"الخطاب السلفي وسلطة النص - بحث في المعرفة السلفية بين النص والاجتهاد- "

الدكتور/ حسن سليمان قيلي

قسم الفلـــسفة/ كـــلية الآداب

جامعة الخرطوم

تاريخ الارسال2019/08/29	تاريخ القبول2019/11/21	تاريخ النشر2019/12/28

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم رؤية تفصيلية عن ملامح انتاج الفكر أو ما يمكن اعتباره مدخل إلى نظرية المعرفة للسلفية وذلك باستعراض وتحليل أهم ملامح المنهجية التي ينتج بها العقل السلفي مقولاته الكلية، كما يهدف إلى إثبات مركزية النص لدى هذه المدرسة وهامشية الإجتهاد وتجاهل التأويل والنظر العقلي للنصوص. وقد اتخدت الدراسة المنهج النقدي التحليلي منهجاً رئيسياً لقراءة الظاهرة ومن ثم خلصت إلى نتائج أهمها: أن التيار السلفي المعاصر رغم تعدد تياراته يقتات من منتوج فكري سابق أنتج أيام ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، وأنه لم ينتج أيما فكرة جديدة يواجه بها مستجدات الزمان كما كان يفعل حتى ما يزعمه من سلفه.

Abstract

The aim of this study is to provide a detailed vision of the production of thought or what may be considered as an introduction to the theory of knowledge of Salafism by reviewing and analyzing the most important features of the methodology in which the Salafist mind produces its holistic statements. It also aims to prove the centrality of the text in this school and the marginalization of diligence, . The study took the analytical critical approach as a major method for reading the phenomenon. It concluded with the following results: The contemporary Salafi trend, despite the multiplicity of its currents, derives from a previous intellectual product that produced the days of the Arab-Islamic civilization flourishing and did not produce any new idea. What he claims from his predecessor

تمهيد:

يتناول هذا البحث ظاهرة انتاج المعرفة لدى السلفيين. على أن الهدف هو توثيق الفرضية التي ينبني عليها الفكر السلفي في موضوعنا هذا وهو دراسة كيف يقوم الفكر السلفي بانتاج مقولاته؟ ويستمد هذا الموضوع أهميته وصدقيته من راهنيته، ومن خلال الإجابة على مجموعة من الأسئلة نشرع الأبواب على رؤية مستقبلية للفكر السلفي وذلك بالرغم من تعدد تياراته. ولا يمكن قراءة تطور الفكر السلفي بمعزل عن التوقف عند العلاقة الشائكة بين النص والاجتهاد؟ وماهي سبل السيطرة الممكنة على هذا الخطاب؟ وما هي العدة النظرية لدراسة المفاهيم الرئيسية لتحقيق أفضل علاقة بين النص والاجتهاد في المجتمعات المسلمة؟. ذلك أن السلفية وعبر تطورها التاريخي ارتبطت ـ بشكل أو بآخر ـ بانتاج خطاب معرفي يدور مع السلطة، وبأطرافها تشكلت دائرة كيانها وارتسمت تخوم فعاليتها وانتظمت لها القواعد والأسس. بل إن القضية المركزية التي شغلت الفكر العربي والإسلامي في العصور الحديثة ألا وهي قضية الأصالة والمعاصرة لن يكون التدوين لها صحيحاً إن لم يتعرض لإشكالية الفكر السلفي والمرجعية السلطوية النصية أو قل لن يكون تدويناً دقيقاً إن لم يتعرض لهذه الإشكالية. فالفكر السلفي إذ يخوض في مسائل العقيدة والشريعة فهو يخوض في شئون المعرفة "الحقيقة" وهو إذ يمحض السلطان الولاء ويسدي الخدمة لكيان السلطة فهو يساهم في إنفاذ المشروع السلطوي. كل هذا حدث في تاريخ الفكر السلفي ولكن لابد من مراعاة التغيرات التي حدثت ـ عبر التاريخ ـ في دور الفقيه السلفي الذي كان صانعاً من صناع الدولة والحضارة، وأصبح مرشداً بالمعنى الوعظي للإرشاد ولم يعد صانعاً للفكر ولا للحضارة في العصور الحديثة ولا ناطقاً رسمياً لها. وهذا مرتبط بحالة السقوط الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي عموماً والفكر السلفي على وجه الخصوص، مما جعله ـ الفكر السلفي ـ في قضية النص والاجتهاد يعيش على هامش التاريخ.

مقدمة:

السلفية نسبة إلى السلف ومعنى "السلف" في اللغة يدور حول التقدم والسبق، فالسلف هم الذين مضوا، والقوم السلاف هم المتقدمون[1]. و(سَلَفُ) الرجل آباؤه المتقدمون [2] وقد استخدمت كلمة "سلف" في القرآن الكريم لتدل على هذه المعاني أي التقدم والسبق في الزمن ليس إلا، يقول تعالى: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴾ ٢٤ الطور﴾ أي قدمتم في الدنيا وكذلك قوله تعالى ﴿ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ ﴿ ٢٧٥ البقرة﴾ أي: سبق و تقدم. وقال تعالى:﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ ﴿الزخرف٥٦﴾ أي: سابقين. كما استعملت على نفس المعنى السابق في السنة النبوية ومن ذلك قول النبي ﷺ لابنته فاطمة ﷺ: "ونعم السلف أنا لك"

والدلالة المشتهرة في أوساط السلفيين هي أنه ـ مفهوم السلفية ـ:"القرآن والسنة بفهم السلف"[3]

وأما "السلف" في الاصطلاح فيطلق على المتقدمين من الصحابة وتابعيهم، ومذهب السلف هو مذهب الصحابة الكرام، والتابعين وتابعيهم من الأئمة المذكورين المشهورين [4]. وهو يعود إلى الجماعة المتقدمون، ويقصد بها ـ عند اطلاقها ـ العصور الأولى من الإسلام، بفرض أنها تمثل الوجه الناصع والصحيح من فهم أحكام الدين وتشريعاته وتطبيقاته [5] والمعنى الاصطلاحي المستقر لهذه الكلمة، هو القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية ومصدر ذلك قول رسول الله ﷺ فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود:"خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجئ أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته" [6].

وفي رواية مسلم: "إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" قال عمران: فلا أدري أقال رسول الله ﷺ بعد قرنه مرتين أو

ثلاثاً، " ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون، ويظهر عليه السمن" [7]. وإذا كان حال أصحاب القرون بعد الثلاثة هو كذلك؟ فكيف يمكن أن يضيف أهل القرون المتأخرة؟ وأين حقهم في الإبداع، وهل هم مصادرون لمجرد أنهم لاحقون ولمجرد أنهم خلف؟

أولاً: السلفية الفكرة والمنهاج

تعتبر الأفكار المقدمة الرئيسية لانتاج المواقف والسلوكيات، ولذلك فإن الوقوف على أصول التفكير لدى أي مجموعة دينية كانت أم غير دينية هو الخطوة الأولى التي ينبني عليها تفسير مجمل الخطوات التي تخطوها المجموعة المعينة، كما أن الأفكار تنتج بالضرورة عبر منهج أو منهجية ذلك " لأن المنهج هو الآلة التي يشرح بها المحلل جسم النص، إلا أن تلك الآلة إنما هي جماع عدد المفاهيم والمتصورات التي تخبر بدورها عن فهم مبادئ الظاهرة التي **تطور** النص من حيث طبيعتها وحركتها ووظيفتها" [8] فإنه يصبح المنهج الذي تستخدمه السلفية في انتاج أفكارها من الضرورة بمكان يجعله مدخلاً أساسياً ومقدمة لابد منها لدراسة قضية "السلفية بين النص والسلطة" بشكل خاص وقضايا كلها بشكل عام.

إن السلفية في جوهرها منهج في التفكير وهي كغيرها من المناهج التي اعتمدتها كثير من الفرق الإسلامية كالفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية وغيرهم، فكما اعتمد الفلاسفة المسلمون على العقل في دراسة الظواهر المختلفة وفي فهم النصوص الدينية المتعددة فقد استخدم المتكلمون منهج التوفيق بين العقل والنص لفهم حقائق الإيمان، واعتمد الصوفية بعضاً من مذاهب الإلهام والكشف لفهم جملة الحركة الإيمانية وتجلياتها فإننا نجد السلفية استخدمت منهجاً خاصاً بها لانتاج مقولاتها في مجمل حركة الحياة وارتباطها بالدين ومن بينها طريقة تعاملها مع السلطة وقضايا المعرفة وفق طريقة تعاملها مع النص الديني.

ثانياً: الملامح الرئيسية للسلفية:

يمكن إجمال الملامح الرئيسية للمنهج السلفي في الآتي:

أ/ الملمح الأول والذي يميز السلفية بالدرجة الأولى هو ما ذكره فهمي جدعان من أنه:" لا شك في أن كلمة عبدالله بن مسعود (اتبعوا ولا تبتدعوا) يمكن أن تستجمع كامل الموقف السلفي، وتقدم مرة واحدة مفتاحه الذهبي" [9] وكذلك ما أورده الذهبي في أعلام النبلاء فقد قال عن الدارقطني والذي على حسب رأيه:" لم يدخل في علم الكلام ولا الجدال ولا خاض في ذلك، بل كان سلفياً"[10] وهذا يعني أن السلفي هو الذي يبتعد بالدرجة الأولى عن تأويل الإيمان تأويلاً عقلياً ولا يخوض في جدالات تأويل النصوص، ويرفض الإحداث في الدين المتولد عن الأخذ بالرأي والقياس والعقليات المستقلة بذاتها. وأن يسلم. كما سيرد. برأي السلف فيما ورد من نصوص دينية إذ لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وتبعاً لذلك تري السلفية أن جميع المعارف والحقائق قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ(عند السلف) وهذه النقطة تكون صحيحة إذا كان يوجد تأويل واحد للنصوص الدينية المؤسسة وهي القرآن والسنة، ألا أن طبيعة البشر تقول باختلافهم في التأويل حسب مؤثرات عديدة منها الاجتماعي والثقافي والسياسي. لذلك نجد أن أنظار السلفيين متجهة دائماً إلى الوراء إلى تلك القرون التي يعتقدون أنه قد تم فيها كشف هذه الحقائق وتشكلت فيها المعارف قولاً واحداً وحاسماً. ولذلك فإن عمل السلفية الرئيس يتمثل دائماً في شروح على متن السلف وشروح لتلك الشروح وهكذا...وإن من الأمور المهمة والجوهرية التي تدعو لها السلفية وتؤكد عليها تأكيداً حاسماً أن جميع التفسيرات الأساسية والتأويلات المعتمدة تبلورت ملامحها واكتمل بنيانها بصورة نهائية في التاريخ، لذلك فإن السلفية وأنظار السلفيين متجهة دائماً إلى الوراء، إلى تلك الفترة التي يعتقدون أنه قد تم فيها كشف الحقائق والمعارف الحاسمة تلك. وأن مهمة المسلم والعالم ليست اكتشاف حقائق جديدة أو اكتساب معارف مهمة وإنما مهمته الأساسية هي اجترار تلك

الحقائق الجاهزة والتفسيرات السابقة ومن ثم تطبيقها أو بالأحرى محاولة تطبيقها إذ أن التطبيق نفسه متأثر لامحالة بالظروف التي أنتجت فيها تلك الأفكار وما يتبعها من تأويلات وخلافه، ليتم من بعد ذلك اليقين المعرفي والاطئمنان النفسي وأن النهضة الروحية والمجتمعية تتم فقط عبر هذا الطريق الأوحد وأنه لا طريق للخلاص الفردي والمجتمعي إلا عبر هذا الطريق. بيد أن تحول السلف وأقوالهم وبالأحرى تأويلاتهم إلى سلطة آمرة تطلب منا أن نسكن ديارهم ونترك ديارنا وهنا تغلق أبواب التاريخ وتسد منافذ النهضة والبناء والانتاج الحضاري الذي يجعل الأمة شاهدة على التاريخ فاعلة في إنتاج الحضارة. ولابد من التفريق بين سلطة السلف وفعالية نصوصهم وتجاربهم الذي يقتضي إعادة تأويلها. والتفاعل مع ما انتجه السلف لا يقتضي الآمرية وإنما يقتضي المعيارية كما يرى مطاع صفدي إذ :" المعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور والراهنية. وبذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر. في حين أن الخاصية الأمرية إنما تأتي من ضمنية النمذجة المعلقة فوق الأحوال والأزمان. لا ماضي لها وبالتالي لا حاضر. ولكنها معلقة في الفراغ وتمارس فعل القسر بالرفض أو القبول. مثل هذه التصفية بين المعيارية والأمرية، هي التي تميز التواصلية عن التداولية"[11]

ويري محمد عمارة أن لنشأة السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي مبررات من أهمهما استجابتها للعامة والجمهور وبعدها عن اشتغالات الفلسفة والتأويل يقول:"لقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقر الفكر المركب والفلسفي عند الجمهور، وكذلك استجاب لفكرها وأعلامها العامة والجمهور... فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، معتمدة على النصوص والمأثورات..."[12]. كما أن السبب في ذلك ـ انتشار الفكر السلفي ـ أن العقل الفلسفي النقدي قد غاب أو غيب عملياً من أرض الإسلام بعد القرن الثالث عشر الميلادي.. و سيطر الجمود الذي يتلخص قي قصر المحصلين تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، إذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما قال المتقدم، وهذه الحالة أدت بهم إلى النظر في الألفاظ لذاتها وبالتالي إلى إهمال علوم السلف، فضلاً عن التنكب عن الخروج على جمود القدماء[13].

لكن من جهة أخرى فإن اتباع السلف لا يكون بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئية التي اتخذوها، لأنهم هم أنفسهم لم يفعلوا ذلك. وإنما يكون بالرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد تفسير النصوص وتأويلها وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام [14]. فالنص القرآني مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشلارة والإيحاء والرمز والمجاز، يحتمل ـ نظرياً ـ عدداً غير محدد من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقراءه على اختلاف نفسياتهم وثقافاتهم وظروفهم [15] ومقتضى هذه النظرة من الرجوع إلى ما احتكموا إليه هو اكتشاف نظام تولد الفكر الإسلامي وبالتالي السير على أصوله بعيداً عن التكرارية والنظرة المبجلة فقط للتراث لدرجة تصل أحياناً إلى اعتباره مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً، وفي نفس الوقت من مقتضيات تلك النظرة أننا نجد أن السلف أنفسهم لم يكونوا ينظرون إلى ما يصدر عنهم من أقوال وأعمال أو تصرفات، هذه النظرة القدسية الجامدة التي تقتضيهم أن يسمروها بمسامير البقاء والخلود، ويجعلوا من شأنهم معها ما يشبه المدينة المسحورة .. وإنما أولوا هذه النظرة الذاتية الثابتة إلى القرارات والأحكام التي تنزلت عليهم صريحة قاطعة في كتاب الله عز وجل أو خاطبهم بها رسول الله ﷺ ثم ساروا وراء ذلك مع ما تقتضيه علل الأحكام وسنة التطور في الحياة، وعوامل التقدم العلمي، ومنطق التجاوز المستمر من الصالح إلى الأصلح [16]. هذا إذا علمنا أنه في داخل الساحة الدينية الإسلامية لا يوجد اتفاق مجمع عليه على تفسير النصوص المقدسة، ولا على النصوص المنقولة [17]. هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن الحديث عن نص ـ كما نزل. والظن أن الإسلام:(عقيدة وثقافة وحضارة) لا يمكن أن تمثله فرقة واحدة، أو مذهب واحد؛ إنما الإسلام الحي هو جماع مقالات الإسلاميين؛ فإذا تصدرت مقالة غيرها فلابد أن تكون الإجابة الأوفق عن سؤال التوازن والاستمرار في المجتمع الذي برزت فيه[18] ولذلك يضخم السلفيون من دور النص، ويتجاهلون دور العامل الإنساني الذي يقوم بتفسير النص، ويرون أن النص

ينظم معظم جوانب الحياة، ومن يحدد معناه هو قراءة من السلف ، أما الآخرون ، فتنحصر وظيفتهم في تلقي النص وتطبيقه. ففى النموذج السلفي، لا علاقة لذاتيات الطرف المفسر غير الصحابي بفهم الأحكام الإلهية أو تنفيذها ، فهذه الأحكام موجودة بالكامل وبوضوح في حرفية فهم السلف للنص، وبالتالي لا دور للتأملات الأخلاقية والجمالية الخاصة بالطرف المفسر ولا دور لتجاربه، بل لا حاجة إليها أصلا. ومنشأ هذه النظرة هو منزعها المتزايد إلى ترجيح النص على العقل والاجتهاد، بل والذهاب إلى تقييد فعل الاجتهاد بقيود لم يقررها حتى أشد الأصوليين القدماء ـ السلف ـ تشبثاً بأحكام النص!، أو الذهاب ـ أبعد من ذلك ـ إلى حد تبديع الاجتهاد والمجتهدين، والإفتاء بوجوب الإعراض عن آرائهم[19] . ولكن ضرورة الفاعلية والشهود الحضاري تقتضي من الأمة الاجتهاد في إيجاد حلول وفق عقيدتها وملبية في الآن ذاته لمتطلبات عصرها الراهن، وإن من أهم مقتضيات الاجتهاد هو إنتاج معرفة متجذرة في العصر، ومستوعبة لأبعاد الإسلام، وذلك لإيجاد فكرإسلامي يخرج من التجريد ويرتبط بالواقع التاريخي والحضاري للأمة الإسلامية. كما أنه من مقضياته تجديد الفكر الإسلامي والخروج من حالة اجترار الماضي. وإعادة قراءة التراث، وتطوير الخطاب الإسلامي لينسجم مع المعارف المنتجة في العصر الراهنة [20]. بل يذهب أحد المفكرين [21] إلى اعتبار أن مفهوم الاجتهاد أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته المنظومة الإسلامية، وانفردت به الحضارة الإسلامية، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه لحضارة، وترك تأثيرًا مهمًا في منظومة الثقافة الإسلامية، في مكوناتها وتشكلاتها، وفي حركتها ومساراتها، هذا المفهوم بحاجة إلى حفريات معرفية جديدة، لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكنوناته العميقة والمتجددة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة

ب/ **الملح الثاني** لفهم منهج السلفية والذي بدوره يشكل أساساً متيناً للسلفية هو أن الرجال يشكلون منطلقاً رئيسياً فلا حجة منطقية في فهم أي قضية من قضايا الدين ولا تأويلها تأويلاً عقلياً يعد معتبراً في منهجهم إذا لم تمر برجال سابقين وبالتالي فهم يعتبرونهم الميزان الجوهري لقياس فهم النصوص وتأويلها. فالحقيقة تحتاج فقط لنقل أقوال رجال سبقوا، ويمكن إجمال هذه النقطة في أن السلفية هي بالضبط ما يؤيد رأيك من نقول أقوال الرجال، بمعنى أن الحجة هي ما قال السلف، ولا يحتاج المسلم لبذل أي جهد للإجابة على أي سؤال يواجهه إلا جهد الرجوع إلى أقوال السلف، فالعقل السلفي يعتقد أن الأحكام التي رسخت في قرون الاسلام الأولى كافية ونهائية وأن النقد والاجتهاد الذي مارسه سلف هذه القرون وما نتج عنه من أحكام يعد بمثابة المدونة الرسمية والمغلقة. وأن الخيرية تعتمد على الزمن وذلك اعتماداً على حديث " خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" [22] وهذا الحديث نفسه وفق الملمح الأول لا تعمل فيه تأويلاً ولا منطقاً وإلا فإن لفظ قرن قد لا يعني زمناً كما ورد في الآية ﴿ ٧٣﴾ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا ﴿ ٧٤مريم﴾. وبالإضافة إلى هذا فأن الاقتداء هو أساساً بالأنبياء ﴿ ٢٠﴾ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿ ٢١الاحزاب﴾ ﴿٨٩﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ ﴿ ٩٠الانعام﴾ وبذلك يكون فضل القرون الثلاثة الأولى خاص بالإشادة بأعمالهم الصالحة ولا علاقة له بتلقي تفسير الدين عنهم [23] . وحتى الذين يتبنون السلفية بنسخة معاصرة، بمعنى أنهم سلفيون مجددون يرون أن مفهوم السلفية يتطابق مع مفهوم القدوة ذلك أن "السلفية: هي طلب ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، وهو منهج يطلب وليست حقيقة تجاز، وكل سلفي فهو كذلك من حيث إنه يطلب التشبه بالسلف ومنهجهم، لا من حيث أنه سلفي حقاً، ومن زعم اكتمال سلفيته = كذب"[24] . وهذا ينتج عنه أن التفكير السلفي يرفض حتى انجازات ماضيه المبدع نفسه عندما كان لا يزال يسمح بالتعددية المذهبية أو العقائدية ! ... "فالإسلام في العصر الكلاسيكي أو الذهبي من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية كان أكثر انفتاحاً وتعقلاً واستنارة مما هو سائد اليوم"[25]

وبذلك فإن " البناء العقلي للسلفية ينطلق من منهج تحديد الرجال الذين يأخذون عنهم فهم القرآن والسنة... ويأخذون عنهم كل تصوراتهم للكون والإنسان والحياة ويأخذون عنهم بعد ذلك مواقفهم من الموافقين أو المخالفين" [26]. والروح العلمية بعيدة كل البعد عن هذا المنطق وتلك النظرة التي تشكل مجمل الموقف السلفي وهي تخالف المنهج العلمي الذي من أبرز سماته فكرة التنبؤ والاكتشاف، والاكتشاف هو الذي يجعل من العلم نشاطاً حركياً يتخطى دائماً منجزاته السابقة [27]. كما تعتبر جل الأحكام التي استنبطها أهل الفقه والأصول من السلف ـ في استلهامهم للنصوص المؤسسة من قرآن وسنة ـ إجابة عن أسئلة أوضاعهم حفظاً للتوازن والاستمرار وفي هذا الإطار نفهم رأي ابن حزم حين قال:" **فإن تكن الأمور بالدلائل فالدلائل توضح أن ذلك الصدر (السلف) كانوا على صواب في الاختياروالنظر مختلفين في مذاهبهم متفقين على إبطال التقليد** "[28] فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع، أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام. . ويرى طه عبد الرحمن أن:" المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول"[29] هذا بالإضافة إلى أن الفكر السلفي بما هو منتوج بشري لا ينجو من ثقل التاريخية ومختلف الإكراهات التي تحايث الذات الفردية أو الجمعية للإنسان ونموها وازدهارها. فكل فكر بشري مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهر فيها، كما أنه ابن الملابسات السياسية والاجتماعية التي اعتورت مسيرته واخترقت فضاءات نصه، ومن ثم ساهمت في تشكله وبنائه على هذا النحو أوذاك. ولكن بالمقابل لا نعني بتجاوز السلف اجتثاثهم أو القطيعة معهم بمعيارية ـ النظرة المعيارية تتراى في النظر إلى السلف وتراثهم كعبء يجب التخلص منه وأسير يجب التحرر منه دون تمييز كاف بين معطيات البنية التراثية ـ كل ما هو سلفي سلبي ومتخلف وكل ما هو حداثي إيجابي ومتقدم، وإنما هو تجاوز يقوم على جدلية الهدم والبناء، وهي جدلية تتحقق في التاريخ ضمن شروطه وبفضل قواه[30]

وبالجملة: يؤدي الانطلاق من هذين المبدأين إلى اتصاف السلفية بطابع عام، يجعلها نمطًا فكرياً أحادي الطبيعة، مجموعة من المقولات القاطعة والحاسمة المكتفية بذاتها التي لا حاجة لها إلى منبه خارجي يوقظ وعي الذات السلفية، بل هي مجرد الارتداد إلى تعاليم السلف والالتزام بحرفية نصوصهم والتي تعتبر حين قيلت مجرد تأويلات لنصوص القرآن والسنة. ومعنى ذلك أن الفكر السلفي صار فكراً مكتفياً بما بلور نظرياً أثناء فترات التشكيل الأولى للفكر الإسلامي في عصور الإسلام الزاهية.

الفكر السلفي والاجتهاد:

لابد من طرح سؤالًا جوهريًا مفاده هو: هل إن التأطير البعدي للنصوص والذي تلعب فيه الذاكرة الجمعية والخيال الجمعي والضمير الإسلامي أبعاداً أساسية وجوهرية لقراءة النصوص. بمعنى أن تمثل اللاحقون للنصوص وتنظيمها حسب حاجاتهم يلعب دوراً في تشكلات ما يسمى بفهم السلف؟ أم إن القرءات السلفية التي يراد للنصوص فيها أن تكون رجوعاً إلى أصل سنة الأجداد، أي سنة السلف الصالح: أولئك الذين عاشوا الزمان السالف، ما قبل كل تاريخ، التاريخ الذي هو خيانة وانحراف بالضرورة[31] ؟ هو الطريق المنتج للمعرفة وتشكل الفكر الإسلامي النابض والذي يتمثل الإسلام شكلًا ومضمونًا؟؛ للإجابة على هذه الأسئلة الكبيرة والجوهرية، نرى أن تناول نصوص الإسلام المتأسي بفكر السلف هو التناول المنتج، بمعنى تناوله ليس من زاوية استمرار صلاحيته وإنما النظر فيه من زاوية تعددية دلالاته ومعانيه التي تتكشف عبر التاريخ وعبر الأجيال وهذا هو المعنى الحقيقي للاجتهاد كما مارسه كبار علماء المسلمين، والذي اعتبره محمد إقبال مبدأ وأساس الحركة في بناء الإسلام [32]. هذا بالإضافة إلى أن الإجتهاد والذي يعتبر مكوناً رئيسياً من مكونات الفكر الإسلامي وأصلاً من أصوله المتفق عليها وأن " إعمال العقل والاجتهاد في وعي النص والواقع والصلات المختلفة بينهما؛ وهو إعمال ساعد عليه ـ وشرعنه ـ واقع أن الإجتهاد لم يكن في مدونة الإسلام محض خيار معرفي، بل أصلاً من الأصول الأربعة التي قررها الاصوليون وكرستها رسالة الإمام الشافعي"[33]

ولأن الاجتهاد يفرض تعاملًا مع النص يتصف بشدة الفحص، وتعمق النظرة وبصورة دائمة ومستمرة، وبالشكل الذي يجعل النص مفتوحاً للمعنى وغير قابل للانسداد في كل زمان ومكان وحال [34]. لذلك نرى من الضرورة القصوى، والأهمية المتعاظمة لإحياء فكرة الاجتهاد والحوجة الملحة لها في مقاربة الفكر السلفي في تعامله مع النص المؤسس من أجل انتاج معرفة لصيقة بالمجتمعات الراهنة وحل مشكلاتها والانتقال بها إلى رحاب المواكبة والتأثير على مجريات الأحداث التاريخية ومن ثم الفاعلية الحضارية، وأن تحقيق المقولة السائدة من أن "الإسلام صالح لكل زمانٍ ومكانٍ" لا يمكن أن تتحقق إلا بآلية الاجتهاد، باعتبار أن الاجتهاد وكما هو منهج في النظر والتعامل مع العلم والبحث العلمي، هو أيضًا منهج في التطبيق، وفي التعامل مع حركة الواقع، وتحولات **الزمن، وتحصيل أعلى درجات المعرفة بشروط العصر ومكوناته ومقضياته**[35]

وبذلك يصبح " الإسلام عن طريق الإجتهاد أكبر دين حداثي، لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور، وإن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم (...) لدينا الاجتهاد وهو اللفظ الذي أفضله، ولا أفضل لفظ الحداثة، فحداثتي من الداخل"[36]

ويقترح الجابري في التعامل مع التراث ـ السلف ـ التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من العقلانية، ويعني ب "الموضوعية" جعل التراث معاصرًا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل يعني ب "الموضوعية" جعله معاصرًا لنا أي إعادة وصله بنا. ومضمون هذه الرؤية هو: أن نجعل التراث معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والإجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصرًا لنا بنقله إلينا ليكون قابلًا لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية[37]

ومن هنا نرى أن التراث السلفي مهم وتوجد ضرورة قصوى للعودة إليه ولكن بغرض دراسته وتحليله ونقده وذلك من أجل استثماره والانفصال عنه في الآن نفسه. ذلك أن الإسلام لم يكن حيناً من الدهر سوى النص، ثم أتى على الإسلام حين من الدهر أصبح الإسلام فيه هو النص مضافاً إليه الفقه والفكر. ولقد صارت للفقه مكانة مرجعية مساوية للنص، ثم راحت مرجعية الفقه تلعب في تكوين العقل المسلم دوراً يتجاوز مرجعية النص بقدر غير يسير [38] ولذلك:"لابد من تكريس العودة، بل حق العودة المباشرة إلى النص الديني. وليس لذلك أن يعني أننا في حاجة إلى تكريس نزعة نصية جديدة(...) بل إن مقصده القول إن العودة إلى النص هي أقوم المسالك نحو إسقاط الوسائط الإكليروسية التي تنصب نفسها ـ اليوم ـ قارئاً وحيداً له، شارحاً أوحد لمستغلقه"[39]. ومن أجل هذا يرى المنصف بن عبد الجليل: "وبما أن القرآن هو أصل لبيان كل شيء كما يرى الآمدي في تفسير قوله تعالى: ﴿ ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ ﴿ ٣٨الانعام﴾ يتساءل المنصف عن معنى أن يكون القرآن أصلاً للبيان، ويجيب أنه " نص ـ مشروع" ... آلة استثماره العقل العامل بمرجعه الثقافي المتلبس به... لهذا السبب كان ذلك الأصل في خطابه إلى عامة المتقبلين موصولاً بواقعهم المجتمعي"[40]

على سبيل الخاتمة:

ولذلك فإن المنهج السلفي ـ وفق ما ذكرنا من ملامح ـ لا يسير في طريق يقود إلى تفجير طاقات المسلمين والانطلاق بهم إلى ساحات الشهود الحضاري المناط بهم، ذلك أن الثقافات التي تشارك اليوم في صنع الحضارة الإنسانية الحديثة عموماً هي من أكثر الثقافات ارتباطاً بتراثها وإحياءً له ولكن على أساس الفهم الموضوعي وتفجير معانيه تفجيراً متواصلاً أما إذا اعتبر التراث شيئاً

ناجزاً ومنتهياً وفوق النقد وإعادة النظر فإن ذلك لن يزيد الثقافة التي تعتبره على هذا النحو إلا تهميشاً فتصبح هي بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار[41]

لذلك فإننا نرى أن إيجاد التوازن الضروري والمطلوب بين الولاء العقدي لتعاليم الدين وبين التكيف الخلاق مع متغيرات الواقع والزمان كان واحداً من أهم أحداث التاريخ الإسلامي التي جعلت منه منارةً في المعرفة واجتراح المكانة الحضارية التي سطرها المسلمون في أزمنة خلت.

هذا وقد خلص الباحث إلى عدة نتائج أهمها:

. إنتاج نظرية نقدية إسلامية متكاملة تربط كل فروع الدراسات الإسلامية وفق رؤية شاملة.

. إنتاج معرفة متجذرة في العصر، ومستوعبة لأبعاد الإسلام، وذلك لإيجاد فكر إسلامي يخرج من التجريد ويرتبط بالواقع التاريخي والحضاري للأمة الإسلامية.

. تجديد الفكر الإسلامي والخروج من حالة اجترار الماضي. وإعادة قراءة التراث، وتطوير الخطاب الإسلامي لينسجم مع المعارف المنتجة في العصر الحديث.

. مقاومة عناصر الجمود الفكري والتفكير السطحي والقشري وكل ما يعارض مفهوم الاجتهاد.

. بناء منهج إسلامي منفتح لا ينغلق إلى أي عصر من العصور و يمكن أن يستعمل لمراجعة كل ما سبق ولمراجعة كل ما هو قائم.

. الانفتاح على الفلسفات الحديثة و الافكار الجديدة والقيم الايجابية وادخالها في النسق الثقافي ، والاستفادة كذلك من العلوم الإجتماعية ومناهج التحليل النفسي واللغوي

واللسانيات الحديثة التي توفر للفكر الإسلامي إمكانات نظرية خصبة في تشخيص الواقع وتحليله.

الهوامش:

[1] معجم مقاييس الغة لابن فارس(95/3)

[2] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1989م، ص 272

[3] أحمد سالم وعمرو بسيوني،ما بعد السلفية،قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 2015م، ص27

[4] محمد يسري ابراهيم، فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر بعد الثورة، دار اليسر، مصر،2012م، ص18

[6] ، أنور أبو طه، السلفية اتجاهات وقضايا،

[7] محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي، دار الفكر، دمشق،ط1988،1م، ص9

[8] صحيح مسلم، شرح النووي، تحقيق: خليل مامون شيحا،ج18، باب فضائل الصحابة، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط7، 1421هـ.2000م، ص304

9. المنصف بن عبدالجليل، المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الاسلامي، ضمن كتاب قراءة في النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م ، ص40

[10] فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في مشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، بيروت، 1997م، ص83

[10]، ص 457، ج 16، مؤسسة الرسالة الذهبي

[11] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص215.

[12] محمد عمارة، السلفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دون تاريخ ،ص51

[14] فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الاسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط3، 1988م، ص211-212.

[15] البوطي السلفية مرحلة زمنية مباركة، مرجع سابق، ص12

[15] عبد المجيد الشرفي، لبنات، سلسلة معام الحداثة، دار الجنوب، تونس،1994م، ص41

[17]، السلفية مرحلة مباركة، المرجع السابق، ص14-15

[17] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق:هاشم صالح، دار الساقي،بيروت، لبنان، ط2، 199م، ص8

19 المنصف بن عبد الجليل، مرجع سابق، ص46

[19] الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص189

21 حسن قيلي، مناهج الدراسات الإسلامية وصلتها بالمناهج الحديثة، مجلة الدراسات الإسلامية، الخرطوم، السودان، العدد ، 2013،ص،

[21] زكي الميلاد، الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2000م، ص111

23 البخاري 6695، مسلم 2535

[23]ابو لحيه، ص25

[24] حمد سالم وعمرو بسيوني،ما بعد السلفية،قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 2015م، ص9

[25] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2002،2م، ص192

[26] المرجع السابق، ص12

[27] صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1970م، ص 23

[28]ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحطام، ص150

[29] طه عبد الرحمن، روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006م، ص11

[31]عبد السلام محمد الطويل، إشكالية الحداثة والموقف من التراث، ضن كتاب: الفكر السياسي لدى أومليل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص106

[31] داريوش سايغان، النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991م، ص109

[32] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000م، ص175

[33] بلفزيز، ص195-196

[34] زكي الميلاد، الإسلام والحداثة:، مرجع سابق، ص132

[35]زكي الميلاد، الإسلام والحداثة:، مرجع سابق، ص125

[36] وحيد تاجا، الخطاب الإسلامي المعاصر، محاورات فكرية، فصلت للدراسات والنشر، حلب، سوريا،2000م، ص62

[37] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006م، ص46-47

[38] عبد الجواد ياسين،السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص60

[39]عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص194-195

[40] المنصف بن عبد الجليل، مرجع سابق، ص71

[42]عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني، ضمن كتاب قراءة في النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م، ص28