



السلفية بين الابتلائية والنقدية*



منصور بن تركي الهجلة
باحث في القانون وفلسفة التشريع

٢٠١٤/٩/١٤

*نسخة محدثة بالتاريخ أعلاه.

المحتويات

٢	مقدمة:
٢	البحث المفهومي:
٣	مفهوم السلف:
٨	مفهوم السلفية:
١٢	السلفية الابتلائية.....
١٦	قضية الإجماع وتجربة الصحابة
١٦	القضية الأولى:
١٩	القضية الثانية:
٢٣	أوجه الابتلائية في السلفية المعاصرة.....
٢٣	١-الابتلائية في مصادر التشريع (احتكار السلطة للفقهاء):.....
٢٥	٢-الابتلائية في أسلوب التعليم والتربية:
٢٦	٣- الابتلائية في فقه المعاملات:.....
٢٧	٤- الابتلائية في السياسة الشرعية:.....



مقدمة:

عند القيام بدراسة معاصرة للدين في فضائه العام في بلاد المسلمين نجد أنفسنا في مواجهة العديد من التعبيرات والتصورات للدين، وذلك من خلال العديد من التيارات والمذاهب الدينية المعبرة عنه، إلا أن أي باحث سيجد بشكل واضح أن التيار السلفي يُعدُّ من أهم وأكبر وأعرض التيارات التي تحظى بتأثير على أرض الواقع بما له من ثقل وصوله وجولة في الساحة المحلية والدولية، بل يمكن القول-على حد تعبير الزميل يوسف الديني- «إن الحالة الإسلامية المعاصرة هي حالة سلفية»¹!

ومع ذلك ربما لا يكون التيار السلفي هو الأعرض على أرض الواقع، إلا أن صداه وتأثيره ورساليته الإصلاحية لها أثرها الكبير في وضع صدى لهذا الاتجاه من الناحية الإعلامية والسياسية فعلا وانفعالا، وليس هذا على المستوى المحلي الإسلامي بل أيضا على المستوى الدولي، لذا يجب أن نسلط الضوء على هذا الاتجاه، وربما نسميه اتجاهاً كمفهوم عريض باعتبار انطوائه على العديد من التيارات والمذاهب والحركات المختلفة، فالسلفية بشكل عام تتفق على أمرين كسمة بارزة: الأول: المرجعية، والثاني: أصول مسائل الاعتقاد، مهما نوعنا في المسميات الجزئية، كسلفية نجدية (وهابية) أو جهادية أو سرورية أو جامية أو ألبانية أو مقبلية إلخ يظل المحدد العام هو المرجعية ومسائل الاعتقاد في التوحيد والأسماء والصفات.

البحث المفهومي:

عند دراسة السلفية هناك حقلان منهجيان يتعاضدان ولا يتعارضان هما: البحث المفهومي لتشكيل السلفية، ثم البحث التاريخي لمن يطلق عليهم (السلفيون) أو (الحنابلة) أو (أهل الحديث والأثر) (وهذا يحتاج دراسة مستقلة تبحث في التاريخ بشكل تحليل وتأويلي يدرس فيه علاقات السلفية بالسلطة وعلاقتها بالمجتمع وتطور الفكر العقدي والتحزب ومناهج البحث والتفكير وفحص ونقد المحن والفتن التي كانوا شركاء فيها فعلا أو انفعالا) وهذا موضوع دراسة لا ينتهي مجال التفسير والتحليل فيه لذا أقترحه على الباحثين أن لا يقفوا عند بعض الدراسات المعاصرة التي تأثرت بكتابات المستشرقين، وهنا في مطلع هذه

¹ يوسف الديني، الألباني وانتعاش السلفية، بحث مشارك في كتاب رماح الصحائف، السلفية الألبانية وخصومها، مركز المسبار، ط ١، ٢٠١٠.



الدراسة فإنني سأقف عند الحقل الأول في التعرّيج على البحث المفهومي البنيوي لعبارة "السلفية"، حيث سأناقش مفهوم "السلف"، ثم مفهوم "السلفية" ببناء النسبة.

المعنى اللغوي:

السلفية، مصدر صناعي من سلفي، ونسبتها إلى كلمة "سَلَفٌ"، قال ابن فارس: "السين واللام والفاء أصلٌ يدلُّ على تقدُّمٍ وسبقٍ. من ذلك السَّلَفُ: الذين مضوا، والقومُ السُّلَافُ: المتقدِّمون"^٢

وقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم قوله لابنته فاطمة "فإنه نِعَمَ السَّلَفِ أنا لك"^٣، قالها في مرض موته وفي قصة مُسَارَّته لها بكلام مرةً أبكاها ومرةً أضحكها، فهذا استخدام لغوي عام منه صلى الله عليه وسلم، بمعنى أنا السابق لك.

مفهوم السلف:

بَوَّب البخاري في صحيحه: "باب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة من الخيل"، وقال راشد بن سعد (ت ١٠٨ هـ) كان السلف يستحبون الفحولة لأنها أجري وأجسر"^٤ قال ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) في تفسير كلمة السلف: "أي من: الصحابة ومن بعدهم"^٥، ولعل ابن حجر وقف عند قول راشد بن سعد (ومن بعدهم) بعطف واحد حيث لم يضيف عطفاً آخر، وذلك أن راشد بن سعد يُعَدُّ من الطبقة الثالثة، وعليه فإن مفهوم السلف مقتصر على طبقتين: طبقة الصحابة وطبقة التابعين لهم فقط، وهذا لا يكمل مائة سنة، فراشد بن سعد متوفى في مطلع المائة، إذ يقتضي ذلك أن حياته كانت قبل إكمال المائة، وهو يُعَدُّ من الطبقة الثالثة أي من تابعي التابعين، بينما نجد السلفية المعاصرة تتعامل مع مفهوم السلف على أساس أنه ثلاثة قرون بما يعادل ثلاثمائة سنة، بناء على حديث الخيرية، يقول الشيخ الألباني: "السلف هم أهل القرون الثلاثة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية، في الحديث الصحيح المتواتر المخرَّج في الصحيحين وغيرهما عن جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم".

وفي هذا الاستدلال نظر من عدة نواحي:

^٢ انظر معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (س ل ف).

^٣ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة، ٢٤٥٠.

^٤ ابن حجر، فتح الباري، ٦٦/٦.

^٥ مرجع سابق.

الأولى: أن حديث الخيرية لا يقتضي طلباً من النبي صلى الله عليه وسلم لاتباع هذه القرون، ولا يقتضي أن هذه القرون معصومة على المستوى الموجب، بل هو مجرد إخبار بالخيرية لكثرة الاتباع فيها للوحي لا غير، وهذا بدوره لا يعني وجود مرجعية معينة، بمعنى أن الحديث خبر وليس إنشاء، وإن كان ثمَّ من إنشاء في الخبر، فإن المراد به وصف لكثرة التزامهم وصدقهم في تطبيق أخلاق وحدود الأوامر والنواهي في الكتاب والسنة، ولا يعني هذا أن المقصود بالخيرية أنه عصر مثالي مطابق للمثال القيمي الشرعي الذي أراده الله، ولكن المقصود بالخيرية أنها خيرية أفضل من غيرها بالجملة، كما قال ابن عبد البر: "إن التفضيل إنما هو بالنسبة إلى مجموع الصحابة، فإنهم أفضل ممن بعدهم، لا كل فرد منهم، وقد أخرج الترمذي بإسناد قوي، من حديث أنس مرفوعاً: مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ، لا يدرى أوله خير أم آخره^٦"

ويوضح مفهوم الخيرية هنا قوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" حيث فسرها عمر بن الخطاب بقوله "من فعل مثل فعلهم كان مثلهم"^٧، فالعبرة بالخيرية معرفة شروطها، فخيرية عصر يعني توفر شرط الخيرية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والالتزام بالحدود الشرعية.

الثانية: أن مفهوم القرن غير واضح في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فهل القرن في لسان النبي وصحابته يعني مائة سنة بالتمام، أو يعني بعض العقود من السنين، أو الأجيال والطبقات كما يستخدمها أهل الحديث في تصنيف التابعين وتابعيهم؟!

يقول ابن منظور "والقَرْنُ في قوم نوح على مقدار أعمارهم، وقيل: القرن أربعون سنة، بدليل قول الجعدي:

ثَلَاثَ أَهْلِينَ أَفْنِيَهُمْ وَكَانَ الْإِلَهُ هُوَ الْمُسْتَأْسَا

وقال هذا وهو ابن مائة وعشرين سنة، وقيل القرن: مائة سنة، وجمعه قرون.

وفي الحديث: إنه مسح رأس الغلام وقال: عش قرنا، فعاش مائة سنة، والقَرْنُ من الناس: أهل زمان واحد، وقال: إذا ذهب القَرْنُ الذي أنت فيهم، وخُلِّقت في قرن فأنت غريب، ويقول ابن الأعرابي: القرن الوقت من الزمان.. وقيل هو مطلق من الزمان^٨، وعليه فإننا لا نجزم بتحديد معين، ولو كان مقصود النبي صلى الله عليه وسلم لاتباع لهذه القرون كما يفسره متأخرو

^٦ انظر مناقشة الشوكاني، في نيل الأوطار (١٩٨/٩).

^٧ التمهيد لابن عبد البر (٢٠٠/٢٥١).

^٨ لسان الميزان لابن منظور، مادة (قرن).



السلفية على الرغم من الاختلاف الذي حصل بين الصحابة، فإن تحديد القرن حينئذ سيكون لازماً، لفهم من القوم الذين يلزمنا تتبع فهمهم وإجماعهم بدون انتقائية، لكن لما كان الأمر كما شرحت سابقاً أصبح الأمر لا يضير في فهم وتحديد عدد سنوات القرن.

الثالثة: أن الخيرية لهذه القرون لا تعني المطابقة للتنزيل كما تزعم بعض السلفية، وقد صنف الأخ الدكتور حاكم المطيري كتاباً معروفاً ومتداولاً بعنوان "الحرية أو الطوفان"^٩ قسم فيه الكتاب باجتهاد اهتدى إليه من نفسه إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول عن مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المنزل، وحدده بعهد الخلفاء الراشدين، ثم ذكر أهم ملامح ومبادئ هذا العصر، ثم الفصل الثاني مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المؤول، وحدده بالعصر الأموي والعباسي، ثم ذكر أهم ملامح هذا العصر، ثم الفصل الثالث: مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المبدل، وحدده بتبديل أحكام الشريعة ثم ذكر الحركات الإصلاحية في القرن الثاني عشر الهجري وما بعده.

محور نقدي هنا أمران:

الأول: نقد تقسيم ابن تيمية وإجماله، والثاني: نقد استعمال الدكتور حاكم المطيري له. فأما الأمر الأول فإن ابن تيمية أخطأ في التقسيم باعتبار أنه تقسيم غير دقيق، ويتضح أن هناك خلطاً بين الاعتبارات فيه من حيث تقسيم الشرع باعتبار المصدر، وتقسيم الشرع باعتبار التطبيق.

فتقسيم الشرع باعتبار المصدر: يكون حينها على قسمين: التقسيم الشريعة المنزلة والمقصود بها النصوص، والشريعة والمقصود بها العامة بمعنى المشروعية بحيث تشمل اجتهادات العلماء التي ترجع لمصادر إضافية غير الكتاب والسنة كالمصادر الإنسانية الوضعية مثل التجربة والعقل، فهي مشروعة باعتبار عدم مخالفتها للنصوص، ثم القسم الثالث: الشريعة المعارضة وهي الشريعة المبدلة التي مصدرها إنساني وضعي وفي نفس الوقت معارضة، وفي هذا التقسيم لا يصح أن نسمي القسم الثاني الشريعة المؤولة لأننا هنا نقسم باعتبار المصدر، وليس باعتبار التطبيق، فالمحصلة أن المصادر إما ربانية أو إنسانية، ثم الإنسانية منها المشروعة وهي الأصل، ثم المعارضة والمبدلة للمصدر الرباني وهي الاستثناء، وهنا يأتي بحث القانون الطبيعي والوضعي وفلسفتهم، التي يجب على الباحثين إعادة النظر والتحرير فيها.

^٩ انظر، حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، ٢٠٠٣.

أما لو قسمنا باعتبار التطبيق فسوف نخرج قسم الشريعة المنزلة، ونكتفي بقسمي: الشريعة المؤولة والشريعة المبدلة، وذلك لأن الشريعة حتى في أخص حكم يعتبر قاعدة كلية بالنسبة لما دونه بل وبالنسبة لتطبيقها في المعين، وإن كانت أقل كلية مما هو أوسع منها، لذا وقت التطبيق لا يمكن أن نصفها إلا بكونها تأويل للشرع، فهي بهذا الاعتبار شريعة مؤولة بمعنى أن المجتهد يسعى لتحقيق الأمر في الواقعة المعينة، فمثلا: من الشريعة تطبيق القاضي للنصوص المنزلة وهو هنا يتأول حكما منزلا في تنزيله على واقعة عين، وهذا نوع من التأويل، يكفي فيه الظن ولا يشترط اليقين بزعم المطابقة، وتسميته بالشريعة المؤولة يطابق قول عائشة رضي الله عنها " كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن"¹، يتأول تطبيق الأمر في سورة النصر "فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا".

والنبي صلى الله عليه وسلم نفسه يقول عن قضائه أنه معرض للوقوع في الخطأ لأنه يحكم بالظاهر، "إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضا أن يكون أبلغ من بعض أقضي له بذلك، وأحسب أنه صادق، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليدعها"¹¹، فتحقيق مناط الحكم الشرعي من اجتهاد القاضي الذي هو الواجب الشرعي المفروض عليه، حيث يحكم بظاهر الشريعة، وبغالب الظن عند التطبيق، اتباعا لقوله تعالى "فاتقوا الله ما استطعتم" وليس من واجبه أن يكون تحقيقه لمناط الحكم الشرعي مطابقا له، فليس التنزيل هو الذي يتحرك لينطبق على الواقعة بنفسه ولكن بجهد بشري في الفهم والتأويل.

لذا نخطيء عند زعم أن هذا النوع من قسم الشرع المنزل وليس من قسم الشرع المؤول.

لذا نجد أن ابن تيمية نفسه يخطيء بتسمية هذا من الشرع المنزل، لأنه يجعل من قسم الشرع المنزل الأمر العام في الكليات مثل كلية الأمر بالعدل وما فيها من عموم واسع أكثر من كثير من الأحكام الأقل كلية كحرمة تصرف معين، بمعنى أوضح لما نضع في القانون تحريم الربا، وهو أمر كلي بالنسبة للتطبيقات تحته، لكن بالتأكيد ليس مثل وضعنا عمومية وجوب امتثال العدل وتطبيقه، فتطبيقات العدل متعددة ومتنوعة في التاريخ حسب أدوات فهمنا للإنسان وظرفه وحاجاته وضروراته من عصر لآخر، فتطبيقاتنا للعدل أمر تأويلي كما هو واضح، فما أراه عدل في أمر ما من شؤون العامة والخاصة قد يختلف آخر فيه، لذا حكم

¹ أخرجه البخاري وغيره، أبواب صفة الصلاة، باب السبب والدعاء في السجود، انظر شرحه، في فتح الباري (٤/٣٥٠).

¹¹ هذا أحد ألفاظ البخاري، كتاب الأحكام، باب القضاء في قليل المال وكثيره سواء، (رقم ٦٦٧٥).

الحاكم يرفع الخلاف ويضع ما يراه الموافق للشرع المنزل تأويلاً وليس مطابقة، وهذا كلام ابن تيمية الذي يوضحه موقفه الذي ننقده عنها حيث يقول في تفسيره لقسم (الشرع المنزل) بقوله "الشرع المنزل كله عدل ليس فيه ظلم ولا جهل، قال تعالى (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) وقال تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) فالذي أنزل الله هو القسط، والقسط هو الذي أنزل الله، وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، وقال تعالى (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) فالذي أراه الله في كتابه هو العدل"^{١٢}، إذن ففي حالة التطبيق يتحول الشرع المنزل بتدخل الجهد البشري فيه إلى شرع مؤول، حيث نقف هنا بتواضع أما جهودنا في فهم الشريعة وتطبيقها على أساساً أنها تأويل واجتهاد لفهم الشرع المنزل سواء على مستوى النظرية في الشرع المنزل أو مستوى التطبيق العملي حتى، فنبتعد عن غلواء التطرف الذي يتكلم بلسان الله وشرع الله وكأنه هابط عليهم من السماء، فينزلون القرآن انطلاقاً من أهوائهم بشكل قطعي على الوقائع والأفراد، وهذا سبب رئيس في كثير من التطرف الذي نشاهده في السلفيات المتعالية على خلق الله بزعم تمثيلها ومطابقتها لشرع الله.

وأما الأمر الثاني: فهو خلل تقسيم الدكتور حاكم المطيري الذي اعتبره خلافاً مضاعفاً على خطأ ابن تيمية، وذلك بأن طبق هذا التقسيم على حقب تاريخية، ففي نقدي الأول لتقسيم ابن تيمية، اتضح لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه وقعت تطبيقاته في الشرع المؤول سواء في أوامر القرآن أو في مسائل أقل منها هي المسائل القضائية^{١٣}، وإن كانت جميعها واجبة الامتثال في حق الأمة لوجود الأمر باتباعها بخلاف تأويل غيره من الصحابة، لكن تسمى خطاباً مؤولاً، وهذا مع الوعي بالفرق بين تأويلية النبي عليه السلام كمعصوم وبين من ليس بمعصوم، وكلامنا في الشق الثاني ممن ليس بمعصوم من الصحابة ومن بعدهم، فزعم أن تطبيقاتهم واجتهاداتهم من الخطاب الشرعي المنزل الواجبة الاتباع يعتبر خطأ كبيراً، فالحجج في تصرفات الصحابة والعهد الراشدي بشكل خاص تعتبر مكتسبةً من النصوص لا من مجرد تطبيقهم، وذلك مثل نفهم لقضية وراثته الحكم، ونفس تطبيقات الخطاب السياسي الراشدي تعتبر كلها من باب الشرع المؤول، أما من حيث مصادره فمنه المنزل ومنه الاجتهادي.

وسلبية هذا التقسيم ستظهر في آخر المقالة عند نقدنا للخطاب السلفي الابتلائي الذي يظهر أنه يدّعي نيابته وتوقيعه عن رب العالمين ونقائه وصفائه ومطابقته للشرع المنزل؟!!

^{١٢} مجموع الفتاوى (٣٦٦/٣٥).

^{١٣} وهنا يأتي التفريق الذي يذكره الفقهاء والأصوليون في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، وهل هي على سبيل القضاء أو على سبيل الفتيا؟، أو هل هي على سبيل التشريع كني أو السياسة الشرعية كحاكم؟، وقد أفرد القرافي لهذا الموضوع عدة مباحث في كتبه، وكذلك من بعده كابن تيمية وابن القيم رحمهما الله، وغيرهم.

مفهوم السلفية:

إذن بعد مناقشة مفهوم السلف، ينبغي لنا استيضاح من هو السلفي؟، السلفي بشكل عام الشخص الذي يعلن اتباعه لطريقة السلف الصالح، فيحرص على متابعتهم في آثارهم، وأول من عرّف كلمة سلفي "بياء النسبة" إليها كما وجدت هو السمعاني (ت ٥٦٢هـ) رحمه الله في كتابه الأنساب، "السلفي: بفتح السين واللام، وفي آخرها الفاء، هذه النسبة إلى السلف وانتحال مذهبهم على ما سمعت"^{١٤}.

وتعبيره بعبارة "كما سمعت" دلالة على عدم انتشار النسبة إلى السلف حتى القرن الذي عاش به وهو القرن السادس الهجري، وقد عرض في كتابه أسماء جماعة تسموا بهذا، إلا أن النسخة المخطوطة كان فيها سقطا فلم يستطع المحقق استبانة الأسماء، ولكن نستطيع أن نستنبط من ذلك أن انتشار استخدام "السلفي" كصفة لمنهج معين أو كنسبة أفراد يضيفونه إلى أسمائهم اعتزاً به، قد بدأ في القرن السابع وزاد في القرن الثامن الهجري مع مدرسة ابن تيمية، وكان المقصود العام بالسلفية وقتها هو الطريقة الأثرية في اتباع النصوص الشرعية، والعمل بالظواهر، وعدم الإضافة بالكلام المحدث، ويتضح هذا المعنى من خلال فهمنا لاستخدام ابن تيمية في النصوص الآتية:

(أ) السلفية: المنهج الذي يمنع التأويل في الأسماء والصفات بإضافات محدثة من علم الكلام، يقول ابن تيمية "بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم (يقصد اسم النور)، وهذا مذهب السلفية وجمهور الصفاتية من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم"^{١٥} وهنا يوضح أن عدم التأويل من المنهج السلفي، ثم عطفه بخصوص موقف بعض الاتجاهات من موضوع تأويل اسم "النور" وضح لنا أنه يقصد أهل الحديث والأثر من الحنابلة وغيرهم، وقد وافق ابن تيمية في هذا الذهبي؛ حيث قال في ترجمة ابن الصلاح: "قلت: وكان سلفياً حسن الاعتقاد كافاً عن تأويل المتكلمين"^{١٦}.

(ب) السلفية: منهج لا يناقضه عقل صريح ولا نقل صحيح، يقول ابن تيمية: "واعلم أنه ليس في العقل الصريح ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلاً" (الحموية في المجموع ٢٨/٥) وهذا يقتضي أن يكون المنهج السلفي منهجاً واسعاً ذا حدود سلبية، مفتوحاً للأفكار الموجبة، والمقصود هنا أنه كمبدأ: لا يوجد عقل تم تصريحه (أي

^{١٤} أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، ١٠٤/٧، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الأولى ١٩٧٦م.

^{١٥} مجموع الفتاوى (٦/٣٩٧).

^{١٦} تذكرة الحفاظ (٤/١٤٣١).

بعملية معالجة عقلية حتى أصبح صريحا) يمكن أن يخالف أو يناقض طريق السلف الصالح، ولا نقل تم تصحيحه (أي بعد عملية تصحيح حتى أصبح صحيحا) يمكن أن يخالف طريق السلف الصالح، فهذان الأمران يعتبر من الشروط الشكلية لا المضمونية التي تنفي مستقبلا وجود أي دليل ممكن أن ينشأ يمكن أن يكون صحيحا صريحا مخالفا لطريق السلف، لذا هنا يصبح كلامنا في المنهج لا في المضمون بمعنى أن السلف لم يتكلموا في كل شيء بكل تأكيد لاختلاف الظروف وإمكانات الزمان، لكن يظل منهجهم الطبيعي في تلقي الوحي وبرأته من المضامين الأجنبية عنه في الغالب يؤكد أن هذا ما نريده عند تعاطينا المنهجي لحوادث الزمان المتجددة بلا نهاية، ومن اللطيف القول هنا أن ابن تيمية في كثير من نزاعاته مع المتكلمين ينسب أقوالا للسلف وهو في الغالب ينسبها بلوازم قولهم بناء على منهجهم الطبيعي في تلقي الوحي، أي ذلك المنهج البري من دخول مضامين معرفية تحرف أو تخدش براءة التلقي بميتافيزيقيات إغريقية أو أفلوطينية محدثة، لذا تراه ينسب إليهم بكل وثوقية كثيرا من الأقوال التي لم يتحدثوا فيها، وذلك لأنه يرى جواز النسبة لهم من باب أن لازم الحق يعد حقا، وعليه فيجوز أن ننسبه لهم، بينما لا يجوز لنا أن ننسب إليهم لازم الباطل! وهذا فيه خلل من وجهة نظري، لأنه من الذي يميز بين قول هذا وقول ذاك بأن هذا لازم قول السلف، هل مجرد السكوت والظن ببراءة التلقي اللغوي كافية في نفي التأويلات الحادثة بسبب تأثير وطرح الأفلاطونيات المحدثه.

(ج) الطريقة السلفية: هي الطريقة المثلى وليست الطريقة المطابقة للحق، وذلك لنسبية العلم والعمل كما يحدد ابن تيمية: "والعدل المحض في كل شيء متعذر علما وعملا ولكن الأمثل فالأمثل: ولهذا يقال: هذا أمثل، ويقال للطريقة السلفية: الطريقة المثلى"^{١٧}.

(د) التمييز بين الطريقة السلفية والطريقة الكلامية؛ بأن الطريقة السلفية بريئة من إحداث المتكلمين لأدلة أجنبية على الوحي يزعم بعقلانيته بمفردات لغوية محدثة مجملة، كما يكرر ابن تيمية في كتبه، يقول ابن تيمية "والأشعري وأمثاله برزخ بين السلف والجهمية، أخذوا من هؤلاء كلاما صحيحا ومن هؤلاء أصولا عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة، فمن الناس من مال إليه من الجهة السلفية ومن الناس من مال إليه من الجهة البدعية الجهمية كأبي المعالي وأتباعه"^{١٨}، فالإشكالية أن السلفية وفقا لابن تيمية تحديدها هنا سلبية وليس إيجابية، بمعنى أنه منهج لا يقبل الأصول العقلية الفاسدة، وبمثل هذا المعنى وصف الذهبي الدارقطني في السير حيث قال "وصح عن الدارقطني أنه قال: ما شيء أبغض إليّ من علم الكلام، قلت: لم

^{١٧} الفتاوى (٩٩/١٠).

^{١٨} الفتاوى (٤٧١/١٦).

يدخل الرجلُ أبداً في علم الكلام ولا الجدال، ولا خاض في ذلك، بل كان سلفياً^{١٩}، فهنا أوصاف سلبية في مدح الدارقطني بأنه لم ينتحل منظومة معرفية ذات أصل أجنبي أو تأثرت بالاحتكاك والمناظرة لأصول أجنبية لا تتلاءم وقراءة النصوص الشرعية.

وقد وضع ابن تيمية هذه الفكرة في قوله أيضاً "وأما السلفية فعلى ما حكاها الخطابي وأبو بكر الخطيب وغيرهما قالوا: مذهب السلف إجراء أحاديث الصفات وآيات الصفات على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها"^{٢٠} وسأضيف لاحقاً مزيد توضيح لهذه الفكرة.

إذن فمفهوم السلفي بالاعتبارات السابقة حمل لسنوات طويلة، فكانت طبيعة تكراره واستخدامه مقارنة لما طرحه ابن تيمية والذهبي فيما نقلته أعلاه، لكن من يطلق عليهم (السلفيون) ما زالوا يتحولون من زمن لآخر حتى ظهر مع طرحهم مفهوم محدد آخر من محددات السلفية.

والسبب في ذلك عدة أمور أهمها هو دخول المسلمين عصر الانحطاط في الحضارة الإسلامية الشامل لجميع العلوم، ثم ظهور إصلاحات سلفية تحالفت مع السياسة مثل الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الإمام محمد بن سعود رحمهم الله، ثم في القرنين الأخيرين ظهور حضارة غربية منافسة ومتفوقة واستعمار دام قرون، وخلف جماعات فكرية مستبدة تتبنى شكل كل مرة من أشكال الطرح الفلسفي الغربي، وهنا ظهرت أنواع من الأحكام وأنواع من السلوك صاحبت تطبيق السلفية من خلال الحياة الواقعية المعيشية تظهر تمييزاً واضحاً عن واقع الجماعات والمذاهب الأخرى!

ثم إننا نجد في الخمسين سنة الأخيرة من رفع لواء تمييز مفهوم السلفية ألا وهو الشيخ الألباني في طرحه معنى جديد للسلفية، حيث يقول:

"نقول إذا ما سئلتنا: أنا سلفي، انتهى الأمر؛ لأنه معنى سلفي: على الكتاب والسنة وعلى منهج السلف الصالح. فلما بينت له هذا، قلت له: لا يكفي أن تقول: أنا مسلم على الكتاب والسنة؛ لأن كل الطوائف والجماعات يقولون: على الكتاب والسنة" وأحياناً أخرى يعبر: "باتباع الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح"^{٢١}.

^{١٩} سير أعلام النبلاء (٤٥٧/١٦).

^{٢٠} الفتاوى (١٧٧/٣٣).

^{٢١} انظر الألباني والسلفية العلمية النجدية، قراءة في التقاطعات والتباينات، عمرو بسيوني، ضمن مؤتمر الوهابية والسلفية، الذي أقامه منتدى العلاقات العربية والدولية، في الدوحة، ٢٠١٣ م.

وكما سبق فحجته كانت قائمة على دليلين: أحدهما يحدد وجوب اتباع السلف كما يعتقد، وذلك في قوله تعالى "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوّله ما تولى"، والثاني: حديث الفرقة الناجية أو ما يسمى حديث افتراق الأمة لاثنتين وسبعين فرقة، والناجية من النار- كما أخبر صلى الله عليه وسلم- بأنها "ما أنا عليه اليوم وأصحابي"^{٢٢}.

وإن كانت آية سبيل المؤمنين لا تحدد مفهوم السلف الصالح، إلا أن الألباني يصر على تفسيرها بذلك، ووصف الإيمان يقتضي استمرار الصفة للجماعة المؤمنة في كل زمان، وسبيلهم هو سبيل الكتاب والسنة وهذا الصحيح، وذلك بفهمنا أن بين الاتباع للكتاب والسنة وصفة سبيل المؤمنين تلازمًا.

وأما حديث الفرقة الناجية على الرغم من الخلاف في ثبوته؛ فإنه لم يتعرض لكلمة السلف بل ذكر لفظة (أصحابي)، ووضح الحديث أن ما هم عليه أصحابه هو المنجي في الآخرة، وعلى الرغم من وجود أبحاث جديدة تشكك في مفهوم الصحابي والصحبة كما هو مقرر في علوم الحديث إلا أنني لا أريد بحثها هنا لطولها وجدليتها التي لا تنتهي، وهو وإن كانت هذه الأبحاث جديرة بالدراسة لكنني لا أرى أهمية كبرى في الاقتتاب حولها، فأنا أميل للتقليل من شأن هذا الخلاف لسببين: عدم عصمة الصحابة، ومن ثم إمكانية مخالفتهم، والثاني قابلية كلامهم لإعادة التأويل، هذا في حالة عدم توافق تصرفات الصحابة مع الحجج النقلية أو العقلية، لذا فالصحبة لا تعارض تأكيدنا أن الاتباع لسبيل المؤمنين لا يقتضي إلا اتباع منهج المؤمنين الذي منه منهج الصحابة وخير القرون في اتباع القرآن والسنة، لا كونهم مرجعية بحد ذاتهم، وهم بطبيعة الحال كما هو معلوم اختلفوا في وقت مبكر حسب اجتهاداتهم منذ السقيفة كما في رواية البخاري، وما ورد من اعتزال سعد بن عباد، وكما روي في تأخر علي بن أبي طالب رضي الله عنه في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، ثم الاختلاف الذي حصل على عثمان وعلي، والافتتال الذي حصل ببغي معاوية على علي رضي الله عنه، ثم واقعة الجمل وغيرها من أمور الاقتتال التي حصلت في خير القرون، والذي ينهى السلفيون عن بحثه وفهمه وتفسيره.

بعض السلفيين - كما سبق - يقتصر على إجماع الصحابة، وبعضهم يضيف - كما في عموم السلفيين - "منهج السلف الصالح" أو "فهم السلف الصالح"، وكلمة المنهج كلمة عامة؛ قد تعني ما سبق ذكره من اتباع الكتاب والسنة، وقد تعني ما طرحه الشيخ الألباني بتميز السلفية بمعنى خاص ليس هو تلك العمومية في الاتباع للكتاب والسنة، لأنه يقول في جوابه

^{٢٢} وهو حديث مختلف في صحته، انظر بحثنا للدكتور حاكم المطيري يضعف فيها الحديث، بعنوان: حديث الافتراق "تفترق أمتي على ثلاث وسبعون فرقة" بين القبول والرد، دراسة حديثة وإسنادية، موقع الدكتور حاكم.

بأن جميع المسلمين يقولون باتباع الكتاب والسنة، ومع ذلك هم ليسوا على منهج السلف مثل الأشعرية والمعتزلة، ثم هو يرى وجوب اتباع هذا المنهج الذي يسميه منهجا معصوما حيث يقول "الذي ينتسب إلى السلف الصالح، فإنه ينتسب إلى العصمة على وجه العموم"^{٢٣}، ومما يميز إضافات الألباني على قضية العصمة لمجموع منهج السلف الصالح، أنه يذهب لتقرير وجوب اتباع منهج السالف الصالح حتى في أفراد تفسيراتهم للقرآن أو للسنة، ويعتبرها حجة واجبة الاتباع إذا لم يكن بين السلف خلاف، ويطيب لي أن أذكر مثلاً مَرَّعِيَّ في فقه الشيخ الألباني حول تفسير البيعتين في بيعة، فذهب لتحريم بيع التقسيط بناء على تفسير سماك بن حرب، حيث أخرج أحمد في مسنده من رواية سماك بن حرب، عن عبد الله بن مسعود أنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة، لما قيل لسماك راوي الحديث: ما بيعتين في بيعة؟ قال: هو أن تقول: أبيعك هذا بكذا نقداً، وبكذا وكذا نسيئةً.

وهذا مثال عملي على احتجاج الألباني بتفسير السلف حتى لو ورد من واحد فقط، وسماك يعتبر من التابعين لأنه أدرك ثمانين من الصحابة كما قال، وتوفي في آخر خلافة هشام بن عبد الملك يعني ما بين ١٢٣-١٢٥هـ.

بينما كان من المفترض أن توكل مهمة بحث معاملة مثل هذه إلى العلوم الاقتصادية التي تدرس وتقيس موضوع الفائدة الزمنية وشرط الزيادة في الأجل، وأثرها وهل هي من الظلم في المعاملات؟ وهل تختلف عن فوائد القروض؟ فتحريم البيعتين في بيعة ينبغي أن يكون من باب انتظام المعقولية في باب المعاملات، لا مجرد تعبد محض نلتزم فيه فقط بقول تابعي بإطلاق، مع أنني لا أجزم ببطلان التفسير لكن أنقد طريقة تناول الموضوع بهذه الطريقة الابتلائية.

السلفية الابتلائية

هذا مصطلح جديد نحتُّه قبل فترة في وصف سلفية معاصرة عايشتها، ودرست فقهها منذ الصبا، لم يكن لي حيلة في وصف أغلاط السلفية المعاصرة في معاشتها للواقع إلا بكونها سلفية "ابتلائية"^{٢٤}، ومقصودي بوصف السلفية المعاصرة بالابتلائية أمران: تحويل مسائل الإسلام كدين "عاقل" من أن تكون أحكامه منتظمة المعقولية في ما ليس بغيب ولا تعبدية

^{٢٣} عمرو بسيوني، مرجع سابق.

^{٢٤} أحب أن أوضح هنا أنني استفدت من طرح لابن تيمية عند مناقشته مسألة التحسين والتقيح العقليين بين المعتزلة والأشاعرة، أنه وصف قول الأشاعرة بأنه ابتلائي، حيث لا تحسن ولا تقيح إلا بالشرع، وكأن الشريعة من باب (أمر الله إبراهيم بدينه إسماعيل) أي أنه أمر لا يطلب فيه غير التسليم لا الفهم ولا الانتظام للمعقولية، وهذا ما يتناقض وطبيعة الرسالة الإسلامية التي وصفت نفسها بالرحمة والسعة ورفع الحرج واليسر، والكونية.

محض، خصوصا ما يتعلق بالمعاملات؛ إلى أن يكون تعبديا محضة ابتلائية، وثوابت لا يمكن تغييرها ولا تفسير النص لها أخلاقيا، وهذا تجده في كثير من المسائل التي تجد أن تصرفات السلفية فيه من باب أفعالهم تكذب أقوالهم، فهم وإن كان كثير منهم يتعرض لطرح فكرة التعليل والمقاصد إلا أنه يجبن عن الاجتهاد ويرتعد منه فتجده يحيل للتسليم والامتثال لقللة أدواته المعاصرة في فهم الموضوع وقللة أدواته في فهم الوحي، وقد تعرضت لبعض الأمثلة في مقال لي بعنوان "هل داعش نبتة سلفية؟"، وأبرز هذه الأمثلة تفسيرهم لجهاد الطلب، الذي لا نختلف ولا نعترض على شرعية أصله إلا أن الاعتراض فقط في طريقة تناول تفسير أخلاقيته بطريقة ابتلائية منافية لما عرّف به الإسلام نفسه على أنه رحمة للعالمين، يركز على تأجيل محاكمة الضمائر والعقائد إلى يوم الحساب كما في قوله تعالى "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شيء شهيد"، فهذا التنوع من حيث الضمائر لا علاقة للحروب به، بل منطلقات الحرب في الإسلام انضمام الكفر للظلم والعداوة والاضطهاد للحريات الدينية التي يطلق عليها في عرف القرآن "الفتنة"^{٢٥}، والتي هي سبيل أئمة الكفر الذين يسفكون الدم بناء عليها^{٢٦}.

وكذلك تمسكهم بقضايا مثل الرق في الجهاد، وهذا وإن كان قد ورد في الشرع تفاصيل أحكام توضح مدى تقدم المسلمين على غيرهم من الحضارات التي تعاملت مع الرق بوحشية؛ إلا أنه طُرح على أساس أنه وضع قائم، ثم جعل الرق في الأحكام الشرعية سببا وضعيا لا تكليفيا، كإحدى الموانع التي تعتبره قصورا وعجزا حكما يوصف به المكلف، بمعنى أنه لم يأت نص يأمر به ترغيبا أو تكليفا، بل بالعكس، حيث نجد تشوُّفَ الشارع مشهودا ومقررا في تكثير موارد العتق والتحرير من الاسترقاق، والابتلاء الذي يواجهه المسلمون في هذا الحكم الذي نظمه الشارع للأوضاع القائمة في العالم وقتها هو معاندة البعض بدعوى التسليم للنصوص (ابتلاء واختبارا من الشارع) في حين نرى أن الأمم تتقدم ساعية في رفع الرعاية الأخلاقية للإنسان، حيث تصر السلفية الابتلائية بالوقوف عقبة في السعي لمنافسة هذه الأمم في مكارم الأخلاق، فلا يبحثون عن أفضل ما وصلت إليها البشرية من مكارم الأخلاق حيث التسابق والتنافس لتحقيقها كما وضحتها آية تعددية الشرائع "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات".

^{٢٥} أعني قوله تعالى "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير، وإن تولوا فاعلموا أن الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير" فالغاية انتهاؤهم وكفهم وليس إيمانهم.

^{٢٦} أعني قوله تعالى "وإن نكنوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون" فالغاية انتهاؤهم وليس إيمانهم.



وكذلك من آرائهم الابتلائية تقسيم الدور إلى دار إسلام ودار كفر، وديمومة الأحكام في المدونات الفقهية التي يجب على الفقهاء والقانونيين تجاوزها، وإن تطورا وأضافوا بعض ما أضافه متأخرو الفقهاء أعني إضافة قسم ثالث "دار العهد"! وهناك كثير من المسائل من هذا الباب سنتعرض لبعضها في آخر المقالة.

وهنا يجب أن أشير إلى أن بحث السلفية النقدية هنا يركز على نقد إسباغ التسليم الابتلائي للأحكام الفقهية من غير بحث في انتظام المعقولية المتفككة مع أصول وقيم الوحي المطهر، ثم مع ما تم إبداعه في العلوم الطبيعية والإنسانية، وهذا يلزما بتوضيح الفرق بين هذه العقلانية النقدية التي نطلب وجودها في السلفية المعاصرة، وبين العقلانية الوضعية العلمية التي تفترض أن العقلانية تعني صرامة المضمون، ومطابقة للحق في نفس الأمر، وفق آليات وحيدة هي آلية العلم، بحيث كل ما لم تقم عليه تجربة علمية أو عملية فهو زائف، وأن القيم العملية مطلقة لا نسبية فيها، فالعقلانية النقدية تقرر النسبية^{٣٧} في عملية التأويل لقيم العمل الإنساني، مركزة على البحث في انتظام المعقولية وفق آليات العلم موضوع القيمة، بدون استبطان تجارب غربية تفرض على أساس أنها الحق والحقيقة ولا أيضا تجارب شرقية، إلا على سبيل الاستفادة والدراسة، وهذه النقطة لها علاقة بالأمر الثاني.

الأمر الثاني: القصور في تكييف الوقائع وإصدار الأحكام على الفقهاء فقط وتجاهل العلوم الأخرى وأربابها، وفي حالة التقنين في الدولة الممثلة للشورى نجد تجاهل لتأصيل التمثيل الشرعي المنتخب للجماعة.

إليك التفصيل:

(١) التقصير في توسيع دائرة مشاركة التمثيل الشرعي المنتخب من الجماعة (الشعب) وقصره على الفقهاء، وذلك بإعطاء الفقهاء دورا لم يعطهم الله ولا رسوله، وهنا الآيات للتوضيح، قوله تعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" قاصرة فقط على أمرين: الأمر بالسؤال وليس الإلزام بالاتباع، والثاني أن السؤال فقط وقت الجهل بالذكر لا وقت العلم به أو إمكان العلم به، والآية الثانية قوله تعالى: "ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"، والرد هنا إلى أولي الأمر الذين أصبحوا كذلك بسبب الجماعة ف (من)

^{٣٧} هنا يجب التوضيح أن هناك فرقا بين النسبية والنسبوية (التي هي النسبية المطلقة) فالأولى تركز نسبيتها على مواقف الأشخاص من القضايا مع الاعتراف بفصل موضوع القضية عن هذه المواقف، والثانية أعني النسبوية المطلقة تركز على عدم الفصل بين الموقف من المدرك والموضوع المدرك، فتطلق النسبية بحيث لا يمكن الاعتراف باشتراك الناس على فكرة يكون فيها قدر من التعالي الشمولي بينهم، لذا فالنسبية المطلقة تعتبر سفسطة مطلقة.



تبعيضية وسببية في نفس الوقت، لذا ف (ممثلو الشعب) قد يكونون علماء في شتى الفنون التي تحتاجها الأمة في التشريع أو القضاء أو أمراء ومسؤولين في السلطات التنفيذية في الدولة، فولاية الأمر غير مقتصرة على أرباب العلوم الشرعية، ولا على أرباب الإمارات الوراثية حسب النصوص في تقرير الاستحقاق لا مسائل الانعقاد.

وهنا شبهتان في (فهم وتنزيل) آيتين كريمتين، يستدل بهما على خصوصية الفقهاء في التشريع دون سائر الأمة، اختصاصا ملزما:

(١) آية "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون"، فالضمير في قوله سبحانه "ولكن كونوا ربانيين" عائدة للناس في قوله "أن يقول للناس"، الذين يمثلون أخلاق القرآن من جميع أفراد المجتمع، الأم في بيتها ربانية، والمعلم رباني، والموظف المخلص في عمله رباني أيضا، فليست الربانية مقصورة على العلماء الشرعيين، فهذا ظلم للآية وقصر تحريفي بدون فائدة، ولو قال به من قال من المفسرين المتقدمين.

وآية أخرى: "وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا" بالظن بإمكانية معرفة الراسخين في العلم بحقيقة مآلات الأمور وهذا باطل، أي نفي دعوى إمكانية مطابقة العالم للحق أو الحقيقة في نفس الأمر، أو بلغة ابن تيمية "على ما هي عليه"، فواو العطف في "والراسخون في العلم" استئنافية، وخبر المبتدأ قوله "يقولون آمنا به" فالراسخ في العلم يعرف حدود علمه ولا يتكبر بل يتواضع لله ويفوض أمره بإيمانه بكل ما يأتي من الله.

(٢) القصور في تكييف الوقائع وإصدار الأحكام على الفقهاء فقط مع تجاهل العلوم الأخرى المتعلقة بموضوعها، وذلك بقصرها على الفقه الديني مما ضيّع الاهتمام بتطوير العلوم فأصبحت الأمة خداجًا بين فقهاء لا يفقهون في العلوم الإنسانية وبين علماء علوم إنسانية لا يعرفون إلا التقليد للغرب! فماتت العلوم أو تكاد في جامعاتنا بتقليد وتبعية وتعصب وجهل، ودليل هذا القصور بل والتقصير في اعتبار هذه العلوم قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" فهنا يوضح الله سبحانه وتعالى كيف أن الآيات التي في الطبيعة "الآفاق" والتي في الأنفس "الإنسان" وسيلة لتأكيد الإيمان بالوحي ودعمه، فوسيلة العلم بالآيات الطبيعية والإنسانية هو طلب علومهما، بحيث تقودان كما أخبر الله إلى تأكيد أن الوحي حق من عنده سبحانه، وذلك بتعاقد علوم الشريعة مع علوم الطبيعة والإنسان.

قضية الإجماع وتجربة الصحابة

بعد الحديث عن مفهوم السلفية أتبع هذا بالحديث في قضيتين: قضية الإجماع، وقضية تمثيل تجربة الصحابة كعصر مطابق لمفاهيم الوحي لا لمنهج التعامل مع الوحي.

القضية الأولى:

هل منهج السلف هو الإجماع (المصدر الثالث من مصادر التشريع)؟ لم يقل أحد من الذين رأيناهم ينظرون لمنهج السلف أنهم يشيرون لمسألة الإجماع كمحدد لمفهوم منهج السلف الصالح، فمعظم الذين يبحثون مفهوم السلفية لا يشيرون إلى ذلك، ويبدو أن السبب أن الأشعرية والمعتزلة في أبحاثهم الأصولية اتفقوا إلا ما ندر على حجية الإجماع، فهل تكرار المتكلمين للاحتجاج بالإجماع يجعلهم موافقين لمنهج السلف، وهل يمكن إضافتهم إلى الوصف بالسلفية؟ يبدو أن المأزق سيتضح أكثر من خلال موضوع رفض البحث الكلامي الذي اشتهر عند من ينتسب إلى السلفية وذلك بالغفلة عن علم الكلام وعدم الدرس والبحث فيه، أو بدمه في أغلب الأحيان وتأسيس بطلان وحرمة دراسته.

المنهج والإجماع وأهل الحق
لو قيل إن منهج السلف هو إجماع الصحابة أو إجماع السلف على مسألة معينة؛ لقلنا: هذا الخلاف قديم وهناك كثير من أرباب المذاهب الأخرى الكلامية والصفاتية تقره وتؤيده، وإن قلتم: لا؛ فماذا إذن؟ هل السلفية إجماع على أمر يخالف فيه هؤلاء؟ وهل مخالفة الإجماع السلفي من قبل المتكلمين يخرق الإجماع أو لا؟

نجد ابن حزم يقول "فصل واختلفوا: هل يدخل أهل الأهواء في الإجماع أم لا؟

إن من يشهد بقلبه ولسانه: أنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن كل ما جاء به حق، وأنه بريء من كل دين غير دين محمد صلى الله عليه وسلم، فهو المؤمن المسلم، ونقله واجب قبوله، إذا حَفِظَ ما يَنْقُلُ، ما لم يَمِلْ إيمانه إلى كفر أو فسق، و١- أهل الأهواء و٢- أهل كل مقالة خالفت الحق، و٣- أهل كل عمل خالف الحق = مسلمون أخطؤوا، ما لم تقم عليهم الحجة فلا يقدر شيء من هذا في إيمانهم ولا في عدالتهم، بل هم ماجورون على ما دانوا به من ذلك وعملوا، أجرا واحدا، إذا قصدوا به الخير ولا إثم عليهم في الخطأ، لأن الله تعالى يقول: (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم) ونقلهم واجب قبوله كما كانوا، وكذلك شهادتهم، حتى إذا قامت على أحد منهم الحجة في ذلك من نص قرآن أو سنة ما



لم تخص ولا نسخت، فأیما تمادی على التدين بخلاف الله عز وجل، أو خلاف رسوله صلى الله عليه وسلم، أو نطق بذلك، فهو كافر مرتد^{٢٨}.

ويقول ابن تيمية "ما ذكره (يعني الجويني رحمه الله) عمن سماهم أهل الحق فإنه دائما يقول: قال أهل الحق وإنما يعني أصحابه (=يعني الأشعرية) وهذه دعوى يمكن كل أحد أن يقول لأصحابه مثلها فإن أهل الحق الذين لا ريب فيهم هم المؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة، فأما أن يُفردَ الإنسان طائفةً منتسبةً إلى متبوع من الأمة ويسمها أهل الحق، ويُشعر بأن كل من خالفها في "شيء" فهو من أهل الباطل فهذا "حال أهل الأهواء والبدع" كالخوارج والمعتزلة والرافضة.

وليس هذا من "فعل أهل السنة والجماعة" فإنهم لا يصفون طائفة بأنها صاحبة الحق مطلقا إلا المؤمنين الذين لا يجتمعون على ضلالة، قال الله تعالى: {ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم}

وهذا نهاية الحق، والكلام الذي لا ريب أنه حق قول الله وقول رسوله الذي هو حق وآت بالحق، قال تعالى: {والله يقول الحق} وقال تعالى: {قوله الحق} وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج من بينهما إلا حق".

فأهل الحق هم أهل الكتاب والسنة وأهل الكتاب والسنة "على الإطلاق" هم المؤمنون فليس الحق لازما لشخص بعينه دائرا معه حيثما دار لا يفارقه قط إلا الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لا "معصوم" من الإقرار على الباطل غيره، وهو حجة الله التي أقامها على عباده، وأوجب اتباعه وطاعته في كل شيء على كل أحد.

وليس الحق أيضا لازما لطائفة دون غيرها إلا للمؤمنين؛ فإن الحق يلزمهم إذ لا يجتمعون على ضلالة وما سوى ذلك فقد يكون الحق فيه مع الشخص أو الطائفة في "أمر دون أمر" وقد يكون المختلفان كلاهما على باطل وقد يكون الحق مع كل منهما من وجه دون وجه، فليس لأحد أن يسمي طائفة منسوبة إلى اتباع شخص كائنا من كان - غير رسول الله صلى الله عليه وسلم - بأنهم أهل الحق، إذ ذلك يقتضي أن كل ما هم عليه فهو حق، وكل من خالفهم في شيء من سائر المؤمنين فهو مبطل، وذلك لا يكون إلا إذا كان متبوعهم كذلك، وهذا معلوم البطلان

^{٢٨} ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الأول، الجزء الرابع، فصل: واختلفوا هل يدخل أهل الأهواء أم لا؟.

بالاضطرار من دين الإسلام، ولو جاز ذلك؛ لكان إجماع هؤلاء حجة إذا ثبت أنهم هم أهل الحق^{٢٩}."

وقال في رده على السبكي في مسألة الطلاق "وقد تنازع الناس في أهل الأهواء والبدع، هل يعتد بخلافهم؟ على قولين مشهورين في مذهب أحمد ومذهب أبي حنيفة وغيرهما، وهذا قول عامة أصحاب الشافعي، وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من أصحاب أحمد، وأكثر الناس يقولون: إنه يعتد بخلافهم إذا كانوا من أهل الملة، فإنهم داخلون في مسمى "الأمة" و"المؤمنين"^{٣٠}.

من هم "أهل الأهواء"؟!

وهنا نأتي لسؤال مطروح إذا كانت السلفية هي غير أهل الأهواء؟ فمن هم أهل الأهواء؟ وهل المتكلمون بطوائفهم من أهل الأهواء؟ أو هو وصف فردي لا جماعي؟

دعنا نرجع مرة أخرى لشيخ السلفية ابن تيمية، حيث يقول في التفريق بين أهل العلم والأهواء "وسبب الفرق بين أهل العلم وأهل الأهواء: أن العالم قد فعل ما أمر به من ١-حسن القصد و٢-الاجتهاد، وهو مأمور في الظاهر باعتقاد ما قام عنده دليله، وإن لم يكن مطابقاً، لكن اعتقاداً ليس بيقيني... فإذا اعتقد العالم اعتقادين متناقضين في قضية أو قضيتين، مع قصده للحق واتباعه لما أمر باتباعه من الكتاب والحكمة، عُذِرَ بما لم يعلمه وهو الخطأ المرفوع عنا، بخلاف أصحاب الأهواء، فإنهم "إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس" ويجزمون بما يقولونه بالظن والهوى جزماً لا يقبل النقيض، مع عدم العلم بجزمه، فيعتقدون ما لم يؤمروا باعتقاده، لا باطنا ولا ظاهراً، ويقصدون ما لم يؤمروا بقصده، ويجتهدون اجتهاداً لم يؤمروا به، فلم يصدر عنهم من الاجتهاد والقصد ما يقتضي مغفرة ما لم يعلموه، فكانوا ظالمين، شبيهاً بالمغضوب عليهم، أو جاهلين، شبيهاً بالضالين"^{٣١}.

ونص ابن تيمية هذا يقتضي منا تحليله في هذه النقاط:

الأمر الأول: أهل الأهواء هنا وصف مستحق لكل من كانت لديه حالة جرمية تؤثر على طريقة تأويله للنصوص، وهذا الأمر في حقيقته حالة فردية وليست جماعية، لأننا لا نعلم عن ما في بواطن الخلق من الجرم الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه.

^{٢٩} التسعينية، النسخة المحققة (ص ٩٠٢-٩٠٤).

^{٣٠} انظر مقالتي: تحرير رأي ابن تيمية في اعتبار خلاف الشيعة.

^{٣١} ابن تيمية، القواعد النورانية، (ص ١٨٧).

الأمر الثاني: نستطيع أن نفهم أن إشكالية أهل الأهواء إشكالية في الدلائل والمنهج لا في المسائل والمنتج، أعني طريقة تأويل النص، وأن فرض مضمون يزعم "جزماً= جزم مطابقة" بأنه الحق والعقل والخير والعدل والمصلحة هو المشكلة بمعنى أنه مشكلة في معالجة القضية من الناحية التأويلية، حيث إنها تتخذ أهمية أكثر من قضية الموافقة من عدمها في مسائل معينة، وقضية النسبية والظنية أهم من الجزمية بالمسائل التي لم يطلب الشارع الجزم فيها، لذا فإن كثيراً من بيانات العقائد ليس مطلوباً شرعاً تحصيل العلم واليقين فيها، خصوصاً أن مثل هذه المطالب يكون توجهها للفرد من أجل أن تترك لتجربته الذاتية وسعيه في تحصيل الحالة اليقينية من خلال الدلائل والآيات الشرعية والكونية.

الأمر الثالث: أن التأويل بالجزم مرفوض ويقتضي التعسف في مخالفة لغة الشارع بأنواع من المجازات والتأويلات، يقول ابن تيمية: "وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه"^{٣٢}،

الأمر الرابع: أن هناك فرقا بين حالة نفي الجزم المؤثرة في التأويل مما لم يأمر الشارع فيها بالجزم (uncertainty) وبين الحالة الشككية (scepticism) فالأول: مطلوب في الشرائع حيث العمل بالظواهر من باب (فاتقوا الله ما استطعتم)، والثانية: مرفوضة لأنها تؤدي إلى النسبية المطلقة والفسفسطة^{٣٣}.

القضية الثانية:

كما سبق في نقدي لقضية وصف الدكتور حاكم المطيري العهد الراشدي بتمثيله للخطاب السياسي للشرع المنزل، فإنه من المهم فهم علاقته بالزعم بأن تجربة الصحابة بشكل عام أو العهد الراشدي بشكل خاص، تعتبر تجربة معصومة ممثلة ومطابقة للوحي لا لمنهج التعامل مع الوحي، وهذه القضية ليست إلا تعبيرا للزعم بأن تجربة فهم الوحي تقف عند عصر الصحابة، أي تقف بشكل موجب وليس سالباً، أي ما ورد عن الصحابة من تحصيل إيجابي لموقف أو رأي أو تصرف لم يرد فيه خلاف بينهم فإنه يكون حينئذ حجة معصومة للاتباع وفهم الوحي، لذا نرى الاحتجاج بتصرفات الصحابة مثل تصرفات أبي بكر وعمر وغيرهما بل

^{٣٢} ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (١٢/١).

^{٣٣} وقد وضحت في هامش سابق الفرق بين النسبية المطلقة والنسبية العادية، أو بعبارة أخرى: بين النسبية والنسبوية.



وتفسيرات ابن عباس وابن مسعود للقرآن حتى إن لم تصل لمستوى الإجماع السكوتي بل اكتفاء بعدم ورود المخالف كل ذلك على أساس أنها تصرفات يجب اتباعها.

والحقيقة أن الخلفاء الراشدين تعتبر تصرفاتهم من باب تصرف الإمام لا تقتضي الإجماع لا القطعي ولا الظني ولا السكوتي، فحكمه من باب حكم الحاكم يرفع الخلاف، وقد قال ابن عباس ناقدا هذا النوع من السلفية: "أراهم سهيكون أقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم، ويقولون نهى أبو بكر وعمر^{٣٤}!" سيجيب البعض بأن هذا وقت وجود معارضة بين قول الصحابي والنص! الجواب هو: أن المعارض لكم لا يسلم لكم بأن قول الصحابة الذي تزعمون أنه معكم ما هو إلا معارض لفهم معارضكم للنص أو لبعض جوانب منه، لأنه لا يرى للصحابي عصمة في الفهم أو اختصاصا به دون سائر الأمة، فالنص من الناحية التأويلية قد يكون قابلا للاحتمالية في الفهم والتنوع التي تتجاوز تفسير الصحابي أو التابعي، لأن كلام غير المعصوم بل حتى كلام النبي المعصوم لا يمكن أن يعادل كلام الله لا في المبنى ولا في المعنى.

لذا فمن المؤكد أن القول بأن تجربة الصحابة معصومة قول فيه نظر، من حيث المسائل، وقول جدير بالبحث والنظر من حيث الدلائل، ومع ذلك فما أميل له هو: أن منهج السلف عند المدرسة النقدية ليس هو إلا منهجا سلبيا ينقد الدلائل الباطلة، والمناهج الفاسدة التي تستجد كشفها مع البحث في العلوم، لذا فهذه السلفية ترفض عملية التأويل الفاسد، التي تصدر عن هذه المناهج والدلائل، والتي سبق أن أشرنا لشيء منها في نص ابن تيمية السابق حول نقده لجزمية أهل الأهواء، كما أنه لا تتبنى السلفية النقدية دائما مضامين إيجابية تحدد ما جعله الشارع مفتوحا للتجربة الشخصية، حيث ترفض التعبئة بالمضمون الإيجابي من خلال سرديّة لعقائد كثيرة لم يأمر الشارع بتحصيل العلم واليقين فيها، مثل ما تصنعه المذاهب السردية للعقائد كالمعتزلة والأشاعرة والسلفية، يقول ابن تيمية:

"الصواب في ذلك التفصيل: فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية - التي قد يسمونها مسائل الأصول - يجب القطع فيها جميعها ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه فإنهم كثيرا ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات وتكون في الحقيقة من الأغلوطات فضلا عن أن تكون من الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيرا

^{٣٤} أخرجه أحمد في مسنده، تحقيق أحمد شاكر، (٤٨/٥).

ما يقطع بصحة حجة في موضع ويقطع ببطلانها في موضع آخر بل منهم مَنْ عَامَّةُ كلامه كذلك وحتى قد يدعي كل من المتناظرين العلم الضروري بنقيض ما ادعاه الآخر.

وأما التفصيل: فما أوجب الله فيه العلم واليقين ووجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله: (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقوله: (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك)، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد كقوله تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم)، وقوله عليه السلام: "إذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم" أخرجاه في الصحيحين^{٣٥}.

ونلاحظ هنا أن القضايا التي تزايد فيها السلفيات على غيرهم في العقائد لا نجد لها في الشرع مستند يوجب تحصيل العَقْد أي تحصيل مستوى من العلم واليقين فيها، بل هي اجتهادات ظنية فردية تخص تجارب الأشخاص وبحسب ما قام لديهم من يقين لا يلزم به الآخرون، فلو جئنا لمسائل ترتيب الفضل بين الصحابة، لن نجد نصا واحدا يلزم الأمة بالتسليم له، يحدد بأن الفضل بهذا الترتيب أو ذاك، فكيف يقوم كثير من السلفية بابتلاء الناس واختبارها في هذه المواضع والتضليل عليها بدون نصوص صحيحة صريحة تحدد هذه القطعية المكتسبة؟

وهذا الأمر لا يخص السلفية بل هو عند معظم المذاهب، التي قلبت العقائد لبيانات وبنود يجب الإيمان بها ومن خرج عنها فهو ضال مضل، بل قد يكون كافرا كحكم دنيوي أو كافر حكم أخروي كما هو عند الشيعة في نفي الإيمان عن ينفي العصمة، لهذا كان افتراق الأمة واحترابها أشد وأعنف بسبب ابتلاء الناس في عقائد مثل هذه لم يطلب الشرع تحصيل العلم واليقين فيها.

تخيل كم تسببت مسائل أقل من ظنية في قتل وقتال وفرقة عنيفة بين المسلمين مثل مسائل تأويل الصفات الفعلية والخبرية أو زعم معنى الشفاعة وهل يُجْلِسُ اللهُ رسوله صلى الله عليه وسلم على العرش؟! وكلها كما نعلم فتن ومحن جرت على هذه المسائل وصار فيها اقتتال واحتراب بين المسلمين، فبدل أن تحال تفاصيل هذه الأمور للتعبد الإيماني الفردي لتجربة المؤمن إذا هي تصبح عقائد وبيانات جماعية يطلب من الناس الانصياع لها، لذا نجد أن تفسير العقيدة على أساس أنها الأمر الجازم تفسير باطل، بل من العقائد ما هو مرتبط بالأمر الجازم ومنها ما هو ظني لا يضر فيها عدم الجزم، ولا يبتلى الناس فيها، ومن وصل في تحقيق

^{٣٥} ابن تيمية، درء التعارض، (٣٢/١).

أمر الجزم فيها فهذا لا يضره، وله أن يجزم حسب ما وصل إليه من علم حتى ولو ثبت لديه ذلك عن طريق حديث من الأحاد.

إذن السلفية النقدية تعلن التزامها بالوحي وذلك بالتزام مرجعية الكتاب والسنة، وتعتقد أن منهج خيار الأمة وسلفها الصالح منهُجٌ يركز على الكتاب والسنة ثم المحددات السلبية في تحصيل الفهم منهما، والتي يمكن حصرها أكثر من تركيزه على المحددات الموجبة الخاضعة لتجربة الحياة الفردية والجماعية، العامية والمتخصصة، والمقصود بالمحددات السلبية هي أنه يتم دحض واستبعاد أي تأويل فاسد يتجاوز الطرق المعهودة في تأويل العربية من خلال السياق والسباق بالاستدلال بمبررات تعسفات، والغاية هي بث مضامين سابقة على النص يزعم عقلانيتها وبرهانيتها، كما في كثير من المناهج الكلامية والفلسفية في التقاليد العقلية الكلاسيكية في التراث الإسلامي، والتي كانت تقرر إمكانية المطابقة بين الإدراك الإنساني والوجود (الشيء موضوع الإدراك)، سواء بزعم استخدام وسائل البرهان، أو أدلة الحدوث، وهذا التقرير الذي أشرت إليه هنا هو ما يسميه ابن خلدون الوهم الأكبر أعني: حصر الوجود في الإدراك^{٣٦}، وبالرجوع لتحرير هذا الوهم الذي هو أصل غلط القوم، يمكننا فهم مصارع التأويل.

وقد أتى ابن تيمية على نقد الأصل الميتافيزيقي الذي يطابق بين العلم والمعلوم أو بين الإدراك والوجود، بحيث تتجاوز محدودية الإنسان إلى القول بإمكانية إحاطة علمه بالشيء (موضوع العلم) عبر توسُّل العلوم المنطقية، مما يؤدي إلى رفع الإنسان إلى مستوى الإله المحيط بالأشياء، فالإحاطة رديف المطابقة، لذا قال ابن تيمية "ثم إن هذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها وكلا هذين غلط، ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك، فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع، وبين المتقاربات عسر، فالمطلوب إما متعذر أو متعسر، فإن كان متعذرا بطل بالكلية، وإن كان متعسرا فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه، وعلى التقديرين فليس ما وضعوه من الحد طريقا لتصوير الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء^{٣٧}"، وقال في موضع آخر "فإن الله سبحانه وتعالى هو

^{٣٦} انظر، أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، ص ١٣٤.

^{٣٧} ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/٩).

الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه^{٣٨}، وكلام الشيخ في هذه الكلمة الأخيرة مهم جدا لأنه يشير هنا إلى نقطة تُعقَّبُ نتيجة نفي المطابقة والإحاطة في العلم الإنساني إلى فتح ما يمكن أن يسميه بعض المُحدِّثين surplus of meaning فائض المعنى وبعبارة ابن تيمية (احتمال الزيادة) والتي هي خصيصة بشرية تقابل ما يختص به الله من إحاطة علمه التام بالأشياء من غير احتمال أي زيادة، فاحتمال الزيادة تعني استمرارية طلب الفهم لملازمة الإدراك الإنساني المحدودية والقصور.

أما بالنسبة للسلفية الابتلائية التي نحن بصدد نقدها فقد انحرفت في كثير من مناهجها وتطبيقاتها إلى الوقوع في مساحة كبيرة من المحاذير التي وقعت فيها المدارس "الواقعية" المشار إليها أعلاه بالسقوط في الوهم الأكبر، فقامت بردة فعل متطرفة، لترجع وتوافق هذه المدارس من وجه سلبي، حيث استُغلت سلطة النص فأحاطاته بأسوار من السلطات حوله كوسائل بيننا وبينه، وضيقَت دراسة سياقات الخطاب "الشاملة لمواضيع الظواهر التي يعالجها" إلى الاقتصار على بنية النص المكتوب فقط، وقصرت القياس على التمثيلي منه ليختص به الفقهاء، وعظمت من الإجماعات المدونة في كتب الفقهاء وكأن الشريعة الملزمة للعالمين هي المدونة فقط، وتحزبت في كتابات العقائد والامتحان عليها كما سبق وأشرت لذلك، ثم في العصر الحديث كان ردة فعل هذه السلفيات مضاعفا، حيث واجهوا بعد تمكُّن التقليد منهم وندرة الإبداع العلمي وضعف المناهج العلمية حضارةً حديثةً قويةً منافسة لهم في الثقافة والقيم والأخلاق والعلم، فكانت ردة الفعل أقوى ونتائج المعالجة أكثر عجلة وضررا بل كانت منفصلة عما تطلبه قيم القرآن التي تؤسس للأخلاق وتدعو للجهد والاجتهاد العلمي في علوم الآفاق (الطبيعة) وعلوم النفس (الإنسان).

أوجه الابتلائية في السلفية المعاصرة

وهنا سأعرض بشكل مقتضب محاور ومجالات الابتلائية عند السلفية المعاصرة، وقد يوجد كثير منها في السلفيات التاريخية أيضا، كما أنها قد توجد كاملة في بعض السلفيات وقد تغيب:

١-الابتلائية في مصادر التشريع (احتكار السلطة للفقهاء):

^{٣٨} ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص١١٧) تحقيق عبدالصمد الكتيبي.

مرجعية الكتاب والسنة مسلمة عند المسلمين عامة كما في قوله تعالى: "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، وقوله سبحانه: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"، وقوله: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا"، لكن يكمن الإشكال التاريخي في إضافة مصادر أخرى إلى هذين المصدرين، اللذين هما منبعان لا ينضببان، كشرعة الماء التي يستقي الناس منها مباشرة، وهذه المصادر المضافة في الحقيقة لها تفسيراتها التاريخية التي يطول ذكرها ودراستها والتي أيضا لا تنتهي فيها كثير من التحليلات والإضافات التأويلية، لكن مع ذلك لن نترك الموضوع من جهته المفهومية، فالقياس الفقهي مثلا حصره الفقهاء والأصوليون في التمثيلي منه حيث يقف الفقيه أمام الواقعة التي لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة (ومن باب أولى "إجماع" لأنه لا إجماع بدون نص، على الصحيح) موقف المتطعم لوجود أصل سابق يقيس عليه الحادثة المراد إصدار الحكم فيها، وذلك بحمل الجزئي على الجزئي لعلة جامعة، وشرط الأصل كما هو معلوم: أن يكون ثابتا بدليل شرعي، وهذا يقتضي عود التشريع فقط للنصوص الشرعية بمعنى تعطيل كل ملكات الإنسان لبحث العلة في النصوص الجزئية لإجراء القياس في حوادث الزمان، مما يقتضي رفض مصادر أخرى غير النصوص الشرعية، وهذا أمر باطل بدون شك، فالوحي لا يحصر التشريع فيه، لكنه يهيمن على غيره من المصادر فوظيفته هي كما قال سبحانه "مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه" والتصديق يقتضي الاعتراف بالمصادر الأخرى غير القرآن، وذلك لأن أغلب الحقوق والواجبات مصدرها البحث الإنساني لانتظام الفضيلة والخير والمصلحة في أمر ما، قد يسميها البعض "العقل، أو التجربة أو غيرها" أو التحسين والتفقيح العقليين وهي تندرج كلها في أوسع الأدلة الذي هو قياس الشمول، فهي مرتبطة بتحقيق مناط الأدلة العامة الأمرة بالعدل والرحمة والإحسان.

وأما الإجماع فليس دليلا متفقا عليه، فقد خالف البعض فيه لتعذر التحقق منه، لكن يمكن أن يقال إن هناك قدرا معيننا من الاتفاق، وهذا المتفق عليه في الغالب لا يكون إلا بنصوص صريحة، لذا لا تجد المسلمين يختلفون فيها مثل وجوب الفرائض ونحوها، فالابتلائية هنا تكمن في مواجهة الباحث حقوقا كثيرا تم اكتشافها حديثا من قبل أمم وحضارات ليس لديها وحي، ويجدها الباحث حقوقا صحيحة لا غبار في شرعيتها، فلا يجد مصدرا يستطيع أن يضعها تحته، سوى تعسفات لقياسات ضعيفة.

وهذه المشكلة أعني ابتلائية المنهج تتضمن مشكلة أخرى: هي أن التعامل مع ما يحتاجه الناس من الأمل بواقع أفضل يحل مشكلات حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يقف أمام عتبة الأدلة التي ترتكس في محلها بحيث إن القياس هو عبارة عن استجلاب لحكم ثابت

مسبقا، فيكون الفقيه متكاسلا عن خلق وابتكار وإبداع ما يحقق مناسطات العدل والخير والمصلحة والإحسان في واقع حياة الناس في هذه المجالات، إلى انتظار أفكار تأتيه من دولة مجاورة أو من حضارة غالبية حتى يبدأ ويتحرك وينظر لقياس سابق فيقيس عليه، فهنا يصبح قياس التمثيل عائقا كبيرا للإبداع والتجديد، ويصبح فقه العلماء في ما يسمى بالنوازل "فقه طوارئ"! ولا يزيل هذا كل الجهود التالية لما يسمى فقه الاستشراف أو فقه المآلات، فهذه كلها لا تسمن ولا تغني من جوع، لأنها كلام كلي مسلم به عند الأمم، لكن القضية في إحياء العلوم الإنسانية والإبداع في مناهجها، وهذا يقتضي سحب البساط من سلطة الفقهاء الذين سمو أنفسهم "موقعون عن رب العالمين"!

٢-الابتلائية في أسلوب التعليم والتربية:

بعد نقدنا لاحتكار الفقهاء بالتوقيع عن رب العالمين، فإننا نوضح أن أسلوب التربية والتعليم في السلفية المعاصرة التي أسميها بـ "السلفية الابتلائية" لديها تقنياتها في ترويض الأتباع ليكونوا معطلين لحاسة أنعم الله بها عليهم وهي حاسة التعقل، وهذا الشأن لا يخص السلفية المعاصرة التي نحن بصدد نقدها، بل يعم أغلب التيارات الدينية من شيعة ومتصوفة وباطنية وغيرهم، بل وحتى غير التيارات الدينية كعلمانية القوميين المستبدين في أنظمة البعث العربي والاشتراكي في العراق وليبيا ومصر وسوريا، وتتمظهر الابتلائية في في التعليم عدة أشكال:

أ- الأسلوب التلقيني في التعليم وهو ما يسميه فيريري "أسلوب الإيداع البنكي" أي إن عقل الطالب يكون خاليا من المعلومة ليقوم المعلم بإيداع المعلومات فيه فقط، وهذه المشكلة ربطها فيريري بالقمع والقهر، وأن هذا الأسلوب من التربية والتعليم يعزز القمع والقهر، ليكون عقل التابع مرهونا بيد المتبوع.

ب- النقائبة والطهرانية: وهذا ينبع من الطريقة الجزمية واليقينية في التعامل مع الأدلة والحقائق الشرعية، فيعتقد أنه والحق صنوان، لذا تجد كثيرا منهم ينزل آيات الكفار على خصومه من المسلمين، وينزل في حقه هو وجماعته آيات المؤمنين، وهذه الصفة نفسها هي التي وجدت في الخوارج، فقد كان ابن عمر يراهم شرار خلق الله وقال إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين^{٣٩}، - وهذه منبعها القطع واليقين بما لم يأمر الله بتحصيل القطع فيه بأن يجزموا بطهر أنفسهم ونقائها ليحكموا على الآخرين بعدم السلامة ثم النفاق والكفر والبدعة، وهذه الابتلائية والتعالي الموجود ينقلب في النهاية إلى عدم تعاون في

^{٣٩} صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدون بعد إقامة الحجة عليهم.



البلد الذي يضم فئات عديدة غير السلفية، فيجعل من أسلوب التعالي بالصفاء والنقاء مانعا من تقبل التعاون في البلد الذي يضمهم مع غيرهم من المذاهب والاتجاهات، ورحم الله عبدالرحمن بن القاسم الذي قال "قد يكون من غير أهل الأهواء من هو شر من أهل الأهواء"^{٤٠}.

ج- التعليم على الجزم والقطع في التعامل مع الأمور وقد سبق نقل ما يفيد في هذا الصدد من كلام ابن تيمية في أجزاء سابقة من البحث.

د- فقدان الأولويات: في الشأن العام المرتبط بالدولة أو بالسياسة الشرعية، تقدم الشريعة المصالح المتعدية من عدل وإحسان ورحمة على المصالح الذاتية من إيمان وكفر، وأما على مستوى التربية والعلاقات الاجتماعية فشأن آخر، لذا تجد هناك كثير من الأولويات المفقودة، بحيث ترى تعظيم تبني العقائد السليمة مقدمة على التربية وتبني صفات العدل والرحمة والإحسان، وترى تعظيم الوقوع في المحرمات السلوكية الذاتية (اجتهادات مثل الخلوة والاختلاط والحجاب) على الوقوع في الدماء (لاجتهادات جهادية مثلا)، وكذلك تعظيم دينية الدولة وتحقيقها للتوحيد ولو كانت مستبدة على تعظيم مدنيها ولو كانت تقوم على تحقيق العدل المدني بين الناس!

٣- الابتلائية في فقه المعاملات:

تعود مشكلة تخلف معالجة الفكر الفقهي في باب المعاملات إلى عدة عوامل، منها ما يعود إلى ما سبق ذكره في أسلوب التربية والتعليم في الدراسة الفقهية، ومنها ما يعود إلى ابتلائية المصدر الذي تحدثت عنه في مشكلة القياس، ومنها ما يعود إلى الأسباب السياسية التي تشجع على التراجع الفقهي وتقمع نهوضه، وهناك أيضا العامل المذهبي الذي سبق وأشارت إليه حيث يتم تسوير الفكر الفقهي بأسوار مذهبية يطرد منها كل نفس اجتهادي، فلا تجد لنظرية "عدم التأثيم" التي قررها الكتاب والسنة موطنًا في خضم التحزب الذي وإن لم يكن تنظيميا حركيا فإنه تحزب عقدي فكري يطرد منه كل مخالف برأي جديد، وهذا خُلق التيارات السلفية في كثير من المحافل.

وكما أشارت سابقا فقد تراجع الفقه إلى أن يصبح فقه "طوارئ" مناسبة ما يسميه الفقهاء "فقه النوازل" حيث لا يوجد الابتكار ولا التجديد بل يجلس الفقهاء في كراسيهم ينتظرون المسائل تأتهم إلى ديارهم ومجاميعهم، لذا بينت أكثر من مرة أن سيادة الفقهاء غير جائزة بل

^{٤٠} ابن عبد البر، التمهيد (٢٠٠/٢٦٣).



هي كنسية جديدة، وأن الحاجة للفقهاء هي فقط وقت الجهل بالذكر "إن كنتم لا تعلمون"، وولاية الأمر للعلماء ليست خاصة بالفقهاء، بل بكل من يعلم، وقد تطورت النظرية السياسية لأن توزع السلطات وتجعل هناك سلطة مستقلة للقضاء وسلطة مستقلة للتشريع، يكون فيها أصحابها هم أولو الأمر.

لا تجد للفقه التقليدي المعاصر أي مشاركة تذكر في فلسفة الاقتصاد ولا في فلسفة الملكية، وملكية الأراضي، وغيرها من المسائل، بل حتى تحرير الربا والتعارض بين تحريمه وإجازة الفوائد في مسائل أخرى، بطرق ابتلائية لا عقل فيها، نتجت عن طريق نظرهم المنصب إلى ميكانيكا النص لا إلى فهم مداره حيث الضرر والظلم على المتعاملين، بناء على تحديد الضرر بوسائل ومناهج حديث بحثها علوم الاقتصاد والاجتماع وغيرها، فتجد الحوار سقيماً في تحرير مفهوم الربا، وتحرير مسائل التأمين، وتحرير مسائل حديثة كثيرة ترتبط بالتمويل والشروط الجزائية ومسائل الإفلاس وغيرها كثير جداً في هذا الباب.

نجد أن الأمم تبتكر ما يصلحها وتلغي ما لا ينفعها ونحن لا زلنا ننتظر ما ينتجه الآخرون لنحمله على طبق إلى فقهاءنا ليفتوا فيه مشكورين!

٤- الابتلائية في السياسة الشرعية:

وابتلائية هذا الباب هي أهم المحاور، لظهورها وأثرها المباشر على الواقع، وإن كانت هي نتيجة لما سبق ذكره ونقده، فعلى مستوى النظرية، تجد أن الناحية المعرفية والفلسفية لا زالت تعاني النظرية السياسية من مشاكل عديدة منها مثلاً مشكلة الأسلمة التي يصير عليها البعض على الرغم من أن البحث السياسي أمر مرتبط بالتجربة الإنسانية، فلا زال السلفيون يقفون عند نص قصير مقتطع من سياقه وسباقه ظني الثبوت ومتوهم الدلالة يدمر نظريات كبرى في العدالة والرحمة والأخلاق، وأذكر على سبيل المثال: تجد أن السلفية لا زالت تقرر العنصرية في فضل العرب على العجم دينياً وإن كانوا لا يختصون بأحكام سوى في ما يتعلق بتشدد بعض الفقهاء في موضوع التزويج، التي هي انعكاس وردة فعل على عنصرية الشعوبية ضد العرب، مثال آخر أيضاً: ما نجده عند كثير من السلفية اشتراطهم في مسألة "قرشية الخليفة" وكأن الموضوع تعبدي محض لا علاقة له بتكوين القوى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده.

ثم تأتي الأمثلة في الكثير من النظريات المرتبطة بالسياسة الداخلية وتكوين الدولة، حيث تجد أن السلفيات المعاصرة دخلت في معالجة النظريات السياسية من النافذة بدلاً من أن تعالجها



بالدخول من الباب، حيث أهملت الدراسات المقارنة بلغاتها الأجنبية لهذه الأبواب، ولو تبرع أحد ودرسها وغير بعض آرائه فإنه سيطرده من الحزب العقدي والفكري لا محالة!

أبسطها أن تجد مقالة لأحد المتخصصين في السياسة الشرعية يقرر حرمة عبارة "القانون" لأن القانون مصطلح يختص بالقانون الوضعي، لذا لا يجوز لنا استخدامه بناء على أنها عبارة تعارض الشريعة الإلهية الربانية^{٤١}، ثم تأتي لتحرير مسائل ولاية الأمر، وطريقة التولية، ومواضيع السيادة بين الإطلاق والنسبية، حيث الاقتتال اللفظي مع السلفيات الابتلائية، على الرغم من أن تحرير الأمر باجتهاد إسلامي يندبب السيادة أمر ظاهر وممكن، وكذلك مسائل المواطنة، ومشاركة المرأة، وغيرها من المسائل التي ترتبط بصياغة السياسة الداخلية للدولة، بل حتى مفهوم الدولة نفسه تمت معالجته عند السلفيين بتقليد تام لما هو عند بعض منظري الفكر السياسي في عصر الحداثة مع إهمال للاطلاع لنقد هذا المفهوم لاحقاً، فضلاً عن المشاركة في إضفاء آراء جديدة وفق نظريات فلسفية محررة تتبناها مدارسنا وجامعاتنا الحرة، التي لا تؤثم المجتهدين!! بحيث تحرر الموقف من القانون الطبيعي والوضعي، ثم تحرر مفهوم الدولة ودورها وموقفنا من قضية الحلولية فيها.

وأما نظريات السياسة الخارجية فتمتلى بكثير من الطوام التي ذكرتها في مقالتي "هل داعش نبتة سلفية؟"، فالتعامل مع العالم بتعالى ورغبة في إخضاعهم للشريعة بدون مبررات أخلاقية سامية، وعدم اعتراف للفضائل والأخلاق الإنسانية التي أنتجتها الحضارات المتقدمة تحقيقاً لقوله "لتعارفوا"، وعدم اعتراف بتعدد الشرائع كما قرره الله في كتابه، حيث تجد الأصل عند كثير من السلفيات في الحياة الحرب، والأصل في الكافر استباحة دمه، والأصل في جهاد الطلب مقاتلة الكفر، وفرض الشريعة لإخضاع الآخرين ولو كانوا مسلمين، مع عدم الاعتراف بأهداف سلمية للعالم إلا تحت أسنة رماح المسلمين، أو ندخل في السلم الدولي أو النظام الدولي من أجل الضرورة وقت ضعفنا فقط! هذه آراء تجدها حادة عند بعض السلفيات وتجدها ناعمة وملطفة عند آخرين، وقد تجد اجتهاداً أو اجتهادين في مسألة أو مسألتين هنا أو هناك لا تسمن ولا تغني من جوع عند معاصر السلفيات المعاصرة.

^{٤١} انظر مقالة للدكتور سعد مطر العتيبي، بعنوان بين إشكالية القانون، ودستورية النظام، وله كثير من الكتابات التي توضح أزمة الابتلائية في باب السياسة الشرعية مما يختصر علينا عرضها ونقدها هنا.