- يفهم من دلالة الحديث أنّه عبارة عن تحذير من الرسولﷺ من أقوام تأتي بعد الأزمنة الأولى تستسيغ الكذب ولا تعتني بالقسم، وتبادر إليه قبل أن تُدعى إليه، كما تبادر إلى الشهادة قبل أن يُطلب منها أن تدلي بها؛ ما يشير إلى قلّة الالتزام الدينيّ والأخلاقيّ، وهذا التحذير لا يحدّد أشخاصاً بعينهم؛ إنّما يؤشّر إلى الظواهر أو السمات العامّة التي ستظهر في الأزمنة اللاحقة على أزمنة التأسيس.
- إذا حمل معنى الحديث على أفضليّة أهل الأزمنة السابقة على اللاحقة؛ فإنّه يؤسّس لإهدار القيمة المعنويّة لهذه الأجيال. وهذا غير متصوّر صدوره عقلاً عن النبيﷺ.

(١) ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد، تحقيق: محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣م، ج٣، ص ١٣.
(٢) العسقلاني، ابن حجر: تخليص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، ط١، مصر، المطبعة السلفية، ٢٠٠٤م، ج٤، ص٢٠٤.

- ثمّة حديث يعارضه هو «مثل أمّتي كالمطر، لا يدرى أوله نفع أم آخره»[1]، والحديث إذا تعارض مع نظائره تطبَّق عليه معايير التعارض، فإذا لم نستطع الجمع بينهما، يُصار إلى تساقط الخبرين؛ نعم، ذكر هذا الحديث الثاني ابن طاهر المقدسيّ في كتابه «معرفة التذكرة»، وذكر في إسناده هشام بن عبيد الله الرازي، وهو متّهم، وتوصَّل إلى بطلان الاحتجاج به، ولاسيما وقد عارضه «خير القرون»[2].

- إنّ مفهوم الخيرية في النصّ يصحّ للجيل والمرحلة كلّها إجمالاً، دون أن يفهم منها أنّ كلّ واحد من أفراد ذلك الجيل هو خير من كلّ فرد من الأجيال اللاحقة[3].

- حينما خاطب القرآن الكريم كلّ الأمّة بقوله ـتعالى ـ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[4]، فقد صرّح بأنّ أولهم وآخرهم جميعاً خير أمّة أخرجت للناس، ولم يحدّد فقط الخيريّة بالأجيال الأولى[5]، وفي ذلك يتعارض الحديث مع القرآن الكريم؛ فقد أناط الخيريّة بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من دون تخصيص بجيل أو فئة أو أفراد، وجعل المناط أداء المهمّة الربّانيّة في هداية البشر من أين ما حصلت من أجيال المؤمنين.

وبذلك يتعارض الفهم السلفيّ للنصّ الحديثيّ مع النصّ القرآنيّ الصريح. وحسب قاعدة العرض التي تقول إنّ ما خالف القرآن يضرب به عرض الحائط؛ فإنّ الفهم السلفيّ للحديث معارض بالقرآن الكريم، ولا قيمة احتجاجيّة له.

ومجموع النقد الموجَّه إلى مفهوم «عقيدة السلف» يلخَّص بأنّ هذا المفهوم لم تستقرّ له سمات فكريّة واضحة وخصائص منهجيّة جليّة في العقائد والسلوك، ولم يتحوّل إلى

(١) السخاوي، محمد: المقاصد الحسنة، مصر، مطبعة الصديق، ١٩٥٦م، ج١، ص١٩٩.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج٧، ص٦.

(٣) انظر: الشحود، محمد علي: العقائد السلفيّة، الرياض، هيئة إدارة البحوث، ١٩٩٩م، ص١١؛ النمري، ابن عبد البر، التمهيد، تحقيق: العلوي، الرباط ، مطبعة الآفاق، ١٩٦٧م، ج٧، ص١٥١.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٥) وفي هذه الحالة من التضارب بين نصّ الحديث ونصّ القرآن؛ فإنّ المنهج المعتمد يقضي بالإعراض عن نصّ الحديث.

ما انتهت إليه المذاهب الفقهيّة أو الفرق من تكامل نظريّ ومنهجيّ، وظلّ مفهوماً غير مؤطّر نظريّاً ولا مؤسّس منطقيّاً، لذلك كثرت الآراء الشاذّة والمتعارضة التي تزعم أنّها من نتاج ذلك المفهوم العقديّ، ومنها: تسويغ استخدام العنف ضدّ الآخر لنشر الدين، ثمّ نزع المتطرّفون الخصيصة الزمنيّة منه ليتحوّل من مفهوم للمرحلة التاريخيّة إلى مفهوم دينيّ لا يمثّل مرحلةً زمنيّةً معيّنةً لها ظروفها ونتاجها ومواطن قوّتها وضعفها، فصار اتّجاهاً أيديولوجيّاً للفكر الأصوليّ، على الرغم من أنّ النصّ المؤسّس له يرتكز أساساً على المعطى الزمنيّ؛ لأنّ الحديث عبّر بالقرن «وهو المدّة الزمنيّة المعروفة»، فضلاً عمّا سبّبه هذا المفهوم من إهدار القيمة الإيمانيّة للأجيال المتأخّرة وعطائها الثريّ في مجال المعرفة الدينيّة، ما لا يتصوّر صدوره عن مقام النبوّة الراعية لكلّ المؤمنين، ولا يتصوَّر من نبي الإسلام إهدار المستقبل الدينيّ للإسلام من خلال إهدار القيمة الإيمانيّة لأجيال المسلمين بهذا الشكل من النبؤات وما أنتجته من فكر وحضارة وقيم ومعارف مهمّة.

ومن خلال التتبّع الواقعيّ، نجد أنّ هذا المفهوم قد تحوّل إلى أيديولوجيا تمييزيّة وإقصائيّة، بعد أن تأسّس بانتقائيّة واضحة، ولاسيّما أنّه اقترن به مفهوم الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، وما إلى ذلك من اختزال الأمّة في جماعة، وكان هذا ما ساد ـفعلاًـ في الواقع التاريخيّ في القرنين الرابع والخامس، وما اقترن به من فكر ابن تيمية الحرانيّ الذي تسبّب في الأزمات المتعدّدة التي نشأت في عصره وما بعده، وما حوّلته الوهّابيّة ـبعد ذلكـ من مجتهد في إطار الإسلام له آراؤه يؤخذ منه ويرد عليه، إلى مدرسة فكريّة معصومة ومرجع تصحيحيّ ومعياريّ للأفكار والتشريعات التي ادّعت ـأيضاًـ انطلاقها والتزامها بعقيدة السلف، فأشاعت مفهوماً خاصّاً لـ«توحيد الله» على وفق فهمهم السلفيّ، وعاقبت الآخرين ممّن يخالفونها حتى في التفاصيل الدقيقة من دون أدنى تأمّل في احتمال أن يكون الآخر على شيء من الحقيقة الدينيّة.

ثالثاً: تفنيد دعاوى بعض السلفيين الوهّابيّين:

حاول بعض الكتّاب المنتمين إلى السلفيّة الوهّابيّة الترويج لفكرة أنّ حركة

جمال الدين الأفغانيّ قد تأثّرت بالدعوة السلفيّة للوهّابيّة، ويرى بعضهم أنّها جزء من تداعياتها، لكنّ هذا الزعم لا يصمد أمام النقد؛ لوجود فوراق أساسيّة فيما بين الرؤيتين؛ وذلك أنّ حركة الأفغاني لم تنطلق من أنّ الإسلام دين وقع أتباعه في شيء من الانحراف ـكما تتبنّى الوهّابيّةـ إنّما ترى الناس جميعاً مسلمين صالحين ومؤمنين ومتساوين في المرتبة الإيمانيّة، وترى الإسلام ديناً ومدنيّةً قابلةً للاستئناف الحضاريّ، فدعت إلى استنهاض القيم المدنية في الإسلام من خلال كلّ المسلمين، بينما ركّزت دعوة الوهّابيّة على تصحيح العقائد الدينيّة للناس وتصحيح الإيمان على خلفيّة التمييز بين مَن يرون سلامة عقيدتهم وبين غيرهم، فقد كانت الوهّابيّة تعاليم تصحيحيّة خالصة، في حين كانت رؤى الأفغانيّ قد فلسفت التعاليم الدينيّة وحوّلتها إلى باعث على سلوك اجتماعيّ ومدنيّ يسعى نحو النهضة. ولم يصرف الأفغاني الأنظار إلى نمطين من الناس (المؤمنين، والمنحرفين) ليؤسّس صراعاً بينهما؛ إنّما صرف الأنظار لمدنيّتين متعارضتين: المدنيّة الأوروبيّة بمكوّناتها التاريخيّة (اليونانيّة والمسيحيّة والليبراليّة الحديثة)، والمدنيّة الإسلاميّة بمكوّناتها التاريخيّة (النصوص والاجتهادات والتجربة التاريخيّة) للإسلام، داعياً إلى إحياء الثانية مقابل الأولى. فلقد كان متأثّراً بالمفكّر جيزو ومحاضراته عن تاريخ المدنيّة في أوروبا، وقد ترجم الأفغاني هذه المحاضرات[1]؛ فهو ـإذاًـ داعية للحقوق المدنيّة والدولة المدنيّة المرتكزة على الفكر الإسلاميّ والقيم النبيلة للإسلام، من دون أن يُوجد شرخاً في هذا الدين، أو فاصلة تفصل المؤمنين على ثنائيّة مسلم سليم العقيدة ومسلم غير سليم عقديّاً.

ويؤسّس الأفغانيّ على أنّ الهدف من أعمال الإنسان وفعّاليّاته لا ينحصر بطاعة الله ـتعالىـ، بل إنّ جزءاً من ماهيّتها أن تدعم القيم الإنسانيّة وتخدم وجود الإنسان[2] وكرامته وحقوقه وسعادته، وإذا كانت الاتّجاهات السلفيّة الماضويّة قد جعلت هدفها استعادة الخلافة، كما طبّقت ذلك في الماضي، فقد ركّز الأفغانيّ على فكرة الجامعة

(١) انظر: المرعشلي، هاني: العقل والدين، الإسكندريّة، المكتب العلمي للتوزيع والنشر، ٢٠٠١م، ص١١٩.

(٢) انظر: حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، دار نوفل، ١٩٨٧م، ص١٤٤.

الإسلاميّة، ناظراً إلى الحاضر والمتغيّرات في الوضع التاريخيّ للعالم، ومقدّماً تصوّراً لدولة معاصرة حديثة على ثوابت إسلاميّة.

وفي حين اهتمّ الأفغانيّ ومحمد عبده كثيراً بتجديد الفكر الدينيّ وتطويره ودمجه بالفكر الحديث، اهتمّت الحركة الوهّابيّة بالتطهير الدينيّ، ولكنْ على أنموذج سلفيّ ماضويّ جعلت منه الأنموذج الوحيد للخلاص.

إذاً، فطبيعة المشروع الوهّابيّ طبيعة ماضويّة، بينما طبيعة مشروع الأفغانيّ طبيعة مدنيّة ناظرة إلى الحاضر والمستقبل، حيث اهتمّت كثيراً بالحاضر، وكان لديها رؤية مستقبليّة[١].

استهدف المشروع الوهّابيّ السلوكيّات والعادات الاجتماعيّة التي عدّها الناس من الدين، فتولى هو مهمّة التصحيح؛ بينما استهدف مشروع الأفغانيّ نقد الفكر الدينيّ غير البرهانيّ، وسعى إلى تجديد تفسيرات النصّ الدينيّ التي تعارضت مع العقل والعلم. وهنا نشير إلى أنّ مشروع الأفغانيّ مشروع منتج لمعرفة دينيّة جديدة متصالحة مع العصر، في حين أنّ المشروع الوهّابيّ مشروع مصحِّح للمعرفة الدينيّة السائدة آنذاك وفق أنموذج ماضويّ[٢].

بناءً على ما تقدّم، نرى أنّ الباعث على ظهور كلٍّ من الحركتين كان مختلفاً، من جهة المبادئ والمنطلقات، ومن الضروري التنويه بتراجع السيد محمد رشيد رضا عن بعض متبنّيات دعوة (الأفغاني–عبده) وتأثّره إلى حدّ كبير بالمشروع السلفيّ الوهّابيّ، ودعوته إلى استعادة الخلافة بالصيغة التقليديّة؛ فقد ذكر علي بن نايف الشحود في موسوعة الخطب والدروس أنّ رشيد رضا يعتبر من السلفيّين[٣]، وبذلك يمكن القول إنّ رشيد رضا هو أوّل من فتح المجال لظهور حركات الإسلام السياسيّ التي نادت باستعادة

(١) انظر: مجموعة من المؤلّفين: الحركات الإسلاميّة، إشراف: عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م، ج١، ص٥٨.

(٢) انظر: بلقزيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة دور الحركات الإسلاميّة في صوغ المجال السياسّي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م، ص١٩٤.

(٣) انظر: الشحود، علي بن نايف: موسوعة الخطب والدروس، مكتبة المدينة المنورة، ٢٠٠٣م، ج١، ص٢١٣.

الخلافة المتأثّرة بالسلفيّة إلى حدّ كبير، وقد ظهر ذلك في جمعيّة أنصار السنّة المحمّديّة التي أسّسها محمد حامد الفقي والتي أخرجت عدّة إصدارات، منها: الدعوة السلفيّة، والمجلة الشهريّة باسم «التوحيد»[1]، وأدّت إلى ظهور جمعيّة «الإخوان المسلمون» التي أسّسها حسن البنّا ١٩٢٨م، تلك الجماعة الأصوليّة ذات المضمون السلفيّ الصوفيّ الدعويّ في بداية أمرها، ثمّ السلفيّ الانقلابيّ العنفيّ في مراحلها الوسطيّة.

ويحاول كتّاب الحركة الوهّابيّة كذلك أن يروّجوا إلى أنّ الحركة السنوسيّة في شمال أفريقيا كانت هي الأخرى متأثّرةً بالوهّابيّة، ونحن هنا نرى ـ أنّها ـ هي الأخرى مختلفة في المبادئ والمنطلقات، فمنطلقات الحركة السنوسيّة كانت مقاومة الاستعمار الإيطاليّ الذي احتلّ ليبيا عام ١٩١١م، وقد استعملت الجهاد بوصفه مفردةً دينيّةً لمواجهة الاستعمار الإيطاليّ، فهي حركة تمتلك نزعةً لتحرير الأوطان من الهيمنة الأجنبيّة، وتحرير الإنسان من الاضطهاد والاستلاب، وتنتهج لأجل تلكم الأهداف نهجاً مقاوماً، وليس منهجاً لمواجهة مواطنيها ممّن تراهم قد انحرفوا عقديّاً عن مسلكها، وقد استلهمت السنوسيّة مفهوم المرابطة الجهاديّة (التربّص والاستعداد) لإدامة المقاومة للمستعمر، وكانت وظيفتها مقاومة الاحتلال الإيطاليّ[2] من دون أن توجّه هذه المفردات الدينيّة للمخالفين لها في الرأي.

ولقد عالجت السنوسيّة الانحرافات العقديّة في المجتمع الليبيّ بالدعوة والتصحيح والموعظة الحسنة؛ أي الأمر بالمعروف، وكانت تمزج بين الفقه والتصوّف، وترى التصوّف وسيلةً لتزكية النفس، بينما ترفض الوهّابيّة التصوّف جملة وتفصيلاً، وتعدّه بدعةً وشركاً، وتهدر الوهّابيّة الواقع الراهن لأجل فهم محدود للنصوص التراثيّة، وترى الواقع الراهن كفراً؛ بينما تسعى السنوسيّة إلى الجمع بين الحقيقة الدينيّة والواقع الزمانيّ باستخدام البرهنة العقليّة على المقولات الدينيّة التي تحتضن الواقع وتكيّف مجرياته؛ ليكون ضمن المسار العقديّ والفقهيّ في الإسلام، ولم تتعصّب الحركة السنوسيّة ضدّ

(١) انظر: كمال، جمعة محمد: انتشار دعوة ابن عبد الوهاب خارج الجزيرة، جامعة الامام محمد بن سعود، ١٩٨٠م، ص٦٠.
(٢) انظر: الدجاني، أحمد صدقي: الحركة السنوسيّة، ط١، عمان، منتدى الفكر العربي، ١٩٩٧م، ص٣٧ـ٣٩.

المخالفين لها من المسلمين أو من أتباع الديانات الأخرى، على الرغم من أنّ الجزء الجوهريّ من أهدافها مقاومة الاستعمار الذي يستلزم معاداة المسيحيّة[1]، فلم تعلن الحرب ضدّ مواطني بلدانها من غير المسلمين، بينما لا نجد موقفاً متسامحاً وإنسانيّاً في الفكر الوهّابيّ من أتباع الديانات الأخرى.

لكن، لا ينكر أنّ الحركة الوهّابيّة قد أثّرت في بعض أوساط المعرفة الدينيّة في مناطق عدّة، مثل اليمن؛ كما حصل للسيد محمد بن إسماعيل الصنعانيّ (ت١١٨٢هـ) صاحب التفسير المعروف، ومؤلّف كتاب «تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد»، وأثّرت على محمد علي الشوكانيّ (ت١٢٢٥ هـ) صاحب كتاب «نيل الأوطار» ومؤلّف كتاب «إرشاد الفحول»، وأظنّ أنّ سبب التأثّر ربّما تماثل البيئة الاجتماعيّة والمعرفيّة بين اليمن والحجاز في القرن الثالث عشر الهجريّ. وبعد القرن الثالث عشر الهجريّ أوجد الفكر السلفيّ الوهّابيّ أتباعاً له في غير الحجاز؛ كما في مصر وتونس وباكستان وجنوب شرق آسيا؛ إذ نشأت في هذه البلدان حركات سلفيّة متطرّفة بسبب التخلّف الاقتصاديّ، ونقص الموارد؛ حيث تمّ ترويج الفهم السلفيّ للإسلام الذي استندت إليه الحركات الجهاديّة فيما بعد بوصفه أساساً فكريّاً، وساعدتها ظروف تلك البلدان التي استعمرها الغرب؛ فمن خلال التحريض على مقاومة الغرب الكافر، تمّ الترويج للسلفيّة الجهاديّة التي دمجت في النظرة إليه بين صورته العدوانيّة وإنجازاته الحضاريّة والمدنيّة، فخاصمت عدوانيّته، كما خاصمت مدنيّته وإنجازاته، فصوّروا الغرب بكلّ ما فيه أنّه الضدّ الحضاريّ للإسلام السلفيّ الذي يريدونه أنموذجاً، وساعد على انتشار ذلك الفكر وجود إسرائيل وهزيمة العلمانيّة العربيّة وتجاربها، ولاسيما في حزيران ١٩٦٧م، وعند ذاك وضع السلفيّون مسؤوليّة الهزيمة على التيار العلمانيّ الحاكم آنذاك في معظم البلدان العربيّة، كما حمّلوها مسؤوليّة الفقر والتخلّف، ليعلن شعار «الإسلام هو الحلّ»، ويرتفع شعار «استعادة الخلافة»؛ بوصفه واجهة للفكر السلفيّ، مبرّرين ذلك بأنّ العصور التاريخيّة هي عصور الازدهار والانتصارات، وأنّ العصور اللاحقة هي عصور الهزائم والاستلاب، ومن هنا وجدنا نزعة ماضويّة.

(١) انظر: حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س، ص١٤٤.

كان كلّ ذلك مقدّمات تعبويّة لاستقطاب الناس لتقبّل التيارات السلفيّة. وهكذا نمت السلفيّة وتكاثرت بصورها المتعدّدة، فكانت السلفيّة التقليديّة والسلفيّة المعرفيّة والدعويّة، وأخيراً السلفيّة الجهاديّة التي عدّت مركّباً من السلفيّة التقليديّة بوصفها حركة ذات بعد تغييريّ تطهيريّ، لا تستند في التغيير إلا إلى القوّة، والقتل، والسبي، ونهب الممتلكات، حيث اعتبرت الجهاد الطريق الوحيد إلى التغيير. وفي هذا الصدد يقول أبو محمد المقدسي: إنّ «السلفيّة الجهاديّة تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليّته والجهاد، أو قل: هو تيار يسعى إلى تحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت».

رابعاً: نقد الفهم الأصوليّ للنصوص المرجعيّة (مستند السلفيّة المعاصر):

يلاحظ المتتبّع في مسلك عقيدة السلف أنّهم في الوقت الذي يرفضون فيه التقليد، يؤسّسون مذهبهم على تقليد أصحاب القرون الثلاثة، فقد تواتر أنّ الأئمّة الثلاثة لمذاهب أهل السنّة لا يجيزون تقليد من هم دون الصحابة، وبعضهم لا يقلّد الصحابة إلا حينما يجمعون على حكم شرعيّ، لكنّ الإمام أحمد صرّح بأنّه يتبع السلف بطبقاته الثلاث[1]، وخالفه ابن تيمية وشدّد على رفض التقليد نظريّاً، ولكنّه عمليّاً كان متمسّكاً بشدّة بآراء الإمام أحمد بن حنبل[2] في الأخذ بآثار القرون الثلاثة.

أمّا منظّرو الحركة الوهّابيّة فهم يفصّلون الأمر أكثر، فما ورد فيه نصّ يأخذون حكمه من النصّ مباشرة دون الرجوع إلى اجتهاد المجتهدين، ومعلوم أنّ المراد بالنصّ «الآية القرآنيّة والحديث الصحيح»، على معايير خاصّة بهم، ويراد بالمجتهدين «الصحابة والتابعين وأئمّة الاجتهاد». وبذلك تهدر الجهود التاريخيّة للاستنباط. أمّا ما لم يرد فيه نصّ قرآنيّ أو حديثيّ، فقد زعموا أنّهم يرجعون في ذلك إلى الإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية[3].

(١) انظر: أبو زهرة، محمد: الإمام أحمد بن حنبل حياته وآرائه، القاهرة، دار الفكر العربي، ص٧٧.

(٢) انظر: ابن تيمية، أحمد: الفتح المجيد، المدينة المنوّرة، جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة، المدينة، ١٤٠٥هـ.ق، ص٣٨٨.

(٣) انظر: عبدالحميد، صائب: الوهّابيّة في صورتها الحقيقيّة، ط٢، بيروت، مركز الغدير للدراسات، ١٤١٧هـ.ق/ ١٩٩٧م، ص٣٣.

ويلاحظ هنا الاضطراب في أسس تكوين المسلك العقديّ والمنهجيّ والفقهيّ للسلفيّة؛ ففي الوقت الذي يرفضون فيه التقليد جملة، فإنّهم في الواقع أتباع لابن تيمية، وهو تابع مقلّد للإمام أحمد بن حنبل، كما إنّهم يقرّون بأنّ ما ليس لديهم فيه نصّ يرجعون فيه إلى فقه أحمد، وكذلك في أسس استنباط الأحكام، فما كان فيه نص فقد جمدوا فيه على معانٍ فهموها، حتى وصفهم محمد عبده أنهم أضيق صدراً من المقلّدين، أما ما لم يكن فيه نصّ، فزعموا أنّهم يقلّدون فيه الإمام أحمد، ومع ذلك كلّه فقد خالفوه في تكفير الناس[1]، وخالفوا قوله بعدم البأس بزيارة الأولياء، والتبرّك برمّانة منبر النبي، وخالفوه في حرمة الخروج على الحاكم الجائر.

فإذا جمعنا مع ما تقدّم من الإصرار على تبنّي فهم الصحابة والسلف للنصوص الدينيّة على ما يتميّز به هذا الفهم من إمكانيّة الجمع بين الرأي ونقيضه، ثمّ أضفنا إليه مبدأ أنّ حديث الآحاد لا يؤسّس للعلم والعقائد، وهو محلّ اعتراض من أكثر أهل العلم، فإنّ جلّ اعتمادهم في موضوع السلف والسلفيّة حديث آحاد لا يؤسّس رؤية عقديّة، ولا يصلح دليلاً على أمر يجب أن يكون قطعيّاً.

كلّ ذلك إلى جانب الالتزام بحرفيّة النصّ وتقديمه على العقل والمنطق. ومن مجموع ما تقدّم يتكوّن لدينا منهج عمل لكلّ الجماعات السلفيّة، على الرغم من كلّ اختلافاتهم التفصيليّة.

خاتمة:

إنّ هذا الفكر، أو هذا المنهج، يحمل بذور تطرّفه في داخله أو في بنيته الذاتيّة، كما يحملها في رؤاه وفي فكره، ويحملها في آراء رجاله وعلمائه، وفي مصادره، وفي مواقفه، ويحملها في لبّ منهجه الذي يقدِّم حرفيّة النصّ على العقل. ولا يفيدنا ـ هنا ـ أن نعرف أنّ المنهج السلفيّ ينقسم كما يحلو للبعض أن يقسّمه، إلى توجّه رسميّ مقنّن ترعاه هذه

(١) انظر: ابن عبد الوهاب، محمد: كشف الشبهات، السعوديّة، وزارة الشؤون الإسلاميّة والوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩هـ.ق، ص٧.

الدولة أو تلك، وتوجّه جماعات سلفيّة متطرّفة تعرض النصّ المقدّس على فهمها المجرّد أو على آراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لتستنتج منه آراءها ومواقفها. أقول لا يفيدنا هذا التقسيم؛ لأنّ المنهج السلفيّ في الاستدلال إنّما يقوم على الانتقائيّة التي تناسب الظرف السياسيّ والاجتماعيّ الذي تعيشه تلك الجماعات؛ فينتقي قادة السلفيّين المعاصرين أيّاً من السلف تريد هذه الجماعة أو تلك أن تعضد رأيها بهم وتبرّر موقفها؟ ولعلّ هذه الانتقائيّة في اختيار السلف سمة لازمة، بل أصل من أصول الفكر السلفيّ.

إنّ السلفيّة هي المنتجة للسلفيّة الرسميّة المقنّنة والسلفيّة الجهاديّة المتطرّفة، وفيما عدا هذا الانتقاء، فإنّ السلفيات متشابهة في منهاجها ومبادئها وطرق استدلالها.

وبالمحصّلة، فإنّ المنهج السلفيّ مشروع دينيّ للتطرّف، وذو استمراريّة ذاتيّة في محيط الزمان والمكان؛ بسبب الاعتقاد الجازم بامتلاك الحقيقة المطلقة بشكلها النهائيّ، مع كون ذلك الاعتقاد غير قابل للنقاش أو الحوار.

ومن جهة أخرى، فإنّ المحاولات اليائسة التي ينخرط فيها أتباع المنهج السلفيّ في التوفيق بين المثال الذي في أذهانهم وبين الواقع المباين لهذا المثال جملةً وتفصيلاً، قد مُنيت بالفشل في أكثر محاولات التكيّف مع واقع يناقض فكرتهم عن ثبات الحقيقة؛ كما شرحها السلف. ثمّ إنّ نقطة الانطلاق لكلّ محاولة سلفيّة تنتهي بمنهج متطرّف؛ لأنّها تحمل بذور تطرّفها في داخل منهجها، وعليه؛ فإنّ جدليّة الاعتدال والتطرّف تقابل جدليّة الكفر والإسلام، ولن تنتهي أزمة التطرّف بإنهاء هذه الجماعة أو محاورة تلك أو تفنيد رأي هذه؛ لأنّها نزعة ذات استمراريّة حتميّة في فضاء الزمان والمكان الذي يكتنفه التخلّف المنهجيّ، وهي ذات حضور جاذب لمن لا يمتلك رؤية أو منهجاً برهانيّاً ممّن يقرأ كتابات ابن تيمية وابن القيّم ومحمد بن عبد الوهاب؛ لينتمي إلى الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، وهي ذات استمراريّة حتميّة؛ لأنّها تلبّي شعور الغربة الطاغي الذي يحيط بأتباعها ومؤيّديها؛ بسبب تباين قناعاتهم مع قناعات التيّار العامّ للمسلمين،

وبسبب استعصاء تطويع النصّ بمفهومه السلفيّ الجامد في الزمان والمكان على التكيّف مع حركيّة الواقع والعقل، وأحياناً كثيرة مع المنطق البديهيّ للأمور.