



الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2015 المجلد الأول العددان: 1، 2
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

السلفية

- المقدمة - أ.د. محمد باووز جوشكون
- الافتتاحية - أ.د. شيخ موسى دمير
- كلمة العدد - د. خليل حاجي مفتي أوغلو
- بين يدي العدد - د. محمد شيخ محمد النجار

المقالات

- الخطاب السلفي عبر التاريخ - أ.د. محمد زكي إيشجان
- السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة - أ.د. فرحات قوجا
- السلفية كمعتقد أزمة والحركة الاجتماعية؛ تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي - أ.د. محمد أوكوران
- الحنبلية بين الفقه والاعتقاد؛ تحقيق حول الخلفيّة السلفيّة اللاهوتيّة - د. محيي الدين إبيغدا
- مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام: الاستقطاب الشيعي - السلفي - أ.د. حسن أونات
- علاقات السنة - الشيعة والسلفية - أ.د. جميل حقيّمز
- ماهية التراث ومكانته في الإسلام - أ.د. شيخ موسى دمير
- التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات - أ.د. صادق قليج
- السلفية؛ في عُرْف التفسير الإسلامي - أ.د. مصطفى أوزترك
- العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية - أ.د. سليمان أولوداغ
- السلفية من بعد الربيع العربي؛ مصر نموذجاً - د. رمضان يلدرم
- السلفية في نيجيريا - أ.د. آدم أرقان
- تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني - أ.د. محمد راشد آقبينار

لقاءات

- اللقاء الأول - أ.د. محمد علي بيوك قره
- اللقاء الثاني - أ.د. محمد خيرى كراباش أوغلو



ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2015 المجلد الأول العددان: 1، 2
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

السلفية



The Journal of Theologic Academy

year: 2015 issue: 1-2 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

المفوض باسم الجامعة عن المجلة: أ.د. شيخ موسى ديمير (عميد كلية الإلهيات)

رئيس التحرير: أ.د. شيخ موسى ديمير

مديراً التحرير: د. خليل حاجي مفتي أوغلو، د. محمد شيخ محمد النجار

مساعدو التحرير: د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز الخلف، أ. مصطفى كسكين

محرر العدد: د. محيي الدين إيغدا

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى ديمير (رئيساً)، أ.د. مسعود أردال، د. محمود جونار، د. رجب طوزجو، د. أيهان أردوغان، د. عائشة أراوغلو، د. دلام أكرموا، د. أرول أركان، د. محيي الدين إيغدا، د. مصطفى أونفيردي، د. محمد شيخ محمد النجار، د. ضميرة أحمدوفا، د. عبدي محمد ماميتوف، د. محمد أولوكوتك

هيئة النشر الاستشارية: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة)، أ.د. عبد الله قهرمان (جامعة مرمرة)، أ.د. عدنان ديميرجان (جامعة إسطنبول)، أ.د. علي عثمان أتاش (جامعة جقور أوفا)، أ.د. عاصم بيبجي (جامعة جقور أوفا)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقرة)، أ.د. أيوب بكر يزيجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك)، أ.د. إحسان سريا صرمه (جامعة سيرت)، أ.د. إلياس شلبي (جامعة مرمرة)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. دوغان قره جوشكون (جامعة كلس ٧ أراليك)، أ.د. خليل جيچك (جامعة بايزيد)، أ.د. محفوظ سويلماز (جامعة إسطنبول)، أ.د. علي بيوك قره (جامعة إسطنبول شهير)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد أوقران (جامعة هيت)، أ.د. محمد زكي إشجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. موسى بلغيز (جامعة أتاتورك)، أ.د. مصطفى أغرمان (جامعة أتاتورك)، أ.د. نصر الله حاجي مفتي أوغلو (جامعة بيبورت)، أ.د. عثمان تورر (جامعة كلس ٧ أراليك)، أ.د. روح الدين يازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. صادق قليج (جامعة أتاتورك)، أ.د. شعبان علي دوزجون (جامعة أنقرة)، أ.د. ويسل جوللوجه (جامعة أتاتورك)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعة حران)، أ.د. أحمد بلديم (جامعة بلديم بايزيد - كلية العلوم الإسلامية)

هيئة التحكيم: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات في جامعاتهم: أ.د. جمال الدين أردمجي (جامعة سيعرت)، أ.د. أيوب بكر يزيجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. عيسى جليك (جامعة أتاتورك)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. محمد زكي إشنجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. مسعود أردال (جامعة غازي عنتاب)، أ.د. موسى بلجز (جامعة أتاتورك)، أ.د. نهاد ياطقن (جامعة أتاتورك)، أ.د. عمر فاروق تبر (جامعة أنطاليا)، أ.د. روح الدين يازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب)، أ.د. توحيد عيانجن (جامعة ١٨ مارس جناق قلعه)، أ.د. تنجاي إمام أوغلو (جامعة أتاتورك)، د. محمود جونار (جامعة غازي عنتاب)، د. محمد أميد (جامعة مرمرة)، د. نامق كمال قره بيار (جامعة حران)، د. حنفي شاهين (جامعة أتاتورك)، د. محيي الدين إيغدا (جامعة غازي عنتاب)، د. عثمان نوري قره دايب (جامعة قره دنيز تكنيك)

الترجمة إلى العربية: أ. مصطفى كسكين، أ. إساعيل يلماظ، أ. عادل بكر أوزتكين، أ. أحمد عبد الله، أ. عدنان آل كوكول، أ. إبراهيم إلقي، أ. هاجر جنرال، أ. فهمي صووك أوغلو، أ. مصطفى أقسوي، أ. محمد راشد أقبينار، أ. محمد قاسم اردان

تدقيق الترجمة: د. سمير سيد حسن، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز الخلف، أ. سارة فاخوري

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار

تصميم الغلاف: حليلة صري قايا

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني

الدعاية والتواصل الاجتماعي: أ. محمد راشد أقبينار، أ. محمد أكسورملي

النشر والتوزيع: أ. خليل إبراهيم قره أرسلان، أ. محمد قاسم أردان

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب - تركيا

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

<http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب - ٢٠١٥

الفهرس

المقدمة

أ.د. محمد ياووز جوشكون - رئيس جامعة غازي عنتاب

الافتتاحية

أ.د. شيخ موسى دمير - عميد كلية الإلهيات

كلمة العدد

د. خليل حاجي مفتي أوغلو - محرر المجلة

بين يدي العدد

د. محمد شيخ محمد النجار - مدير تحرير ومنسق عمل هيئة الترجمة

المقالات

الخطاب السلفي عبر التاريخ

أ.د. محمد زكي إيشجان

السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة

أ.د. فرحات قوجا

السلفية كعمتقد أزمة والحركة الاجتماعية: تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي

أ.د. محمد أوكوران

الحنبلية بين الفقه والاعتقاد: تحقيق حول الخلفية السلفية اللاهوتية

د. محيي الدين إيغدا

مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام: الاستقطاب الشيعي - السلفي

أ.د. حسن أونات

علاقات السنة - الشيعة والسلفية

أ.د. جميل حقيّمز

ماهية التراث ومكانته في الإسلام

أ.د. شيخ موسى دمير

التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات

أ. د. صادق قليج

السلفية في عُرف التفسير الإسلامي

أ. د. مصطفى أوزترك

العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية

أ. د. سليمان أولوداغ

السلفية من بعد الربيع العربي: مصر نموذجاً

د. رمضان يلدرم

السلفية في نيجيريا

أ. د. آدم أرقان

تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني

أ. محمد راشد آقبينار

لقاءات

اللقاء الأول

أ. د. محمد علي بيوك قره

اللقاء الثاني

أ. د. محمد خيرى كراباج أوغلو

ضوابط النشر في المجلة

المقدمة

على مر العصور أثر الدين في المجتمعات البشرية، وفي تكوين أفكارها بصور مختلفة. وإنما لو نظرنا إلى التاريخ الإنساني من هذا المنطلق فإننا نستطيع القول: إن التاريخ الإنساني - وبشكل كبير - هو نفسه تاريخ الدين والحوادث الدينية معاً. لذا فإن الدين ليس بخارج عن نطاق المجتمع، ولا هو بجامد لا يقبل التغيير والتطور. فالنظرة للدين بأنه خارج نطاق المجتمع وأنه جامد لا يقبل التغيير والتطور مخالفة للواقع الاجتماعي.

فمع فترة الحداثة مرت عدة مناهج فكرية واجتماعية بتغيرات سريعة. الأمر الذي يدل على أن التغيير صار سمة هذا العصر الحديث. وإنما لو أخذنا بعين الاعتبار الناحية الاجتماعية للدين ظهر لنا وبوضوح أن إبعاد الدين عن عملية التغيير والقول بعدم تأثره بهذه العملية غير ممكن. من أجل هذا فإن التغيير الذي طرأ على هيكل الثقافة والمعرفة سيؤدي لا محالة إلى التغيير في الفكر والفهم الديني ولو في بعض نواحيه.

إن هذا التغيير الحاصل بسبب تطور الحوادث التاريخية هو بمثابة ضمان وشاهد على عالمية القرآن. وإن حصر الفهم القرآني المنزل في القرن السابع الميلادي على العصر الذي نزل فيه الوحي أو على أي عصر من العصور يعد نقضا لعالميته. فحبس هذه البشري العالمية على قطعة زمنية معينة هو نقض لخاصيته العالمية والأبدية. وإن الدين من هذا المنظور لهو بمثابة نهر يفتح ويشكل مجراه بنفسه وبشكل دائم ومستمر. ومع هذا فإنه يأخذ شكل الأماكن التي يمر عليها بقدر محدود. ولو أخذنا بعين الاعتبار أن النهر الجاري في حركة وتجدد دائمين لعرفنا أن الدين يشق طريقه بنفسه والتغيرات التي يحدثها وهو سائر في طريقه ليست سلبات وإنما هي ضروريات. وإن عملية فهم الدين والمراحل التي يمر بها ستحدث تغييرات لا مفر منها ومع هذا فإن السؤال الملح والذي يطرح نفسه هو ما مقدار هذه التغيرات التي سيحدثها؟ وهل هذه التغيرات سلبية؟ أم إيجابية؟

إن النقطة المهمة في هذا الموضوع هي الظن بأن كل تغيير وتطوير يعد تغييراً إيجابياً وهذا بلا شك خطأ. فإن الفساد والتدهور الأخلاقي هو تغيير بلا شك لكنه تغيير سلبي. إن الذي لديه ميل لأي دين ورغبة في معرفته عن قرب سيلاحظ في أول خطوة أن الحقائق الدينية التي تتمسك بها طوائف مختلفة وهويات فرعية هي متغيرة ومتباينة فيما بينها، وهي تنشئ على مر الزمان فهماً مختلفاً للدين. وبعبارة موجزة إنها «إشكالية التمهذب». فإن هذه التفسيرات وما ينتج عنها من أفكار ومفاهيم وتعليقات قد تكون مانعاً ومعوفاً للوصول إلى رسالة الدين الأصيلة النقية.

إن السعي الحثيث للوصول إلى لب الدين من الناحية التاريخية والعلوم الدينية كان سبباً في إشكالية الاختلافات الدينية وكيفية فهمها. وما زالت هذه الإشكالية الرئيسية على مر العصور وإلى يومنا هذا هي إشكالية في فهم الدين وما يتعلق به وكيفية إيجاد الحلول لها.

في عالمنا اليوم يعد الإسلام بنواحيه التاريخية والجغرافية والسياسية والثقافية محور الاهتمام. واليوم أيضاً

وفي عالم العولمة الذي صارت فيه العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية كثيفة ومتداخلة نجد بحثاً ودراسات تهدف إلى فهم الإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى نجد تلاعباً وإغفالاً في فهم هذه البحوث والدراسات أيضاً.

في إطار هذا نجد إعلاماً دولياً مرئياً ومسموعاً ووسائل اتصال حشدت كل إمكانياتها لإيجاد أرضية التخويف من الإسلام، وجعل ذلك التخويف واقعاً ملموساً. ومن ناحية أخرى نجد توجهات تزعم أنها تتبع خطا النبي وتدّعي أن حل مشكلات العالم الإسلامي هو بالرجوع إلى عصر الرسالة، وتتبنى فهماً متشدداً، وتحبس الإسلام في حدود ضيقة مستغلة نبي الرحمة استغلالاً سيئاً في تنطعها وتشدها. الأمر الذي يخدم وينصب في صالح المخوفين من الإسلام.

من المعلوم أنه بعد (الربيع العربي) حدثت في الشرق الأوسط حروب مذهبية على السلطة. وإن الانتفاء المذهبي الذي يحدد عواطف وأفكار الجماعات قد تسبب في مشكلات عدة حتى إن الانتفاء المذهبي أصبح مقدماً على الدين. والواجب عمله في هذا الصدد هو أن يتناول أهل الاختصاص هذه المسألة بأسلوب علمي ويبينوا سبل حلها.

إن من أهم إحدى الجامعات في المنطقة والتي أخذت على عاتقها مهاماً كبرى وهدمت حواجز تعيق التقاءها بالمجتمع هادفة بذلك إلى أنشطة تخدم الحياة الاجتماعية؛ هي بلا شك «جامعة غازي عنتاب»، وإن كلية الإلهيات التي بدأت حياتها النشورية قد قررت في أول إصدار لها لمجلة الإلهيات الأكاديمية أن يكون عنوانها: «السلفية».

إن من أكثر الموضوعات التي تناقش على الساحة المحلية والدولية والتي أثرت على العالم الإسلامي بشكل جدي هي تاريخ وجذور السلفية وعقليتها وانعكاساتها على العصر الحديث ومجالات توافقها وتعارضها مع السلف الصالح وموضوعات أخرى تناولها المختصون من منظور علمي.

إن ما نتمناه: أن يفهم هذا الموضوع بشكل صحيح، وأن نعلم ونتذكر أن المذاهب والتيارات الدينية ليست لب الدين وإنما هي وسائل وصور لفهم الدين.

وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بمجتمع متكامل له قدوة أخلاقية، يستمد إلهامه من القرآن ومن النبي ﷺ القائل: «إننا بُعثت لأئمتهم مكارم الأخلاق»، ومن المجتمع الأخلاقي الذي أنشأه.

أ. د. محمد ياووز جوشكون

رئيس جامعة غازي عنتاب

الافتتاحية

يمكن أن يقال: إن العالم الإسلامي اليوم يمرّ بمرحلة الفوضى والصدمات الكبيرة، وهنا حقيقة لا بد أن نسجلها، وهي أن هذه المرحلة التي شملت قرنين من الزمن قد تسببت في أزمات فكرية عميقة. ومن الممكن أن نرى في هذه المرحلة أنواع الأفكار العدوانية التي تدور بين تقليد القديم تماماً، وتقليد الغرب وتصويب الجديد تماماً. فهذه الحالة كانت سبباً لتصويب اتجاه وحيد فقط للآراء، مما ساعد على توسيع الهوة الفكرية بين أطراف العالم الإسلامي التي أنتجت الاختلافات العميقة فيما بينها بلا ريب. وخاصّة في العلوم الاجتماعية والبحوث العلمية، إن قبول الشيء أو رده ليس لذاته، بل لا بد أن يتم التحليل ضمن نظام الثقافة المنسوب إليها، وبذلك يمكن التعرف على المصادر الأصيلة للمشكلات الموجودة، ومن ثم يمكن حلها.

ولا مفرّ من محاسبة قرننا مع القرون الماضية، فهذه المحاسبة لا بد أن تكون بعيدة عن حسابات الدفاع والهجوم وعن شبهات الانحياز على الإطلاق، جارية على الحقيقة بوجهة نقدية.

فهذه المجلة التي تريد أن تُسمع صوتها من مدينة «غازي عنتاب» - تلك المدينة ذات المستوى العلمي الملحوظ، والتي تمثل باباً مفتوحاً للشرق الأوسط كله - هي مجلة أكاديمية فحسب، تحمل كلمة وهدفاً وغاية، في مرحلة يتم فيها تقديم كثير من التجارب غير الراسخة، والمتعجلة التي تسيء إلى الدين نفسه ونعدّ النطق بالحقّ على كلّ حال مهما كانت التكلفة، كما نعد بموقف نقدي حقيقي دون أيّ تراجع، ودون دعم لأحد من خلف الستار. مع الحيادية وتجنب الهوس الأيديولوجي في كل وقت.

أ.د. شيخ موسى ديمير

عميد كلية الإلهيات

كلمة العدد

«المجلة هي قلعة الفكر الحر. قد تكون قلعة الأفكار هذه منفلطة أو صارخة، لكنها مفعمة بالحياة والطاقة. الكتاب إنجاز فردي، ويعكس وجهة نظر واحدة؛ بينما المجلة تمثل تجمع أناس أذكياء. إنها العهد الذي هو وصية جيل؛ أو لنكون أدق إنها: رسالة جيل. إن إغلاق كل مجلة يعني خسارة معركة، إنه كهزيمة، أو انتحار مجتمع بأكمله».

جميل مريج

مرحبا بكم!

لقد تم نشر العدد الأول من مجلة الإلهيات الأكاديمية، والتي تمثل المنشور الأكاديمي الرسمي لكلية الإلهيات في جامعة غازي عنتاب. رغم أنها محاولة متأخرة نوعاً ما، إلا أنني أتمنى أن تضيف هذه المجلة روحاً جديدةً، ونفساً وحركةً لمجتمعنا الأكاديمي.

إن موضوع العدد الأول من مجلتنا هو «السلفية» من وجهات نظر مختلفة. لقد بلغ عدد كليات الإلهيات في بلدنا في بضع السنوات الأخيرة قرابة تسعين كلية. وباعتبار أن كل منها قد أنشأت مجلة رسمية خاصة بها - والتي تم نشرها، أو ستنشر قريباً - فقد يبدو من الصعوبة، بل والمخاطرة أن نبدأ مجلة إلهيات جديدة بعدد ذي موضوع واحد، وأن تكون هذه المحاولة هي العدد الأول للمجلة في نفس الوقت؛ ونحن بصدد المتابعة في نفس الطريق في الأعداد القادمة بإذن الله. لذا فإن هذه الصعوبة والمخاطرة سينتج عنها اختلاف عن الآخرين، حيث سنكون أول إدارة كلية وفريق نشر يبدأ بهذا الطراز في المجالات. نحتاج أن نتمسك من البداية بإرادتنا وتصميمنا، ونأخذ في الحسبان كل الاعتبارات خلال قيامنا بهذه المحاولة، وندعو الله أن يبارك لنا طريقنا ويمدنا بمساعدته لنوايانا وجهودنا العميقة لإنجاح هذه المحاولة.

ليس من الصعب تخمين السبب وراء اختيارنا لموضوع العدد الأول؛ فقد حدثت تغيرات عايشناها على شكل أحداث جغرافية نشطة خلال السنوات العشرة أو الخمس عشرة الأخيرة؛ ولهذه التغيرات انعكاسات في الفكر والمعرفة والدين والمذاهب؛ تماماً كما لها مخططات خلفية سياسية واجتماعية يجب أن لا نتركها تمر دون تدوين وتسجيل. فمن الطيش أن نترك هذه الأحداث تمر دون تعليق على هذه التغيرات؛ لأننا وفق اختصاصنا الأكاديمي وإضافة إلى دراساتها الكثيفة والعميقة حول هذه التغيرات، فإنه يتوجب علينا أن نتحمل مسؤولية

مشاركة أفكارنا ونتائج دراساتنا لتنوير الناس حول هذه التغيرات. كما يتوقع المجتمع والدولة منا أن نشرح ونحلل الدوافع الحقيقية والأسباب والنتائج المنعكسة على مجالات حياتنا وراء هذه التغيرات، ونري الحقيقة على الأقل من ناحية الأفكار المتواجدة في المرحلة التاريخية الحالية. لهذا السبب ولاعتبارات مشابهة أخرى استطعنا أن نجز موضوع عددنا الأول من المجلة بعنوان «السلفية» والذي نجده موضوعاً مناسباً وفق قناعاتنا. فيما يتعلق بموضوع العدد الأول الذي بين أيديكم، فإنه سيرشد المجتمع ويلبي احتياجات التجمعات الأكاديمية، بما يتضمنه من المقالات التي تمكنا من الحصول عليها، والتي كتبت بواسطة علماء ومختصين في هذا المجال في تركيا، والذين لهم باع طويل في هذا المجال. وهذه الطريقة نكون قد أنجزنا بداية طيبة تجعلنا سعداء وتعطينا الأمل للمستقبل.

في هذا العدد أود أن أستغل الفرصة لأعبر عن امتناني للمشاركة الرئيسية من إدارة جامعتنا وكليتنا، وأشكرهم فرداً فرداً. وكذلك أعبر عن شكري وامتناني لمجلس النشر، ومجلس إدارة النشر، وكاتبي المقالات، والمحررين، وفريقنا في الطباعة والتوزيع لدعمهم المادي والمعنوي. كما يتوجب عليّ أن أشكر من صميم قلبي الأستاذ الدكتور المحترم متين يورداكور عضو هيئة التدريس في كلية الإلهيات بجامعة مرمره، لجهوده في التدقيق النهائي لعددنا الأول، مع جزيل شكري وامتناني له.

وأنتم أعزائي القراء ننتظر اقتراحاتكم ورغباتكم وانتقاداتكم لهذا العدد. وسيكون موضوع عددنا القادم «التغريب والتدين».

أتمنى لكم الصحة والسلامة من الله العظيم.

مع تحياتي

محرر مجلة الإلهيات الأكاديمية

د. خليل حاجي مفتي أوغلو

بين يدي العدد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

برزت التيارات المتنوعة والاتجاهات العديدة في البلاد العربية التي شهدت ربيعاً مبشراً، بل خريفاً دامياً، وسرى أثر تلك التيارات والاتجاهات خارج تلك الدول؛ وأسهمت في ذلك مواقع التواصل بكل أنواعها. أضف إلى ذلك أيضاً تلك الأسماء البراقة التي نحلوها لصبغتهم، وقد لاقت هذه الدعوات تجاوباً من شريحة لا بأس بها من المجتمع بدوافع مختلفة؛ ما أربك المسلم وأوقعه في لبس وحيرة من أمره، أيهم أحق؟ وأيهم بالحق ألصق؟ هل هم المتصوفة التي تنشذ الصفاء وترسم خطأ الأنبياء والصلحاء، أم الشيعة المعلنة حباً أهل البيت ومواكب العزاء، أم السلفية التي تزدهي باتباع السلف، ومحاربة البدع، وتمسك بالولاء والبراء؟ وغيرهم كثير وكثير... فكلهم يدعي أنه معين الإسلام الثرّ وغيره سراب، وأنه المراد بالطائفة الناجية الظاهرة على الحق، وسواه في ضلال وعماء، وأن لا أحد ناجياً من النار إلا نفسه وفتته وشيوخه ومن وافق رأيه، فهل يقر الإسلام لأحد من هؤلاء في دعواه؟ أم يصدق في أولئك وهؤلاء قول من قال:

وكلُّ يدعي وصلاً بليلى وليلى لا تقرُّ لهم بذلك

وعلى كل حال؛ ففضية هذه الجماعات شغلت الرأي العام العربي والإسلامي، بل والغربي أيضاً، فكان لزاماً على أهل العلم والنور تجليّة الحقيقة وإظهارها بأسلوب علمي تخصصي؛ لئلا يكون للناس حجة، وبما أن هيئة التحرير حيادية – لا تعبر بالضرورة عن فكر كتّابها، وإن كانت لها وجهة نظرها الخاصة فيما تقدمه إلا أنها تترك القارئ لينتقي من دُرّها ما يشاء وفق أسس العلم الصحيح وضوابطه – ارتأت أن تتناول في عددها هذا «السلفية»، فتواصلت بدورها مع الأساتذة المختصين في الجامعات للبحث في مفهوم السلفية، وحقيقة مبناها ومعناها، وعلاقتها بالتيارات الأخرى، فكان هذا العمل.

وبفضل من الله تعالى خرجت الطبعة الأولى باللغة التركية، وها هي الثانية بين أيديكم، بعد أن ندبت هيئة التحرير كوكبة من الأساتذة الأتراك الأكفاء في الكلية للترجمة إلى العربية، فقاموا بما طُلب منهم – مع صعوبته – خير قيام، ثم قام الأساتذة العرب بتصحيح ما تُرجم وتدقيقه وصوغه بأسلوب لا يبعد كثيراً عن أسلوب المترجمين، وهذا العمل باكورة عمل الطرفين، فجزى الله الطرفين خير الجزاء، وجعله في ميزان حسناتهم أحوج ما يكونون إليه.

وإذ نضع بين أيديكم هذا العدد نرجو أن يكون في المستوى، ونأمل أننا على الأقل لم نقصّر – وقد استفرغ

كلّ جهده في إخراج هذا العدد - ولم نهمل تبيان جواهر عناصر البحث.

وإن كنت ناسياً، فلن أنسى الجهد الذي بذلته عمادة الكلية وحرصها الدؤوب ومتابعتها الحثيثة أعمال المجلة أولاً بأول؛ بدءاً بالترجمة، فالتصحيح والتدقيق، والتنسيق، ثم الطباعة، وما ذاك إلا لعلمها العميق بأهمية المجلة، ودورها البناء، ورسالتها الهادفة، وأهمية الموضوعات التي تعرضها بأسلوب موضوعي علمي.

وبعد هذا السفر الطويل؛ ها هي مجلتنا - بعد أن صابرت وغامرت - ترسو على شاطئ أكفكم، ترنو إليها أبصاركم، وتتلهف لها أرواحكم، وكلها عزم على المتابعة وتحدي الصعاب وتجاوز العقبات، وكان لزاماً عليها بعد هذا الانتظار أن تأتي بالجديد من الجواهر التي جمعها غوّاصوها وباحثوها لتعرض على قراء العربية أيضاً لسان قوم النبي الكريم ﷺ.

وفي الختام؛ يسرنا أن نقدم بين أيديكم المجلد الأول باللغة العربية من مجلة كلية «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب، وهي بهذا تكون أول مجلة أكاديمية باللغة العربية أملاها الواجب ورحّب بها العقل على مستوى كليات الإلهيات في تركيا.

فنرجو من الإخوة القراء التكرم علينا بملاحظتهم واقتراحاتهم البناءة؛ لتصحيح أخطائنا، وتفادي زلاتنا، وتلافي عيوبنا التي - ولا شك - أننا وقعنا فيها، ونهيب بأهل الاختصاص المشاركة ببحوثهم ومقترحاتهم وآرائهم في إغناء هذه المجلة، وتوسيع أفق عملها.

والله أسأل أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعل النجاح حليفنا، وأن يديم نعمته علينا، وأن يحفظ بلاد الإسلام وأهلها من كل كيد ومن كل شر، وأن يهدينا سواء السبيل.

د. محمد شيخ محمد النجار

مدير تحرير ومنسق عمل هيئة الترجمة

الخطاب السلفي عبر التاريخ*

أ. د. محمد زكي إيشجان

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات: iscan@atauni.edu.tr

الخلاصة:

في هذه الدراسة سيتم تناول تطور السلفية عبر المراحل التاريخية وتحولاتها. السلفية تتوافق مع فكرة الرجوع إلى السلف، ورفض التقليد، وتنقية الدين من البدع. إن النية المقصودة من هذه الفكرة عند السلفية هي تنقية الدين من العناصر الأجنبية، والعودة إلى «نقاء» المجتمع الإسلامي في الجيل الأول. إن السلفية هي أتباع علم الأجيال السابقة وما أخبروا به، وذلك خلافاً «للاتجاهات الجديدة» التي تعتمد على العقل. معتمدة في ذلك على الكتاب والسنة، وعدم الأخذ بالرأي، وأتباع طريق الصحابة والتابعين، وترك الفلسفة وعلم الكلام، والتوجه إلى العلم على طريقة السلف.

فإن الحركة السلفية تفترض أن الحياة قد اُكتملت في «الماضي» من قِبل الأجيال الأولى الذين أثنى الله ورسوله عليهم. وبحسب فكرهم فإن «الحاضر» و«المستقبل» يكتسب المعنى من الزمن الماضي.

المعيار الوحيد للأحكام بالنسبة للإنسان والفرد والمجتمع هو «المأثور عن السابقين» في الماضي. وبعبارة أخرى، الدين هو «المأثور».

الكلمات المفتاحية: السلفية، أهل الحديث، أحمد بن حنبل، ابن تيمية.

Tarih Boyunca Selefî Söylem

Özet

Bu çalışmada Selefiliğin tarihi süreçteki gelişimi ve dönüşümü ele alınacaktır. Sefilik, sefefe dönüş, taklidi red, dini bidatlerden arındırma anlayışına karşılık gelmektedir. Sefilikte “yabancı unsurlardan” dini temizleme ve ilk İslam toplumunun ‘saf’lığına dönme niyeti söz konusudur. Sefilik, aklın kullanımını esas alan ‘yeni yönelişler’ karşısında, Kitap ve Sünnet’e dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiin yolunu takip etmek, felsefe ve kelamı bırakıp, ‘ilm’e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinene tabi olmaktır. Selefî yöneliş, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın “geçmişte”, “Allah ve Rasulü’nün övdüğü” ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsaymaktadır. Bu zihniyette ‘şimdi’ ve ‘gelecek’, “geçmiş” zaman içinde anlam kazanmaktadır. İnsan, fert ve toplum için amelin tek hüküm standardı, geçmişte ortaya konmuş ‘âsar’dır; din ‘âsar’dır.

Anahtar Kelimeler: Sefilik, ehl-i hadîs, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tarih Boyunca Selefî Söylem" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد زكي إيشجان، الخطاب السلفي عبر التاريخ، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١-١٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركيبية.

History of Salafi Thinking

Abstract

Development and transformation of Salafism is the topic in that study. Salafism, turning back to salaf and rejecting imitation, correspond with the idea of cleaning religion from *bidaths*. Cleaning religion from “foreign components” and intention of returning to “purity” of first Islam society are mentioned in Salafism. Salafism is turning back to Quran and Sunnah contrary to the usage of mind and ‘new trends’. It is following the way of Shabis and is leaving philosophy and qalam for the sake of loyalty to ‘ilm’ condensed in the experience of ancestors in the Salaf era. Salafi movement acknowledges. that the life has completed in the “past” by the beloved first generations In that thinking style present future and past has a meaning through time. The only standard for the practice of human being, individual and society is ‘âsar’ emerged in the past. In other words, religion is ‘âsar’.

Keywords: Salafism, ahl al hadith, Ahmad b. Hanbal, Ibn Taymiyya

المدخل:

هناك فوضى في المحتوى الفكري لمفهوم السلفية. إن السلفية تَظَهَر في بعض الأحيان بشكل تقليدي صلب، وفي بعض الأحيان بتقليدية بدائية، وفي أحيان أخرى تنكر تقليدها، وفي بعض الأحيان تحيي الدين وتنادي بتنقيته وتنقية العقل من الخُرَافَات والبدع، وفي نفس الوقت تُنظَر للتجديد الديني والحدائث الإسلامية^(١).

إن مصطلح السلفية هو أكثر من هيكل مذهبي مجرد، بل إنه ذونية لإعادة بناء الإسلام ضد «الأخذ من الخارج». وهناك عنصران مُتَمِّمان لذلك المصطلح:

أولهما: الرجوع إلى القرآن والسنة والشريعة بكل شيء، ومعالجة المصادر بلفظية مطلقة. في هذا السياق تُقيّم أفعال الإنسان وتصرفاته كلها من الدين في السلفية.

وثانيهما: أن كل زيادة على «المأثور الثابت» بدعة تُرى كمحدثٍ وضلالة - وَكَلَّ كَانَتْ الزيادة لا تُضَر - فإن السلفية تريد محوها من الجذر. فأهم سمة من سمات السلفية هي النضال لرفض كل شيء.

السلفية، مع جميع الصور التي تظهر عنها في التاريخ، هي حركة إحياءٍ ديني. فقد اعتقد أهل الحديث ومن هم في طرف أحمد بن حنبل وأتباع مذهب ابن تيمية وحركة محمد بن عبد الوهاب وإسلاميو القرن الحادي والعشرين من نواحٍ كثيرة رجوع الدين إلى أصله، وتنقية الدين من البدع، والعودة إلى القرآن والحديث، ابتعاداً عن الآراء المذهبية.

(١) انظر: السلفية، محمد عمارة، دار المعارف، تونس، د. ت. ٥-٦.

على أية حال؛ فعندما تقال «السلفية» فإن المفهوم من ذلك الرجوع إلى السلف، الذي يؤسس لمبدأ التوحيد المبين بالنواحي العملية. ويفهم منها أيضاً أسس تنقية الدين من البدع.

إن الإحياء أو الإصلاح، حسب فكر السلفية، ليس الهدف منه التجديد أو الحداثة أو إنقاذ الدين والعقل من ضغط القيود، بل الهدف المذكور في السلفية هو: نية تنقية الدين من «العناصر الأجنبية»، والعودة إلى «نقاء» المجتمع الإسلامي فقط. إن الإحياء - خلافاً «للاتجاهات الجديدة» المؤسسة على استخدام العقل في أصول الدين - هو عودة إلى الكتاب والسنة، وعدم الأخذ بالرأي، واتباع طريق الصحابة والتابعين. وأيضاً هو اقتداء بالعلم؛ أي: المعلوم المجرب من قِبَل الأجداد في الماضي (عهد السلف)؛ تركاً للقياس المنطقي، أو منطق اليونان، والكلام والفلسفة^(٢).

على الرغم من أن هذا الخطاب لا يُعدُّ مذهباً مستقلاً، لكن لا بد في إطار الأسس التي بُنيت آنفاً، إثبات متى ظهرت السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا بد أن تعامل السلفية كاعتراض تجاه التطورات التي تحدث في مجال نظرية الدين، ولا بد من أن يؤسس لفهم تاريخ السلفية من هذه الوجهة.

١ - مناصرو الأثر رواد للسلفية:

إن السلفية تأسست على فكرة استرجاع «عهد السلف» بوصفه «عصراً روحياً» أو «عصراً ذهبياً». إن ذلك هو نوع من الاهتمام بالماضي، والاشتياق إلى الماضي، وتوحيد «الحقائق» التي ظهرت في الماضي. ومن هنا فإن نجاة الإنسان تتحقق باستسلامه وخضوعه للحياة الأخلاقية البارزة في الماضي وذات القيمة الوجودية (الأنطولوجية)^(٣). على هذا المنوال تحدّد الكاريزما الوظيفية للسلف.

وتعيين الكاريزما الوظيفية للسلف نتج عن التطورات التي ظهرت في نظرية الدين. أما نظرية الدين فقد نزلت بِطَرِيقَةٍ الوحي، وقد أخذت شكلها النهائي بواسطة مؤسس الدين، وقد أوضحها للمؤمنين. ولكن حدثت تطورات لاحقة بعده على هذه النظرية تتطلب التركيز مرةً أخرى. ونتيجةً لهذه التطورات تظهر حاجة ترتيب تلك النظرية وتنسيقها مع بعضها في أجزائها المختلفة. ومهدف الحصول على هذا تم تفسير النص المقدس وتأويله. وكل هذا يؤدي إلى الاشتغال في علم اللاهوت. الدافع الأهم الذي يضطر نظرية الدين لمثل هذه التطورات، هو اتصاله مع الأديان الأخرى ومع النظريات الفلسفية^(٤)، وما ينبجَم عن هذا الوضع الجديد من جهد لتحقيق الماهية العالمية لنظرية الدين.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، أحمد ابن تيمية، دار عالم الكتب، رياض ١٩٩١، (٣٥٠ - ٣٤٩/١٢)، (١٦ / ٤٧٦ - ٤٧٧).

(٣) Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-

.Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 643-646

(٤) Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 54 (٤)

التطورات التي تحدث في نظرية الدين بهذا الشكل، تؤدي إلى الاعتراض؛ والاعتراض يؤدي إلى اختلاف المميزات العقديّة للدين^(٥). فالجهود القائمة على التأويل والتفسير تُفهم على أنها إدخال بعض الخصائص التي لا دخل لها في محتوى الدين الأساسي. لهذا السبب تظهر غاية تنقية الدين من «الزيادات والتحريفات» التي ظهرت في وقت لاحق، والغاية إرجاعه الى شكله النقي والأصلي. ونجد أن الميل للعودة إلى بساطة المجتمع الديني الأول يكتسب وزناً يوازي غالباً قوة الاعتراض. وبهذا يتمّ الدفاع عن الرجوع إلى أصل الدين أخذاً بتعاليم المجتمعات الأولى^(٦). وعلى هذه الشاكلة قد ظهرت السلطة الدينية للسلف بشكل وظيفي.

إن الحالة المقابلة لهذا في العالم الإسلامي، أن يتمّ تبنيّ الجيلين الأولين أو الثلاثة الأول كسلطة دينية، والذي يبدو كردة فعل - على وجه الخصوص - على تطور علم الكلام والفقه الإسلامي. فالسلفية إذا قبّلت ولادتها في زمن بداية تطور السلف كسلطة دينية، ففي هذا التاريخ الباكر يمكن إدخال البحث عن حلّ لمشكلات انتفاح الناس واندماج ثقافتهم ومناطقهم في العهد الأول للتاريخ الإسلامي.

وانطلاقاً من هذه النقطة، يقال إنّ فكرة السلف أخذت تحصل على المحتوى الديني في عهد عمر بن عبد العزيز (نهاية القرن الأول الهجري بداية القرن الثاني الهجري) (وفاته: ١٠١ هـ / ٧٢٠ م). فعندما شهد عمر بن عبد العزيز ظهور «الطرق المختلفة»، عدّ تثبيت الطريق للمؤمنين واجباً. وفي نظره أنّ من يتبع السنة التي أثبتت في عهد السلف فقد أفلح. أما المبتدعون على السنة فهم يتبعون طريقاً غير طريق المؤمنين^(٧).

وقد أعلن الخليفة عن رأيه رسمياً: يجب أن يكون المسلم متبعاً لا مبتدعاً، ومن الضروري الخضوع للسنة وترك البدع. وإن الواجب فعله هو إحياء السنة ومحو البدعة، أي بثّ الروح في السنة (نمط الحياة السابقة) والقضاء على الابتداع^(٨).

إن المفاهيم المستخدمة في تسمية مثل هذا التوجه الديني في مصادرنا الكلاسيكية التي تتخذ موضوعها هذه الفترة وما بعدها، هي: أهل الأثر، وأهل الحديث أو أصحاب الحديث. باختصار، هذه المفاهيم تأتي بمعنى: الاتباع والتمسك بما تركه القدماء واتباع السنة واتباع الحديث^(٩). إن الانحياز إلى الأثر هو التزام بتعيين الكبار السابقين لتعاليم الحياة الاجتماعية، خلافاً للأراء التي أحدثتها الناس ونشأت مع أخذ العقلانية دوراً في

(٥) Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 216

(٦) Freyer, a.g.e., s. 60-61; Wach, a.g.e., s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 278

(٧) انظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، تقديم: عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، القاهرة ١٩٨٢، ص ٥٥٦.

(٨) انظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت، د. ت.، (٥ / ٣٤٢).

(٩) كتاب الإيوان، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣، ص ١٩، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، د. ت.، (١ / ٢٨، ٧٤، ٦٦).

مناخ الفكر المستند إلى أشكال التفكير، كالرأي والتفسير والتأويل. وهناك «الأثر» و«السنة» و«الحديث» تم بناؤها تصدياً للبدعة. وتأييد السنة هو بالتمسك بمنهج السلف تجاه الحالات الجديدة^(١٠). أهل الأثر ينبغي أن يكونوا تابعين للأثر ضد الهوى (أي: العقلانية) والتجديد^(١١). وأن يكون تأييد الأثر بالافتداء بالصحابة والتابعين والتنازل عن الرأي والنظر والمنطق^(١٢). لذلك فإن تأييد الأثر قد يُسمى باسم أهل الرواية (أو لئك الذين يقبلون فكرة أن الدين عبارة عن روايات)^(١٣).

٢- الإمام الأول للسلفية: أحمد بن حنبل:

بظهور اتخاذ السنن ديناً برز وصف: المنحازون إلى الأثر والحديث، ومن الممكن أن يقال: إن الممثلين الأولين حاولوا جعل السنة مهيمنة على جميع مجالات الحياة عبر تثبيت آثار الماضي وتقييدها. ويُعرف اسم أحمد بن حنبل كموصول هذه الحركة إلى النضج في القرن الثالث الهجري. وهو زعيم المنحازين إلى الحديث في فترة النضج. ومع أحمد بن حنبل استقر الانحياز إلى الحديث في المحور السياسي بشكل تام، ربما لهذا السبب كسب بعداً تعصبياً كبيراً. وقد طابق أحمد بن حنبل أصحاب الحديث؛ لأنه دافع عن فكرة أن كلام الله أزلي، والذي هو الأساس الديني لسلطة علماء الحديث ولمشروعية الأثر، خلافاً لفكرة أن «القرآن مخلوق»^(١٤). خطاب أصحاب الحديث مع أحمد بن حنبل قد أثر في المجال السياسي عن طريق الادعاء بأن هذا الإسلام - المحاط بالحوادث التاريخية الخاصة - هو عالمي، وتقديم صورة عن الحياة الدينية أنها تحيط بالحياة العامة، وبصورة تقديم المحلي في الدين إلى الأنظار.

والفكرة الدينية التي مثلها أحمد بن حنبل جاءت بحصر العلم والفكر في إطار ألفاظ النصّ الموحى وألفاظ السنة. أمّا تحوّل الشريعة إلى إسلاموية بدايةً فناجمٌ عن القراءة الحرفية للقرآن الكريم والحديث النبوي. ووفقاً لهذه الفكرة فإنّ أيّ حكمٍ شرعيّ لا يمكن اعتباره ما لم يُؤخذ من المصادر المقدسة بصورة مباشرة. ولذلك فإنّ حكم الله وحكم رسوله - بما في ذلك حركة الشعوب - تُحدّد نتيجة لإرادة السلطة المطلقة التي تحدّد كل شيء في الدنيا^(١٥).

(١٠) كتاب الإيبان، أبو عبيدة ص ٢٩، ٣٥.

(١١) السنة، محمد بن نصر بن الحجاج المروزي (ت: ٢٩٤/٩٠٦)، تحقيق: سالم أحمد السلفي، بيروت ١٤٠٨، ص ٩٧-٩٩.

(١٢) اعتقاد أهل السنة، اللالكائي هبة الله بن حسن بن منصور، رياض ١٤٠٢، (١/١٧٩-١٨٢).

(١٣) الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد جرجاني (ت: ٣٦٥/٩٧٥)، بيروت ١٩٩٨، (٦/٢٩١)، (٧/١٤٥).

(١٤) طبقات الحنابلة، القاضي أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٢، (١/٩٢).

(١٥) Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul (١٥)

وبعبارة أخرى فإن القانون الذي يستمد من السنة النبوية لم يمثل السلطة الدينية ضد سلطة الخليفة، بل كان في مواجهة العقل والرأي والرؤية الإنسانية وجهود الكلام والفلسفة أيضاً. فأصبحت الأحاديث عند أصحاب الحديث عظمة القيمة مثل القرآن الكريم. وفي هذه الحالة، صيرت الذهنية التي اعتبرت أفكار السلف أفضل من أفكار الفقهاء الشخصية ديناً. لذلك فقد تساوى الحديث والفقهاء إلى حد كبير. وقد ضعف «انحياز الرأي» إلى الفقه، وضعف حبّ خوض الميادين المبهمة. وحتى ذلك اليوم كان تعبير «أهل الرأي» يعني: حكم الناس الذاتي ونوعاً من الرؤية السفلية. وكان الفقه يؤلف بين الأحكام الدينية ويقربها إلى ما هو إنساني. لكن تغلب الحديث على الفقه قد شرّعن تدخل أسلوب الحياة الماضية في المراحل الاجتماعية.

لا يمكن التمييز بين الأسس المتعلقة بالعقائد والأخرويات لأهل الأثر وبين ظهور الإسلام في شكل عملي كإيديولوجية دفاعية. وهنا الإله يتم إحضاره كقضية تتعلق بالوقائع الاجتماعية ويتم خلطه مع التقاليد القبلية. وهكذا تم إكساب تصوّر الإله والعقائد ماهية احتجاجية موجهة إلى العالم المتغير. لهذا السبب فإنّ دروس العقائد لمشجعي الأثر خالية من الروح المعنوية والحكمة والبعد العرفاني. ووفقاً لأصحاب الحديث، فقد تمّ بناء فكرة الإله بشكل محليّ. وتم تناول الإله كوجود له اليد والعين ويجلس على عرشه وينزل من عرشه إلى الأرض ويتم التعبير عنه ضمن القوى المادية.

في ذهنية أصحاب الحديث تُستخدم الموضوعات الأخروية على وتيرة مكثفة. والمفاهيم المذكورة في القرآن مثل «السموات»، «العرش»، «الكرسي» قد عُرضت بمحتوياتها الشكلية بمساهمة الأحاديث. تُذكرنا طريقة تعامل أصحاب الحديث مع مجالات ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) بالأنواع البدائية من الثيوديسيا (المحاولات الدفاعية). في هذه الأنواع، حياة الفرد مخبوءة في حياة المجتمع، كما أنها مخبوءة في جميع الموجودات، إما بشري وإما غيره. والكون كله محاط من قبل «القوات المقدسة». وحياة الناس لا تنفصل عن حياة الكون التي تمتد من أحد طرفيه إلى الطرف الآخر^(١٦).

٣- الإمام الثاني: ابن تيمية:

إن الاسم الذي يعتبره السلفيون بمثابة الإمام الثاني هو ابن تيمية (ت: ٧٢٨/١٣٢٨). ابن تيمية المنسوب إلى مذهب أحمد بن حنبل، تناول عقيدة التوحيد بطريقة مختلفة عن وجهة نظر المذاهب الاعتقادية، وقدمها كمبدأ ديني اجتماعي. وفي نظره: إن التوحيد يجب أن يلازم التمسك بالكتاب والسنة فقط. لأنّ التصرف وفق آراء الناس وأنظارهم هو شرك. فالرأي والنظر يعني التدخل في النصّ بالمنطق البشري ويعني الشرك بالله أيضاً. وهذا مخالف لتوحيد الألوهية.

في كثير من الأحيان يمكن العثور على مفهوم السلفية في أعمال ابن تيمية وابن قيم. لهذا السبب يمكن أن

(١٦) انظر: Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmi Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 247-248.

يقال إن الاستعمال الأول لمفهوم السلفية بدأ مع ابن تيمية. على الأقل يمكن أن يقال إن «السلفية» حصلت على المحتوى المفهومي أولاً مع ابن تيمية^(١٧).

ووفق رأي ابن تيمية يمكن أن نقول: إن السلفية تتوافق مع نية تنقية الدين من العناصر الأجنبية التي تندخل في الفكر الإسلامي، والعودة إلى «نقاء» المجتمع الإسلامي في الجيل الأول، بدلاً من البناء الفكري المصنوع. وعند ابن تيمية: إن الجهة السلفية هي العودة إلى الكتاب والسنة، خلافاً لـ «الجهة البدعية» التي تعتمد على العقل في أصول الدين. أما «الطريقة النبوية السلفية» فتعتمد على عدم الأخذ بالرأي في الأمور الإلهية، واتباع طريقة الصحابة والتابعين، وترك المنطق القياسي أو المنطق اليوناني والفلسفة وعلم الكلام والتوجه إلى العلم^(١٨).

فإن السلفية هي التمسك بظاهر القرآن والسنة، خاصة في صفات الله تعالى الخبرية. وبالنسبة لابن تيمية فمن الضروري أن يقبل بها وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ كما هو. حيث السابقون الأولون (الصحابة) ما خرجوا عن القرآن والسنة في هذه المسألة. وأخذ مذهب السلف الوسط بين التعطيل (عدم القبول بصفات الله) والتمثيل (تشبيه الله بالخلق). تلك هي الطريقة السلفية. على سبيل المثال مذهب السلفية يرى عدم تأويل «النور» في آية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. ومذهب السلفية يرى عدم قبول أن «النزول» في حديث: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا» هو مجاز^(١٩).

بالرغم من أن السلفية قبلت أحمد بن حنبل إماماً لها فقد أصبح طريق أهل الحديث وأصحاب الحديث مبهماً ومعقداً وفقد بنيتة المبسطة. لهذا السبب نحن نرى أن ابن تيمية قصد إعادة إصلاح هذا الطريق. ولكن يبدو أن توسع السلفية عند ابن تيمية قد بقي على السطح، وما كان له أي إصلاح في الجوهر. فمثلاً العقل الصريح عند ابن تيمية هو امتداد للفكر القائل «لا خلاص إلا بالقرآن والسنة التي تشرحه». وإن الدين والنقل هما عنده الأساس، أما العقل فهو المدرك والمصدق فقط؛ لأن العقول مختلفة ولا يوافق عقل اليوم عقل الغد. فالنقل جامع دائماً.

ومن هنا فإن العقل الصريح عند ابن تيمية لا يشير إلى أن ابن تيمية أعطى العقل قيمة. بل إنه عبر عن هذا الرأي بمثابة الرد على الفكر الذي يستند إلى فخر الدين الرازي ويوصف بنوع من العقلانية. بحسب هذا الفكر: إذا تعارضت الأدلة العقلية مع الأدلة السمعية فترجح الأدلة العقلية؛ لأن الأدلة النقلية لا تتضمن علم اليقين.

إن دعوة الرجوع إلى السلف عند ابن تيمية كقانون لفظي لم يوضع في حيز التطبيق دون الحاجة إلى أي

.İşcan, *Seleflilik*, s. 29 (١٧)

.İşcan, *Seleflilik*, s. 29 (١٨)

(١٩) مجموع فتاوى، ابن تيمية، (٢٨/٥)، (٥٦-٥١/٦)، (٣٧٤-٣٧٩)، (٣٠٩/١٢).

تفسير (تأويل) وتنظيم. وبذلك السلفية قُدِّست، وكذلك أصبحت جزءاً من الدين بدلاً من التاريخ^(٢٠). فبعد هذا السلفية تحولت إلى حركة راديكالية (مُتَطَرِّفة) مُنقِيّة للمجتمع، وزاعمة أنها كانت قادرة على إحياء نفس الفترة من عصر السعادة السابق، ولكنها قضت في ضربة واحدة على جميع المكتسبات التي حقَّقتها الإسلام بالتراخي الناجم عن عدم حيازتهم أدنى شعور تاريخي.

وجعل ابن تيمية مذهب وحدة الوجود في التصوف بدعة من البدع التي برزت في مجال الدين وانتقد بشدة هذه الفكرة^(٢١). وهو أيضاً اتهم الكلاميين بتجاهل الأدلة القرآنية - التي هي المصدر الحقيقي للدين - وأنهم يعتمدون على أدلة الفلاسفة. ودافع عن لزوم اعتماد عقيدة الإسلام من القرآن والسنة التي هي بيان القرآن.

وهذه كلها - في واقع الأمر - ليست إلا محاولات لجعل الإسلام مجتمعاً مغلقاً. كما أن علم الكلام والتصوف والفلسفة والرأي ووجهات النظر المعارضة لابن تيمية تأتي عنده بمعنى: «الحقيقة موجودة معي فيجب طاعتها، ولا يجب البحث عن أية حقيقة غير التي عندي، وأي شيء إنساني ليس له قيمة، ولا يمكن أن يؤخذ أي شيء من الخارج (نطاق الخارج واسع جداً)»^(٢٢).

وفي زمن سلطة المماليك التزم ابن تيمية طرف النظام، حتى إنه قال: «أرضى بأن أعيش ستين عاماً تحت حكم السلطان الظالم بدلاً من البقاء دون سلطان يوماً واحداً». أما تحت إدارة المغول فقد حاول إيقاف انهيار السلطة والثقافة العربييتين بادعاء وحدة الشريعة. وقال: إن الإدارة يجب أن تكون دينية، كما أنه قال بفكرة «وجوب إزالة التراخي الديني من قبل السلطان». ولهذا السبب نرى أنه لو عدَّ المغول أنفسهم مسلمين، فقد قال ابن تيمية: إن المغول هم خارجون عن الإسلام^(٢٣).

وقد ظهرت هذه الأفكار لابن تيمية في زمننا هذا على شكل تأييد السلفية لوجود نظام تهيمن عليه الشريعة الإسلامية مع وجود النظام السياسي في الوقت نفسه. وفي ذات الوقت عزَّزت أفكاره حول المغول رفض «القوة الأجنبية وأساليبها الإدارية»، كما عزَّزت فكرة التمرد ضدهم. فمن المعروف أن التيار الذي قتل محمد أنور السادات في مصر قد استند في هذا الإجراء إلى فتوى (ابن تيمية) في المغول.

إن رفض البدع في فكر ابن تيمية، مثل ما عند أصحاب الحديث، هو هاجسٌ لحماية نمط حياة معين. أما رفض التقليد فهو إدانة لتناول الأشكال الجديدة من الحياة الاجتماعية بوسائل مثل العقل وإبداء الرأْي

(٢٠) Fazlurrahman, *Islâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, s. 288-289.

(٢١) انظر: Fazlurrahman, *Islâm*, s. 209, 245.

(٢٢) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، تحقيق. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٩، (٦٢ / ٢)، (٩٨ / ٣) - ١٠٢، ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٢٣) انظر: Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.

والتأويل. وإنّ رفض التقليد أيضاً هو رفض العقل والتأويل المعقول والتعبير عن البعد العالمي للدين. أما السبب في رؤية ابن تيمية التصوّف غير إسلامي فهو عدم قبوله التفكير الفلسفي-الديني. ووفقاً له لا يمكن أن ينشأ الدين بالـ «الفراغات» مثل الفلسفة والكلام المستندين إلى العقل.

وقد كان ابن تيمية مع هذه الآراء مصدر إلهام للسلفية والإسلام السياسي. وكل هذه الأفكار تحوّلت في السلفية المعاصرة إلى شكل التبرؤ من كل نظام خارج نظام الإسلام. وبعبارة أخرى هذه الآراء لابن تيمية اكتسبت في السلفية معنى رفض التيارات الاجتماعية والسياسية غير الإسلامية ورفض البنية التحتية الفكرية للغرب.

٤ - محمد بن عبد الوهاب والوهابية:

إن حركة محمد بن عبد الوهاب - التي أخذت إلهامها من المذهب الحنبلي في جو البيئة الثقافية والسياسية الحرجة للقرن الثامن عشر - تشكّل واحدة من أهم مصادر السلفية. وإن هدف هذه الحركة - وفقاً لأتباعها - هو إرجاع الإسلام إلى نقائه وشفافيته في بدايته ومحاربة البدع في الدين^(٢٤).

وقد تناول محمد بن عبد الوهاب التوحيد من زاوية عملية مثل ابن تيمية. ووفقاً له فإنّ التوحيد الحقيقي هو عدم قبول أوامر ونواه إلا أوامر الله ونواهيه هو ونبيّه، وعدّ أي شيء غير موجود في عهد النبي بدعةً. وتوحيد الله ترك للتوسّل. ويسمى هذا التوحيد العملي^(٢٥). وهذا هو التوحيد الذي يميز الكفر عن الإيمان؛ لهذا السبب من يرى أنّ التوحيد اعتقاد فقط ويحتزله في بُعد العقيدة فهذا شركٌ، وأولئك الذين يرون التوحيد اعتقاداً فقط تجب محاربتهم، ودماءهم وأموالهم حلال^(٢٦). حيث إن النبي حارب اليهود الذين يقولون «لا إله إلا الله». وكذلك الصحابة أيضاً حاربوا قبيلة بني حنيفة وهم يقولون «لا إله إلا الله» ويصلّون ويدعون إلى الإسلام^(٢٧).

والدليل القاطع - وفقاً لمحمد بن عبد الوهاب - هو الأحكام الظاهرية للقرآن والحديث البعيدة عن التأويل. فيتم التمسك بظاهر الأحكام التي جاء بها القرآن والسنة، وكل شيء يُخرّج من ظاهرها. وإطلاق الأحكام تقليداً للآخرين كالشرك^(٢٨).

ويمكن تلخيص آراء محمد بن عبد الوهاب كلها على النحو التالي: «يتم تحقيق التوحيد عبر عدم اللجوء

٢٤) Hamit İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20

٢٥) Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103

٢٦) كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، مؤلفة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، رياض، د. ت.، ص ١٥٦ - ١٥٧.

٢٧) الكتاب نفسه، محمد بن عبد الوهاب ص ١٧٥ - ١٧٦.

٢٨) Ethem Ruhi Fırlalı, *a.g.e.*, s. 116-117

إلى أحكام وأوامر شخص آخر غير الله والنبى»^(٢٩). وقد اتخذت أطروحة محمد بن عبد الوهاب في هذا المعنى في السلفية المعاصرة على شكل أن «وُضع القانون حق الله وليس من الممكن أن يُتحدث عن أي تدخل للناس فيه».

تمثل الوهابية انطواءً عَلَى النَّفْسِ؛ لأنها ترفعت عن ثقافة وحشية «حضارة رمال»^(٣٠) و«مسلم بروتو» (طراز بدائي للمسلم)^(٣١). وهي كَرَدَةٌ فَعَلٌ تَتَضَمَّنُ هذه العناصر الخارجية، ولهذا نجد الخشونة والصلابة في بنيتها. وهي تصرّ على ألفاظ القرآن والأحاديث إصراراً تكاد تصل معه إلى لفظية مطلقة^(٣٢). وفي هذا التيار تمّ توصيف «العقلانية» كالاتبعاد عن المبادئ الدينية^(٣٣). ومكافحة البدع جعلتها تفكر بلزوم الجهاد ضد المسلمين أنفسهم في هذه الحركة. وهذا الفكر دفع الوهابيين إلى التدابير الصارمة والعنيفة، وقد أخرج هذا المسلمين عبر المظاهر النموذجية للعقلية الخوارجية في القرن الماضي^(٣٤).

إن دعوة تجدد الدين عند الوهابية ناجمة عن موقف سياسي. وفي الحقيقة بدأت هذه الحركة مع غاية تنقية الإسلام من الآثار الفكرية غير العربية^(٣٥). فأن تبدي الوهابية اهتماماً بموضوع الشرك والتوحيد الحقيقي، وأن تقصر اهتمامها على إرجاع الدين إلى أصله ودعوتها الرجوع إلى عهد السلف فهذا من الناحية السياسية يأتي بمعنى أن: الخلافة العثمانية لا تمثل الدين الحقيقي، لهذا السبب كان التمرد واجباً ضد الدولة العثمانية^(٣٦).

وكان من المفترض أن تمثل الوهابية مرحلة إعدادية للقومية العربية استناداً إلى هذا الوجه للوهابية. يذكر يوسف آقجور في تقييمه للحركة الوهابية أن الوهابية قد هدفت من تأسيس دولة عربية مستقلة في بداية القرن التاسع عشر إلى إزالة الجزيرة العربية من تحت الحكم العثماني: «الحركة الوهابية هي حركة قومية عربية، وقد استهدفت الحركة الوهابية عدم الاعتراف بالسيادة التركية، مستندة إلى الأسس المذهبية والدينية، وهدفت أيضاً إلى تأسيس دولة عربية في جزيرة العرب، إلا أنها توقفت عن هذا الهدف لمدة في بداية الحركة»^(٣٧).

(٢٩) انظر: Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi .Yay., Ankara 2001, s. 68

(٣٠) انظر: Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya* .Çıkış, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 11

(٣١) انظر: Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 60

(٣٢) Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249

(٣٣) Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (٣٣) .Erzurum 1986, s. 11

(٣٤) Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 115

(٣٥) İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10

(٣٦) Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu (٣٦) .Yayınları, Ankara 1985, s. 22

(٣٧) Akçura, *a.g.e.*, s. 22

أنور ضياء كارال أيضاً يعتقد أنّ الحركة الوهابية مهمة بما يكفي للتأصيل للنزعات القومية التي استمرت على مدى القرن التاسع عشر^(٣٨). واليوم يوجد محلّون أيضاً يرون أن السلفية التي تتساوى مع الوهابية كمظهر إسلامي للقومية العربية متضادة بذلك مع «الخارج» أي جميع أنواع الحجج غير العروبية، ولا سيما القيم الغربية والإيديولوجيات^(٣٩).

تحالفُ محمد بن عبد الوهاب مع قوات سلالة صغيرة يرأسها ابن سعود في جزيرة العرب الوسطى أدى إلى الاستيلاء على الحجاز في النهاية^(٤٠). والسلفية بعد الاستيلاء على الحجاز قد بدأت تحمّل خاصيتين مختلفتين في بنيتها، مثل حركة دعوة جهادية مُناضلة نموذجية، ومع دين الدولة الذي استصوب مشروعية دولة آل سعود.

والعلاقة (الوهابية - الملكية السعودية) أحضرت مفاهيم معها مثل: «كل الأنظمة البشرية خارج الدولة الإسلامية بدعة وأنظمة كفر، وأولئك الذين يعتقدون بمفاهيم مثل الديمقراطية والعلمانية هم مؤمنون بدين جديد. هذا المعنى للإسلام - لأنه أعطى الشرعية للنظام السعودي - أصبحت حدوده الأساسية تتعين بالسياسة الداخلية والخارجية للبلاد»^(٤١).

ثم مع الملك فيصل تم تحول الوهابية إلى خطاب وحدة إسلامية (Panislamic). استهدف بذلك عدم تأثر المملكة العربية السعودية بالمشاريع العروبية (القومية العربية) والاتحاد العربي الاشتراكي^(٤٢). وأدت هذه السياسة إلى تحوّل السلفية إلى إيديولوجية حديثة على غرار الإسلام السياسي.

٥- السلفية المعاصرة:

اكتسبت السلفية اليوم خصائص تمثل طيفاً مستلهاً من المواقف السياسية المختلفة؛ من القطب المعتدل ومن الحركة المحافظة المتحولة جديداً إلى الإسلام نجد المحافظين الذين يصرون على تنقية الإسلام والعبادة فقط، ووراءهم المتشددون الوعاظ الذين يبنون محور أعمالهم على الدعوة والتبليغ، ويعارضون الانضمام للثقافة والمجتمع السائدين (جماعة التبليغ وحزب التحرير)، وفي الطرف الآخر من الطيف الجهاديون الذين قرروا الحرب ضد العالم الغربي.

السلفية المحافظة عادة تهتم بتدوين كتب الحديث، وتجمع في بنيتها الأعضاء الأثرياء الذين لديهم العديد

(٣٨) انظر: Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

(٣٩) Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, s. 6-7.

(٤٠) Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. (٤٠)

.183-184

(٤١) انظر: Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

(٤٢) Gilles Kepel, *Cihat, İslâmçılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, (٤٢)

.s. 82

من الشركات المساهمة، والذين يعملون في التجارة. والسلفيون - بدعم السعوديين أيضاً - يشاركون في الأنشطة الإنتاجية المختلفة في مصر ومناطق أخرى من العالم الإسلامي. ولذلك تحتل السلفية المرتبة الثانية في الشروة بعد الإخوان^(٤٣).

صياغة التوحيد - باعتباره نمط حياة - تُعالج بشكل مكثف من قبل السلفية. وعقيدة التوحيد ليست مجرد اعتقاد عندهم. بل هي تطبيق مطّالِب هذه العقيدة؛ أي تطبيق التقوى. عقيدة التوحيد هي ألا يعبد الإنسان آلهة أخرى، ويجعل العبادة لله وحده، وألا يخضع لأوامر غيره. هذا المبدأ - الذي يمكن أن يُرى بربناً - له في الواقع منطِق واحد فقط، وهو أنه يكشف عن أنّ الدين يحدّد كلّ شيء. فعلى سبيل المثال؛ إنَّ اتخاذ رأي يناسب العقل يُعتبر كالامثال لغير أحكام الله تعالى.

يقول ابن باز: لا إيمان لمن اعتقد أنّ أحكام الناس وآراءهم خير من حكم الله ورسوله أو مماثلة لحكمه أو تشابهه، أو أجاز أن تحلّ محله الأحكام الوضعية والأنظمة البشرية^(٤٤).

وفي رأي عبد الرحمن عبد الخالق، الانصياع لأيّ من القوانين التي وضعها الكفار هو قبول بكونهم «أولياء»^(٤٥). ويقول عبد الخالق في كتابه التوحيد: إذا قال أحد من الذين قبلنا «لا إله إلا الله» لا يلمسه أحد. ولكنكم تحاولون أن تقتلوننا قائلين: إننا أشركنا بالله على الرغم من أننا نقول «لا إله إلا الله». يجيب عبد الخالق عن سؤال «إذا ماذا نفع لكيلا تلمسوننا» استناداً إلى الآيات التي نزلت عن المشركين فيتلخص الجواب على النحو التالي: التوحيد هو التقوى والتخلّص من البدع والألّ يعزف الدفّ أو آية آلة موسيقية وألا يذبح لغير الله، والتوحيد هو الجهاد. من فعل ذلك حرّم جسمه ودمه. يجب على المسلم أن يكون صادقاً في اعتقاد التوحيد. وهذا يتمّ بتحقيق شروطه. ولذلك يجب أن تعلن الحرب على الطوائف التي فارقت ثلاثة عناصر رئيسية هي: التوحيد: وهو حقّ لله خالص على عباده، والصلاة: وهي ركن وحيد يفرّق بين الكفر والإسلام، والزكاة: وهي عبادة قاتل الأصحاب من تركوها^(٤٦).

جماعة التبليغ التي أصلها من الهند هي إحدى جماعات تدخل في فئة المتشدّدين الوعاظ أيضاً. هدف مؤسسها محمد إلياس في البداية أن يعيد الإيمان إلى مسلمي الهند الذين تعرضوا لتأثير البيئة الثقافية الهندوسية المهيمنة، فانحرفوا عن الطريق، وهم يحافظون على انتمائهم إلى الإسلام انتماءً معكراً. ولهذا يوصي أن تُقلّد حياة محمد ﷺ حرفياً وبدقة، والتي هي بالمعنى الحرفي تجسّد الفضائل الإسلامية. ويتوصّل المؤمنون إلى إمكانية تنقية عبادتهم من هذه العادات الوثنية^(٤٧). ويرى فولر أنه ليس لجماعة التبليغ رسالة أيديولوجية أو محتوى فكريّ ما

(٤٣) انظر: Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 157.

(٤٤) el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 154.

(٤٥) el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 148.

(٤٦) انظر: Geocities.com/Ibnurrefik/tevhidkitabi.

(٤٧) انظر: Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49.

وراء تحسين أوضاع المسلمين بدعاية التعاليم الإسلامية وتنقيتها. والجماعة على الرغم من حرصها الصارم على البقاء بعيداً عن الدائرة السياسية ينطوي موقفها ضد الحكومة على انتقادات خفية لأنظمة عديدة في العالم الإسلامي^(٤٨).

تأسس حزب التحرير الإسلامي في عام ١٩٥٣ في القدس من قبل المحامي تقي الدين النبهاني الفلسطيني. وقد وصف نفسه بصراحة أنه حزب سياسي، مبدؤه الإسلام، وعمله السياسة. وهو يسعى إلى إقامة الخلافة الإسلامية من جديد كدولة لجميع المسلمين في العالم (دولة مركزية وليست فدرالية). كما أنه يعتمد على الجهاد كاستراتيجية شاملة. ويقول: إنه لا يوجد في العالم اليوم بلد يطبق الإسلام، ولهذا يرى أن هذه الدول ديار للكفر على الرغم من أن سكانها يعتبرون أنفسهم مسلمين^(٤٩). وذكر أن هذه الحركة تمتنع عن أية أعمال مسلحة أو إرهابية استناداً إلى أن لها أساساً وهو «الخلافة أولاً وبعدها الجهاد». وفي هذا الصدد يقال: إن أعضاء هذه الحركة لم يدخلوا في قائمة الحركات الإرهابية التي أعلن عنها الأمريكيون والبريطانيون في عام ٢٠٠١م^(٥٠). وفي الأيام الأخيرة أعلن شخص يصف نفسه بأنه المتحدث الرسمي لحزب التحرير في تركيا أن قتل عشرات الآلاف من أتباعه في أوزبكستان يرجع إلى حظر اللجوء إلى السلاح^(٥١).

الجهاد والجماعة الإسلامية هما منظمتان من ممثلي السلفية الجهادية اليوم. ومن أكبر المشكلات الفكرية في هذه المنظمات هو موقفهم من الحكومة والإداريين والشعب في البلدان التي لا يوجد فيها نظام إسلامي. والرأي السائد فيها عادة هو أن الحكومة كافرة، والإداريين كافرون، والناس إما معذورون أو مسؤولون عن الجهاد.

وقد أوجد الأفغان العرب للسلفية الجهادية شكلها الجديد^(٥٢). والأفغان العرب هو تعريف يستخدم بحق المجاهدين الذين انتقلوا إلى أفغانستان مع الحملة الدولية من أجل مقاومة الحرب السوفيتية. وكان معظمهم من العرب. والأفغان العرب الذين يقدر عددهم بأكثر من واحد وعشرين ألفاً تولّوا زمام القيادة في أثناء المقاومة ضد الاحتلال السوفيتي. وهم لم يوجهوا الحرب فقط وإنما قاموا بالدعاية السلفية ضد التقاليد الدينية في أفغانستان. وقد ظهرت حركة طالبان نتيجةً لمثل هذا العمل.

وطريقة انتصار أمريكا في الحرب ضد السوفييت في أفغانستان توقفت على طريقة «الجهاد المستمر» ونهج «الإسلام الأصيل» الذي عرضته السلفية. ما كان من الممكن تبرير الحرب وراء حدود القبائل في أفغانستان التي تسيطر عليها التقاليد القبلية إلا بهذه الطريقة؛ للقضاء على الاحتكاكات القبلية التي يمكن أن تقوّض

(٤٨) انظر: Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 219-220.

(٤٩) انظر: Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 113.

(٥٠) انظر: Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 129.

(٥١) انظر: *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005, s. 40-43.

(٥٢) انظر: Olivier Roy, *a.g.e.*, s. 172.

الجهاد الأفغاني. ووفرت السلفية إمكانية الحوار بين القبائل؛ لأنها تمثل الدعوة إلى الفترة الأولى للإسلام. فلا يمكنكم أن تجعلوا رجلاً قاتل من أجل قبيلته حتى ذلك الحين يقاتل من أجل هدف أعلى إلا بهذه الطريقة. وكان نهج الجهاد المستمر يرفع الهدف فوق التقاليد القبلية ولا يعطي القيادة إلى زعماء القبائل بل يعطيها إلى أشخاص ليسوا من القبيلة ويدعون أنهم يمثلون الدين. وباختصار فإن الجهاد وفهم السلفية للإسلام كانا يوفران الوحدة القبلية للشعب الأفغاني^(٥٣).

كان الأفغان العرب زعماء المقاومة ضد أنظمتهم بعد الجهاد الأفغاني في مصر واليمن والجزائر، وتحول بعضهم إلى مناطق الأزمات من البوسنة وكشمير والشيشان والصومال، وهذه الحال تُفضي إلى أن تصير حجة السلفية الجهادية دولية. الجزائريون والعراقيون والمصريون والسعوديون عاشوا معاً، وحاربوا معاً ضد السوفييت والتحالف الشمالي وروسيا. والفرق تعرف بعضها بعضاً شخصياً، وأقيمت علاقات القرابة فيما بينها^(٥٤).

لقد أصبح المنتج النهائي للإسلاموية الدولية وبتعبير أوليفير روي «الإسلاموية العولمية» هو الإرهاب العالمي.

وفي هذا الرأي فإن «الإرهاب الإسلامي» الذي نشهده اليوم هو ظاهرة ناجمة عن تركيبة ثلاثية هي:

- ١- العنصر الأيديولوجي: شخصية أفكار المودودي وسيد قطب التي هي أساس الوهابية.
 - ٢- العنصر التنظيمي: هو نتيجة مباشرة للولايات المتحدة التي قامت بتنظيم الجهاد الأفغاني على غرار «حرب صليبية» دولية خاصة.
 - ٣- العنصر السياسي: هو نتيجة اعتقاد أن الإسلام والإرهاب متساويان. وهذا الاعتقاد ظهر بعد الحرب الباردة وتسارع بعد ١١ سبتمبر^(٥٥).
- إنّ الادعاء بأن فهمًا دينيًا معينًا يجعل الإرهاب ضروريًا ليس صحيحًا. ومع ذلك، ينبغي أن نذكر أن الدين إذا تم جعله كعامل يعطي المشروعية للسلوكيات البشرية، فيمكن أن يكون ذلك أداة قوية لاستمرار العقيدة السيئة^(٥٦).

(٥٣) انظر: Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 255.

(٥٤) Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 173.

(٥٥) Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005, s. 178-179.

(٥٦) انظر: Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 153-154.

المصادر العربية:

- اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، هبة الله بن حسن بن منصور، الرياض ١٤٠٢.
- الإيمان، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، بيروت ١٩٨٣.
- تاريخ الأمم والملوك، الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، د. ت.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، تقديم: عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، القاهرة ١٩٨٢.
- السلفية، محمد عمارة، دار المعارف، تونس، د. ت.
- السنة، محمد بن نصر بن الحجاج المروزي (ت: ٢٩٤/٩٠٦)، تحقيق: سالم أحمد السلفي، بيروت ١٤٠٨.
- طبقات الحنابلة، القاضي أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٢.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت، د. ت.
- الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد جرجاني (ت: ٣٦٥/٩٧٥)، بيروت ١٩٩٨.
- كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، رياض، د. ت.
- مجموع الفتاوى، أحمد ابن تيمية، دار عالم الكتب، رياض ١٩٩١.
- منهاج السنة، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٩.

المصادر الأجنبية:

- Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rükünü İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, (Basım yeri ve tarihi yok).
- Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.
- Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*.
- Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.
- Freyer, a.g.e., s. 60-61; Wach, a.g.e., s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004.
- Geocities.com/lbnurrefik/tevhidkitabi
- Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.
- Hamit İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964.
- Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*.
- Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*.
- Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

-
- Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
 - Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005.
 - Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
 - Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
 - Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
 - *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005.
 - Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
 - Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998.

السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي

تطورها التاريخي وخصائصها العامة*

أ. د. فرحات قوجا

جامعة هيتت - كلية الإلهيات

الخلاصة:

السلفية: ليس من شك أنها تفكير تقليدي ومحافظ للقرون الثلاثة الأولى للإسلام؛ حيث تمثل نموذجا لفهم الإسلام والتفسير والتطبيق، وهي تدافع في سبيل حفظ هذا النموذج. عندما نعمن النظر في تاريخ الفكر الإسلامي وثقافته في نطاقه الواسع يمكن أن نبحت التطور التاريخي للفكر السلفي تحت أربعة عناوين هي:

- ١- السلفية من حيث المبدأ المنهجي.
- ٢- السلفية كنظرية منهجية.
- ٣- السلفية كتيار ديني وسياسي.
- ٤- السلفية كنظام متطرف ومحارب.

ولقد حاولنا في السطور التالية أن نجمع خصائص السلفية العامة في سبع نقاط هي:

- ١- قبولهم التسليم والتفويض في شأن صفات الله ومتشابهات الآيات وردهم التأويل.
 - ٢- إيمانهم بدمج الإيمان والعمل.
 - ٣- تأكيدهم أن القرآن كلام الله غير مخلوق.
 - ٤- إيمانهم بأفضلية النقل في علاقته بالعقل.
 - ٥- عدوهم القرآن والسنة متساويان في الترتيب نفسه.
 - ٦- قبولهم آراء السلف وتطبيقاتهم كحجة ومصدر ديني.
 - ٧- إيمانهم بأن الخلافة حق لقريش.
- ولقد كانت المناقشات حول السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي تدور في فلك هذه النقاط وما تمخض عنها من نتائج.

الكلمات المفتاحية: السلفية، أهل الحديث، المذهب الحنبلي، الوهابية، سلفية السعودية

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (فرحات قوجا، السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥-٧٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

ÖZET

Selefilik (selefiyye); İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modelin korunması mücadelesini veren gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayıştır.

İslam düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığı zaman selefilik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefilik, sistematik bir nazariye olarak selefilik, dinî ve siyasî bir akım olarak selefilik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefilik şeklinde dört başlık altında incelenebilir.

Biz burada selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık: Bunlar: 1) Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusunda tevli reddedip teslim ve tefvizi benimsemeleri; 2) İman-amel birlikteliğine inanmaları; 3) Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmaları; 4) Akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; 5) Kur'an ve sünneti eşit kategoride saymaları; 6) Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; 7) Hilafetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları.

İslam düşünce tarihinde selefilikle ilgili yapılan bütün tartışmalar bu temel kabuller veya bunların sebep olduğu komplikasyonlar çevresinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Ehl-i hadis, Hanbelî Mezhebi, Vehhâbîlik, Suudî Selefilîği.

Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics

Abstract

Salafism is a conservative and traditional understanding which takes the first three generations of Islam as the model for understanding, interpreting and living Islam.

Salafism's historical experience can be analyzed as Salafism as a methodological principle, as a systematic theory, as a political and Islamic movement, and as a radical and warrior structure.

In this study, the characteristics of Salafism can be grouped under seven main points. Those are 1) Their denial of interpretation on God's Attributes and *mutashabih* while defending *tafwid* 2) Their belief on unity of faith and act 3) Their defend the idea of the Quran is not created 4) Their claim that *naql* is superior to reason 5) Their claim on equality of Quran and Sunnah 6) Taking salafs' views and practices as a religious source and as an authority. 7) Believing that Caliphate is the right of *Kuraysh* tribe.

All the discussions on Salafism, in the history of Islamic thought, are based on those basic premises.

Keywords: Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbali Sect, Wahhabism, Saudi Salafism.

المدخل «معنى السلفية»:

السلفية في اللغة بمعنى من أتى أولاً، أو سابقاً، ومن بقي في الماضي.

وفي اصطلاح تاريخ الفكر الإسلامي: جيل الصحابة الذين صحبوا الرسول ﷺ، وجيل الذين بعدهم من التابعين، وبناء على هذا التعريف يصبح السلفي من تمسك بآراء الصحابة والتابعين في الفكر الإسلامي، وأما السلفية فهي تفكير يدعو الى الحفاظ على آراء الصحابة والتابعين بشدة، وفي المناقشات العامة من الحق جيلاً ثالثاً وهو جيل أتباع التابعين بعد جيلي الصحابة والتابعين.

ويعرف أصحاب الفكر السلفي أنفسهم بأنهم: «أهل الآثار، وأهل الحديث، وأهل السنة والجماعة، وأهل الحق، والصفائية، والإثباتية، والسلفية، والحنبلية، والظاهرية...»، وأما المخالفون لهم فيصفونهم بأنهم: «آثارية، وحشوية، ومشبهة...»^(١).

نعم استجاب الجيل الأول من الصحابة لدعوة الرسول ﷺ، واشتركوا معه في معارك التوحيد، وضحوا في سبيل ذلك بالغالي والنفيس، وحملوا القرآن وسنة النبي أولاً، ثم حضارة الإسلام وفكره ثانياً إلى الأجيال اللاحقة، ولقد قال الرسول ﷺ: «خَيْرَ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»^(٢).

ولهذه الأسباب احتُرِّمَتْ آراء السلف الصالح في الثقافة الإسلامية، وعُدَّ اتِّباع هذه الآراء من حسن إسلام المرء، ولكنَّ بعض الأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي قد وضعوا هذا الاحترام للجيل الأول في مركز حياتهم الدينية والدينيوية كمبدأ منهجي تقليدي ومحافظ للقرون الثلاثة الأولى؛ حيث يمثل أنموذجاً لفهم الإسلام والتفسير والتطبيق ومجادلون في المحافظة على هذا النموذج^(٣).

التطور التاريخي للسلفية:

عند النظر إلى الفكر الإسلامي وتاريخ ثقافته من المنظور الكلي نرى الفكر السلفي قد وصل إلى يومنا هذا بعد مراحل عملية تاريخية يمكننا أن نقسمها إلى أربعة مراحل هي:

(١) المعنى السلفية انظر: Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni",

Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin

.Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, XXXVI, 399-402

(٢) البخاري فضائل الأصحاب ١: شهادات ٩.

(٣) السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر، ٢٢٣-٢٢٧.

١- المرحلة الأولى: السلفية كمبدأ منهجي: في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري انقسم علماء الحديث والفقه إلى مدرستين: مدرسة أهل الرأي في العراق، ومدرسة أهل الحديث في الحجاز، بسبب اختلاف البيئتين المكانيتين وطرق النظر وتفسير النصوص الشرعية ومكانة العقل بين كل ذلك، وكان لكل مدرسة أستاذ وتلاميذ يدافعون عن فكر أستاذهم بطبيعة الحال^(٤).

ولقد أخذ أهل الحديث والآثار في فهم النصوص وتفسيرها بأقوال أصحاب الرسول والتابعين وتطبيقاتهم بعد القرآن والسنة في كل من مجالات التفسير والحديث والفقه بها في ذلك موضوعات العقيدة والتي جاءت سابقة على غيرها من الموضوعات، ورفضوا الأخذ بالرأي والمنطق.

وقد انقسم العلماء المنتسبون لهذا المنهج في الفقه مع وجود اختلافات بسيطة بينهم إلى مالكية «أتباع المذهب المالكي» وشافعية «أتباع المذهب الشافعي» وحنبلية «أتباع المذهب الحنبلي» وظاهرية «أتباع المذهب الظاهري»^(٥) وسمي المنتسبون لهذا المنهج في علم الكلام باسم: «أهل السنة الخاصة» أو باسم «المتقدمون»، ولكن مع بداية القرن الرابع الهجري وخاصة مع ظهور أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤ / ٩٣٨) وأبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣ / ٩٤٧) بدأت مرحلة جديدة في علم الكلام، ونشأ تياران جديان باسم العالمين: الأشعرية (أتباع المذهب الأشعري) والماتريدية (أتباع المذهب الماتريدي) وسمي المنتسبون لهذين المذهبين باسم: «أهل السنة العامة»^(٦).

وقد اعترضت مجموعات من العلماء أغلبيتهم من أتباع أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥) مسيرة هاتين المدرستين الجديتين في العقيدة مدعين أنهم يمثلون أهل السنة الحقيقية، ولقد حاولوا في ذلك العصر طرح المبادئ الأساسية للأفكار السلفية في مؤلفاتهم، كأحمد بن حنبل في كتابه: «الرد على الزنادقة والجهمية» والبخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٥٥) في كتابه: «خلق أفعال العباد»، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦ / ٨٨٩) في كتابه: «تأويل مختلف الحديث» وأبو سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠ / ٨٩٤) في كتابه: «الرد على الجهمية» ونشأ في هذا العصر وما بعده كثير من علماء الحنابلة من الذين يعتقدون السلفية مثل أبي بكر الخلال (ت: ٣١١ / ٩٢٣) وأبي محمد البرهاري (ت: ٣٢٩ / ٩٤١) وأبي بكر عبد العزيز بن جعفر (غلام الخلال) (ت: ٣٦٣ / ٩٧٤) وابن البطة

(٤) الفكر السامي في تاريخ فقه الإسلام، محمد الحسن الحوجي، تحقيق عبد العزيز عبد الفتاح القاري، مدينة ١٩٧٩، (٢/ ٣٨٣-٣٨٤)، و Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII.

(٥) المعارف ابن قتيبة، الناشر ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤٩٤. وكتاب الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة ١٩٦٨، (٢/ ١٠-١١)، وإعلام الموقعين ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٥، (١/ ١٠١، ٢٩٤)، و Abdullah Aydınli, "Ehl-ihadis", *DİA*, X, 507; Salim Ögüt, "Ehl-ihadis", *DİA*, X, 509;

Esat Kılıçer, "Ehl-re'y", *DİA*, X, 523.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, UmranYayınevi, s. 61 (٦).

العقبري (ت: ٣٨٧ / ٩٩٧) والقاضي أبي يعلى الفراء (ت: ٤٥٨ / ١٠٦٦) والشريف أبي جعفر الهاشمي (ت: ٤٧٠ / ١٠٧٧-٨) وأبي الوفاء بن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩-٢٠) وأبي الفرج بن الجوزي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠) وموفق الدين بن قدامة (ت: ٦٢٠ / ١٢٢٣).

مناهج ومبادئ السلفية في مجال العقائد والفقہ كالآتي:

الابتعاد عن التصور في حق الله سبحانه وتعالى في الآيات المتشابهة كالجسم، وتقديس وتصديق جميع ما بلغ به النبي ﷺ تصديقاً بالتسليم الكامل، والتصديق والقبول بالعجز والنقصان في فهم القضايا الصعبة «الاعتراف بالعجز»، وعدم السؤال بأسئلة لا داعي لها في المسائل التي لم نطلع على كنهها «السكوت»، وعدم التصرف العقلي وتأويل الألفاظ غير المفهومة «الإمساك»، وعدم السرح في التفكير والبحث فيما يتعلق بهذه المسائل «الكف»، والتفويض وترك هذه المسألة إلى أهلها في علم الله^(٧).

واستمدت السلفية وجودها تقريباً طوال ستة قرون بأنها تفكير تقليدي ومحافظ في شتى العلوم مثل العقائد والكلام والتفسير والفقہ من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، بمعنى آخر حتى زمن تقي الدين بن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٧) الذي وفر الصحوة الجديدة في المذهب الحنبلي.

٢- المرحلة الثانية: السلفية كنظرية منهجية: تحول الفكر السلفي مع الإمام المجادل تقي الدين بن تيمية المنتسب للمذهب الحنبلي^(٨) من المبادئ المنهجية وكونه نهجاً محافظاً إلى «نظرية» إسلامية منتظمة ومتسقة الفكر. برز ابن تيمية - بتحليله المختلف تجاه مجالات التوحيد والتصوف والفلسفة، وانتقاده النهج السلفي - إلى مستوى المجدد.

منتسبو الفترة الأولى من الفكر السلفي - مع دفاعهم عن النهج السلفي، الذي بني على هذا النهج، وبناء

(٧) لإجماع العوام عن علم الكلام (داخل مجموعة الرسائل الغزالي)، الغزالي، بيروت، دار الكتب العلمية، (١ / ٤٢)، و Izmirli Ismail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, DamlaYayinevi, s. 114-16.

(٨) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر (تقي الدين ابن تيمية حياته وكتبه)، بيروت، دار الجيل، (١ / ١٦٠-١٤٤)، والبداية والنهاية، ابن كثير، بيروت ١٩٨١، (١٤ / ١٣٥-١٤١)، والذيل على طبقات الحنابلة ابن رجب، بيروت دار المعارف، (٢ / ٣٨٧-٤٠٨)، و Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-، و Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, Français de Damas, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162; a.mlf., "Le Institut Orientales Études Bulletin Revue des Études Islamiques, (RÉI), XXVIII (Paris 1960), s.1- Bahrîdes", Hanbalisme sous les Mamlûks 71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3 (Cambridge 1973), 311-327; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX, 391-405.

أساس منهجي - لم يضعوا نظرية من وحدة متماسكة ومتناسبة بعضها ببعض، وإنما قدموا وجهات النظر للمعارضين لهم، وألفوا كتبهم في إطار انتقاد الأفكار.

وأما ابن تيمية وقد وضع موقفاً إيجابياً في الفترة التي تعاني من الحروب الصليبية والمغولية من أجل تعزيز العقيدة الإسلامية ووحدة الأمة في إطار القرآن والسنة قدرتها «العقلانية الدينية»، ولم يتخذ موقفاً سلبياً ناقداً رجعيّاً وإنما اتخذ دوراً إيجابياً وفعالاً.

الفكر السلفي عند ابن تيمية يتمثل في الرجوع إلى الكتاب والسنة بدلاً من استخدام العقل في أصول الدين. فالطريقة النبوية تقضي بعدم الحديث عن الله بالرأي واتباع طريق الصحابة والتابعين واتباع العلم بعد ترك منطق اليوناني والفلسفة والكلام^(٩).

سمي ابن تيمية وأتباعه في تاريخ الفكر السلفي بـ «التأخرون» ومن بين أتباعه عديد من العلماء، ومن أشهر طلابه ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١/١٣٥٠)، وابن رجب (ت: ٧٩٥/١٣٩٢)، وعلاء الدين علي بن سليمان الماوردي (ت: ٨٨٥/١٤٨٠)، وشرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي (ت: ٩٦٨/١٥٦٠)، ومنصور بن يونس آل البهوتي (ت: ١٠٥١/١٦٤١)، فتلك الفترة التي اتخذت فيها السلفية صورة نظرية منهجية منظمة واصلت نظريتها حتى محمد عبد الوهاب الذي تسبب في فتح عهد جديد من الفكر السلفي الحنبلي.

٣- المرحلة الثالثة: السلفية كتيار سياسي وديني: تبدأ هذه المرحلة بعد بيعة محمد بن عبد الوهاب^(١٠) المولود في الدرعية (ت: ١٢٠٦/١٧٩٢) للأمر محمد بن سعود في تاريخ ١١٥٧/١٧٤٤، على أن يكون الحكم لآل سعود ونسله، والمشيخة لابن عبد الوهاب ونسله، وتبايعا على النصر في السلم والحرب في منطقة نجد بشبه الجزيرة العربية، وهذا التاريخ لا يشير إلى تحول الدولة من الطور البدوي إلى الطور السياسي الكبير فقط بل يشير إلى سيادة المذهب الحنبلي والفكر السلفي كفكر رسمي للمملكة العربية السعودية.

والوضع السياسي في هذه الفترة يشير إلى الاحتياج المتبادل بين ابن سعود وابن عبد الوهاب؛ ذلك أن الأول منها يحتاج إلى الثاني في تثبيت أركان ملكه، والثاني بدوره يحتاج إلى سلطان الأول لنشر مذهبه الفكري^(١١).

(٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (الناشر عبد الرحمن بن القاسم)، القاهرة ١٤٠٤، (١٢/٣٤٩-٣٥٠)، (١٦/٤٦٩-٤٧٦).
 (١٠) تاريخ نجد محمود شكري اللوسي، مكة ١٣٤٩، أحمد فهمي مطر، الشيخ محمد بن عبد الوهاب عبقري العصر وأستاذ الجيل، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض ١٤٠٥/١٩٨٥، (٣/٢٣٣-٢٤٧)، وعبد الله صالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب حياته وفقهه، روما ١٩٩١/٢، ص ٣٤-٤٣، و Études Arabes Dossiers, no. 82, Roma 1991-2, s. 34-43.
 (١١) تاريخ نجد مرحلة محمد بن سعود، حسين بن الغنام، الناشر نصر الدين الأسد، القاهرة ١٤٠٢/١٩٨٢، (١/٧٧-٧٨، ٦٤-٧٠، ٨٠، ٨٩، ٩٣-٩٧، ١٣٦)، وتاريخ الجزيرة العربية في عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب، حسين الخلف، بيروت، ص ١٥٧، ١٩٦٨-٢٦٣، ١٦٤-٢٧١.

والنسق الفكري للتوحيد عند ابن عبد الوهاب يتمثل في أنه لا يكفي توحيد الله تعالى في أسماؤه وصفاته وأفعاله وذاته بل يجب على المكلفين توحيدته تعالى في أفعالهم، يعني التوحيد العملي، وبناء عليه فمن لم يحقق التوحيد بهذا المفهوم الوهابي فهو كافر حلال الدم والمال للموحدين.

ويقصد من الآيات المتشابهات المعنى الظاهر، ولذلك لا يجوز التأويل بخلاف الظاهر. والتوسل كفر والشفاعة لا تطلب إلا من الله ولذلك فلا مرشد إلا القرآن ويحرم أن تطلب الشفاعة من أحد سوى الله حتى الأنبياء، وأي شيء ليس في القرآن والسنة فهو بدعة، وكل بدعة ضلالة، والعقل ليس دليلاً شرعياً؛ لذا لا يستدل بالاجتهاد والقياس والاستحسان خارج النصوص الموجودة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب شرعي حتى لو استلزم الأمر الحرب في سبيله^(١٢).

فسبب ما مرت به الدولة العثمانية من أحداث خارجية وداخلية في هذه الفترة ضعفت سيطرتها على الأقاليم، واكتفت بسلطة الولاة العثمانيين الذين لم يكونوا قادرين على صد الخطر الوهابي حينذاك، فلم ترسل جيشاً لمتابعة الحركة الوهابية في المنطقة، فدخل الوهابيون السعوديون الطائف ومكة ١٩٢٤ والمدينة وجدة ١٩٢٥^(١٣). ونتيجة لذلك أعلن الأمير السعودي عبد العزيز آل سعود نفسه ملكاً للحجاز سنة ١٩٢٦ ثم ملكاً على نجد ١٩٢٧، ثم وقع مع البريطانيين معاهدة جدة^(١٤) في تاريخ ٢٧ أيلول ١٩٢٧ التي تنص على اعتراف بريطانيا للسعوديين بالسيطرة على الحجاز ثم اعترافهم بالملكة العربية السعودية على الحجاز ونجد معاً سنة

(١٢) انظر لنشأة الحركة الوهابية وتطورها وأفكارها إلى:

M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, s. 104-121; Hüsni Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-politik ve Ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1986 (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311-333; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10; Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, III/2, 2 (1992), 191-202; Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25; G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972; Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, c. XXVII, s. 51-67; M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, X/1 (Karachi 1987), 67-83.

(١٣) تاريخ الدولة السعودية، أمين سيد، ١-٢، الرياض، مطبعة دار الملك عبد العزيز، صلاح الدين المختار، وتاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، ١-٢، بيروت، دار مكتبة الحياة.

(١٤) لمعاهدة جدة انظر: J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150.

١٩٣٢ ومنذ تأسيس المملكة وحتى اليوم، احتفظت الحركة الوهابية ومؤسسها ابن عبد الوهاب بمكانته المرموقة لديها. ولم يقتصر تأثير الفكر الوهابي من الناحية الدينية على الجزيرة العربية وحدها بل امتد تأثيرها إلى شمال أفريقيا والشرق الأدنى^(١٥).

وفي يومنا هذا من أهم الممثلين للفكر السلفي داخل المملكة العربية السعودية «هيئة كبار العلماء» و«رابطة العالم الإسلامي» و«إدارة البحوث» كهيئات رسمية ومن يقوم بتعليم الدين في الجامعات. ومن أشهر هؤلاء الأشخاص عبد العزيز بن عبد الله بن باز المتوفى ١٩٩٩ ومحمد ناصر الدين الألباني المتوفى ١٩٩٩ ومحمد بن صالح بن العثيمين التميمي المتوفى ٢٠٠١ ومقبل الوادعي المتوفى ٢٠٠١.

٤- المرحلة الرابعة: السلفية كتيار جهادي راديكالي: منذ احتلال الاتحاد السوفيتي لأفغانستان في سنة ١٩٧٩ ظهرت المقاومة للاحتلال من داخل المجموعة القومية والدينية المختلفة على المدى الطويل، ونتيجة لهذا الوضع خرجت جماعات من اللاجئين الأفغان إلى البلاد المجاورة ولا سيما باكستان، حيث عاشوا حياة شديدة، وتعلم أولادهم في المدارس الباكستانية على يد معلمين محليين وأجانب أثناء سنوات الحرب العشرة، وكان على رأسهم معلمون باكستانيون وسعوديون وغيرهم من دول أخرى قد تشربت الفكر السلفي.

وبعد طرد السوفييت من أفغانستان، تصارع المقاومون للاحتلال فيما بينهم من أجل السلطة، فرفض هؤلاء الطلاب الذين تتلمذوا على السلفيين هذا الصراع ومثلوا دوراً جديداً فيه، وعلى الرغم من أنهم حنفيو المذهب إلا أنهم اتفقوا مع زعيم القاعدة أسامة بن لادن المتوفى ٢٠١١ «السعودي السلفي» في موضوع الجهاد في أفغانستان، فبذلك خرجت أفغانستان عن كونها ميداناً للمجاهدين الأفغان إلى ساحة تدريب عالمية للجماعات المسلحة المتطرفة.

وفي هذه الفترة ضعف تأثير السلفية الكلاسيكية المثلثة بآبن باز وآبن عثيمين، وظهر جيل جديد من السلفية يسمون بشيوخ الصحوة أمثال: سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر وعائض القرني وإبراهيم

(١٥) تأثير الوهابية خارج المملكة العربية السعودية:

L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146-157; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *MecelletüKüllüyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, IV (Riyad 1980), 3-15; A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177; H. EzberBodur, "Orta Asya'da Militan İslâmcı Hareketlerve Vahhabilik", *Dinî Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 20, s. 195-204; RifatTürkel, "Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. VI, sy. 8, s. 699-718.

الدويش ومحمد بن سعيد القحطاني، لكنهم لم يوافقوا أقرانهم من السلفيين الجدد في كل شيء، حيث رفضوا ونقدوا إعلان أسامة بن لادن شيخاً للمجاهدين، وكذلك رفضوا تكفير العلماء من غير بيعة، وكذلك العمليات التفجيرية في البلاد الإسلامية وجهاد العدو أينما كان، وعدوه مخالفاً للقانون الإسلامي^(١٦).

وصار احتلال الولايات المتحدة لأفغانستان والعراق، بعد حادث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م ذا أثر كبير في ظهور الجماعات التكفيرية المسلحة من خلال الدعم المالي للسلفيين السعوديين والمدارس العلمية والمنظمات والجمعيات الخاصة في دول الشمال الإفريقي.

فتحولت الفكرة السلفية المحافظة إلى عكسها مما أبعدهم عن تمثيل الفكر السلفي إلى فكر إرهابي راديكالي تكفيري، واعتربوا بذلك عن روح الإسلام والمسلمين، وردوا نتيجة لذلك كل القيم الأخلاقية والدينية والتجربة التاريخية والثقافية للمسلمين وتمسكوا بالدين الظاهر بدلاً من جوهره. فخرج الفكر الإقصائي والاستبدادي منهم والذي لا يُرى عند السلف المتقدمين أو الخلف المتأخرين.

وتجاهد الحركة السنية السلفية والمنظمات الراديكالية التابعة لها، في إعطاء قدسية خاصة لعصر من العصور الذي يرون فيه الحل الشامل لكل الأزمات الحالية مما يضع العالم الإسلامي وغيره في مأزق اليوم، وعلى الرغم من أن هذا الفكر مخالف لقوانين الفطرة وتغير الزمان؛ فإنهم يجارون من أجل الحفاظ على قدسية هذا العصر مع تغير الزمان كالتّي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

الخصائص العامة للسلفية:

كما هو ملخص في الأعلى، كان للسلفية أسلوب متدين ومبدأ ممنهج، وبعد ذلك أصبحت لهم نظرية منظمة شاملة ذات تيار سياسي ديني، تحولت أخيراً إلى تنظيم دموي متطرف. حيث بمجرد ذكر السلفية تتوارد شكوك مختلفة حول ما يجب فهمه منها. ولقد حافظت السلفية على الأسلوب ذاته ذي المنهج المحافظ حتى هذه اللحظة؛ بحيث يوجد بعض الأفراد والمجموعات، وإن كانت أعدادهم قليلة، تقوم بتحليل النصوص بالطريقة التقليدية ذاتها وتطلق في البداية على نفسها: «أهل الحديث» و«أهل الأثر» أو «الحنابلة»...

ولهذا السبب قد يكون تحديد خصائص الفكر السلفي في مختلف المراحل فكرة خادعة. لذلك سنحاول بقدر الإمكان أن نضع بين أيديكم خصائص الفكر السلفي عبر التاريخ الإسلامي وباقي المدارس الفكرية الأخرى، وما يميزه عنها وذكر خصائصه مباشرة مستفيدين من مصادره ومتبعدين عن أي منهج تعميمي.

Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik Ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve* (١٦) *Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 501-503

١ - صفات الله: التحول من التأويل إلى التفويض، ومن التفكير إلى التشبيه: فمن أسس الدين الإسلامي توحيد الله والإيمان به، وهذا الإيمان يُلخَّص بالشكل التالي «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وفي الجملة السابقة تتضمن أسماء الله وصفاته وتحتوي على معان ومفاهيم تنسب إلى الذات الالهية. حيث اتفق علماء المسلمين على أن الله متصف بصفات الكمال ومنزه عن كل نقص وعيب، وعلى هذا الأساس قسموا صفات الله إلى مجموعتين: صفات سلبية (تنزيهية) وصفات ثبوتية.

الصفات السلبية: نفي الصفات التي لا تليق بمقام الألوهية. وهي بإثبات: الوجود، القدم، البقاء، الوحدانية، القيام بالنفس، ومخالفة الحوادث، ونفي ضدها. الصفات الثبوتية: وهي: وجود الله مع كمال صفاته الذاتية والفعلية، وهي الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، التكوين وعدا ذلك توجد في النصوص بعض الصفات السلبية الاستثنائية ألا وهي «الصفات الخبرية»، وهي تندرج تحت مجموعة منفصلة هي: «اليد، والوجه، والنزول...» والتي تحمل مفاهيم يشترك فيها البشر^(١٧).

ويرى «أحمد بن حنبل» أن الصفات المذكورة لله تعالى في القرآن والسنة هي صفات توقيفية لا يمكن فهم نسبتها بالعقل؛ لأن معرفة هذه الصفات لا بد من الرجوع إليها إلى النصوص القرآنية لتفسيرها، وذلك للعصمة من الخطأ؛ لأن العقل لا يعرف ماهية صفات الله وأفعاله وكيفياتها.

ويرى «أحمد بن حنبل» أن الله تعالى له صفات: «العلم، والحياة، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر؛ لأن من صفاته تعالى في القرآن العالم»^(١٨)، و«الحي، والقادر...»^(١٩)؛ فهو: عالم بعلمه، وقادرٌ بقدرته، وكل صفات الله تعالى أزلية قديمة. والذات الإلهية كذلك؛ فصفات الله تعالى صفات قديمة أزلية يقدم الله تعالى^(٢٠).

ومن آرائه أيضاً أن توصيف الله تعالى بهذه الصفات المذكورة في القرآن لا يدخل في معنى التشبيه. وكما أن تشبيه الله بصفات خلقه خطأ، فكذلك عدم التشبيه بالصفات المذكورة في النصوص خطأ آخر^(٢١). فالتخلص لهذا السبب من رأي التشبيه والتنزيه المفرط لا بد فيه من تقبل صفات الله المذكورة في القرآن ومعرفة ماهيتها وتفسير كيفيتها والتفريق بينها وبين صفات الخلق.

ويرى أحمد بن حنبل أن الصفات الخبرية اليد، الوجه، النفس، الغضب، الرضا، هي صفات تخص الله بذاته ولا يمكن إعطاؤها معانٍ مجازية؛ لأن هذه الصفات يعرفها كل إنسان ولا يؤولها على معانٍ أخرى^(٢٢).

(١٧) BekirTopaloğlu, "Esmâ-ihüsna", *DîA*, XI, 404, 410, 412.

(١٨) سورة الأعراف: ٧.

(١٩) سورة الذاريات: ٥٨.

(٢٠) اعتقاد الامام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، (٢/٢٩٣-٣٠٠).

(٢١) الرد على الزنادقة والجهمية (عقائد السلف)، أحمد بن حنبل، الناشر علي سامي النشار، الاسكندرية ١٩٧١، ص ٩٠.

(٢٢) اعتقاد الامام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، (٢/٢٤٩).

ويرى أيضاً أن الله قبل خلق الكون عالم، قادر، متكلم، خالق. كما أنه له صفاتاً أزلية كذلك له أفعالاً أزلية أيضاً. هي استواء، نزول، مجيء، الرضا، الغضب، هذه أفعال تخص الله تعالى قديمة بقدم ذاته.

يرى أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي من ممثلي الفكر السلفي أن جميع أسماء الله وصفاته أزلية؛ لأن الله عالم قادر متكلم وخالق قبل خلق العالم، وأن الصفات ليس عين الذات ولا غيره، وأن صفاته الفعلية أزلية مثل صفات الذات، وأن كلاً من صفات الاستواء والنزول والمجيء والرضا والغضب أفعال متعلق بذات الله تعالى قديمة^(٢٣).

ويرى ابن تيمية أن الصفات المتعلقة بذاته قديمة لكن هذه الصفات ليس لها فاعل؛ لهذا السبب نفى صفات التوحيد وأسماء الله الحسنی يعتبر خطأً كبيراً؛ لأن مفهوم الألوهية يمكن تصوره في الذهن لا في الواقع. كذلك صفات الله تعالى ليست منفصلة عن ذاته، ولا يوجد مفهومات تشير إلى أن الصفات مركبة بينها وبين ذاته.

فالفكرة السلفية والتي حولها ابن تيمية إلى نظرية منظمة فيما بعد حولها محمد بن عبد الوهاب إلى حركة سياسية هدفها توحيد الله تعالى^(٢٤) وقسمها إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، توحيد الألوهية (توحيد العبادة) وتوحيد الأسماء والصفات^(٢٥).

توحيد الربوبية: الإيمان بالله الخالق للعباد، الرزاق، محي العباد بعد موتها والإيمان بالقضاء والقدر من الله تعالى. وتوحيد الألوهية (توحيد العبادة): الخضوع لله بالعبادة وحده من عباده؛ يعني الإتياء بالصلاة والصيام الزكاة والأضحية وكل العبادات والطاعات لله وحده.

التوحيد يعني القيام بالعبادات بكل صفاتها وأفعالها لله تعالى وحده، وأداء العبادات كما جاءت في الكتاب والسنة. ويرى ابن تيمية أن التوحيد المذكور المبالغ فيه هو نظرية وحدة الوجود التي تدعي الحلول والاتحاد الفكري بين العالم ورب العالمين. وكذلك طلب الناس من الأنبياء والأولياء المدد والمساعدة والدعاء

Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. GöstaWiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90; Yusuf ŞevkiYavuz, (٢٣) "Dârimî, Osman b. Saïd – Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497. Dârimî'nin sıfatullah hakkındaki görüşleri için bk. Kamil Çakın, "Ebû Saïd ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, c. III, sy. 8, s. 47-56.

(٢٤) اقتضاء الصراط المستقيم ابن تيمية، الناشر نصر بن عبد الكريم العقل، الرياض ١٤٠٤، ص ٢، ٨٤٤-٨٤٥.
İbnTeymiyye'nin tevhit anlayışı hk. bk. İbnTeymiyye, *Tevhidü'l-Esmâve's-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, (٢٥) (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86; Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye*

.Örneği, Gümüşhane 2013

والتوسل بهم وتقديسهم وزيارتهم بقصد التعبد، وهذا شائع عند أصحاب الطرق والمنتسبين لهم من المريدين وما يقومون به من الذكر والرقص والموسيقى والتي تضر بعقيدتهم وتجرب الناس إلى الشرك والخرافات ونحوها^(٢٧).

ويرى محمد بن عبد الوهاب أن مفهوم توحيد العبادة يعني طلب الدعاء والمساعدة والأضحية والتوكل وسائر العبادات فقط من الله تعالى دون غيره. لهذا السبب العلاقة بين العبد والرب لا بد أن تكون مباشرة دون وساطة أو شفيع ونحوها من الأفعال الباطلة. على نحو ذلك من يقوم بزيارة القبور والسفر بقصد التبرك وتعليق الأمانى وطلب الدعاء له يعتبر مشرئاً.

وأما توحيد الأسماء والصفات المذكورة في القرآن والسنة فيجب الإيثار والإقرار بها دون المساس بها من تحريف أو تعديل وغيرها^(٢٨).

ويرى ابن عبد الوهاب أن الرأي غير وارد في النصوص بأن (الله جسم جوهرى أو عرضي) ومن يدافع عن هذا الرأي يصفه بالشخص المبتدع^(٢٩)؛ لأن من خصائص المنتسبين للفكر السلفي أن اليد والوجه والنزول والاستواء وغيرها^(٣٠) صفات قديمة يختص الله بها. ويقول: إن هذه الصفات ليست ذاتية وليست أيضاً بغير ذاتية، يعني أنه يدور حول حلقة مفرغة مثلاً: يرى الدارمي أن الله يدرك بالحواس؛ لأن القرآن ذكر حادثة كلام الله مع سيدنا موسى بدون واسطة، كذلك في الآخرة سيرى المؤمنون ربهم وسيكلم معهم^(٣١). فكيفية «الرؤية» و«الكلام» مها كانت تدل على واسطة تدرك بالحواس كما أخبرنا بها عدا عن ذلك من لا يدرك بالحواس لا يدل على وجوده مع أن وصف الله تعالى خالق غير مخلوق^(٣٢). فتدل هذه الآية على أن الله موجود حقيقة لا يدركه الذهن ما عدا رب العالمين، وكل مخلوق له صفات وأفعال محدودة. وهناك آيات تدل على أن الرحمن على العرش استوى^(٣٣) وأن الله تعالى في السماء إذا أراد أن يجعل الخلق في باطن الأرض أو أن ينزل عليهم حجارة

(٢٦) مجموع الفتاوى لابن تيمية، (١/ ١٩٩ - ٢٤٣)، توحيد الأسماء والصفة، و (İsim ve Sıfat Tevhidi), (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86; Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013

(٢٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية، (١/ ١٩٩ - ٢٤٣).

(٢٨) Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb -İlmîŞahsiyeti", *DİA*, XXX, 492-493

(٢٩) Haberî sıfatlar hakkındaki tartışmalar için bk. Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", (٢٩) *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158; a.mlf., "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177

(٣٠) سورة النساء: ١٦٤، سورة آل عمران: ٧٧، سورة القيامة: ٢٢.

(٣١) سورة القصص: ٨٨.

(٣٢) سورة طه: ٥، سورة الملك: ١٦، سورة الفاطر: ١٠.

من السماء، وكلمات الشئاء تصعد إليه ونحوه من الآيات التي تدل على أنه في السماء. فحدود الله تعالى نقلت إلينا بالأدلة النقلية يعني أن حدوده لا يعرفها غير ذاته سبحانه وتعالى^(٣٣).

على ما سبق نرى أن الفكر السلفي تقلب بين التنزيه والتشبيه في مسألة صفات الله تعالى، وعند ابن تيمية يرى أن الصفات المذكورة في الكتاب والسنة لله تعالى لا يمكن تأويلها؛ لأنها تؤدي إلى التشبيه والتجسيم. مع ذلك؛ فإن بعض صفات الله، وإن كانت تحمل نفس صفات الخلق لفظاً ومعنى، إلا أن صفات الله الدالة عليه تختلف في حقيقتها عن صفات الخلق^(٣٤).

هذا الآراء المنسوبة إلى أئمة السلفية عن صفات الله وأسمائه نجد من يوافقهم من أهل الحديث «مالك بن أنس» الذي قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة^(٣٥).

فترى من ذلك أن تفويض هذه المسألة لله تعالى، والتسليم بها، وعدم تأويلها كالمشبهة هو أحد أسس السلفية، وأن الخواص التي ذكرتها من قبل عن المشبهة وقولهم في التقديس، التصديق، العجز، السكوت، الإمساك، يجب تفويضها إلى أهل العلم وإلى الله سبحانه وتعالى.

بذلك نرى أن السلفية لم تؤول صفات الله كالمشبهة، وإنما تأمر بالإيمان بها وتفويض علمها إلى الله تعالى؛ لأن فهم معاني وألغاز هذه المسائل والنصوص المتعلقة بها تؤدي إلى التشبيه. مع أن الله تعالى أرسل إلينا هذا القرآن لنقرأه ونفهم معانيه بلغة عربية فصيحة واضحة^(٣٦).

ولو وجدت آية يصعب فهمها لوجدنا آيات أخرى تشرحها، أو أحاديث نبوية شريفة تشرحها عند عدم وجود دليل يوضحها - كما تدعي السلفية - أو أن هذه المسائل ترك فهمها بشكل مقصود لكي يحاول الناس فهمها وشرحها على الأسس العامة للقرآن الكريم، كما روى مالك بن أنس عن فقيه التابعين ربيعة بن أبي عبد الرحمن

(٣٣) رد الإمام الدرامي، الدرامي عثمان بن سيد المرسي، الناشر محمد حمدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٢٣-٢٤، و Yusuf Şevki Yavuz, "Dârîmî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DÎA*, VIII, 496-497.

(٣٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ١-٥، ٢٧-٢٥)، و M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin-İtikadî Görüşleri", *DÎA*, XX, 406.

(٣٥) أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٨١ / ١٤٠١، ص ١١٣، وتفسير القاسمي محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الناشر محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، (٢/ ٧٠٤)، و İbn Teymiyye, *İstiva Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, *Tevhid Yayınları Veysel Kasar*, و "Kur'ân'da Mütüşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DÎA*, XXIII, 402-404.

(٣٦) يوسف: ٢، الرعد: ٣٧، النحل: ١٠٣، طه: ١١٣، الشعراء: ١٩٠، الزمر: ٢٨، فصلت: ٣، ٤٤، الشورى: ٧، الزخرف: ٤٣، الأحقاف: ١.

قوله: إن الله تعالى أنزل كتابه على نبيه وترك بعض الأماكن المهمة^(٣٧) لنبهه لكي يشرحها بسنته وترك أيضا بعض الموضوعات للرأي. هذه الموضوعات التي لم يتم شرحها تخالف حكمته وعلمه سبحانه وتعالى الذي لا يطالب عباده بشيء لم يوضحه^(٣٨)، لكن كثيراً من علماء الأصول يقولون: إن الشريعة أتت لبيان المبهم في الوقت المناسب، وإن هذه الأفعال لا بد أن يعرفها المكلف بها^(٣٩). فأصحاب الفكر السلفي دافعوا عن فكرة أنه من الخطأ تأويل صفات الله تعالى كالمشبهة، وأظهروا عجزهم في هذا الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى جهل كثير منهم في هذه المسائل، ولقوا ردوداً قاسية كثيرة من أصحاب الأفكار الباطنية التي أصبحوا فيها بعد العوبة بأيديهم.

٢- اجتماع الإيمان والعمل: الأخلاقية الصارمة والتكفير: الإيمان عند أحمد بن حنبل: قول وعمل أو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح^(٤٠). وعند أهل الحديث الإيمان قول وعمل وأيضاً الإيمان النية مع القول والعمل. والإيمان يزيد وينقص، يعني أن الله تعالى يزيد الإيمان وينقصه، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي^(٤١).

ويرى أحمد بن حنبل أن العمل من ضمن الإيمان، ورد على المرجئة التي ترى أن الإيمان الكامل تصديق قلبي فقط. وينسب لأحمد بن حنبل رأي بأنه لا يكفر أي شخص يتجه إلى القبلة ويصلي لله تعالى وكذلك له أيضاً رأي بأنه يكفر أصحاب البدع الذين يقولون أقوالاً مغايرة عن أهل السنة في موضوعات تتعلق بأسس الإيمان وصفات الله تعالى^(٤٢). وبحسب المصادر هناك روايات تؤيد أنه كفر أهل البدع ومن يؤيدهم^(٤٣).

(٣٧) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي (١/ ٥٠١).
(٣٨) أبو الحسين البصري، العتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٤، (١/ ٢٥١، ٣٤٢-٣٥٨)، وأصول السرخسي، تحقيق أبي الفداء الأفغاني، بيروت ١٩٧٣، (٢/ ٢٩، ٧٣)، والمحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلوان، الرياض ١٩٧٩، (٣/ ٢٧٩-٣٢٣)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 122, 159-163, 229.

(٣٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، دار الكتب العلمية، (٤/ ٦٠-٦٤)، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، بيروت ١٤٢٧/٢٠٠٦، مؤسسة الرسالة، ص ٧٦-٧٧.

(٤٠) كتاب السنة، أحمد بن حنبل، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، ص ٨١، وطبقات الخنابلة، ابن أبي يعلى (١/ ١٣٠)، واعتقاد الإمام المنيل، عبد الواحد ابن عبد العزيز التميمي، (٢/ ٣٠١).

(٤١) شرح السنة، أبو محمد حسن بن علي بن خلف البرهاري، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٦، ص ٥٢، وأبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، دار العصمة، ص ٢٦٤.

(٤٢) كتاب السنة، أحمد بن حنبل ص ١٠، ٧١، ١٠٤، ١٠٥، ١١٩، وابن أبي يعلى، طبقات الدارمي، والرد على الجهمية (١/ ٢٦-٢٧، ١٠١، ١٠٢، ١٣٢، ١٤٢، ١٤٥).

(٤٣) كتاب السنة، أحمد بن حنبل ص ١٠، ٧١، والطبقات، ابن أبي يعلى (١/ ٩٥).

ويرى أحمد بن حنبل وبعض علماء السلفية أن الإيمان والعمل مع بعضهما يستوجبان إقامة الصلاة فتاركها قصداً كافر^(٤٤).

فالذين يحملون أفكار السلفية من الناس أو الجماعات ويؤولون الإيمان والعمل بهذا الشكل، يؤدي بهم إلى الأخلاقية الصارمة والتكفير. وبهذا الطريقة يتهمون الآخرين بالكفر حينما لا يكون الإيمان والعمل مجتمعين في جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وفي الفرد والمجتمع. عدا عن ذلك فإن هذا النهج في التوحيد «توحيد المعبود - توحيد العمل» موافق لمفهومهم ويعدون ذلك نتيجة طبيعية.

من جانب آخر تطور الفكر السلفي في تلك الفترة، وأصبح الإيمان والعمل معاً أداة تحول من أجل الحصول على السلطة وكذلك أيضاً إنشاء المسلم الكامل ذي السلوك السوي الذي يقوم بالعمل الصالح في كل حياته، الذي أصبح فيما بعد «العمل التنظيمي» وصفاً يوصف به أعضاء التنظيمات السلفية الراديكالية.

٣- القرآن ليس بمخلوق: الحماية الاجتماعية للوضع الراهن: بدأ النقاش في العصر الثاني الهجري عن موضوع خلق القرآن هل هو مخلوق أم لا؟ ومع بداية هذا النقاش بدأ بعض من اليهود والنصارى أو الفلاسفة^(٤٥) بالتأثير في الفكر الإسلامي وظهر ذلك في النقاش الحاصل في مسألة صفات الله الأزلية ونحوها^(٤٦)، ورأينا أن المجتمع الإسلامي في النهاية ناقش موضوع خلق القرآن ضمن إطار صفة «الكلام» لله تعالى؛ لأن هذه المعضلة داخلية في الفكر الإسلامي من ناحية معرفة صفات الله «الكلام» وماهية القرآن وأسلوبه ومحتواه من الموضوعات.

فقال علماء الجهمية والخوارج والمعتزلة والشيعة بأن القرآن كلام الله المشكل من الحروف والأصوات الخارجة عن ذاته من مخلوقاته كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي. وبحسب رأيهم فإن من قرأ القرآن يفهمه؛ لأنه لا يختلف عن كلام الناس، لهذا فإن القرآن مخلوق ومحدث.

قال علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية: عند الحكم بأن القرآن مخلوق أو عدمه يجب التفرقة بين

Ahmed bin Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan), (٤٤) yy.,ts., s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 278-279

Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104; Ramazan Yıldırım, (٤٥) "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sy. 1, s. 54-55

(٤٦) انظر في هذا الموضوع: Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*; XV, 371

لفظه ومعانيه عن بعضهما، وإنهم يرون أن معناه القائم بذات الله تعالى، المتجرد عن اللفظ أزلي وغير مخلوق، أما الألفاظ القرآنية (كلام اللفظ) المنزل لفهم البشر فهو مخلوق.

وترى الكرامية أن صفة الكلام تأتي بمعنى قدرته على التحدث، وهذه الصفة أزلية، أما القرآن المتكون من كلام إلهي فهو مخلوق^(٤٧).

ويرى كثير من أهل الحديث وعلماء السلف مثل جعفر بن محمد الصادق (ت: ١٤٨ / ٧٦٥)، ومالك بن أنس عبد الله بن مبارك (ت: ١٨١ / ٧٩٧)، ووكيع بن الجراح (ت: ١٩٧ / ٨١٢)، وعبد الرحمن بن المهدي (ت: ١٩٨ / ٨١٣ أو ٨١٤)، والإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل أن القرآن هو كلام الله غير مخلوق، ولفظه ومعناه قائم بذات الله تعالى. والإيمان بأن القرآن مخلوق كفر، وعلى أن القرآن المكتوب والمسموع وكلام الله ثابت بالنص^(٤٨) وإجماع الأمة. وأن القرآن ليس مجرد اللفظ أو المعنى، بل متكون من اللفظ والمعنى معاً، والقرآن ليس الألفاظ المنزلة على محمد ﷺ بواسطة جبريل فقط، بل مع الألفاظ والمعاني قائم بذات الله تعالى^(٤٩).

ووفقاً لابن تيمية فإن كلمة اللفظ والتلاوة والقراءة كما تأتي بمعنى «القراءة» تأتي بمعنى «المقروء» يمكن أن يعني القول بقصد القرآن أن التلفظ مخلوق خطأ؛ لأن القرآن بلفظه ومعناه أزلي وغير مخلوق^(٥٠). في حين أن بعض العلماء السلفيين مثل أبو حاتم الرازي (ت: ٢٧٧ / ٨٩٠)، وابن منده (ت: ٣٩٥ / ١٠٠٥)، وابن حميد (ت: ٤٠٣ / ١٠١٢)، يرون بالإضافة إلى كتابة القرآن أن الأصوات والرسوم غير مخلوقة أيضاً^(٥١).

تحولت مسألة خلق القرآن إلى أزمة سياسية في عهد العباسيين، فالمأمون من الخلفاء العباسيين (ت: ٢١٨ / ٨٣٣)، في طريقه إلى طرسوس في السنة ٢١٨ / ٨٣٣، وأثناء إقامته في الرقة، كتب إلى إسحاق بن إبراهيم وكيله في بغداد مبيناً أن مسألة خلق القرآن أصبحت قضية سياسة رسمية للدولة^(٥٢).

(٤٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٨٨، ص ٥٢٨ - ٥٣١، و Ebü'l-Yüsür Muhammed Pezdevî، Ehl-i sünnet Akâidi (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayihan Yayınevi, s. 77-99، و تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، دمشق ١٩٩٠، المعهد العلمي الفرنسي، (١ / ٢٥٩ - ٢٩٩).

(٤٨) سورة الجن: ١.

(٤٩) كتاب السنة، أحمد بن حنبل، ص ٣٦، وكتاب الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٥ - ١٩٩٤، (١ / ٣٧٤ - ٤٠٨)، والمعتمد في أصول الدين، أبو يعلى الفراء، بيروت ١٩٧٤، (٨٩ / ١٥٥ - ١٥٦)، و Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA; XV, 373.

(٥٠) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، دار الفكر، بيروت ١٤١٦ - ١٩٩٦، ص ٣٥٨، ودرء التعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١ / ٢٥٧ - ٢٧٠).

(٥١) Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA; XV, 373-374.

(٥٢) تاريخ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار معرفة، القاهرة ١٩٧٩، (٧ / ٦٣١ - ٦٣٤).

٤ - العلاقة بين النقل والعقل وتقديم النقل عند التعارض:

من أهم الخواص المميزة للتفكير السلفي عن غيره من مناهج التفكير الإسلامية الأخرى موقف أهله من العلاقة بين النقل والعقل، ونودّ أن نعطي بعض المعلومات القصيرة عن كلّ من مفهوم «النقل» و«العقل» قبل الدخول في توضيح رأيهم وملحوظاتهم في هذا الموضوع.

في المعنى اللغوي، يأتي العقل بمعنى «الإمساك والتقييد والمنع والحجز»^(٥٣). وبتعريف «واصل بن عطاء» (ت: ١٣١هـ / ٧٤٨م): «المصدر المزود بالحقيقة»^(٥٤).

وبتعريف «القاضي عبد الجبار» (ت: ٤٥١هـ / ١٠٢٥م): «هو عبارة عن مجموع المعلومات التي تجعل الإنسان مسؤولاً عن أعماله وتفكيره».

ووصف «أبو منصور الماتريدي» رحمه الله العقل بأنه: «الشيء الذي يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفرّق»^(٥٥). وبالنسبة «للبالقاني» من متكلمي الأشاعرة فهو: «معرفة الكائن والممكن والواجب»^(٥٦).

وأما بالنسبة «للغزالي» (ت: ٥٠٥هـ / ١١١١م) فهو حيازة المعرفة بطريق التجربة ومعرفة الضروري كوجوب الواجب وإمكان الممكن وعدم إمكانه. ويقول أيضاً: «هو قوة حيازة المعرفة الكائنة في طبيعة الإنسان»^(٥٧). ويرى إمام السلفية «أحمد بن حنبل» أن العقل طبيعة موجودة في الإنسان منذ الولادة^(٥٨). وأما «ابن تيمية» فقال سواء سمّينا العقل عَرَضاً أو صفة فإنه الغريزة التي توصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة المفيدة وتوجّه سلوكه^(٥٩).

وانطلاقاً من هذه التعريفات المتباينة لعلماء المذاهب المختلفة في علم الكلام، فالعقل هو الذي يستطيع أن ينتج معلومات نظرية مستخدماً البديهيات، ويعرّف الكائنات ويفسّرهما بشكل ذي مغزى وهو يجري عملية التفكير، ويضاف لذلك: أنه الملكة الذهنية التي تميز الإنسان عن باقي الكائنات الحيّة^(٦٠). وكلّ المتقدّمين في علم

(٥٣) المفردات في ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، بيروت، د.ت.، دار المعرفة، ٣٤٢، وابن منظور، لسان العرب، بيروت، د.ت.، دار صادر، (١١/٤٥٨-٤٦٦).

(٥٤) العقل عند المعتزلة، حسين زينة، بيروت ١٩٧٨، ص ١٨-١٩، و Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242.

(٥٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٦٣، ص ١١، ٣٧٥.

(٥٦) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، إسطنبول ١٩٧٩، ص ٥، المكتبة الإسلامية.

(٥٧) كتاب الكشف لاصطلاحات الفنون، التهاني، ١٩٨٤، (٢/١٠٣٣).

(٥٨) مشكاة الأنوار، الغزالي، القاهرة ١٩٦٤، ص ٤٨، ومعيان العلم، بيروت، د.ت.، دار الأندلس، ص ٢٨٦.

(٥٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩/٢٨٧).

(٦٠) Yusuf Şevki Yavuz, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013*, s. 35-36.

العقيدة والكلام والفقه وأصوله أطلقوا على الأدلة المعتمدة على العقل «الأدلة العقلية».

وأما كلمة النقل فهي في اللغة تأتي بمعان مختلفة كالإيصال، والنقل، والحمل، والتمرير، والتوضيح.

أما اصطلاحاً: فهي تعني نقل كلام الغير كما هو، ويقال للشخص الذي ينقل «النقل». وفي الاصطلاح

الديني تستخدم كلمة النقل بمعنى نقل النصوص أو الأحكام الدينية بطريق السمع بين الناس^(٦١).

والمقصود من كلمة النقل الواردة في عبارة «العلاقة بين النقل والعقل»: الأدلة الشرعية التي تستند كل مقدّماتها إلى السَّمْع؛ لأن ثبوت هذه الأدلة - وخصوصاً في القرون الأولى - مرتبط بالسمع، لذا سمّيت بـ «الأدلة السمعية». وبالنسبة لعلماء الإسلام فالقرآن والسنة (الأحاديث) والإجماع تأتي على رأس مصادر المعرفة التي وصلت إلينا بطريق النقل. وقد اتفق كل علماء الإسلام ومنهم السلفية على اعتبار القرآن دليلاً نقلياً.

واتفقوا أيضاً على أن الأحاديث التي نالت درجة التواتر هي أدلة نقلية. فإذا جئنا إلى الأحاديث التي لم تنل درجة التواتر نجد أن قسمًا من علماء المعتزلة رد هذه الأدلة تماماً في مجال العقيدة، واستدل معظمهم بتلك الأحاديث لكن بشروط معينة. وأما معظم علماء الأشاعرة والماتريدية فقد قبلوا أحاديث الآحاد إذا لم تكن معارضة لروح القرآن.

وفي موضوع الإجماع وإن كنا نجد بعض علماء المعتزلة كأبي إسحاق النظم (ت: ٢٣١هـ) يزعم أن الإجماع ليس دليلاً في العقيدة، لكنّ معظم علماء الكلام قبلوا الإجماع دليلاً مؤكداً للنصوص^(٦٢).

أمّا إمام السلفية أحمد بن حنبل فيرى أن السنة بيان حاسم في تعيين دلالة القرآن ومعناه، وأن الدين يمكن أن يُتعلّم بالسنة فحسب! وأن مَنْ يعملون لتعلّم الدين من القرآن دون الاستعانة بالسنة قد ضلوا الطريق الصحيح^(٦٣). ولهذا يرى السلفية السنة داخلية في مفهوم الدليل النقلي - على ما سنبحث فيه بعد قليل - نظيراً ومساوياً للقرآن للكريم.

وتقسيم السنة من حيث الثبوت إلى متواترة وآحاد ليس له كبير أهمية عملياً عند السلفية؛ لأنه من الممكن القول إن الإمام أحمد بن حنبل كما قبل بإفادة التواتر العلم القطعي فقد تبنى أيضاً القول إن حديث الآحاد يفيد العلم القطعي!

(٦١) انظر كلمة «نقل» في: كتاب الكشاف لاصطلاحات الفنون، التهانوي، إسطنبول ١٤٢٦ / ٢٠١٤، ٢٠١٤.

(٦٢) Yusuf Şevki Yavuz, "Delil - Kelam", *DİA*, IX, 137.

(٦٣) Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed İbni Hanbel*(trc. Osman Keskiöglü), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.

فمثلاً في رواية عن أبي بكر المروزي: سئل الإمام أحمد: «هنا رجل يقول الخبر يوجب العمل لكنه لا يوجب العلم»، فاستنكر ذلك وقال: «لا أدري ماذا يعني هذا!»^(٦٤).

فمن الممكن أن يستتج من هذا جعل أحمد بن حنبل العلم المتحصّل من خبر الواحد والعمل واحد دون تفريق.

وفي مسألة الإجماع عندما سئل: «ماذا تقول في الخروج عن أقوال الصحابة في مسألة أجمعوا فيها؟»، فقال: «هذا قول قبيح، قول أهل البدع، حتى لو اختلف الصحابة لا يُخرج عن أقوالهم»^(٦٥).

وقد قال ابن تيمية: إن الإمام أحمد قبل إجماع الصحابة والتابعين وتبع التابعين^(٦٦). ويظهر من كل هذا بشكل واضح أن الأدلة المقبولة في مجال العقيدة بالنسبة للسلفية هي: القرآن والسنة بكل أنواعها المتواترة والآحاد وإجماعات الأجيال الثلاثة الأولى. والآن من الممكن أن نتحدث عن العلاقة بين النقل والعقل بعد أن عُرفت ماهيتها.

عموماً اتفق المتكلمون (علماء الكلام) على أن العقل مصدر المعرفة الأساسي. والتباينات والاختلافات الموجودة في الأحكام العقلية حول موضوع ما، لا تعود إلى العقل ذاته بل إلى عدم وصول صاحبه إلى المستوى الكافي من التفكير العلمي، أو لأنه لم يأت بالشروط التي يوجبها هذا المستوى^(٦٧).

والتكلمون إذ اتفقوا على أن العقل مصدر المعرفة اختلفوا في تحديد ما يعرفه مما لا يعرفه، وحول مكانه مقابل النقل.

وزعم المعتزلة أن الدليل العقلي وحده كافٍ في الاستدلال، وأن الأفعال تحوي في ذاتها حسناً وقبحاً، وأن هذا يمكن إدراكه بمعزل عن الدين، وأن هذا الحسن والقبح هو مقتضى أوامر ونواهي الشارع سبحانه وتعالى.

أما الأشاعرة فدافعوا عن أن العقل لا يستطيع معرفة قبح الأشياء من حسننها، وأن هذا ممكن بالبيان الشرعي، وأن ليس للأشياء حسن وقبح ذاتي يوجب أمر الله بها أو نهيه عنها، بل ذلك الحسن أو القبح لا يُعرف إلا بأمر الله به أو نهيه عنه، وأن أفعال الله سبحانه لا يُنسب إليها الحسن والقبح^(٦٨).

(٦٤) العدة، أبو يعلى الفراء (٣/٨٩٩-٩٠٠).

(٦٥) عبد الله بن أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، بيروت ١٩٨٨، ص ٤٣٨-٤٣٩، وأبو يعلى الفراء العدة (٤/١٠٥٩).

(٦٦) المسودة في أصول الفقه ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٣، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٦٧) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ٤-٥، و، Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nüreddin es-Sâbüni،

Mâtürîdî Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57

(٦٨) المستصفي من علم الأصول، الغزالي، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، (١/٥٧-٥٩)، وفواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الانصاري، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، (١/٣٣).

وأما الماتريدية فقد قالوا: إن العقل وحده لا يكون موجباً، ولكن لا يهمل أيضاً كما ادعى الأشاعرة، بل يُعَرَّفُ حسناً وقبحاً للأشياء ولكن الموجب الوحيد الحقيقي هو الله سبحانه، وأن العقل مُعَرَّفٌ لذلك الوجوب^(٧٤).

وأما المنسوبون للفكر السلفي فمع احتجاجهم بالعقل في فهم النقل وتوضيحه إلا أنهم رأوا العقل مصدراً محدوداً عاجزاً بنفسه عن فهم الحقائق التي جاءت الشريعة بها، فمثلاً حسب رأي «الدارمي» فإن الموضوعات التي اتَّفَقَ على إدراكها بالعقل (المعقولات) ليست مما يستطيع الناس الاتفاق عليها، وذلك ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعَةً كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^(٧٥)، ولذا؛ فلتحديد صحة مبدأ عقلي ينبغي الرجوع إلى الكتاب والسنة^(٧٦).

ولقد عبر «ابن تيمية» دوماً عن وجوب الاتباع للقرآن متخذاً هديه أساساً، وقال: إن الصحابة والتابعين والأئمة لم يقبلوا أي منطوق مناقض للقرآن ولم يتبنوا قط رأياً معارضاً له^(٧٧). وفي المقابل نرى فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦) وهو من متكلمي الأشاعرة يقول: إن الأدلة النقلية لا تفيد القطعية واليقين، حيث ينبغي أن يكون المعنى المستنبط وفقاً للمعنى اللغوي وقواعد اللغة غير محتو على كلمة ذات معانٍ مترادفة، ولا مجاز، ولا إضمار، ولا نقل، ولا تقديم، ولا تأخير، ولا تخصيص ولا نسخ ولا مناقضة للعقل، فإن وقع شيء من ذلك فإن الدليل النقلية يفيد الظن، والعقلي يفيد القطع^(٧٨).

ولرد هذا المبدأ: «إذا تعارض العقل والنقل نأخذ بالعقل ونؤوّل النقل» والذي يسمى عند الرازي ومن تبعه بـ «القانون الكلي»، ألّف «ابن تيمية» كتاباً واسعاً بعنوان «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صحيح العقل لصريح النقل». وشبه موقف «الرازي» بموقف رجال الدين من اليهود والنصارى تجاه التوراة والإنجيل، وزعم أنهم في موضوع الأدب مع الأنبياء أقرب من صاحب ذلك الموقف (يعني الرازي)^(٧٩).

ويرى ابن تيمية أن أهل الحق (علماء السلف) لا يردّون الأدلة العقلية والأحكام التي يرى العقل

(٦٩) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ١٧٦-١٨٥، وعقائد أهل السنة، البزدوي ص ٢٩٨-٣٠٤، وكشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، (٤/ ٢٣٠، ٢٣٤ - ٢٣٦)، و Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın ve Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c.

.VII, sy. 2, s. 7-29

(٧٠) سورة الروم: ٣٢.

(٧١) الرد على الجهمية، الدارمي ص ٥٧، و Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri", Yusuf Şevki Yavuz, "Dârîmî, Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri", *DîA*, VIII, 496

(٧٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦ / ٤٧١ - ٤٧٢).

(٧٣) Fahreddin er-Râzî, *Meâlimuusuûli'd-din*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal, -Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46

(٧٤) درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية (١ / ٨-٤).

صحتها؛ لكنهم لا يقبلون الادعاء بإمكان وصول العقل لما يخالف الكتاب والسنة، في حين أن كل ما تعارض مع الدين يراه العقل خطأ^(٧٥).

على أن علماء أهل السنة - على العموم - اتفقوا على وجوب تأويل الحكم الظاهري (النقل) إذا تعارض مع الحكم الذي وصل إليه بدليل العقل؛ لأن ما ينبغي تأويله هنا هو النقل لا العقل.

فهذا ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) يقول: إن كل الموضوعات التي تعرض في الشريعة وتخالف البرهان لو بحثنا في الشريعة لوجدنا بالتأكيد - حتى باعتبار الظاهر - شاهداً للتأويل العقلي^(٧٦)، أو دليلاً شرعياً قريباً من مرتبة الشهادة لذلك التأويل وتفنيد أصل شيء لتصحيح تفاصيل ذلك الشيء يعني تفنيد كليهما^(٧٧).

وأما «ابن تيمية» فيرى أن العقل وحده ليس أصلاً ولا دليلاً ينبغي اتباعه لذاته، ولكن الشريعة التي أنزلت من عند الله هي ثابتة بذاتها ومستغنية عن عقلنا وعلمنا^(٧٨).

ومن جهة أخرى، فمنهج السلفية في الدليل ليس مختصاً بالعقائد، بل يشمل مجال الفقه وأصوله كذلك. فمثلاً ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) عندما عدّ في أصول الفتوى عند «أحمد بن حنبل» في المرتبة الأولى الكتاب والسنة، ذكر في المنزلة الثانية فتاوى الصحابة.

والإمام أحمد عندما كان يجد فتوى لصحابي لا يعرف لها مخالف لم يكن يبحث دليلاً آخر. وعندما يجد فتوى من هذا النوع عن الصحابة لم يكن يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً^(٧٩).

وحسب أصول الفتوى عند أحمد بن حنبل - رحمه الله - إذا لم يوجد في مسألة نص أو قول أو رأي لأحد الصحابة ولا أثر ضعيف أو مرسل يُطلب القياس ويعمل به ضرورة.

(٧٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٩٥-١٩٤)، و M. Said Özervarlı, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 405.

(٧٦) فصل المقال، ابن رشد، القاهرة، د.ت.، دارالمعرفة، ص ٣٣.

(٧٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص ٨٨، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، الرياض ١٩٧٩، (٣/ ١١٢)، والموافق في علم الكلام، عض الدين الإيجي، القاهرة، د.ت.، مكتبة المتنبي، ص ٤٠.

(٧٨) موافقات صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥، دار الكتب العلمية (١/ ٨٢-٨٣)، و M. Sait Özervarlı, *İbnTeymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlarına Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *İbnTeymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbnTeymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sy. 1-2, s. 385-400.

(٧٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٩٥٥، (١/ ٣٠-٣١).

وروى أبو بكر الخلال (ت: ٣١١) قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: يُعمل به في حال الصّورة أو قال شيئاً قريباً من ذلك^(٨٠).

وعلى هذا رأوا القياس بمنزلة «التييم»؛ فكما هم لا يميزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء كذلك لا يميزون القياس إلا إذا غلب على الظن عدم وجدان النص^(٨١).

بعد بلورة هذا الفكر حول المناهج النصّية الجامدة، لم يبق من قيمة عمليّة لتفضيل أي رأي في صراع النقل والعقل؛ لأنّهم بمنهجهم الثقيلة العالية هذه جعلوا العقل تابعاً للنقل، ورأوا النقل أساس العقل بل وأن العقل عبارة عن النصّ، ففي حين يجعل المعتزلة النقل تابعاً للعقل، يجعل السلفية العقل تابعاً للنقل وهكذا هذان القطبان المتضادان اتفقا على ضم النقل والعقل في انتظام تام^(٨٢).

وبهذا الانتظام من السهل حلّ الصراع بين النقل والعقل بالنسبة للسلفية، لأنه لا يمكن التفكير في تعارض «حقيقي» أصلاً بين: «صحيح النقل وصریح العقل»؛ لأن كلا هذين الدليلين: «العقلي، والنقلي» يجب أن يتفقا.

فإذا حصل صراع بينهما فإما أن النص ليس بصحيح، أو العقل ليس بصحيح^(٨٣). ولكي لا يقع المتسبون للفكر السلفي في احتقان منهجيّ، أعطوا في نهاية هذه المناهج النصّية الجامدة أهمية خاصة لبنية الإنسان ومقصده (الإرادة الموضوعية).

فبالنسبة للفروع الفقهية، وسّع «الحنابلة» العقود والمعاملات المرتبطة بها، إذ المقصد والنية هي الأساس في إثباتها انطلاقاً من مبدأ استصحاب الحال خصوصاً حين لا تمنعه النصوص، فالنص هو الأساس وليس القياس، بينما الحنفية والشافعية لا يحكمون بصحة عقد أو بطلانه إلا بارتباطه بقواعد اللغة والقياس فإن ذلك شرط معياري وموضوعي عندهم^(٨٤).

وثمة نتيجة أخرى للمنهج النصّي الجامد وتقديم النقل على العقل وهي الخطّ من قدر المتكلمين وأهل

(٨٠) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٣٢/١).

(٨١) المسودة، ابن تيمية ص ٣٣٠-٣٣١.

(٨٢) Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.

(٨٣) موافقات صحيح المنقول، ابن تيمية (٧٦/١-٧٩)، ونفس المؤلف، مجموع الفتاوى (٣/٣٣٨-٣٦٠)، (٦/٢٤٥)، (٧/٦٦٥)، (١٠/٤٣٥-٤٥٣)، (١٦/٢٥٢-٢٥٤، ٤٤٢-٤٤٣)، (١٩/٢٢٨-٢٣٤).

(٨٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، القاهرة، (١/٢١٨-٢١٩، ٣/٣٤٤-٣٤٦)، (٣/٧٥، ١٠٧، ١١٩-١١٩، ١٢٣، ١٤٠-١٤٣، ١٧٦)، (٤/١٩٩)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*,

الرأي المستخدمين لطرق البرهان العقلي، وإقصاؤهم، ولقد كافح السلفية انطلاقاً من اعتقادهم بأنهم ممثلو الحق الوحيدون وحافظوه على مدى التاريخ الإسلامي؛ من أجل الانتقاص من فكر أهل الرأي^(٨٥) والكلام وذمهم^(٨٦)، وإلغاء مشروعيتهم الدينية والعلمية.

وبالنظر إلى تاريخ الثقافة والفكر الإسلامي نجد جُل ما كُتب في ذم أهل الرأي، والتأويل، والكلام، والوصف بأهل البدع وما شابه ذلك من عبارات ذمّة ورادة ومُقَصِّبة لهم^(٨٧)، فهو أثر للأشخاص أو المجموعات المنتسبة للفكر السلفي^(٨٨). وعلى رأسهم الحنابلة بالتأكيد إضافة إلى أشكال التهديد والضغط والإرهاب^(٨٩) الأخرى. فلا نعجب - والحال هذه - أن نقرأ تعبيراً لـ «جولد تزير» عندما يتحدث عن التاريخ الإسلامي يقول فيه: «كان الحنبلي المؤمن أندر من غراب أبيض»^(٩٠)!

٥ - النصوص الشرعية: تساوي القرآن والسنة:

اتَّفَقَ كلُّ علماء الإسلام - بكلِّ فرقه تقريباً - على أن القرآن الكريم هو المصدر الأول في العقيدة والفقه. وكذلك اتَّفَقَ علماء السنة أن السنة هي المصدر الثاني سواء في العقيدة والفقه مع وضعهم شروطاً مختلفة لدرجات دلالتها وثبوتها.

ومن أهم الأشياء التي تميّز المجموعات والأشخاص المنتسبين للفكر السلفي - وعلى رأسهم الحنابلة - عن باقي المذاهب الإسلامية، عدم جعلهم السنة في المرتبة الثانية بعد القرآن بل اعتبارها متساوية مع القرآن

(٨٥) Ahmet Özer, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008، وحجي عبد الله بن محمد بن علي الأصارى، ذم الكلام، بيروت ١٩٩٤، دار الفكر اللبناني، و *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübihli'l-kelâm* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Ebü'l-Fereclbnü'l-Cevzi, *Zemmü'l-hevâ*، بيروت ١٩٨٧، دار الكتب العلمية.

(٨٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي، بيروت، د.ت.، دار احياء التراث العربية، (١ / ٣٣١).

(٨٧) اختلاف الفقهاء، الطبري، بيروت، د.ت.، دار الكتب العلمية ص ٨، وطبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٥ / ١٩٦٦، (٣ / ١٢٤ - ١٢٥)، و *M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", D'IA, VI, 369*،

(٨٨) الإبانة، الأشعري، القاهرة، دار الكتب، د.ت.، ص ٣٧، و *İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", D'IA, XI*، و *445*.

(٨٩) طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، (٤ / ٢٣٤ - ٢٣٥)، (٦ / ١٧٢ - ٣٩٠)، (٧ / ١٦١ - ١٦٢)، (٨ / ١٧٨ - ١٨٤) Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän dischen Gesell schaft*, Leipzig 1908, s. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIesiècles*, Paris 1981, s. 112-120; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*, s. 201-206.

(٩٠) Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25 (٩٠)

الكريم ومنهجهم هذا ينبع من آرائهم حول وظيفة السنة في تفسير القرآن، وحول كونها محصول الوحي مباشرة. ومن أهل الحديث - الذين يؤكدون على دور السنّة المبيّن للقرآن - يحيى بن أبي كثير (ت: ١٢٩ هـ). وقد ادعى ادعاء يمكن أن يتجاوز مقصده إذ قال: «السنّة قاضية على القرآن، لكن القرآن ليس بقاضٍ على السنّة»^(٩١). وعندما سئل إمام أهل الحديث أحمد بن حنبل عن هذا القول قال: «أنا لا أجرؤ على أن أقول هذا، ولكنني أقول السنّة تفسّر الكتاب وتوضّحه»^(٩٢).

هذا الجواب الذي قاله أحمد بن حنبل يبيّن لنا كم كانوا جريئين ومُفْرطين في الدّفاع عن السنّة. وأكّد الفقيه الأوزاعي - أحد ممثلي أهل الأثر المهمين - ميزة تفسير السنّة للقرآن قائلاً: «حاجة القرآن للسنّة أشدّ من حاجة السنّة للقرآن»^(٩٣). وينسب هذا القول الأخير لواحد من أهل الحديث وهو مكحول (ت: ١١٢ هـ)^(٩٤). ومن أهل الأثر من قال: إن تفسير السنّة للقرآن ببيان المجمل وتخصيص العام وتقييد المطلق لا تعتبر مخالفةً للقرآن الكريم. ويرى أن السنّة توضّح الأحكام العامة والخاصّة المفروضة من عند الله سبحانه.

ووضّح الشافعي أنّ كلّ سنة سنّها النبي في المسائل التي لها ذكر في كتاب الله إما لها نصّ مشابه في الكتاب أو هي بيان منه عن الله لمجمل القرآن^(٩٥)، وأن توضيح النبي يأتي بمعنى الزيادة في توضيح المجمل^(٩٦). وكذلك كرّر أن السنّة لا تكون أبداً مخالفةً لكتاب الله بل تبيّن عامّ كتاب الله وخاصّه^(٩٧). واعتبر الإمام الشافعي سنن النبي التي ليس عليها نصّ في القرآن هي بيان الله سبحانه بذاته^(٩٨)، واستدلّ لقوله هذا بالآيات التي أمر الله سبحانه فيها بطاعة النبي^(٩٩).

وأما السبب الثاني لاعتبار منتسبي الفكر السلفي السنّة مساويةً للقرآن هو اعتبارها وحياً بذاتها. ويستند هذا للآيات التي نزلت على النبي كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١٠٠)، وقوله: ﴿وَلَوْ

(٩١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي ١٩٩٤، (٢/١١٩٤).

(٩٢) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٤).

(٩٣) Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Evzâi*(trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s. (٩٣)

33، وجامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٣).

(٩٤) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٤).

(٩٥) الرسالة، الشافعي، تحقيق: احمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٧٣، ٢١٢، ٢٢٨.

(٩٦) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٧) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٨) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٩) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(١٠٠) سورة النجم: ٣-٤.

تَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوَابِ ﴿٤٤﴾ لِأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَكِيمِينَ ﴿٤٧﴾ ﴿١٠١﴾، وقوله ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» (١٠٢).

وقد اختلف علماء الإسلام في مسألة كون السنّة وحيّاً أو عدم كونها إلى ثلاث فرق:

الأولى قالت: إن السنّة بكاملها وحيٌّ. والثانية زعمت: أن السنّة بتمامها هي تجربة النبي الإنسانية واجتهاداته الشخصيّة. والثالثة هم الذين قالوا: باحتواء السنة اجتهاداتٍ شخصيّة للنبي كاحتوائها على عناصر هي حصيلة الوحي.

والفرقة الأولى هم - عموماً - أهل الحديث والفكر السلفي، والثانية هم الخوارج وفي عصرنا منهم: «سيد أحمد خان»، و«أمير علي» و«أحمد برويز» و«توفيق صدقي» و«أبو ريّة». وأمّا الفرقة الثالثة فهم معظم العلماء وعلى رأسهم علماء الحنفيّة والمالكيّة (١٠٣).

ومن دافع عن كون السنّة بكاملها وحيٌّ من أهل الحديث والفكر السلفي: «حسن بن عطية (ت: ١٣٠هـ) والأوزاعي والشافعي والبخاري وابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) وعمر بن إبراهيم العكبري (ت: ٣٨٧هـ)، وابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية».

وكان حسن بن عطية (ت: ١٣٠هـ) من أعلام أهل الحديث في العصر المتقدّم من أوائل الذين قالوا: إن السنّة وحيٌّ كالقرآن، فمن ذلك قوله: «إن الوحي كان ينزل على رسول الله، وكان جبريل عليه السلام يخبر النبي بالسنّة التي تفسّر ذلك» (١٠٤).

ولقد عبّر سليمان بن طرخان التيمي (ت: ١٤٣هـ) عن مساواة السنّة للقرآن بصراحة قائلاً: «أحاديث رسول الله كالتنزيل»، وقال: «سنن رسول الله عندنا ككلام الله». وادّعى الأوزاعي أن مصدر السنّة الوحي قائلاً: «إذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديث فإياك أن تقول بغيره فإنه كان مبلغاً عن الله» (١٠٥).

(١٠١) سورة الحاقة: ٤٤-٤٧.

(١٠٢) المسند، أحمد بن حنبل، إسطنبول ١٩٨٢، (٤/ ١٣٠-١٣٣)، وأبو داود، السنة ص ٥، والترمذي، العلم ص ١٠.

(١٠٣) Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168; Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyabet İlmî Dergi*, 1998, c. XXXIV, sy. 3, s. 55-70; H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.

(١٠٤) جامع بيان العلم، ابن عبد البر (٢/ ١١٩٣).

(١٠٥) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/ ٢٦٥).

وقال الإمام الشافعي: «خير خصلة لعالم يقينه بإلزام السنة وعدم وجود فرق بين حكم الله وحكم رسوله، ومعرفة أنها في نفس الدرجة»^(١٠٦)، وصرح أيضاً أن لا فرق بين أحكام الله وأحكام رسوله، وأن كلاً منهما في نفس المكانة وقال: إن الله احتج على عباده بشكليين، كل واحد منهما موجود في الكتاب (القرآن)، فأولها آيات القرآن، وثانيها سنة النبي^(١٠٧)؛ لأن الله فرض في كتابه اتباع سنة النبي أيضاً^(١٠٨)، فقد ذكر الإمام الشافعي أن الحكمة التي أعطيت للنبي المذكورة في القرآن هي السنة^(١٠٩)، وأن هذه الحكمة قد أُلقيت في رُوع النبي^(١١٠). ووفقاً له؛ فإن الله سبحانه جعل هذه الحكمة عند رسول الله مقرونةً بالقرآن، ومرتبطة به^(١١١).

ولأن الإمام الشافعي لم ير أي فرق بين القرآن والسنة^(١١٢) فقد استخدم تعبير «النص»^(١١٣) مغرباً عن كِلَا الدليلين^(١١٤). ودافع ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) في صحيحه عن أن السنة بتامها حصيلة الوحي في باب سماه: «ذِكْرُ الْخَيْرِ الْمُصْرَحِ بِأَنَّ سُنَنَ الْمُصْطَفَى كُلَّهَا عَنِ اللَّهِ لَا مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ»^(١١٥).

وقال أحد العلماء المنسوبين للفكر السلفي، وهو أبو حفص عمر بن إبراهيم العكبري: «كل سنة سنّها النبي ﷺ لأمره فبأمر الله تعالى»^(١١٦).

وقسم ابن حزم الوحي إلى وحي متلو، ووحي غير متلو، فأما الوحي المتلو فهو القرآن المقروء على الألسن المعجز للعالم، المؤلف في كتاب، وأما الوحي غير المتلو فقد عرفه بأنه لم يحفظ وقت وروده، وليس متصفاً بالإعجاز ولا يقرأ على الألسن مما نقل إلينا عن رسول الله، وقال: إن كلا هذين النوعين هو مفسر لمراد الله سبحانه لنا^(١١٧).

(١٠٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي (١/ ١٨٠).

(١٠٧) الرسالة، الشافعي ص ١٧٣.

(١٠٨) الرسالة، الشافعي ص ١٠٤.

(١٠٩) الرسالة، الشافعي ص ١٣١.

(١١٠) سورة البقرة: ١٥١.

(١١١) الرسالة، الشافعي ص ٧٨.

(١١٢) الرسالة، الشافعي ص ٩٣.

(١١٣) الرسالة، الشافعي ص ٧٩.

(١١٤) Şâfiî, er-Risâle, s. 22, 62; a.mlf., "Cimâ'u'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı

Tartışmalar", (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

2004, sy. 17, s. 333

(١١٥) الإحسان في تقريب الصحيح ابن حبان، ابن حبان، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨، مؤسسة الرسالة، (١/ ١٨٩).

(١١٦) العدة، أبو يعلى الفراء (٥/ ١٥٨٠).

(١١٧) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/ ٩٥).

ووفقاً له: فإن القرآن والسنة وإن كان بينهما فرق من حيث التلاوة إلا أنه لا فرق بينهما من حيث الحكم والإلزام؛ لأن القرآن والسنة من جهة كونها من قبل الله متساويان، وكلام النبي وحي كالقرآن، ووفق الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١١٨) فإن الوحي ذكر، والذكر محفوظ^(١١٩). وعند ابن تيمية نزول السنة على رسول الله كنزول القرآن ولكنها لا تقرأ^(١٢٠). وجعل كتاب الله وسنة رسوله - من حيث كونها نصاً شرعياً - في المكان الأول في سلم الأدلة الشرعية.

وحكى اتفاق الأئمة المجتهدين على أن قول من سوى رسول الله يؤخذ به ويترك، وأن اتباعهم له ومشيهم على أثره واجب، مصرحاً بأن أحداً منهم لم يأت بما هو مخالف لسنة النبي قصداً.

ووفقاً له فإن اجتهاد الأئمة في أمرٍ خلافاً لحديث صحيح عن النبي لا يكون إلا في حالات مثل عدم إيمانهم بأن النبي قال ذلك الحديث، أو بظنهم أنه لم يقصد بالحديث المسألة المذكورة، أو لرأيهم أن هذا الحديث منسوخ^(١٢١).

ووفقاً لابن قيم الجوزية - أحد من أكملوا رسالة ابن تيمية - فإن الله سبحانه أذن لرسوله بتبيين ما قصده سبحانه وأعطاه سلطة التشريع عنه سبحانه وتعالى. وقد فسّر النبي التعابير العامة والخاصة الواردة في القرآن، ووضح معناها المقصود. وكانت أحكامه وفتاواه موافقة للقرآن وتصدر عنه. بل وكل ما بيّنه رسول الله فهو بيان عن الله سبحانه^(١٢٢). وكما ذكرنا من قبل فإن ابن قيم الجوزية عدد أصول الفتوى في المذهب الحنبلي كالتالي: «النصوص، ثم فتاوى الصحابة، ثم الأحاديث المرسلة والضعيفة، ثم القياس»^(١٢٣). وما يلتفت النظر في هذا الترتيب هو جمعه كلاً من الكتاب والسنة في نفس الصنف دون مراعاة أي فرق بينهما.

ويرى ابن قيم الجوزية أن أنواع السنة ثلاث، أولها: ما كان موافقاً لما جاءت به الكتب المنزلة، وثانيها: ما كان مفسراً لكتاب الله ومبيّناً لمبادئه سبحانه، ومقيداً لمطلقه، وثالثها: ما حوى حكماً لم يذكر في الكتاب مبيّناً إياه ابتداءً. ولا يجوز ردّ واحد من هذه الأنواع؛ لأنه لم يرد حديثٌ واحدٌ مخالف للقرآن، إذ ليس للسنة أمام الكتاب مكانة أخرى^(١٢٤). واشتكى ابن القيم من عدم إعطاء النصوص حقها - في عصره بالخصوص - قائلاً: إنها

(١١٨) سورة الحجر: ٩.

(١١٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/٩٦).

(١٢٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/٣٦٤).

(١٢١) Ferhat Koca, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 401-402.

(١٢٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٣١٣).

(١٢٣) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٢٩-٣٣).

(١٢٤) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٣٠٧)، و H. Yunus Apaydın, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.

صارت بمنزلة خليفة عاجزٍ ضربت باسمه النقود وخطب له، ولكن ليس له حكم سارٍ ولا سلطان^(١٢٥).

واعتماداً على مذهب من ساوى بين القرآن والسنة؛ فإن السنة في كل خطوة تخصص عام القرآن دون النظر إلى كونها متواترة أو آحاداً؛ لأنهم يرون أن دلالة الألفاظ العامة إلى المعاني ظنيّة، فثبوت الآية ذات اللفظ العام هنا قطعي، لكن دلالتها ظنيّة، وثبوت الحديث الخاص ظني، لكن دلالته قطعيّة. وهكذا يكون الدليلان الاثنان العام والخاص متساويان من جهة القطعيّة والظنيّة^(١٢٦).

ويلاحظ أن الحنابلة - الذين جعلوا السنة مساوية القرآن - لم يستطيعوا أن يتخذوا موقفاً واضحاً من نسخ السنة القرآن. ففي رواية عن الفضل بن زياد وأبي الحارث أن أحمد عندما سئل هل تنسخ السنة القرآن؟ قال: لا ينسخ القرآن إلا بقرآن، أما السنة فتفسر القرآن^(١٢٧).

وأما أبو يعلى فمع عدم رؤيته أي مانع عقلي من نسخ القرآن بالسنة، قال: إنّه غير جائز من الناحية الشرعية^(١٢٨)، وإنه لا مثال له. وتبنى أبو الخطاب الكلوزاني (ت: ٥١٠هـ) فكرة إمكان نسخ القرآن بمتواتر السنة. أيضاً، والرواية التي رواها عبد الله (ت: ٢٦٥هـ) عن أبيه أحمد تؤيد من قبل النسخ، ووفقاً لهم ففي هذه الحالة يكون النسخ بمعنى نسخ الله للحكم بلسان نبيه^(١٢٩). ونسخ سنة الآحاد القرآن والسنة المتواترة غير جائز شرعاً مع أنه جائز عقلاً^(١٣٠). ومقابل هذا فنسخ القرآن السنة جائز، وثمة أمثلة متنوّعة وردت عن الإمام أحمد بشأن هذا الموضوع^(١٣١).

ومن الأشياء المقبولة عند كل علماء الإسلام عموماً أن السنة تؤكّد مهمة القرآن. لكن كونها مبيّنة للقرآن لا يوجب كونها متجانسين. لأن السنة بذاتها هي مصدر الإسلام الثاني المستقل. وبقي أن القرآن خطاب ونص إلهي مرسل من الله لكلّ الإنسانية. وأما السنة فكلام أو حركة بشرية قيل وجهاً لوجه، أو صمت مطلق. هذا الكلام أو الحركات لا شك في أنها كانت الشرح الأنسب لروح ولفظ القرآن (أسوة حسنة) في الظرف المكاني والزمني الذي قيلت فيه. وهذه الأقوال والحركات التي قبلت روايتها لا بألفاظها التي استخدمها النبي ﷺ

(١٢٥) H. Yunus Apaydin, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

(١٢٦) العدة، أبو يعلى الفراء (٢/ ٥٥٠-٥٥١)، والتمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩)، مكة ١٩٨٥، (٢/ ١١١)، وإعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٢/ ٢٩٧-٢٩٩)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İstanbul، ٢٠٠٩، و 1996, s. 212-220.

(١٢٧) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩)، والعدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٧٨٨-٧٨٩).

(١٢٨) العدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٨٠١).

(١٢٩) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩).

(١٣٠) روضة الناظر، ابن قدامة، الرياض ١٩٩٣، (١/ ٣٢٧-٣٢٩).

(١٣١) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٤٨-٣٨٧)، والعدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٨٠٢-٨٠٧).

فحسب بل بمعانيها أيضاً وصلت إلينا بطرق كثيرة جداً من أعلى مراتب الصحة إلى أدنى درجاتها دون أن تكون تحت الحماية الإلهية. وإن زعم ابن حزم^(١٣٢) أن السنّة دُكِّرَ وهي محمية لكن عدم كتابة وتقييد كل ما فعله النبي من حركات وكل ما قاله من أقوال سواء من قبل النبوة أو بعدها - عدا بعض الاستثناءات - حقيقةً تاريخية، أيضاً فإن أقرب الناس إليه كوالد زوجته وصديقه في الغار سيدنا أبي بكر الصديق ووالد زوجته الأخرى سيدنا عمر الفاروق وزوج ابنته ذي النورين عثمان بن عفان، وابن عمه وصهره علي بن أبي طالب روي عنه أقل عدد أو أقل من الرواة الآخرين. وأيضاً: فإن عدم ارتياح معظم الصحابة لرواية الحديث لاحتمال الكذب أو الخطأ وخوفاً من اختلاطه بالقرآن، وتحليلهم الأيمان للرواة بشأن صدقهم، وطلبهم الشهود على ذلك أمر معروف ومقبول من الجميع في تاريخ الحديث، فإن قبلنا أن السنة تساوي القرآن وأن الله سبحانه حفظها، فكيف ستقيم النقاشات الواسعة والشروط المختلفة المذكورة في موضوع تمييز صحيح ما وصل إلينا من سقيم؟ هذا من طرف، ومن طرف آخر كيف سنقدّر السنن التي لم تصل إلينا وما احتوته من أحكام دينية؟ فهل سنقول «هناك خير فيما جاء» وهل سنقول عن السنن التي وصلت إلينا إنها هي «المحفوظة»، «والتي هي وحي كالقرآن» و«التي تمثل الدين» و«أن ما لم يصل إلينا منها ليس له أي قيمة دينية ولهذا غيابها لن يسبب نقصاناً في الدين» و«أنها منسوخة لفظاً ومعنى وحكماً»؟ كم سيكون تعليق كهذا قدرياً وكم سيكون منهجاً مغرضاً أيضاً، وفي نقاش كون السنة وحيّاً إلهياً مباشراً نحن لا نجد من الصواب إنزال رسالة النبي إلى مكانة ساعي البريد أو الرسول؛ لأن النبي لم يكن مكلفاً بالتبليغ فحسب بل بالتيين أيضاً^(١٣٣)، وحين كان يؤدي مهمته هذه كان في تقويم الإرادة الإلهية المباشر. فإذا كان فيما فعله من تبين أو تصرف ما ليس مناسباً؛ فلا يقرُّ على ذلك فوراً من قبل الوحي.

وأيضاً: فلا نرى صواب القول: إن كل أفعال النبي وأقواله كانت وحيّاً إلهياً صرفاً؛ لأن لرسول الله خارج أوصاف النبوة والإمامة، مجموعة من التصرفات الجليلية، والنواحي الإنسانية الكثيرة كرتاسة الدولة، والقضاء، والقيادة، والتعليم، والأبوة، وكونه جَدّاً وقريباً وصديقاً وناصراً. ففي هذه المجالات نرى أن النبي كان يجتهد بصفته بشراً بمعرفته ومخزونه، وبتجربته وعرفانه الذي ناله من صلته بالله سبحانه، بأفضل شكل مناسب لمقاصد الشريعة ومصالح النَّصِّ، وهذه التصرفات كلها ليست نتاج وحي إلهي مباشر، بل داخل إطار الوحي الإلهي «عموماً».

إن مساواة أهل الحديث - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - ومنسوبي الفكر السلفي بين السنة والقرآن واعتبارهم - عندما يقولون «لأعظم السنّة» - كل حركات النبي وأقواله حتى ما روي بالمعنى تحت اسم

(١٣٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/٩٦).

(١٣٣) سورة العنكبوت: ١٨، سورة النحل: ٤٤، سورة المائدة: ٦٧.

الوحي، يلغي الإرادة الحرة للنبي وكل جوانبه البشرية ووظائفه وجهوده، وهذه النتيجة^(١٣٤) تحول النبي إلى «ملكٍ نبيٍّ» متحرك دوماً بالوحي، مع أن النبي «عبد الله ورسوله» وما بذله باعتبار بشريته من جهد ونجاح على رأس العناصر التي جعلته من أكبر أنبياء تاريخ الإنسانية «وأولي العزم من الرسل».

فلو كان النبي ملكاً في كل شهيق وزفير، أي في كل قول وفعل وموقف، متحركاً بالوحي، لما كان الحديث عن شخصيته الفردية ونجاحاته ممكناً، إلى جانب هذا فتحرك رسول الله مخالفاً للوحي ولكتاب الله مدّة نبوته لا يمكن - حتى - التفكير فيه؛ لأن مثل هذه المخالفة تسمى «حراماً» و«ذنباً» وهذه الحالة تناقض صفة العصمة. وعلى أية حال فهذا لا يعني أن كل أفعاله وحيٍّ إلهي مطلق.

ونتيجةً لذلك؛ فإن جعل منتسبي الفكر السلفي السنة مساوية للقرآن، منهج عكّر مفهوم «الخبر الصادق» الذي هو أحد أسباب العلم في نظرية المعرفة عند أهل السنّة؛ لأن مقصد أهل السنة من «الخبر الصادق» هو الوحي الإلهي الذي وصل إلينا بطريق التواتر، أي: القرآن الكريم؛ لأن جعل كل ما صدر من قول أو فعل أو صمت عن النبي «كتاباً مقدّساً» آخر في «درجة مساوية» بجانب القرآن الكريم الكتاب المقدّس الوحيد في الإسلام - دون النظر إلى درجة ثبوته - من الممكن أن يحوّل «الدين الإسلامي» إلى «الدين المحمّدي».

بقي أن قبول كل السنن وحيّاً إلهياً خالصاً، كما صرّحنا في الأعلى يجعل استشارة^(١٣٥) النبي لأصحابه حول بعض شأنه، غير ذي معنى، وتترفض حيثئذ العناصر والمؤثرات الجغرافية والتاريخية، وسياق السنّة وأسباب ورودها، ويحوّل - السنن - إلى دور وخيال إلهي.

٦- التشوف للجيل الذهبي (قبول اعتبار السلف سلطة دينية):

لقد كان عدد المتعلمين (الذين يعرفون القراءة والكتابة) في المجتمع العربي قبل الإسلام نادراً جداً، ولهذا السبب فإن نقل التراث من جيل إلى جيل آخر ما كان ليتقل بالكتابة بل عن طريق النقل الكلامي (الشفهي السماعي). ومع أن النبي ﷺ اتخذ تدابير متعددة - وخاصة في العهد المدني - من أجل تعليم المسلمين للقراءة والكتابة إلا أن عادة التراث الشفهي في المجتمع بقيت مستمرة، ولقد كان تحويل الوحي القرآني إلى الشكل المكتوب من قبل الصحابة المحدودين الذين يعرفون القراءة والكتابة أمراً استثنائياً، وكان الوضع السائد في المجتمع هو الانتشار والنقل الشفهي لكل من القرآن وأقوال وتوصيات النبي ﷺ، واستمر هذا الأمر حتى العهد الذي زاد فيه عدد الذين يقرؤون ويكتبون، وتحول المجتمع الإسلامي من عهد التراث الشفوي إلى عهد

İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının eleştirisi için bk. İlhami Güler, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının (١٣٤) Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslam ve Modernizm* Fazlur

.Rahman Tecrübesi, İstanbul 1997, s. 270

(١٣٥) سورة آل عمران: ١٥٩.

التراث الكتابي إذ يعد ذلك الانتقال في الحقيقة أكبر تطور مشهود في حياة مجتمع من المجتمعات، هذا التطور الثقافي والتحول حدث في المجتمع الإسلامي الأول في مدة طويلة وبشيء من التأني. ولذلك لا يمكن ربط اكتمال هذا التطور - موضوع البحث - في سنة أو تاريخ معين، ولكن عندما نأخذ بعين الاعتبار الأزمنة التاريخية التي عاش فيها كبار مؤلفي الحديث مثل أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥) والبخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٧٠) ومسلم (ت: ٢٦١ / ٨٧٥) وأبي داود (ت: ٢٧٥ / ٨٨٩) نعلم أنهم كانوا في أواخر المائة الثالثة، أي في زمن تشكل مدارس الرأي والأثر في الفكر الإسلامي. وبالتالي فإن عادة الرواية الشفهية باتت مستمرة حتى العهد الذي عاش فيه أئمة المذاهب المؤسسون وطلابهم الأوائل الذين لم يشهدوا اكتمال الانتقال إلى التراث الكتابي.

ومن جانب آخر فإن الفتوحات التي بدأت في عهد الخلفاء الراشدين، واستمرت في عهد الخلفاء الأمويين والخلفاء الأوائل من العباسيين تخطت بالدولة الإسلامية حدود شبه جزيرة الحجاز وفلسطين والشام ووصلت حتى أواسط الأناضول، ومناطق العراق، وإيران، والقوقاز، وبلاد ما وراء النهرين وسواحل مصر، وأفريقيا الشمالية، إلا أن هذا التوسع جلب معه كثيراً من المشكلات الجديدة، وفي مقدمتها ازدحام الشارع العربي بالعديد من الأجناس، كالفرس، والترک، والروم والأرمن، وأهل الكتاب، والبربر، بالإضافة إلى ذلك فإنهم عندما دخلوا الشارع العربي جلبوا معهم العديد من مشكلاتهم الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وهكذا زادت وعمقت المشكلات والحاجات التي ظهرت في المجتمع الإسلامي من حيث العدد ومن حيث التنوع، ومن جانب آخر بدأت مجموعة من الاختلافات السياسية والعقدية والاجتهادية تظهر بين المسلمين بسبب الخلافات الداخلية، والمنافسات والثورات السياسية العديدة، وكان من الصعب أحياناً إيجاد حلول مباشرة من القرآن الكريم، ومن سنة النبي ﷺ، وآراء الصحابة وتطبيقاتهم لأجل كل هذه المشكلات التي ظهرت نتيجة التطورات والتبدلات السريعة، وفي هذه الحالة بدأ إعمال الرأي والعقل، إلى جانب نصوص القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ والروايات (الآثار والأخبار) المنقولة لآراء الصحابة وتطبيقاتهم عندما يحكم في أمر مسألة جديدة. وانقسم علماء التابعين في هذا النقاش إلى مجموعتين أساسيتين: العلماء الذين أطلق عليهم فيما سبق بأهل الحجاز «الحجازيون» والذين يعتبرون أن الدين مكون من الآثار والأخبار، ولهذا السبب لا يميزون استعمال طرق الاستدلال العقلي والرأي إلا في حالات الضرورة، وأصبح هؤلاء يوصفون في المجتمع والمحافل العلمية بصفة: «أهل الحديث» أو «أهل الأثر» أو «أصحاب الحديث»، وأما المجموعة الأخرى من العلماء الذين كانوا في غالبيتهم من العناصر غير العربية «الموالي» والذين كان يطلق عليهم اسم أهل العراق «العراقيون» كانوا يُسوِّقون لإمكانية جواز استعمال الطرق العقلية والرأي إلى جانب الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وتطبيقاتهم في استنباط الأحكام الشرعية. وأصبح هؤلاء يعرفون في المجتمع باسم «أهل الرأي».

وإذن فإن أصحاب الفكر السلفي هم من متسبي «أهل الأثر» الذين نشؤوا في البناء الاجتماعي الذي

يسود فيه التراث الشفهي ويحاولون حل مشكلاتهم في ضوء آراء وتوصيات الأجيال السابقة؛ لأن الدين هو الأثر (الرواية والنقل) حسب وجهة نظرهم، وأما المعرفة (العلم) فيعني عندهم (الحديث والخبر). وكل خدمات النقل والتحمل هذه قام بها الرعيل الذهبي الأول للإسلام من الصحابة والتابعين. وبسبب خدماتهم هذه أطلقوا على أولئك اسم «السلف الصالح»، أي: الناس الصالحون السابقون «الرعيل الذهبي»، وتبنوا فكرة أن نأخذ بعين الاعتبار في كل مسألة أولوية آرائهم وتطبيقاتهم.

إن دور سنة النبي ﷺ وآراء الصحابة والتابعين وتطبيقاتهم وكونها الإسهام الأكبر في نشأة الفكر الإسلامي وحضارته حقيقة لا يمكن إنكارها. ولكن بالدرجة نفسها لا يمكن إنكار حقيقة أخرى وهي كون قسم كبير من السنة - موضوع البحث - عبارة عن تصرفات بشرية واجتهادات النبي ﷺ، ولهذا السبب تُحمَلُ عناصر تاريخية، أمّا آراء السلف الصالح وتطبيقاتها، فهي بتامها تقريباً نتيجة تفكير بشري، وهذه التوصيات والآراء التي هي من نتاج تفكير بشري تتعرض لمجموعة من التبدلات والاختلافات بسبب تبدل الإمكانيات الزمانية والمكانية وتغيير الاحتياجات، ولذا فإن أهل الحديث ومنتسبي الفكر السلفي لم يدركوا أن المجتمع الإسلامي من عهد النبي ﷺ تعرض في عهد التابعين لأكبر عملية تطور وتبدل، وظنوا أن الزمان يتكرر باستمرار على صراط واحد، وقد حاولوا جهدهم تجميد شروط «العصر الذهبي» لعهد الصحابة والتابعين وإمكاناتهم واحتياجاتهم وتشكيلاتهم البنائية والعضوية في حزمة واحدة، وجعل ذلك مطابقاً للدين الإسلامي والعمل على تعميمها. مع أن لكل مشكلة ملموسة (حادثة) معاشة في الماضي وراءها مجموعة من الأسباب والمؤثرات البيئية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تخصها، ومن هذا الجانب فإن كل حادثة (واقعة) هي حادثة آنية وفريدة، ولهذا فإن حلها أيضاً حلٌ مخصوصٌ بها أي آني وفريد، والحياة مثل نهر من الأنهار يجري باستمرار إلا أن كل نقطة من نقاط المياه الجارية هي جديدة وفريدة، ولا يمكن الاغتسال في هذا الماء في الوقت نفسه إلا مرة واحدة «الإنسان لا يغتسل في النهر مرتين».

ولذا فإن أهل الحديث ومنتسبي الفكر السلفي الذين لم يدركوا حقيقة تغيير الزمان، بدؤوا بالدفاع عن النقل والأثر الذي اتقنوه منذ القديم والعزف على وتر الرعيل الذهبي «السلف الصالح» في سبيل إيقاف حركة الزمان أو على أقل تقدير تحويل سننه ليدور حول آرائهم التي تبنوها، وقد أخرجوا احترام وتقدير هذه الأجيال موضوع البحث والأخبار «الأثار» المروية عنهم من درجة الموقف الأخلاقي إلى حالة المبدأ المنهجي، فمثلاً يقول بعض الفقهاء والمحدثين من التابعين وهو مسروق بن الأجدع (ت: ٦٣ / ٦٨٣): «ياكم والرأي والقياس لأن الرأي يؤدي إلى الذلة»^(١٣٦).

وكقول الشعبي (ت: ١٠٤ / ٧٢٢): «عندما تتركون الآثار وتأخذون بالقياس فإنكم تهلكون

(١٣٦) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/٤٥٩).

عندئذٍ^(١٣٧). وقول ابن سيرين (ت: ١١٠ / ٧٢٩): «ما دمنا نعتمد الأثر فلن نضل إذا»^(١٣٨)، وقول حافظ الحديث يزيد بن زريع (ت: ١٨٢ / ٧٩٨): «أصحاب الرأي أعداء السنة»^(١٣٩).

وأقوالهم هذه تظهر بشكل واضح الاختلاف المنهجي والإيديولوجي المستند إلى تناقضات الأثر والرأي وطريق الهداية والضلال، ويقوم بعض منتسبي أهل الحديث بنسبة هذه الجملة الأخيرة لسيدنا عمر^(١٤٠) أستاذ الرأي الذي كان له بعض البصيرة والرؤية المستقبلية التي تم تأييدها من قبل الوحي ويدعون أنه كان يقول: «أصحاب الرأي أعداء السنة ولو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخف أولى من مسح أعلاه»^(١٤١)، وأكد الأوزاعي - وهو من فقهاء أهل الأثر - على ضرورة التمسك بآثار السلف بقوله: «تمسك بالآثار المروية عن السلف، وإياك ورأي الرجال وإن استبعدك الناس وعاتبوك وردوك، وإن زينه لك الناس وجملوه، فإن فعلت ذلك يظهر لك الحق وتعلم أنك على الصراط المستقيم»^(١٤٢)، وأما سفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨) فبقوله: «ما الدين إلا عبارة عن الأثر»^(١٤٣)، وليس بالرأي» يدعي أن فهم الدين وتطبيقه لا يمكن إلا بالروايات. وكذلك قال الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩ / ٧٩٥): «لقد سن رسول الله ﷺ والأمراء الذين أتوا من بعده (ولاية الأمر) السنن، واتباعهم يعني تصديق لكتاب الله تعالى وتمام الطاعة لله عز وجل والتقوي على دين الله تعالى. ومن يعمل بهذه السنن فقد بلغ الهداية ومن قضى أعماله على هدي هذه السنن فقد أفلح، ومن خالفها فقد اتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين»^(١٤٤).

وعلى هذا فإن جيل الصحابة والتابعين هم أعلم الناس بمعاني الوحي وأقدرهم على تفسيره. وبالتالي فإن العلم (الخبر والأثر) يؤخذ منهم. وبهذه الأخبار التي تأتي منهم يجلب ما أحله الله ويحرم ما حرمة الله تعالى. ومن أعرض بوجهه عن هذا الإرث الذي تركه السلف يكون قد اتبع هواه وقام بتأويل كتاب الله تعالى خلاف ما قصده من معاني حسب رأيه. والذي لا يقبل الأثر (النقلي والخبري) هو الذي يريد أن يتبع سبيلاً غير سبيل

(١٣٧) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١ / ٤٦٢).

(١٣٨) رد الإمامة، الدارمي، عثمان بن علي بشر المريسي ص ١٤٥.

(١٣٩) Hatib el-Bağdâdi, ŞerefuAshâbi'l-hadis (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, s. 7

Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, c. (١٤٠)

XLI, sy. 4, s. 115-128; Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhabat Olarak Hz. Ömer ve

.Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67

(١٤١) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي (١ / ٤٥٥).

(١٤٢) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٧، تذكرة الحفاظ، الذهبي (١ / ١٨٠).

(١٤٣) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٦.

(١٤٤) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٧، والفقيه والمتفقه (١ / ٤٣٥ - ٤٣٦).

المؤمنين، مع أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ وَسَاءَ مَصِيرًا﴾^(١٤٥).

وهكذا فإن «الأثر»^(١٤٦) بالنسبة لأهل الحديث يمثل الصراط المستقيم والحقائق التي لا تتغير في وجه الحوادث الجديدة الظاهرة (المُحدَثَات)، وأما الرأي فإنه يمثل التغير والضلال. وبالتالي فإن اتباع الأثر يعني الاستقامة، وهو أول شيء يجب التمسك به حين تظهر محدثات الأمور (البدع)؛ لأن الأصل هو العمل الأول «ما الأمر إلا الأمر الأول»^(١٤٧). ولو لم يصل إلينا غير الخبر الذي يأمر بغسل الأظفار فقط ما تجاوزناه لغيره^(١٤٨).

إن كل منتسبي الفكر السلفي وفي مقدمتهم أهل الحديث والحنابلة قد وضعوا آراء السلف الصالح وتطبيقاتهم المستنبطة من المفاهيم الدينية المستندة إلى الرواية والآثار، قد وضعوها في المرتبة الثانية بعد «الكتاب والسنة» من مراتب مصادر الأدلة الشرعية. وفي الحقيقة فإن كل مذاهب أهل السنة تقريباً وإلى حد ما يتبنون هذا الفهم. فمثلاً الحنفية قد جعلوا آراء الصحابة وتطبيقاتهم تأتي بعد الكتاب والسنة في ترتيب مصادر الفقه الإسلامي. وكذلك تبنى المالكية تطبيقات أهل المدينة «عمل أهل المدينة»^(١٤٩) مبدأ لهم. ولكن كان أصحاب الفكر السلفي - كأهل الحديث والحنابلة والظاهرية - أكثر تمييزاً من بين الجماعات والمذاهب الإسلامية في جعل آراء الرعيل الأول مركزاً لمفاهيمهم الدينية، وتميزوا بإصرارهم وتركيزهم على هذا الأمر^(١٥٠).

ادعى أصحاب هذا الرأي أنه من أجل الفهم الصحيح للإسلام وتطبيقه لا بد لنا أن نعيش مثل السلف الصالح ولهذا السبب اعتبروا أن آراءهم وتطبيقاتهم مصدرراً من مصادر الدين الذي لا يمكن التخلي عنه. مثلاً: إن معنى الدين عند أحمد بن حنبل هو «كتاب الله والآثار وما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين، والروايات المنقولة عن من جاء من بعدهم من الأئمة المعترين المهديين الذين يقتدى بهم والذين يقبلون السنة ويحافظون على الآثار ولم تعرف عنهم ضلالة ولم يتهموا بالوقوع في الخطأ أو الاختلاف، وليسوا من الذين يدافعون عن القياس والرأي؛ لأن القياس لا قيمة له في الدين، وكذا الرأي مثله وهو من المنكر. وكل مؤيدي

(١٤٥) سورة النساء: ١١٥.

(١٤٦) الرد على الجهمية، الدارمي ص ٥٥-٥٨.

(١٤٧) Mehmet Zeki İşcan, "Selefliliğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte Ve Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul

.Is. 96-20

(١٤٨) إجمال الإصابة في أحوال الصحابة، أبو سعيد صلاح الدين، خليل بن كيكليدي، الكويت ١٩٨٧، وقول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، شعبان محمد إسماعيل ١٩٨٨، دار السلام.

(١٤٩) İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25

W. MontgomeryWatt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, Umran (١٥٠)

.Yayınları, s. 366

القياس والرأي في ضلالة وغي ما لم يكن له أثر موثوق مروى عن أحد أئمة السلف الثقات»^(١٥١).

ويعتبر قول ابن تيمية هذا «كل قول أحدثه الخلف خلاف ما عليه السلف ولم يقل به أحد من السلف فهو قول مردود، حيث قال أحمد بن حنبل: احذر أن تقول قولاً في مسألة ليس لك فيه إمام» يعتبر دليلاً واضحاً على النهج النموذجي للسلفيين فيما يتعلق بالسلطة الدينية للأجيال السابقة.

والحنابلة الذين يعتبرون ممثلين للفكر السلفي قد رتبوا نظرية المصادر في أصول الفقه - وكما ذكرنا سابقاً - على النصوص (الكتاب والسنة) وآراء الصحابة وتطبيقاتهم. وعندما سئل أحمد: «ما تقول في مسألة الخروج عن رأي الصحابة في حال إجماعهم على حكم معين في مسألة من المسائل؟»، قال: «هذا قول قبيح، وهو قول من أقوال أهل البدع، لا يمكن الخروج عن قول الصحابة حتى في المسائل التي اختلفوا فيها»^(١٥٢).

إن ابن تيمية - الذي أول أقوال أحمد بن حنبل المتعلقة بالإجماع - يثبت أنه (ابن حنبل) يقبل إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ولكن ليس في أقواله أي إشارة إلى أن الإجماعات التي ادعى انعقادها في العصور المتتالية تعتبر دليلاً. وقد بين ابن تيمية^(١٥٣): «إننا نعتمد الإجماع المتعلق بالكتاب والسنة وأقوال عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود (ت: ٣٢/٦٥٢) وغيرهما من أقوال الصحابة لأن كل واحد من الصحابة قال: «أحكم بما أجده في كتاب الله وإن لم أجده فبسنة رسول الله فإن لم أجده فأحكم بما أجمع عليه الصالحون من الناس»^(١٥٤).

وفي السياق نفسه وحسب الرواية التي ينقلها المروزي فإن أحمد بن حنبل كان يقول عندما يبحث عن العلم: «ينظر فيما ورد عن رسول الله فإن لم يجده هناك ينظر فيما جاء عن الصحابة، فإن لم يجده هناك ينظر فيما جاء عن التابعين». وفي الرواية الأخرى التي وردت عن أبي داود فإنه يبين أن الاتباع هو «الاقتداء بها جاء عن النبي والصحابة»، وأما التابعون الذين جاؤوا من بعدهم فإنه مخير في اتباعهم.

وكما سبق بيانه فإن ابن القيم الجوزية عندما جعل الكتاب والسنة في المرتبة الأولى من أصول الفتوى لأحمد بن حنبل، فإنه ذكر في المرتبة الثانية فتاوى الصحابة. وعلى هذا فإن أحمد عندما يجد قولاً لصحابي لا يخالفه فيه أحد، فإنه يأخذ به ولا يبحث عن دليل آخر. وعندما يجد أحمد فتوى لصحابي من هذا النوع فإنه ما كان يقدم عليها العمل والرأي ولا القياس^(١٥٥). وكل هذا يظهر مدى تمسك أحمد بن حنبل برأي السلف. فإنه طوال حياته

(١٥١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، بيروت، ١٣٩٨، دار العربية (١٢/٢٩١).

(١٥٢) مسائل الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن حنبل ص ٤٣٨-٤٣٩، والعدة، أبو يعلى الفراء (٤/١٠٦٠-١٠٥٩).

(١٥٣) المسودة، ابن تيمية ص ٢٨٣-٢٨٤.

(١٥٤) العدة، أبو يعلى الفراء (٤/١٠٩٠).

(١٥٥) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٠-٣١).

لم يرض أن يفتي في مسألة ليس فيها أثر (نقل - رأي) عن السلف! وقام بشدة بمنع الناس عن هذا الأمر^(١٥٦). وحسب ابن قيم الجوزية^(١٥٧) فإن الصحابة هم أفقه الأمة وأعلمها وأعرفهم بمقاصد الدين وأحكامه، والفرق بين علوم الصحابة وعلوم من بعدهم هو بمثابة الفرق بين فضائل الصحابة وفضيلة من بعدهم. وحسب ابن القيم فإنه لا يوجد أكمل من إرشاد الصحابة والتابعين^(١٥٨).

وإذا كانت هذه نظرة منتسبي الفكر السلفي للقرون الثلاثة الأولى على أنها سُلْطَةٌ دينية فمن الطبيعي حينئذ أن ينظر إلى كل التطورات الفكرية والإسهامات العقلية على أنها بدع لا تنتمي إلى المحتوى الأصلي للدين الإسلامي، وما هي إلا استنباطات جديدة. وبناءً على ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للسلفيين هي المحافظة على أصل الدين وصفاته والمحاربة بكل ما أوتوه من قوة لكل أنواع المستجدات (البدع) التي ظهرت، حتى غدت وظيفة من وظائف الدولة الرسمية بناءً على الرواية التي يسوقها ابن سعد (ت: ١٠١ / ٧٢٠) في كتاب «قوانين أميرية» المنقول عن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز: «إحياء السنة» أو «إبطال البدعة»^(١٥٩). وضمن موضوع محاربة البدع أيضاً يقول أحمد بن حنبل حسب ما ينقله أبو العباس الإصطخري حول أصحاب الرأي: «هؤلاء من أهل البدع والضالين وأعداء السنة والأثر يتركون العمل بالحديث ويعرضون عن رسول الله ويتخذون أبا حنيفة ومن يرى رأيه إماماً لهم ويدينون دينهم. فأبي ضلالة أجلى من ضلالة من يترك قول رسول الله والصحابة ويتمسك بهذا الرأي؟ ومن تبنى رأياً من هذه الآراء أو أيدها أو رضي عنها أو أحبها، فإنه قد خالف السنة وفارق الجماعة وترك الأثر وعمل بما يخالفها ووقع في البدع»^(١٦٠).

وبعد مقالة أحمد بن حنبل هذه، فإنه من الطبيعي أن لا يتأخر تلميذه المصلح أبو محمد حسن بن علي البرهاري عن خطاه حيث يقول: «لا تخض في مسألة قبل السؤال عنها والتأمل فيها، وهل قال أحد من الصحابة أو العلماء في هذه المسألة شيئاً؟ فإن وجدت قولاً منقولاً عنهم فتمسك به ولا تعرض عنه، ولا ترجح عليه شيئاً، وإلا فمثواك النار. لا مكان للقياس في السنة، ولا تضرب الأمثال لها، ولا تتبع في هذه المسائل الهوى. وإنما يصدق في ذلك آثار رسول الله من غير خوض في ماهيتها ومن دون تأويل. ولا يسأل لم وكيف؟ وكل من الكلام والجدال والمناقشة أمور محدثة. ولو أصاب صاحبها الحق والسنة فيها إلا أنها تورث الشبهة في القلب...»

(١٥٦) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٢).

(١٥٧) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/١٧٥).

(١٥٨) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٤/١٩٥)، و H. Yunus Apaydin, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

(١٥٩) الطبقات الكبرى، ابن سعد، بيروت، د.ت.، دارصادر (٥/٣٤٢).

(١٦٠) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (١/٣٥).

وإذا رأيت أحداً يطيل لسانه على الآثار أو لا يقبلها أو ينكر أثراً من الآثار، فلتكن في شك من إسلامه؛ لأنه منكر في قوله ومنكر في رأيه، ويطيل لسانه على رسول الله وأصحابه. ونحن ما عرفنا الله ورسوله والقرآن والخير والشّر والدنيا والآخرة إلا من خلال الآثار. وحاجة القرآن إلى السنة أكثر من حاجة السنة إلى القرآن... ومن ينكر حديثاً لرسول الله فإنه ينكر الأثر كله، وبذلك يكون منكرًا لوجود الله العظيم. تمسك بالآثار وكن مع أهل الأثر، اسألهم وجالسهم واقتبس منهم. وإذا سمعت أحداً يطعن في الأثر أو يرده أو يطلب دليلاً غير الأثر، فكن في شك من إسلامه. ولا ريب أنه مبتدع من أهل الأهواء. تمسك بالآثار وأهل الأثر والتقليد؛ لأن الدين عبارة عن تقليد النبي والصحابة»^(١٦١).

فالرعيل الإسلامي الأول الذي نشأ في حلقات تدرّس النبي ﷺ، عمل على نقل ما تعلموه من النبي للأجيال المتعاقبة بكل إخلاص وعناية مع أنهم لم يكونوا قد انتقلوا من ثقافة النقل الشفهي إلى ثقافة الكتابة. وكانوا بأعمالهم هذه قد استحقوا كل أنواع التقدير عبر التاريخ كله، وتركوا ما لا يمكن محوه من الآثار في الفكر والحضارة الإسلامية. إلا أن اعتبار آرائهم وتوصياتهم هذه - التي تستحق التقدير - عبارة عن نصوص مقدسة لا «تبدّل» ولا «تترك» وتؤثر في مبدأ «الخبر الصادق» الذي يشكل مصدر معرفة الدين يعتبر مخالفاً لحقيقة التطور التاريخي.

ولهذا السبب فإن السلفيين الذين يحاولون محاكاة عصر الرعيل الإسلامي الأول، وتحويل آرائهم وتصرفاتهم إلى منصة للمناوأة والمدافعة فإنهم أثناء حفاظهم على الماضي لم ينظروا إلى الأمس على أنه كان بالأمس بل حولوا ذلك على أنه المقرر المطلق لهذا العصر والمستقبل، ولهذا فقد أسر الماضي المعاصر والمستقبل معاً، وتحولت السلفية إلى أصولية محافظة متزمتة وتقليد صلب، مع أن البقاء وفيماً لميراث الأجداد لا يعني المحافظة على غباره بل على العكس من ذلك حمل شعلة نوره ونقلها للآخرين^(١٦٢).

إن كل آية من الآيات التي نزلت استجابات لحل مشكلة من مشكلات الناس الملموسة في فترة تاريخية معينة؛ وها الحق الأبدى في أن تكون مصدراً أساسياً لإيجاد حلول آنية لكل المشكلات المعاصرة^(١٦٣). وفي النهاية فإن أهم سبب من أسباب عدم قيام الفكر الإسلامي بتطوير نفسه عبر التاريخ ووقوعه في التكرار، وتحويل

(١٦١) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (٢/ ١٥ - ٣٩)، و M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2000, c. XLI, s. 250-251.

RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*(trc. Cemal Aydın), İstanbul 1995, III. Baskı, Pınar (١٦٢) .Yayımları, s. 166

RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204 (١٦٣)

وجهته للماضي، هو وجود ما يسمى في السلفية بـ «المحافظة» اعتباراً من فترة مبكرة إلى حد ما (١٦٤).

٧. الخليفة من قریش: مصدر إلهام القومية العربية:

كل الجماعات التي تبنت فكرة السلفية تقريباً وفي مقدمتهم منتسبو المذهب الحنبلي كان لهم دور ونشاطات سياسية - قليلة أو كثيرة -؛ لأن الذهنية السلفية تأتي بمعنى حماية المفهوم الديني، وبناء عليه حماية البناء الاجتماعي الداعم له ولهذا السبب أخذ كل سلفي مكانه في الطيف السياسي باعتباره حامياً مقدساً للبناء الموجود.

ولهذا فإنه لما حصل الافتراق بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» في عصر التابعين مال كل من كان ذا أصول عربية إلى «أهل الحديث»، في حين مال من لم يكن ذا أصول عربية «الموالي» (١٦٥) إلى «أهل الرأي» حتى أعلام الموالى من العلماء (١٦٦)، على أننا نسجل هنا عدم الارتياح من طرف أهل الأثر والحديث «العرب» في مجملهم إلى الموالى حتى الرؤساء منهم (١٦٧).

ومن جانب آخر فإن بعض آراء «أحمد بن حنبل» حول الخلافة ومعارضته للخوارج والشيعة تسببت في أن يُجَرَّ منتسبو الفكر السلفي إلى معترك النقاش السياسي دائماً، وجعلهم من المكونين الأساسيين له، إذ بينما يسوق العلماء المعاصرون من أمثال «محمد أبو زهرة» أن «أحمد بن حنبل» لم يصرح بتخصيص الخلافة بأحد أبناء السلالة العربية أو القبائل العربية (١٦٨)، يبين «أبو العباس الإصطخري» أثناء روايته لآراء «أحمد بن حنبل» فيما

Selefilik hakkında benzer değerlendirmeler için bk. İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", (١٦٤) *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 17, s. 90-100; Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, c. IV, sy. 4, s. 15-36; Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), ss. 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156; a.mlf., "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110; Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, s. 113-133.

(١٦٥) الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، بيروت، ١٩٩٣، (٢/٦٢٢).

(١٦٦) Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *D'IA*, X, 523.

(١٦٧) Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317.

(١٦٨) ابن حنبل؛ حياته وأثره، محمد أبو ظهرة، القاهرة ١٩٨١، ص ١٦٢.

يتعلق بالعقائد بشكل صريح؛ أنه كان يتبنى ويدافع عن الفكرة التي يمكن اختصارها في القول: «الأئمة من قريش»، وأن الخلافة من حق قبائل قريش، ولو لم يبق على الأرض إلا رجлан من الناس، وأن ليس للناس أن ينازعوهم في هذا الأمر أو يبعثوا عليهم، وأنه لا تقبل الخلافة في غيرهم حتى قيام الساعة^(١٦٩).

إن التفريق الذي ظهر في وقت مبكر بين المسلمين إلى «العربي» و«غير العربي» وآراء أحمد بن حنبل ومؤيديه في قرشية الخلافة يمكن أن يكونا مصدر أول إلهام للقومية العربية.

لقد أيدت «الحنابلة» الدولة العباسية عبر التاريخ انطلاقاً من آرائهم في تخصيص الخلافة في قبائل قريش ومن ادعائهم تمثيل «أهل السنة» في وجه «الشيعة» حيث وقفوا في وجه كل من حاول إضعاف هذه السلطة، فمثلاً عندما قامت الدولة «البويهية الشيعية» ووضعت الخلافة العباسية في بغداد تحت سيطرة نفوذها (٣٣٤-٤٤٧/٩٤٥-١٠٥٥) بنى منتسبو المذهب «الحنبلي» تمثيل مجموعة المعارضة السياسية لذلك العصر، ووقفوا إلى جانب الذين حاولوا تقوية «أهل السنة» في مواجهة «الشيعة» وتقوية الخلافة العباسية أمام الدول والعناصر المختلفة وفي مقدمتهم البويهيين والسلاجقة. وبالشكل نفسه عندما احتل المغول بغداد (٦٥٦/١٢٥٨)، قامت «الحنابلة» في سورية ومصر بتأييد المماليك باعتبارهم ممثلين لأهل السنة.

وأما في العصر العثماني فإن «محمد بن عبد الوهاب» اتفق مع «محمد بن سعود» أمير قبيلة سعود في الدرعية سنة ١٧٤٤، وأخذ مكانه ضمن حركة سياسية ضد «العثمانيين» وكانت هذه الحركة سبباً في ولادة المملكة العربية السعودية. وهذه الدولة المسماة وضعت مسافة بينها وبين تركيا والأترك منذ يوم تأسيسها حتى يومنا الحالي، سواء في المناسبات الحاصلة بين الدول أو في القضايا الدولية.

إن بعض الدول التي نشأت على أنقاض الإمبراطورية العثمانية في قارات آسيا وأوروبا وإفريقيا والتي تبنت في أيديولوجيتها «معاداة الترك» رجحت الدول التي تنتشر فيها الفكرة السلفية بدلاً عن «تركيا» في التعليم الديني لمواطنيها المسلمين القاطنين على أراضيها.

فمثلاً أثناء الحرب الباردة قام «الاتحاد السوفيتي» بإرسال الطلاب الذين يرغبون التحصيل العلمي العالي للدراسات الدينية من أبناء الدول الشيوعية المختلفة مثل «بلغاريا» و«يوغسلافيا»، إلى بعض دول الشرق الأوسط وأفريقيا التي ينتشر فيهم الفكر السلفي بدلاً من إرسالهم إلى تركيا.

وبالشكل نفسه فإن «المملكة العربية السعودية» تقوم بتدريس العديد من طلاب الدول المحسوبة على

(١٦٩) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (٢٦/١)، و Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*

المذهب الحنفي في آسيا الوسطى والبلقان منذ سنوات وبدون مقابل وبمنح دراسية عالية ليعود قسم من هؤلاء الطلاب إلى بلادهم وهم «دعاة للسلفية» و«أعداء التاريخ والتراث التركي / العثماني»^(١٧٠).

وفي وقتنا المعاصر يتسابق الإعلام المسموع والمكتوب في بعض الدول المحسوبة على الفكر السلفي مع نظيره من إعلام القوى الدولية المختلفة، في بث الأخبار والتحليلات المغرضة عن تركيا والأترك والتي لا تريد وحدة تركيا وسلامتها، وتطورها.

والسبب في كل ذلك هو اعتبار الأترك - وخاصة في عهد الأمويين وأول عهد العباسيين - من «الموالي» الذين كانوا مواطنين من الدرجة الثانية؛ ولأنهم من «أهل الرأي» أي منتسبي «المذهب الحنفي» الذي يعتبر المقابل الملائم للسلفية وبمثابة الكي لهم.

لقد سرت العقلانية والرأي في جينات (خلايا) الأترك، ولهذا السبب لم يتبنوا بشكل كلي «المذهب الحنبلي» عبر التاريخ، ولم يبقوا تحت تأثير السلفية الوهابية / السعودية.

والذين تأثروا من الأترك يمكن أن يقال: إنهم لم يكونوا يمتلكون الدرجة الكافية من المعرفة والشعور التاريخي.

وفي إشارة إلى موقف الحركة السلفية من الخلافة أنهى هذا الموضوع بهذا التذكير: إن المعركة التي انتصر فيها السلطان سليم على السلطان المملوكي قانصوه الغوري وفتحت بذلك أبواب الخلافة الإسلامية وبلاد الشرق الأوسط وأفريقيا (مصر وغيرها) أمام العثمانيين، هذه المعركة جرت في «مرج دابق» شمال «حلب» وبالقرب من كلس (٢٤ أغسطس ١٥١٦). ودابق التي جرت فيها هذه المعركة، هي اليوم اسم لإحدى أشهر وسائل الإعلام التابعة لداعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام) أحد أكثر سفاكي الدماء في منطقتنا، والمتبنين للفكرة السلفية. واسم من هذا القبيل يتضمن رسائل عميقة فيما يجنبه السلفيون في ضائرتهم المتعلقة بموضوع الخلافة والسياسة وخاصة الخلافة العثمانية.

النتيجة:

السلفية ذهنية محافظة متجمدة تشوق لـ «العصر الذهبي» و«الرعي الذهبي»، وتقصد عصرًا من العصور التاريخية وترجع الرعي القديم على الرعي المعاصر، وتعتبر كل تجديد يجري على العادات والتقاليد هو فساد وانحراف. وبالنظر إلى هذه الصفات فإن السلفية لم تكن أنموذجاً فكرياً خاصاً بتاريخ التراث والفكر

.Ferhat Koca, İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, s. 118-120 (١٧٠)

الإسلامي، بل تقريباً كانت متشابهةً في كل الحركات والتشكيلات الدينية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

لقد تحولت السلفية من موقف محافظ طبيعي تستفيد من التجارب التي جرت في الماضي وتأخذ العبر من الدروس التاريخية، تحولت إلى حركة راديكالية (أصولية) ترفض كل الآراء التي لا توافقها وتكفرها وتريد القضاء عليها وعلى حقها في الحياة فامتدت الحركة حتى شملت ساحة واسعة من الزمان والمكان إلى أن تبنت الإرهاب.

وعندما ينظر إلى تاريخ التراث والفكر الإسلامي نظرة دقيقة، يمكن بحث الفكر السلفي من جانب التطور التاريخي في أربعة أطوار: السلفية باعتبارها مبدأ منهجياً، السلفية باعتبارها نظرية منظمة، والسلفية باعتبارها تياراً دينياً وسياسياً، والسلفية باعتبارها بناء راديكالياً ومحارباً.

وتم تمثيل السلفية من قبل مجموعات مختلفة يمكن أن تجد بينها بعض الفوارق الصغيرة في الصدى مثل أهل الأثر، وأهل الحديث (أصحاب الحديث)، وأهل الحق، والصفاتية، والإثباتية، والحنبلية، والظاهرية، والوهابية، والسلفية.

نحن حاولنا هنا أن نجتمع في سبع نقاط الخصائص المميزة للذهنية السلفية التي ظهرت وسط الفكر الإسلامي:

أولى هذه النقاط: موقف السلفيين من صفات الله تعالى والمتشابهات، ففي الصفات فضلوا التسليم لله تعالى في صفاته واعتبار آيات الصفات الخبرية كالوجه واليد والاستواء من المتشابهات التي لا يجوز إعمال العقل فيها، ومن ثم ابتعدوا عن التأويل وذموا أصحابه، حيث توقفوا عند فهم الظاهر من النصوص المتعلقة بذلك لخصوصية الأساسية الثانية لهم، هي إيمانهم بوحدة الإيمان والعمل، وهذا الإيمان ساق السلفيين إلى غلظة خُلقيّة في العلاقات الحياتية اليومية، وانطلاقاً من هذا الفهم اعتبروا كل الحالات التي لا ترى وحدة «العمل والإيمان» خارجة عن الإسلام وكفراً.

ومن أهم خصائص السلفيين أيضاً إيمانهم بأن القرآن غير مخلوق والإصرار على موقفهم هذا، مما يعني أن القرآن الكريم قديم غير محدث وأنه لا يفهم معانيه إلا من خلال السنة وأقوال وتصرفات السلف الصالح. وانسحب القول بأزلية القرآن إلى القول ضمناً بأزلية الفهم السلفي، وبالتالي حصانة كلام الله عز وجل هنا فيها إشارة - من وجهة نظر السلفيين - إلى حصانة البناء الاجتماعي، والمكانة التي حازها المجتمع الإسلامي الأول. ومن إحدى خصوصيات السلفيين الأخرى قبولهم بغلبة النقل على العقل في العلاقة بين العقل والنقل. وجعل السلفيون العقل تابعاً للنقل، وجعلوا النقل أساس العقل، بل نظروا للعقل على أنه جزء من النص.

والسلفيون الذين يعتبرون أنفسهم الممثل الوحيد للنقل «العلم والحقيقة» وحماته، اجتهدوا طوال التاريخ الإسلامي في تشويه سمعة الفكر المعتمد على الرأي والكلام، وحاربوا من أجل القضاء على المشروعية الدينية والعلمية لأهل الرأي وأهل الكلام.

ومن إحدى خصائص السلفية كذلك، اعتبارهم القرآن الكريم والسنة في سوية واحدة. وهذا القول منهم منهج مضر بفكرة «الخبر الصادق» الذي يعتبر مبدأ من مبادئ أهل السنة؛ لأن الخبر الصادق الذي يعتبر أهل السنة مصدراً قطعياً مؤكداً من مصادر العلم هو: الوحي الإلهي. وهذا الاعتبار من السلفية يمكن أن يحول الدين الإسلامي إلى الدين المحمدي من غير اعتبار إلى درجة ثبوته!

وأما الخصوصية التي ميزت السلفية عن سائر الأفكار والحركات وكانت السبب في إطلاق هذه التسمية عليهم هي اعتبارهم آراء وتطبيقات الأجيال الأولى للإسلام سلطة من السلطات الدينية ومصدراً من المصادر. إن السلفيين - وانطلاقاً من هذا الفهم الذي يشكل «الرعييل الذهبي» «السلف الصالح» في الفكر الإسلامي - اعتبروا كل التطورات الفكرية، والإضافات التي حصلت بعد القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، اعتبروها من البدع التي ليست من المضمون الأساسي للدين الإسلامي، فهي استنباطات محدثة، قاموا بمحاربتها بشيء من الشدة. وهكذا تحولت السلفية إلى منصة جديدة لـ «المنافاة والمقاومة» أمام التهديدات الخارجية والتحديات الجديدة في الفكر الإسلامي.

والخصوصية الأخرى التي ميزت السلفيين عن المجموعات الإسلامية الأخرى، هي إيمانهم بأن الخلافة حق من حقوق القبائل القرشية إلى يوم القيامة، وهذا المعتقد كان مصدراً من مصادر إلهام القومية العربية عبر التاريخ الإسلامي، فليس من عجب حينئذ أن يؤيد السلفيون الدولة العباسية عبر التاريخ ويقفوا في وجه كل عنصر من العناصر الأجنبية التي تحاول أن تضعف بناء هذه الخلافة.

إن السلفية التي حدثت من حقيقة التنوعات والتطورات الزمانية والمكانية في الفكر الإسلامي، تعمل على مطابقة الشكل الجبلي للمجتمع الإسلامي الأول مع «الدين الإسلامي» ومحاولتهم تعميم ذلك. وأمام هذه المحن التي سببتها الهزائم، والمفارقات التاريخية، فإنه منذ البداية وحتى وقتنا المعاصر يستعمل أسلوب استثنائي تهديدي تكفيري بشكل تعسفي بلا مبالاة.

هذه الذهنية المتأخرة في التاريخ الإسلامي تشعر بوجودها أكثر كلما مرّ يوم في زماننا المعاصر مثل كابوس يسيطر على كل مجالات الحياة ومثل أغلال قدسية مضرّبة على الأذهان. وإذا أردنا أي تطويراً وتقدماً في الفكر الإسلامي؛ فلا بد أن يكون العمل الأول هو اقتلاع هذا الكابوس الجاثم من حياتنا، ولا بد من كسر هذه الأغلال القدسية من أذهاننا والرمي بها في المكان المناسب لها من التاريخ.

المراجع العربية:

- الإبانة، الأشعري، القاهرة، دار الكتب، د.ت.
- إجمال الإصابة في أحوال الصحابة، أبو سعيد صلاح الدين، خليل بن كيكليدي، الكويت ١٩٨٧.
- الإحسان في تقريب الصحيح ابن حبان، ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.
- الإحكام في أصول الاحكام ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- اختلاف الفقهاء، الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٣٥، ١٤٠١ / ١٩٨١.
- أصول السرخسي، السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفعاني، بيروت.
- اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي.
- إعلام الموقعين ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٥.
- إلهام العوام عن علم الكلام (داخل مجموعة الرسائل الغزالي)، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البداية والنهاية، ابن كثير، بيروت ١٩٨١.
- تاريخ الجزيرة العربية في عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب، حسين الخلف، بيروت ١٩٦٨.
- تاريخ الدولة السعودية، أمين سيد، مطبعة دار الملك عبد العزيز، الرياض.
- تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، صلاح الدين المختار، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- تاريخ نجد مرحلة محمد بن سعود، حسين بن الغنام، الناشر نصر الدين الأسد، القاهرة ١٤٠٢ / ١٩٨٢.
- تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، مكة ١٣٤٩، أحمد فهمي مطر.
- تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، دمشق، ١٩٩٠.
- تذكرة الحفاظ، الذهبي، دار إحياء التراث العربية، بيروت، د.ت.
- تفسير القاسمي محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الناشر محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- تقي الدين بن تيمية حياته وكتبه، دار الجيل، بيروت.
- التمهيد، أبو الخطاب القزويني، مكة، ١٩٨٥.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي ١٩٩٤.
- درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر.
- ذم الكلام، حجي عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤، ودار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.
- الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، دار المعارف، بيروت.
- رد الإمامة، الدرامي عثمان بن سيد المريسي، الناشر محمد حمدي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الرد على الجهمية، الدارمي.
- الرد على الزنادقة والجهمية (عقائد السلف)، أحمد بن حنبل، الناشر علي سامي النشار، الإسكندرية ١٩٧١.
- الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩.
- روضة الناظر، ابن قدامة، الرياض ١٩٩٣.
- السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق.
- السنة، أبو داود.
- شرح أصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٨٨.
- شرح السنة، أبو محمد حسن بن علي بن خلف البرهاري، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٦.
- شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي.
- الشيخ محمد بن عبد الوهاب حياته وفقهه، عبد الله الصالح العثيمين، روما، ١٩٩١.
- طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى.
- طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٦.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت ط ٥، د.ت.
- العدة، أبو يعلى الفراء.
- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، دار العصمة.
- فصل المقال، ابن رشد، القاهرة، دار المعرفة، د.ت.
- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحسن الحوجي، تحقيق: عبد العزيز عبد الفتاح القاري، مدينة ١٩٧٩.
- فواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الأنصاري، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.
- قول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ١٩٨٨.
- الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، بيروت، ١٩٩٣.
- كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، اسطنبول ١٩٧٩، المكتبة الإسلامية.
- كتاب السنة، أحمد بن حنبل.
- كتاب الكشاف لاصطلاحات الفنون، التهانوي، Istanbul 1984.
- كتاب الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة ١٩٦٨.
- كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري.
- لسان العرب ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، الناشر عبد الرحمن بن القاسم، القاهرة.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلوان، الرياض ١٩٧٩.
- مسائل الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن حنبل.

- المستصفى من علم الأصول، الغزالي، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤.
- المسند، أحمد بن حنبل، اسطنبول، ١٩٨٢.
- مسند أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، بيروت ١٩٨٨.
- المسودة في أصول الفقه ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٣،
- مشكاة الأنوار، الغزالي، القاهرة ١٩٦٤.
- معيار العلم، بيروت، دار الاندلس، د.ت.
- المعارف ابن قطيبة، الناشر ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٤.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٦٣.
- المفردات في ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الموافق في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، د.ت.
- موافقات صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٧ / ٢٠٠٦.

المراجع الأجنبية:

- A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177
- Abdullah Aydınlı, "Ehl-ihadîs", *DÎA*, X, 507; Salim Ögüt, "Ehl-ihadîs", *DÎA*, X, 509; Esat Kılıçer.
- Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel-İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DÎA*, XXXVI, 399-402.
- Ahmed bin Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan), yy.·ts.· s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 278-279.
- Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik*, s. 113-133;
- Ahmet Özer, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi
- Aziz al-Azmeh, *İslams and Modernities*, London 1993, s. 104-121
- Bekir Topaloğlu, "Esmâ-ihüsna", *DÎA*, XI, 404, 410, 412.
- Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, DamlaYayınevi, s. 114-16.
- Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DÎA*; XV, 371.
- Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbnTeymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sy. 1-2, s. 385-400.
- Burhaneddin Kıyıcı, *İbnTeymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009
- Carl Brockelmann, "Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes", *Revue des ÉtudesIslamiques*, (RÉI), XXVIII (Paris 1960), s.1-71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3 (Cambridge 1973), 311-327
- Carl Brockelmann, *Geschichte der ArabischenLitteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7

- Carl Brockelmann, *Suppl.* II, 119-26; Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyyad' apres Ibn Kathîr", *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. GöstaWiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90
- Dergisi, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404
- Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayıhan Yayınevi, s. 77-99
- Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA*, X, 523.
- Fahreddin er-Râzî, *Meâlimuusûli'd-dîn*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal - Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46
- Ferhat Koca, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 401-402.
- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 212-220
- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 198-210
- Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121
- G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10 Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, III/2, 2 (1992), 191-202
- G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972
- Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67.
- Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25.
- H. Ezber Bodur, "Orta Asya'da Militan İslâmcı Hareketler ve Vehhabilik", *Din i Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 20, s. 195-204; RifatTürkel, "Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. VI, sy. 8, s. 699-718.
- H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.
- H. Yunus Apaydın, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.
- HaraldMotzki, "The Role of Non-ArabConverts in the Development of EarlyIslamicLaw", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317.
- Hatîb el-Bağdâdî, *ŞerefuAshâbi'l-hadis* (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 7.
- Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DiyanetVakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII.
- Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. VII, sy. 2, s. 7-29.
- Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86 Berat Sankaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Hüsnü Zeyne, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-politik ve Ekonomik Neticeleri (Yayımlanmamış DoktoraTezi)*, Ankara 1986 (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü);
- İbn Teymiyye, *İstiva Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, Tevhid Yayınları
- İbnTeymiyye, *Tevhidü'l-Esmâve's-Sıfat*, (*İsim ve Sıfat Tevhidi*), (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996
- İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25.
- IgnazGoldziher, "ZurGeschichte der hanbalitischenBewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän dischen Gesell schaft*, Leipzig 1908, s. 1-28
- İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnelik", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 17, s. 90-100
- İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının eleştirisi için bk. İlhami Güler, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'inLâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 270.

- İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *DÎA*, XI, 445).
- İzmirli İsmail Hakkî, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, Umran Yayınevi, s. 61.
- J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150
- Kamil Çakın, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, c. III, sy. 8, s. 47-56.
- L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146-157
- M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000 c. XLI, s. 250-251.
- M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980
- M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DÎA*, VI, 369.
- M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *HamdardIslamicus*, X/1 (Karachi 1987), 67-83.
- M. Said Özerverli, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DÎA*, XX, 405.
- M. Sait Özerverli, "İbnTeymiyyeTakıyyüddin-İtikadîGörüşleri", *DÎA*, XX, 406
- M. Sait Özerverli, *İbnTeymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları
- Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 501-503.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), ss. 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110
- Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Ezvâî* (trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s1
- Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264;
- Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, IV (Riyad 1980), 3-15
- Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed İbni Hanbel* (trc. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.
- Muharem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104
- Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196
- Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168
- Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb -İlmîŞahsiyeti", *DÎA*, XXX, 492-493.
- Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158
- Ömer Aydın, "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177.
- Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdî Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57.
- Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sy. 1, s. 54-55.
- RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (trc. Cemal Aydın), İstanbul 1995, III. Baskı, Pınar Yayınları, s. 166.
- RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204.
- S. M. Zwemer, "The Wahhâbis; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311-333

- S. Sabari, Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIesiècles, Paris 1981, s. 112-120
- Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergisi*, 1998, c. XXXIV, sy. 3, s. 55-70
- Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 62; a.mlf., "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar" (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17, s. 333.
- Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmi Dergisi*, 2005, c. XLI, sy. 4, s. 115-128
- Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, c. IV, sy. 4, s. 15-36
- Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.
- Veysel Kasar, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008
- W. MontgomeryWatt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlı), Ankara 1981, Umran Yayınları, s. 366.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013, s. 35-36.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Delil - Kelam", *DİA*, IX, 137.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd – Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497.
- Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhabilik", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1953, c. XXVII, s. 51-67.
- Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *IslamicStudies*,

السلفية كمعتقد أزمة والحركة الاجتماعية

تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي *

أ. د. محمد أوكوران

جامعة هيتت - كلية الإلهيات: mehmetevkuran@hitit.edu.tr

الخلاصة:

السلفية من أوضح المشكلات الموجودة في الوقت الحاضر في الفكر الإسلامي. وقد تحولت اليوم إلى حاجز قوي أمام بحث العالم الإسلامي عن حضارته وجهود القيام بقيمه في عالم يتجه نحو العولمة.

السلفية بدعوها الرجوع إلى الأصالة تؤثر في الهويات المذهبية التي هي جزء من التراث الإسلامي تأثيراً سلبياً. وتخل كحركة سياسية بالموازن السياسية الموجودة فتجعل العالم الإسلامي غير مستقر.

السلفية عقدياً مشكلة أساسية للنموذج السني أكثر من غيره. فالسنية تعيش أزمة تمثيل بسبب أنها احتضنت الفكرة السلفية عقدياً وتاريخياً إلى حد ما. وهي في حالة الكآبة أمام اتهامات السلفية فلا بد لها من مواجهتها ولو كانت متأخرة.

المشكلات السياسية والإقليمية تجعل السلفية تتقدم في أذهان الجماهير، ومع ذلك؛ فالفكر الإسلامي الذي سيكمل سيره بقدر ما استطاع لا بد أن يستفيد من إمكانيات تراثه عقدياً.

والفكر الإسلامي مهما يعاني من المشكلات أمام هجمات العولمة سينال حيويته التاريخية والعقدية بعد مواجهتها. ومن واجبات العالم الإسلامي الاعتبار بقيم العالم الحديث بمثابة تراثه وهو مضطر إلى التنوير من عدة نواحٍ.

من المؤكد لن نفيدنا نتائج النقاش النسبي، فلا بد من اعتبار المذاهب والحركات الفلسفية، والتفكير والتمعن مجدداً حول التعاليم الإسلامية. وإذا ناقشنا الخطاب السلفي يتبين لنا أن التعاليم الإسلامية وتاريخها ليست غرضاً تحت يد السلفية؛ فلا بد من توضيح هذه الأمور بأسلوب إسلامي ملائم.

الكلمات الرئيسية: السلفية، النموذج السني، المذاهب، أهل السنة

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أوكوران، السلفية كمعتقد أزمة والحركة الاجتماعية -تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي-، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٧١-٩٠). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslim Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-

Özet

Selefilik, günümüzde İslam düşüncesinin en canlı problemlerinden biridir. İslam dünyasının medeniyet arayışı ve küresel dünyada kendi değerleriyle var olma çabalarında, gittikçe gücünü artıran bir bariyer haline gelmiştir. Öze dönüş vurgusuyla Selefilik, İslam geleneğinin bir parçası olan mezhebi kimlikleri sarsıcı bir etki yapmaktadır. Siyasal bir hareket olarak da var olan politik dengeleri dağıtmakta ve Müslüman dünyayı istikrarsızlaştırmaktadır.

Teolojik açıdan selefilik, en çok da Sünni paradigma için temel bir sorundur. Tarihsel ve teolojik olarak selefi düşünceyi belirli ölçüde içselleştirmiş olan Sünnilik, bir temsil krizi yaşamaktadır. Selefi söylemin suçlamaları karşısında var oluş bunalımı geçiren Sünnilik, selefilik ile gecikmiş yüzleşmesini gerçekleştirmeye zorlanmaktadır. Yaşanan bölgesel politik sorunlar kitlelerin zihninde selefilik bir seçenek olarak öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte bunu yapabildiği ölçüde hayattaki yürüyüşüne devam edecek olan İslam düşüncesi, teolojik olarak kendi mirasının imkanlarından yararlanacak performansı göstermek zorundadır. Küresel dünyanın çok yönlü ve ani hamleleri karşısında derin anlam ve değer sarımları yaşayan İslam düşüncesi, tarihsel ve teolojik dinamizmini, bu yüzleşme sonucu elde edecek gibi görünmektedir. Kendi mirası kadar modern dünyanın değerlerini de dikkate alması gereken İslam dünyası çok yönlü bir aydınlanmaya mecbur kalmış durumdadır.

Mezheplerin ve felsefe hareketinin birikimini reddetmeksizin İslam öğretisi ekseninde bir yeniden yapılanma üzerinde düşünmeksizin kısmi tartışmalarla elde edilecek sonuçların yararlı olamayacağı açıktır. Selefi söylemin eski ve dayanakları tartışıldığında, bu radikal özcü akımın hiç de İslam'ın öğretilerini ve tarihini tekelinde bulundurmaya hakkı olmadığı anlaşılmakta, bu durum İslami bir üslup çerçevesinde ortaya konulabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Sünni Paradigma, Mezhepler, Ehl-i Sünnet.

Salafism as a Crisis Theology and Social Movement

-An Analysis on Salafi Ideology and Its Impacts on Muslim World-

Abstract

Salafism is one of the most vivid problems of Islamic thought. it is becoming a stronger barrier far Islamic world, in their seek of civilisation anda place in the global world. Salafism makes a stress on returning to the essence of Islam. By this emphasis it has a unsettling effect on sect identities, which are part of Islamic tradition. Salafism, also as a political movement, unsettles the political balances and has a negative impact on the stability of Muslim world. Salafism is a basic problem from the perspective of Sunni paradigm. Sunni tradition has observed Salafı tradition to a certain extent historically and theologically far this reason, there is a representation crisis. Sunnis experience a crisis because of the accusations of Salafism and Salafism is farcing Sunni tradition to confront with this crisis. Salafism is appearing as an option far the masses because of regional political crisis. Asa response of this, Islamic thought must answer this crisis by using its theological heritage. This confrontation will enable a dynamism far Islamic thought. in this situation, Islamic world take into account the modern world's values as well as its own tradition. The conclusion derived aut of inadequate discussions which exclude sect movements and philosophical roots are unhelpful. There is a need to explain that Salafi discourse has no right to monopolise Islamic thought and Islam history.

Keywords: Salafism, Sunni Tradition, Sects, Ahi al-Sunnah

أبعاد المشكلة:

ارتفعت في الأيام الأخيرة الأدبيات حول السلفية بشكل ملحوظ. وهذه الظاهرة تشكلت بأسباب كثيرة، وعلى رأسها الأوضاع السياسية الراهنة في العالم الإسلامي، وهي استولدت نتائج فيضان المنافسات بين أساليب المفاهيم القديمة - التي كانت تجادل لتكون محوراً أساسياً في الإسلام - والمفاهيم الحديثة. مثلاً: معنى أهل السنة؛ تعريفه؟ وكيفية تعيين حدوده؟ وكيفية تمثيله؟ وإمكانية عده مذهباً؟ وأساسياته؟ وبدأت هذه المباحث تناقش من جديد. ومن هذا المنطلق أصبحت السلفية أكثر الاصطلاحات نقاشاً.

إن السلفية تستعمل قنوات الاتصالات الحديثة كما تستعمل الأساليب القديمة مثل المدارس الخاصة وحلقات العلم وهي تنتشر في الأراضي السنية بين الجماهير أو على الأقل تجذب القلوب إليها بأسلوبها الدعوي. تجري علاقات السنة والشيعة على مجراها متسقة على صعيدها التاريخي والسياسي بشكل مستمر. وفي الوقت نفسه يلاحظ أن الأفكار السائدة لمثلي هذين الطرفين وميراثها البيروقراطية مؤثرة جداً. فلقد حافظت حكومات الترك والفرس - اللتين لهما التصور العام - على توازن السنة والشيعة بفضل العقلانية السياسية التي تعطي مجالاً للاتفاقيات بين الطرفين. ولكن تقدم أفكار السلفية في العالم السني أدى إلى تمزق العلاقات بشكل جذري.

لا يمكن اعتبار السلفية حركة سياسية فحسب؛ لأن السياسة تستوجب التصالح بين الأطراف ومراعاة المصالح المشتركة ومدارة الأمور، بينما هي تتحرك من منطلق التكفير الذي توجهه إلى المسلمين وكأن مبدأها الحرب الأهلية في المجتمع الإسلامي بشعار الجهاد في سبيل الله حتى الموت. ويبدو أن القوات العالمية لم تستطع أن تجدد الحرب بين إيران والطورانيين (الأترك) وبمقابل ذلك نجحت في أهدافها عبر الحركة السلفية المدعومة برأس مال العرب. وإذا نظرنا من خلال العلاقات الدولية والسياسات العالمية نرى ضرورة النقاش حول المنتهين إلى جماعات السلفية من منظور أنهم مجهزون لعدم استقرار العالم الإسلامي.

الفكر السلفي ضد الشيعة تماماً. فتأثير ابن تيمية الذي ينتمي إليه السلفية لا ينكر^(١). وكما هو معلوم فابن تيمية من حران. وهو تأثر بالوضع السياسي في عهده. كانت هناك هجمات صليبية وأخرى مغولية فاضطر أن يهاجر إلى مصر حيث الأمن.

(١) إن عداوة ابن تيمية اتجاه الشيعة في عصره أمر واضح، لقد شرح تأييد الشيعة للمغول بأمثلة كثيرة. فالشيعة اتفقت مع المغول وفي أماكن أخرى اتفقت مع الصليبيين ضد أهل السنة. انظر منهاج السنة، ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٦، ٧، ص ٤١٤.

ولا ينكر أن ابن تيمية كمفكر سلفي في عهد الانهيار له دور كبير في بناء السلفية فكريا وعقديا. ويمكننا ملاحظة بعض الاكتتابات في أفكار مفكري عهد الانهيار الذين يستعملون لغة تناسب الأوضاع فتكون أفكارهم حادة. وابن تيمية أيضاً مفكر عميق حقاً، إلا أنه يستعمل دهاء كثيراً في حل مشكلات المسلمين بأسلوب متطرف حيث إن المسلمين هم الذين تركوا الواجبات الدينية؛ إذ الإسلام دين متكامل والله وعد المؤمنين النصر في الدنيا والآخرة، إذا لا بد من سبب للذلة والمأساة والانحرافات. وحمل ابن تيمية هذه الظاهرة على التصوف والفلسفة والكلام وحاول تأصيل العقيدة الإسلامية بتقويتها منها.

نلاحظ أن ابن تيمية مفكر قوي وجدلي ماهر يعرف المنطق والفلسفة على مستوى لا يقل عن المنطقيين والفلاسفة وهو يستعمل مهاراته هذه في إبطال نظريات الفلاسفة بأسلوب مؤثر. وإن كتابه نقض المنطق دليل كاف على هذا، إذ ألف هذا الكتاب بأسلوب فلسفي لا تكفيري.

ونرى أن السلفية اليوم لا يهتمون بجهوده في نقاشات الفلاسفة بل يأخذون نتائج ما وصل إليه فقط. فيتضح لنا من خلال محاورتهم لإنهاء المناقشات العلمية الضخمة بقراءة آية أو آيتين مدى انطوائهم للحوار والجدل والتفاهم. وهذا الأسلوب يعبر عن مشاعرهم تعبيرا واضحا بأنهم على الحق. وقد يكونون على الحق ولكن هذا الاعتقاد لا ينبغي أن يمنعهم من الخوض في النقاش والفلسفة. وهو يشكل عدوانية على الثقافات. المناقشة والاستماع والتعبير عن النفس وقبول النقد... إلخ هذه الأمور كلها أساس الثقافات والقيم التي تحيها. في حين إذا اجتمع عدم إصابة الحق مع العدوانية على الثقافات حينئذ يظهر أخطر تجمع في العالم. فاستعمال النصوص بهذا الشكل الذي تتبناه السلفية ليس من أسلوب السلف.

البحث عن الحلول باستعمال النصوص أمام المشكلات تطبيق تنظم في العصور المتقدمة. واستعمال الآيات القرآنية كمرجع في حل المشكلات الحقوقية والعقدية تنظم بعد تشكل المذاهب.

لم تكن رؤية الصحابة للقرآن بهذا الشكل والله أعلم. ففكرة استعمال الآيات كأداة النقاش كان أمراً غير مألوف لهم. وكانوا يستندون إلى المصالح العامة والعقلانية في آرائهم ومعاملتهم لأنهم تبنوا معاني النصوص ومقاصده. ولم يكونوا مطالبين بنص لكل أمر كبير أو صغير. وهذه النقطة مهمة جداً.

فقراءة النصوص بشكل حر في استعمالها مكثفاً واستخراج المعاني التي لا توافق بمضمونها ظاهرة تنظمت بعد تشكل المذاهب، إذ بدأ في ذلك الوقت استخدام النصوص إيديولوجياً. وإن السلفية تعترض على تفسير القرآن وتحويل معانيه إيديولوجياً وتعارض التأويل بحجة عدم الوقوع في الأخطاء التي وقعت فيها

المذاهب. وتُفكر أن هذا الأسلوب يحمي العقيدة حماية صافية.

ففي المتون التي تتكلم عن الفكر السلفي الحديث محافظة على هذا الأسلوب بشكل كبير. وهناك كتاب جمع العقيدة الإسلامية بعقيدة أهل السنة ووضّح الخصائص الأساسية، وكتب عبد العزيز بن باز المفتي السابق للمملكة العربية السعودية في السعودية مقدمةً له. وبين هذا الكتاب مدى سهولة فهم العقيدة بما يلي: «فهي عقيدة سهلة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، فلا لبس فيها، ولا غموض، ولا تعقيد؛ فألفاظها واضحة، ومعانيها بينة، يفهمها العالم والعامي، والصغير والكبير، فهي تستمد من الكتاب والسنة، وأدلة الكتاب والسنة كالغذاء ينتفع به كل إنسان، بل كالماء الذي ينتفع به الرضيع، والصبي، والقوي، والضعيف»^(٢) وتأكيد سهولة العقيدة ووضوحها يتلزم مع قول العلماء: إن الدين الإسلامي دين الفطرة.

وتأكيد سهولة العقيدة ووضوحها في كلام السلفية يعني إعلاناً على رفض التأويل وعدم التمعّن في النصوص. يعني أن الله تعالى جعل دينه الهادي سهلاً ومفهوماً. فلو كان في فهم الدين عسرٌ لما صحّ توصيفه بالهداية والرحمة. والتأويل باستهداف توضيح النصوص يتعارض مع القول إن العقيدة سهلة ومبينة. لأن الواضح لا يوضّح. فإذا محاولة توضيح الواضح تدنيس وتشويه له. ويفهم من ذلك سبب صلابة السلفية على التأويل والمتأولين. وفي منظور السلفية: الفلسفة التي تستند إلى الجدل، وعلم الكلام الذي يحكّم العقل في فهم النصوص، والتصوف الذي يرجع إلى التأويل كثيراً طرقاً باطلة تفسد العقيدة.

لقد اشتدت الخلافات كثيراً بين السنة والشيعة في عهد ابن تيمية. وخاصةً تصوراً أن الشيعة كانت مع المغول ضد السنة ما أثار في العالم السني انفعالاً كبيراً. وبتأثير ذلك ألف ابن تيمية كتاباً وصل فيها إلى حدّ تكفير الشيعة. ومن هنا تتغذى عداوة السلفية للشيعة. ومن جانب آخر ليس من الصعب أن نفهم كيفية رؤية السلفية - كإيديولوجية عربية - للشيعة، إذ تعتبرها منحرفة سياسياً وعقدياً. وجذورها تمتد إلى العروبة التي ظهرت في عهد الأمويين وهي لم تخل في مفهوم أهل الحديث من وقت إلى آخر. وبدأ العقل العربي يرى أن الحكم السياسي حق طبيعي لها فعزز هذه الفكرة بمراجعة حجج العقيدة من خلال تفضيل القرشيين في السياسة. وبعد ملاحظة الموالي أن السياسة مسدودة عليهم اهتموا بأشياء أخرى.

فالموالي اهتموا بأمور على رأسها العلم والفن لإظهار أنفسهم^(٣). ومن هذا الإطار، نلاحظ أن العرب لم

(٢) خصائص أهل السنة، محمد بن إبراهيم الحماذ ص ٣٠.

(٣) لتحليل ما جاء به الموالي في المجتمعات الإسلامية انظر: العقل السياسي في الإسلام والعرب، محمد عبد الجباري، ص ٣١٤.

يرفضوا العلم ولكن ما فهموه من العلم كان غير ما يفهمه الموالى. فالعلم عند الموالى يعني استعمال العقل واللاهوتية والفلسفة والفنون بأنواعها بينما لدى العرب نقل وعقل كاف للنقل. فيوضّح النظر إلى العلم من النواحي المختلفة مدى الاختلاف بين الثقافات وكيفية التعامل معها. ومن هنا نقرأ أن أهل الحديث مدرسة ناشئة من الثقافة العربية وأهل الرأي مدرسة ناشئة من ثقافة الموالى فهم الذين حاولوا فتح باب الثقافة من خلال الفلسفة والكلام والتصوف. ولذا عند أهل الحديث الدين عبارة عن السند، ومن هنا يرون التأويل يفسد النقل فيعارضونه. ومن الجانب السياسي يرون حركة أهل الرأي تنطوي على العداوة للإسلام فيرون علم الكلام والفلسفة والتصوف من منتجاتهم لأغراضهم فيعارضونه.

إذاً يمكننا القول: إن وراء عداوة السلفية لعلم الكلام والفلسفة والتصوف منافسة منسية بين العرب والموالى^(٤).

في الحقيقة إيديولوجية السلفية تُنزل المذاهب السنية منزلة الشيعة تقريباً. فترى أن العالم السني في ضلالٍ؛ لأنهم خلطوا أفكارهم بالفلسفة والكلام والتصوف. وترى التصوف شركاً بحثاً وتعارض جميع الثقافات التي تتقبل رموزها.

ونجد في كلام السلفية الحديثة أن الماتريدية^(٥) التي هي من أهم عروق علم الكلام السني مرجئة، والأشعرية التي هي عرق آخر من أهل السنة ليست أقل منها في الإرجاء^(٦).

والمرجئة كحركة ظهرت في المجتمع الإسلامي بتعريف الإيوان وعلاقته بالعمل وبرؤيته لمرتكبي الكبائر، وجهودها لا تُستبعد من محاولة توسيع لهوية الإسلام. وكانت هذه الحركة توازن الضغط في العالم الإسلامي وفي مقابلها الحركة الخارجية، ومن ناحية أخرى تمنح الموالى شرفاً أمام العرب إذ الموالى في منظور العرب ملتجئون إليهم.

إن تفريق المرجئة الإيوان عن العمل يحمل معنى خاصاً في الجانب الاجتماعي والسياسي، ويفيد ضرورة

(٤) إن النظرة السياسية لأهل الحديث تشتت في ضوء سياسة الشام والأمويين ومعاوية وأحمد بن حنبل لقد اهتم بالثورة السفينانية وكان أهل الحديث يعادون أهل خراسان انظروا للتوضيح والأمثلة: Mehmet Zeki İřcan, Selefilik-İslami, Köktencilik Tarihi Temelleri s. 152.

(٥) يمكننا الاطلاع على هذا الكتاب لتوضيح نظرة السلفية المعاصرة للماتريدية: أعداء الماتريدية للعقيدة السلفية، الشمس السلفي الأفغاني، بشاور، ١٩٩٨.

(٦) الحجاد، نفس المصدر، ص ٧٤.

المساواة أيضاً؛ لأن الموالي لا يمكنهم أن يأسسوا المساواة المطلوبة إلا من خلال الأعمال القلبية وهي أمور متعلقة بالإيمان^(٧).

بالاختصار: الإيديولوجية السلفية تُبدي في العالم الإسلامي شبيهة ما يظهر في التيارات المتطرفة في الغرب. وتواجه المجتمع بكل ما فيه من تاريخه وثقافته وفنه وفلسفته. ولا بد من التفكير حول المذاهب أمام الواقع السلفي. لأن التيارات التجديدية في العالم الإسلامي ترى التراث واتباع المذاهب مشكلاً، وهذه التيارات تستهدف من وراء التنديد بالمذاهب الانفتاح الفكري؛ ولكن موقف السلفية القاسي تجاه التراث كان سبباً في ظهور فكرة البحث عن الجوانب المفيدة من المذاهب، والتأكيد على ثقافتها وتأثيرها الإيجابي في الحياة اليومية والبنية الاجتماعية؛ فالمنافسة بين المذاهب أكثر صدقا من السلفية التي تشعل حروباً بالحماسة.

فهم النموذج السلفي:

مصطلح السلف والسلفية مفهومان قد يقومان ويستعملان بمحل بعضها بعضاً. وهما قريبان من حيث الاشتقاق، ولكن بينهما فرق في المعنى. وإيديولوجية السلفية تستغل الغموض في تقارب الاشتقاق اللغوي بعلم أو دونه. ومن هنا تظهر الخشية عند المذاهب التي يستبعدها الخطاب السلفي. وعدم التناسق والتوازن في هذا يرجع إلى عدم الوضوح في نظرية المعرفة.

الخطاب السلفي يسعى أولاً إلى تسهيل وتأصيل النظرية المعرفية ويقدم التراث أولاً وينال بهما مكانة تقدّم له التفوق على الآراء الأخرى ويغذي ذلك مشاعرُ القبول لدى المذاهب الأخرى. وكأن مخالفيه من المذاهب إذا واجهها يواجهون بقول: «لا ترتكب الذنوب» و«لا تدافع عن البدع» وذلك يصعب الحل غاية الصعوبة.

وبسبب عدم تكوين اللغة المناسبة تُوازن الحركة السلفية أو بعدم تحديث هذا العرق يعيش العالم الإسلامي في هذا الموضوع فراغاً. فالحركات التي تواجه السلفية إما تبقى تحت تأثيرها بسبب قساوة أسلوب السلفية أو تتحول إلى فئة تكفيرية مثلها. إذن الحركة السلفية لها تأثير لعدة وجوه وذلك ليس لتولية مهمتها وعرض عملها فحسب بل لتشبه مخالفيها بها أيضاً.

إحدى الخطوات التي لا بد منها في هذا المجال مناقشة المتون والأقوال التي تمنح لعلم الكلام والفلسفة

İmam ve İmanda Mehmet Evkuran, "İslam'da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin (V) İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", Uluslararası İmam Matürîdi ve http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiriler/maturidi/Prof-Dr-Mehmet-Matürîdilik Sempozyumu: .EVKURAN.pdf

مشروعيتها وتفسيرها مجدداً للإسهام في الفكر الإسلامي. ولابد من كشف أهمية علم الكلام الذي يستند إلى إمضاء العقل في المباحث الدينية، والفلسفة التي تستند إلى صناعة الأفكار مستقلة عن الدين، وأسسها وسيرتها التاريخية من جديد.

تلك الجهود ستبين عدم ترابط الأيديولوجية السلفية التي تستبعد العقل وتزبل جميع سلطاته. وستساهم في فهم أضرار هذه الإيديولوجية. ولكن للأسف الفكر الإسلامي وعقيدته اليوم يمثل بأضعف جوانبه ولذا يبدو خالياً من هذا التفتح. ومن جانب آخر فالوضع التاريخي والسياسي يسهمان في تعزيز السلفية التي تستمد من الأزمات، وهذه الأمور تمنع ظهور غنى الفكر الإسلامي.

يا ترى ما الذي يميز الخطاب السلفي عن غيره؟

قبول البعد عن التاريخ والفهم الأول نسبياً من خصائص المذاهب الأخرى. وفي مقابل ذلك ادعاء النقاء والارتباط بالأصل وصف أساسي للخطاب السلفي ضد جميع المحدثات. وبهذا السبب لقد صار هناك مانع لتشكيل لغة معقولة ومتوازنة في الفكر الإسلامي اتجاه السلفية. والمحاولون لإصلاح السلفية التي وجدت لنفسها مكانة مشرفة مخصوصة يشعرون بالتذلل في باطنهم اتجاهها. والأمر كذلك خاصة في المذاهب السنية. ومن ناحية أخرى الجدال بين المذاهب يُفضي إلى المناقشات السياسية والعقدية، فالسلفية تغذي فكرة الرجوع إلى الأصالة وإزالة البدع. ومهما كان هناك فرق في تعريف البدعة بين المذاهب تكون رغبة الرجوع إلى الأصالة من الأمور الحديثة. وهذا من أسباب وجوب عد السلفية من الإيديولوجيات الحديثة.

ونلاحظ أن وراء قساوة السلفية أمام المذاهب الأخرى افتراض نفسها بأنها هي تمثل الإسلام، إذا هذه النتيجة لا بد منها. ومن هنا ترفض السلفية كلاً من التسامح والاتفاق والتلين وتقبل الآخرين. لأن هذه الأمور تُعتبر عندهم من اللامبالاة أمام الفساد والابتعاد عن الدين. وكانت الفكرة السائدة عند الأزارقة نفس الأفكار عند السلفية إذ كانوا يكفرون من لا يُحارب في صفوفهم ويُعد عن الحرب. الفكرة التي تُعتبر نفسها بأنها هي الحقيقة دون غيرها تُجادل متواصلاً بشكل لا يقبل أي تراجع وتأويل. ولذلك تحمل هذه الفكرة سياسياً شعار الحرب الأهلية.

علاقة السلفية بالسلف: وهل كان السلف سلفياً؟

كل الخطاب الذي يؤسس ذاته بالعطف إلى الماضي بشكل قطعي وقاس يتحول ضرورة إلى إيديولوجي. الإيديولوجي في معناه الإيجابي هو نتيجة بحث عن المعاني والقيم. ولكن لا ينقطع الارتباط بحقائق الفترة الحالية. ويتوازن توتر الحدث والقيم بعملية التساؤلات والانتقادات على الإيديولوجية نفسها. ولكن انقطاع

الإيديولوجية عن الحقيقة يجعلها تعلق نفسها بسبب التوتر الناشئ بين الفكرة والحقيقة؛ الفراغ الناشئ من الابتعاد عن الحقيقة تسبب في محاولات ستر الحقيقة بالقساوة. وذلك من أسباب نفرة جميع المتعصبين من الحقيقة. والحياة التي تكذب أيديولوجيته في كل مرة مستهدفة لنفرته؛ لأن الماضي ليس مفقودا اليوم. وهو موجود في المخيلة. ولهذا من يدعي أن الماضي يصدقه ويؤيده يحتاج إلى الأدلة.

إذا كانت السلفية هي محور الكلام لا بد من القول: إن التراث يستعمل كواجهة بشكل انتقائي واختزالي وساذج.

وفي الحقيقة جميع الأفكار والمعتقدات التي تبحث لها عن مكانة في التاريخ تستند إليه لمشروعيتها، وتسعى ما تسعى إليه السلفية فتستدل بالنصوص وخبرات الأوائل من المسلمين.

ما كان يشعر الناس كثيرا بالحاجة إلى التأويل والقياس في القرون الأولى التي كانت التغيرات الثقافية والتأسيسية تحت التحكم؛ لذلك نقول: إن السلفية تحظى في معارضته على رغبة وضع المنهج وإثراء المعاني بحجة أنها لم يكن له وجود عند السلف. فالمبررات في النصوص التي ألفها المتكلمون والفلاسفة للدفاع عن أنفسهم تجاه ردود أهل الحديث في مثابة حجج كافية لجعل الإسلام قيمة إنسانية. وإذا تركنا هذه القيم لا يبقى خيار أمام الدعوة الإسلامية إلا السلاح؛ فبسبب ترك هذه القيم توجه السلفية إلى العنف قديماً وحديثاً.

ولم يكن السلف سلفية كما تدعي السلفية. هذه فكرة تسند إليها في عهد الانقراض. ربما هناك بعض دلائل تشير إلى ما تذهب إليه السلفية ولكن نرى أن السلف كان يقيم نظرتهم الدينية والعلمية بالعقل المزدوج بالنصوص وبالمصالح العامة والخبرات الإنسانية. وإن عمر بن الخطاب لقد استورد عمل الديوان من الثقافة الإيرانية لحاجة معاملات الدولة لذلك. ولم يفكر أحد بالسوء حين فعل هذا إذ لم يكن موجودا قبله ولم يعارضه الصحابة. ومن هنا نقول: إن تعريف السلفية التي تنشئ نفسها بالعطف إلى الأوائل عبارة عن الخيال^(٨). ونتيجة قراءة التاريخ بشكل خاطئ. ومع هذا سبب تأثيرها إلى هذا الحد يرجع إلى نجاحها في استعمالها المشاعر الدينية. وأسهم في نجاحها التطرف الفكري في علم الكلام والفلسفة والتصوف.

السلفية كالأيديولوجية حديثة، فهي: فكرة المظلومية التي تعاني بين الجماهير الغاضبة واللوبي الخليجي.

(٨) يمكننا أن نقرأ الجدال بين المفاهيم في التراث الإسلامي حول المدن، مثلاً الكوفة كانت مركزا للمخالفين لسيطرة العرب، وإن المؤرخين يسمون أهل الكوفة بأهل الشقاق والنفاق، ومقابل ذلك نجدهم يمدحون أهل الشام التي كانت رمزا للحكم الأموي، والذي أسس في الكوفة البنية التحتية للفكر هو ابن مسعود الذي أرسله عمر رضي الله عنه وكما هو معلوم أن الكوفة كانت مركزا من مراكز أهل الرأي وعلم الكلام، وإذا كان عمر رضي الله عنه وابن مسعود من السلف فلا بد للسلفيين أن يجيبوا على هذه المسألة المهمة، والسلفية كانت تسعى سياسيا لحماية سيطرة العرب. Ahmet Akbulut, Selefiliğin Teolojik ve

"Düşünsel Temelleri", Tarihte ve Günümüzde Selefilik s. 129

المشكلة الأولى حول السلفية: كيفية تأصيلها. فإن إسناده السلفية نفسها إلى بداية عهد الإسلام بشكل واضح وقوي تاريخياً وعقدياً يؤدي إلى صعوبة الحكم على أنها فكرة أو أسلوب فهم لأنها تفرض نفسها على مكان الدين. وهذا الوضع دليل على أن الخطاب السلفي يتبنى الحقيقة الدينية إلى اليوم.

فهم التعصب السلفي يُعدُّ اليوم مشكلة عقديّة وفكرية، والنظر إلى السلفية كبنية إيديولوجية يُعدُّ إسهاماً أصيلاً يضاف إلى مكتسبات الدراسات الإسلامية.

وفي الواقع يجب تعديل الأفكار مع مرور الوقت، وفي ضوء الوضع الجديد تحتاج السلفية إلى إعادة التعريف لها. ما يجب أن يكون في الحقيقة عرض أفكارها في كل فترة وتجديد نفسها حسب الحاجات الجديدة. وهذا الشيء بطبعه العادي لا يحتاج إلى أي جهود تأصيلية. ويجب وضع الأفكار وتأصيلها أمام المعتقدات والدفاع عن التجديد الذي هو طبيعي مثل الحياة في مقابل الأفكار التي تستخدم المشاعر إلى حد كبير.

من هذا الإطار لا بد من تصحيح الخطأ الشائع. فهناك فئة أخرى بل تيار يتلفظ بالرجوع إلى الأصل هم الإسلاميون التجديديون. فالتجديد الإسلامي خبرة مستهلكة في الفكر الإسلامي. وربما تواجتهت هذه الفكرة بالإقصاء وشبهة سوء الظن المسبق بسبب استعمالها كلمة التجديد. أحد الحجج الأساسية للإسلاميين التجديديين دعواهم بالرجوع إلى الأصالة. وهذا الدعوى شبيهة بالتدعو السلفية إليها أيضاً.

إن النموذجين الفكريين اللذين يتبنيان فكرة الرجوع إلى الأصالة يفهمان منها مفهوماً مختلفاً. فهم السلفية من الرجوع إلى الأصالة تقديس الخبرة الأولى دون تأويل وتفسير. وفهم التجديديين من الرجوع إلى الأصالة ليس أمراً بسيطاً وهيناً. فهو محاولة إقامة العلاقة بينها وبين الأصالة تحتوي التفسير ولا ترفض التأويل. الذهاب إلى العهد الأول من الإسلام وتثبيت مبادئه وحملها إلى اليوم عملية تأويلية في أساسه. التجديدي الإسلامي يستوعب هذا الأمر وهو في إدراك تام أن ما يفعله هو عملية التأويل وصناعة الفكر وتخريج النتائج. للأسف لم يلاحظ صدق هؤلاء في بيئة المتعصبين، فقمعواهم بأنهم طلاب المستشرقين.

يا ترى ما سبب مطالبة التجديديين الإسلاميين بالرجوع إلى الأصالة؟

يرغب التجديدي في الوصول إلى المصادر الإسلامية وتاريخها بسبب الاتهامات الموجهة ضده، مثل: تقديس العصر، ومحاولة تركيع الإسلام أمام الحكام في الوقت الحاضر. أليس هذا تناقضاً؟ لماذا هذا الانحناء؟ قد يكون أفصر جواب لهذا هو: إنشاء رؤية تفسيرية لاهتمام التاريخ الإسلامي والهوية التراثية بتصنيع القيم المعاصرة. فالجماهير الذين يعيشون تحت الضغط التراثي لا ينالون مكانة في الواجهة إلا بالإسلام. ولكن فهم الإسلام بشكل قاس وحرفي لا ينقذ العالم الإسلامي من الوضع الحالي، والأشد من ذلك أنه يؤدي إلى دوام المشكلات التي تنشأ منه. ولذلك لا بد من النظر للتراث والتاريخ لتمكين من النقد.

الحل الدائم والمقبول للمسلمين لا يكون إلا في الإسلام نفسه، وهذه الحقيقة جعلت التجديدين الذين حاولوا أن يصنعوا حلاً إبداعياً يخوضون في قيم الإسلام ومقاصده ليصلوا إلى تعريف الإسلام من جديد. هذه التجربة الأولى - التي لها تداخلات في الإسلام - لا تعد حلاً عاماً، بل هي بنية تحتوي مبادئ لإنشاء الحل. المفكر التجديدي يؤمن باستحالة نيل المبادئ دون التقييم والتأويل، فيقدم التفسير وإعمال العقل معاً.

فكرة الرجوع إلى العصور الأولى من الإسلام عند التجديدين تتداخل بالفكرة السلفية. ولكن هذا مجرد ادعاء لا أكثر. وكيفية إثبات هذا الادعاء مسألة أخرى. ولا بد من العلم أن التجديدية إن لم تصل إلى هدفها ستتحني باتجاه السلفية أو العدمية؛ لأننا إذا نظرنا إلى التاريخ المليء بالمعاني والقداسة من منظور مادي - ولو لمرة واحدة - ستصبح كلا من المعاني والقداسة تتقبلان التأويلات.

إذا حاولنا أن نشرح السلفية بأنها فئة متطرفة ودون سيطرة فقط، فهذا سيكون ناقصاً وغير كاف. وبسبب الدعم المادي للسلفية من قبل بعض الدول العربية، فهذا يمنحها بعداً دولياً. وإذا نظرنا من جانب العلاقات الدولية فقد نظن أن السلفية سيضغطون في بعض الأمور على الحكام؛ لأننا نظن أنهم لن يوافقوا على السياسات الموجودة والحاضرة.

الحقيقة ليست كذلك؛ فإذا حكمنا على السلفية من خلال تصرفاتهم وأعمالهم، فإن هذا الحكم لن يكون صحيحاً. الأنظمة التي تدعم هذه الأيديولوجية تضبطهم في داخل دولهم، بينما تجعلهم في الدول الأخرى - وبالأنحص الدول الأوروبية - غير محترمين للقوانين، وتفسح لهم مجالاً واسعاً يتحركون فيه كما يشاؤون دون ارتباط بأي ثقافة سياسية. العلاقات والبيروقراطية المترسخة تمنحنا مرجعية بسيطة وسطحية للثقافة السياسية الإسلامية، وتمنح البيروقراطية فقرة نوعية. وذلك يعطي المشروعية لبعض العلاقات غير الممكنة. وفعلاً فإن سياسة الدول الإسلامية تختلف عن الدول التي تستند إلى الأيديولوجية السلفية، فهي تنشئ العلاقات بالدول الغربية سياسياً واستراتيجياً واقتصادياً، بينما تتبعد عن الدول الإسلامية.

السلفية كمعتقد ضد الثقافة:

المبدأ الأساسي عند السلفية ادعاء أنها تستند إلى أصل الدين وحقيقته. أطروحة هذا الادعاء ترجع إلى الحكم بأن الدين فسد بعد السلف. الخطاب السلفي جعل هذا الأمر من الموضوعات المتداولة يومياً، مما جعل جميع الأمور المحدثّة موضع شبهة، وغذى المشاعر في الشبهات. ويعتقد السلفية أن آلية الفساد والابتعاد عن الدين هي التأويل وإعمال العقل، فيقدسون التسليم للنصوص ضدّهما. الأيديولوجية السلفية - التي تعتمد عدم القبول بالحياة الثقافية - عبارة عن تحول إلى «الطفولية في الثقافة»، وتبنيها كمعتقد ونشاط لها.

السلفية تضع أمام الثقافة التجربة الدينية المتخيلة. مصطلح الثقافة تستند إلى أن الإنسان يقوم بأعمال فجائية على الأرض، ويصنع المنتجات بالبنية الاجتماعية أو بنفسه. وهذا الأمر وحده يمنح الإنسان القدرة على استعمال إرادته، والحرية في حياته أو في خبراته، ومشاركتها مع الآخرين.

المجتمع ليس كالطبيعة المنظمة. وكان بالإمكان أن يكون بشكل أفضل لولا أنه يتغير بالتخيلات. بينما الطبيعة على نظام معين.

إمكانية تغير المجتمع يرجع إلى الإرادة الإنسانية، والإرادة هي التي تولد الثقافة، وإنشاء الثقافة التي تفرض نفسها على الإنسان، وتفرض سيطرتها على الإرادة الإنسانية بعد تشكلها، لا يبدل هذه الحقيقة. والذي يفهم هذه النقطة ليس التجديدين فقط، بل وجميع الرجعيين والمتعصبين الشموليين والبرغماتيين واجهوا الإرادة التي أنشأت الثقافة بالنقد وحاولوا إخمادها. وإذا نظرنا إلى السلفية من هذه الزاوية نرى رغبة تحديد الإرادة الإنسانية تحت شعار الاستسلام للحقائق الدينية. بالمبادئ التي تقدسها السلفية - من التسليم، والكف، والإمسك، والاعتراف بالعجز - تستهدف تحديد الإرادة التي تجعل الإنسان إنساناً، وبالمبادئ التي تعارض بها التأويل والقياس والعقل والاجتهاد تستهدف إغلاق الإرادة مباشرة^(٩).

تصور الدين الصافي، والتجربة النقية الحاسمة، والخطاب التكفيري الذي يكملها يضع هدفاً للجهاد، وهو إبادة جميع التنوعات والفروق الثقافية. وإذا اعتبرنا أن التنوع الثقافي أمر لا محالة منه - حتى في المجتمعات المغلقة - فإذا نقول: إن جهاد السلفية على الثقافات أبادي. جميع المكتسبات التي وضعها المسلمون في تاريخهم، والقيم التي بذلوا جهداً لها، تعتبر عندهم بدعة سيئة تفسد صفو الإسلام. ومن هنا نقول: إن عداوة السلفية للثقافات تؤثر على العالم الإسلامي بشكل أكبر. أما المجتمعات غير الإسلامية فتكون أقل عداوة بالنسبة لهم، بما أنهم أهل الكتاب ودار عهد... إلخ. وإن كان هناك بعض الاحتكاكات، إلا أنه قد تبين أنها آمنة من الناحية الاستراتيجية. مجال التطبيق لمفهوم الجهاد لدى السلفية هو العالم الإسلامي والمجتمع المسلم.

إذاً لا بد لنا أن نتكلم عن الفكرة والمشاعر التي تحكم جميع الحركات السلفية من العمق. الفكرة هي الرجوع إلى الدين الخالص، أما المشاعر فهي العجز والغضب أمام الوضع الموجود. هما قد تبدلان وتغديان بعضهما بعضاً حسب تجارب المجتمع الإسلامي تاريخياً وسياسياً. والمشاعر تعبر عن نفسها أحياناً كفكرة أو مفهوم ديني. أزمة المعتقد السلفي تظهر كردة الفعل ضد الانسدادات الثقافية والاجتماعية، وضد فشل الجهود

(٩) Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, s. 44-45.

التجديدية. إذاً ليس الانحراف في منظورهم في الوضع الحالي فقط، بل في المكتسبات التاريخية والثقافية أيضاً. التجمعات الغاضبة لا تصنع الثقافات، ولا تتبناها، بل تستهلكها فقط. العنوان الصحيح للثقافة هو المعتدلون الذين نجحوا في إقامة العلاقة بشكل معقول ومتوازن عبر التاريخ والعالم، وإذا صح التعبير فتأسس المذاهب ونشأتها من مكتسباتهم. ووجهة النظر السلفية الحادة تجاه المذاهب تشبه نظرة الطبقة السفلية للطبقة المتوسطة أو العليا في المجتمعات؛ غضباً وعصبية وتدميراً. معارضاً بذلك كل المؤسسات التي أنشأتها الثقافة والتاريخ والقيم، في محاولة لإزالتها وتحجيرها.

هناك أمر آخر وراء السلفية في العالم الإسلامي، ألا وهو العقل السياسي العربي الذي يدعمها فكرياً ومالياً. فالسعودية وبعض دول الخليج تدعم الحركة السلفية لوجستياً، حيث تسهل لها كلاً من التعليم والتنظيم بثرواتها. النخب السلفية من أغنياء العرب - كوجهة نظر وكأسلوب حياة - يقفون خلف الحشد الغاضب، لكنهم يتصرفون بدافع مختلف. فهي عند هؤلاء الحكماء كأولوية للعلاقات السياسية والاستراتيجية بين الدول. وهم يشعرون بالخصوصية بسبب أنهم ينزلون جماهير المسلمين إلى منزلة أخرى ويفرقونهم عن أنفسهم، وذلك قد يُفسر بأن هذه الفكرة تفسح لهم المجال حراً في العلاقات الدولية.

التفكر حول المذاهب ضد السلفية العدمية:

إذا نظرنا اليوم إلى من يدافع عن آراء السلفية وإلى المتون الأساسية فيها نلاحظ أنهم يستعرضون المذاهب استعراضاً إنكارياً. المذهب والفرقة عندهم مفهومان يستعملان للفئات المتدعة الخارجة عن الدين. إذاً فهذه الاصطلاحات بالنسبة لهم بمثابة الانحراف. وهذه نتيجة رؤيتهم للثقافات الأخرى بشكل عام. وإذا سئل أحد السلفيين اليوم عن اتباع مذهب، فيجيب بأنه يتبع اعتقاد السلف. وفي اصطلاحات السلفية الحديثة كلمة السلف والسلف الصالح من الكلمات المتداولة بينهم كثيراً، فيتعاملون وكأن الإسلام ينزل اليوم. الوعي السلفي الذي يعجز عن الحلول أمام المشكلات الجديدة لا يتحمل البقاء مع مرور الزمان ودوام الحياة وظهور الأوضاع الجديدة، فلذلك يحاول البحث في النصوص ليجد فيها ملجأً له.

أول اعتراض من الحركة السلفية على المذاهب هو ادعاؤها الرجوع إلى الأصالة، وبالتالي فإن جميع المذاهب بالنسبة لها منحرفة، وليست لآراء المذاهب مشروعية.

وثاني اعتراض لهم على المذاهب هو في المذاهب أنفسهم، فيفترضون أن المذاهب هي الأخرى منحرفة، ويدعون أنهم هم الإسلام الحقيقي. وهؤلاء يظنون مذهبهم هو الحقيقية، والباقي من المذاهب على الانحراف والضلالة.

الرؤية المتوازنة لهذه المفاهيم وانتقادها ممكن. المنهج السلفي المتطرف الذي يرفض جميع المذاهب ليس إلا مذهباً في الحقيقة. وهذا المنهج الذي يرفض جميع المؤسسات والقيم تحت شعار الرجوع إلى الأصالة يحاول أن يجعل المسلمين بلا تاريخ؛ بالعلم أو بدونه. ولا نستبعد أن يكون في تاريخ المسلمين بعض الأشياء السلبية كما هو شأن جميع الحضارات، فتأسيس الحضارات لا يكون إلا بعد انتقاء الإيجابيات من السلبيات. ولكن هذا المذهب المذكور بتكفير جميع المكتسبات التاريخية يحاول أن ينشئ مفهوماً دينياً بدائياً. وهذا التصرف يعني إزالة الحياة من جذرها.

نقد المذهب مشروع وضروري، ولكن ضمن شروط تحت مجهر الدين والعقل والثقافة والقيم، وليس عداوة كما يفعل السلفية. لذلك اللغة المستعملة في نقد المذاهب لا بد أن تفسح مجالاً للتفكير حول الإسلام، وإنتاج القيم والفلسفة مبدئياً. وبهذا يمكن أن نستفيد من التراث ثقافياً وعقدياً، ونضع المنتجات القيمة. ومقابل هذا فإن السلفية تفتقر للإنتاج الثقافي بطبيعتها، وتحاول أن ترسم الحقائق من الصورة الماضية الجامدة.

السلفية هل تؤثر تأثير الفراشة؟ علاقة أهل السنة بالسلفية:

التقارب بين أهل السنة والسلفية أمر مملوء بالصعاب. لكل بحث صعوبة خاصة، والصعوبة هنا تنشأ من جانب أهل السنة، فتحديد السلفية أمر في غاية السهولة، بينما لا يمكننا أن نقول في حد أهل السنة ما نقوله عن السلفية. إن أهل السنة بشموليته يصعب تحديد حدوده؛ مثلاً الأشعرية والماتريدية في الاعتقاد تُعتبران من أهل السنة، والحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية تعتبر مذاهباً سنية في الوقت نفسه، وذلك في التاريخ من الأمور النادرة. ونلاحظ في وضع التعريف لأهل السنة يجب مراعاة جميع المكتسبات التاريخية في العالم الإسلامي (الشيعة والمعتزلة والخوارج)^(١٠)، ولذلك من الأولى أن يضموا السلفية في تعريف أهل السنة. والحنبلية من أهل السنة - على وجه الخصوص، كمذهب قريب من السلفية - تمثلت فيها بعض قيم السلفية، وجعلتها محبوبة. فرأي السلفية تجاه أهل السنة أمر واضح بالنسبة لهم، بينما في العالم السني غموض في فهم السلفية وأبنيتها.

لقد ورد تعريف السلفية في موسوعة شؤون الديانة التركية كما يلي: «المدرسة التي تتقيد بألفاظ القرآن والسنة في المعتقدات وترفض التأويل»، وأضاف فقال: «وتعرف بمسلك الفقهاء والمحدثين الذين يمشون على

منهج الصحابة والتابعين، ويقال عنهم: خاصة أهل السنة أيضاً^(١١).

هذا التعريف كتبه المفكرون من أهل السنة. ووضع السلفية في منزلة خاصة عند أهل السنة يجعل السنيين ضعفاء ومنكسرين أمام السلفية. سبب انكسار وعي أهل السنة أمام السلفية يرجع إلى تقبلها كأنها تشرف عليها.

وهذا من جانبه يسهل أمر السلفيين، فتبذل الفكرة السلفية جهدها بإنزال غيرها من الفرق مقام الضلالة، وتتعالى عليها من خلاله، فتبدو ناجحة في ذلك، فتدعي بأنها تمشي على نهج السلف. وتستخدم هذا الاصطلاح لمصلحتها بمهارة. ولتوضيح منهج السلف تستعمل اسم أهل السنة والجماعة أيضاً. وليس من غرضهم في استعمال هذا الاسم أن يجدوا محلاً فيه، بل هم يرون أنهم هم يمثلون أهل السنة والجماعة دون من يدعيه من غيرهم.

إننا نرى في المتون الحديثة لدى السلفية وجهة نظرهم عن غيرهم في العالم السني، فتتحدث عن أضرار المذاهب الكلامية وفسادها.

العالم السني يشمل الأشعرية والماتريدية مع السلفية أيضاً، والسلفية تستبعد المسلمين المنتسبين لهذين المذهبين بتسميتهم: المرجئة والمعتزلة والصفوية.

ويتبين لنا مدى نظرهم في الماتريدية والأشعرية في شروح كتب ابن تيمية في موضوع الصفات، فيقول القائل: «ومن أصول أهل السنة والجماعة الثابتة: إثبات علو الله على خلقه، واستوائه على عرشه، وهي من أهم الأصول التي بآينها أهل السنة والجماعة والمعتزلة والأشعرية»^(١٢). وحينما يشرح المؤلف الفروق بين أهل السنة والمبتدعة أكد أن أهل السنة لا ينفون أي صفة إلهية، ويثبتونها دون تأويل وتحريف وتمثيل. ويخبر أن المذهبين يخالفان أهل السنة، وأحد هذين المذهبين الجهمية والمعتزلة والثاني الأشعرية (والماتريدية) ومن تبعهم. ومن الملفت للنظر للكتب في شرح كلام الماتريدية^(١٣). ينتقدون الماتريدية والأشعرية لقربهما في بعض آرائهما من المرجئة، ويُستبعدان عن طريق السلف^(١٤). ويدعون أن المتكلمين كانوا تحت تأثير المرجئة في تعريف

(١١) M. Said Özervarlı, Selefiyye, DİA, XXXVI, 399

(١٢) العقيدة الواسطية، ابن تيمية، الشرح: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، التعليق: عبد العزيز بن باز، ص ٦٠-٦١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥.

(١٤) كان أبو حنيفة يعلم باتهامات عليه أنه مرجئي، وكان في مستهل رسالته إلى عثمان البتي يقول: «كتبت تذكر أنه بلغك أني من المرجئة، وأني أقول: مؤمنٌ صالحٌ، وأنَّ ذلك يشقُّ عليك»، ويشرح كيفية أخطاء المتهمين، والنقطة المهمة في الرسالة أن أبا حنيفة لا يعارض اتهامات بأنه مرجئي بل يشرح الجانب الصحيح في فكر الإرجاء، وهذا الأسلوب موجود عند الحنفية الماتريدية وهم يفرقون بين المرجئة الخالصة ومرجئة أهل السنة ويسعون إلى مشروعتها. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Eserleri.

.Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale, Çev. Abdulvahab Öztürk, s. 110

الإيمان وماهيته وعلاقته بالعمل. ويلفتون النظر إلى تأثير الفقهاء بالمرجئة، ويتهمون فقهاء الأحناف في ذلك بالأولوية^(١٥).

إن استبعاد أهل السنة من السلفية، وادعاء عدم وجود أي ربط بينها، أمر غير مقبول. وإذا نظرنا من الجوانب التأسيسية إلى أهل السنة نراهم يجمعون الحنبلية والمالكية تحت سقف واحد، وذلك الأمر يجعله تحت تساؤلات المتطرفين ومدعي الرجوع إلى الأصالة. وتعريفنا لأهل السنة يستند إلى التجارب التاريخية من الدولة العثمانية والتركية، وهذا التعريف أكثر شمولية، ويجمع الأكثرية. ومفهومنا عن أهل السنة والجماعة الذي ازدهر في الأراضي المختلفة بالهويات الدينية الفضفاضة والواسعة والخطيرة حسب تعريف أهل السنة عند السلفية. والتطورات العالمية والإقليمية أثرت في البنية الموجودة في العالم الإسلامي، فكأن الهويات الدينية الحالية غير كافية لحل مشكلات المسلمين. ونشأة السلفية في هذه الفترة بالذات أمر متوقع.

إن قوة الثقافات تتمثل في صناعة المفاهيم والقيم، وفي إمكانية التعايش معها في الوقت الحاضر. والذي لا يصنع المفاهيم والقيم له خياران: أولها: أن يهرب من نفسه، ويطبق الثقافات الأخرى. والثاني: طلب النشوء من جديد بالنزول إلى جذوره. بعد قراءة الصورة نقول: إن السلفية هي رد على المؤسسات الاجتماعية والسياسية، لعدم قدرتها على صناعة المفاهيم الجديدة في العالم الإسلامي. فهي ازدهار تام وقوي، وبلغة عقدية، على العدمية الناتجة عن الابتعاد عن العلم والقيم والجماليات، رغم نيل العالم الإسلامي بعض المكتسبات الاقتصادية والسياسية. فالنموذج السني الذي وصل إلى طريق مسدود سيواجه السلفية التي تعرض نفسها بالتساؤلات القوية. فأهل السنة كجزء تاريخي وعقدي في الإسلام، وكذلك أيديولوجية السلفية كآلية رد الفعل. فيظهر الأمل للفكر الإسلامي ولأهل السنة خاصة إذا واجه العرق السلفي، وسيتقوى بعد مذاكرته معها.

والوعي الديني إذا لم يستطيع أن يطالع نفسه من الخارج فينتقده، فلا يستطيع أن يشخص المشكلات، فكيف سيواجه السلفية. وليس من السهل المواجهة لفئة تفرض نفسها بأنها تمثل الحقيقة الدينية الصافية، ولمواجهتها لا بد أولاً من الدعوى بتمثيل الحقائق واحترامها. ويجب أن تكون الدعوى أكثر من الكلام والتاريخ والشكل، بل بالمعاني والأهداف والقيم.

فأي حل إذا وضع نفسه أمام السلفية على أنه مجرد فكرة أو مذهب أو مدرسة - ولم يخفف موقف السلفية - فلا يمكنه أن يواجهها.

Sefer b. Abdurrahman el-Havali, Mürcie İnanıcı ve İslam Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri, s. 330- (١٥)

وقبل كل شيء فالسلفية - كمعتقد الأزمة - لديها آليات تحويل مشاعر اليأس والكراهية والانسداد التي تراكمت أمام مشكلات العصر الحاضر إلى أيديولوجية تدعو إلى الأصالة بلغة حادة. الشيء الذي يكون فعالاً دائماً، ويغلف الجماهير بالموجة السلفية هو العقدة النفسية التي تعكس قيم الانهيار التاريخي ومشاعرها، وذلك قد ينجح في أي زمان كان. فلذلك فإن جميع القراءات أمام السلفية ستعتبر ماطلة، وتنازلاً، وستعتبر تلك الحلول اتخاذاً للهوى لها؛ لأن السلفية كأيديولوجية معاصرة تفرض نفسها بأنها تمثل الحقائق مطلقاً.

إذا نظرنا إلى الصورة الموجودة الآن يلفت انتباهنا أن السلفية لها مكانة مرموقة في العالم السني، وهي تحافظ على مكانتها. وحصولها على هذه السلطة المشرفة ليس من نجاحها فقط، بل لا بد من النقاش في تأثير البنية السنية وواقعها وتجزئه لها أيضاً. الأيديولوجية السلفية ببنيتها السياسية والفكرية سيطرت على العالم السني. ولا نتعمى على موجة التأثير الشيعي الذي يرتفع شأنه ويتوسع، فنلاحظ في التاريخ أنه إذا تقوى العالم الشيعي وتوسع، فالعرق السلفي - الحنبلي يتضخم في مقابله رداً على الشيعة، وبدعوى حماية سمعة أهل السنة والحفاظ على قيمها. يقوم السنة بتعزيز هذا العرق بإجراءات اجتماعية لمواجهة أزمة الزحف الشيعي. فالسبب الحقيقي هو التجمد والانسداد الفكري في مجال العلم والقيم في العالم الإسلامي، وبالأخص في العالم السني. فالعالم السني الذي يفتقر للإمكانات، ويفشل في تكوين الشروط، يعمل ما هو معتاد له لإظهار الموقف البراغماتي أمام التطورات، فببقائه وراء الحوادث يجتهد في تحقيق التوازن بالمعاملات التفاعلية وردود الأفعال.

- النموذج السني إذا لم يفتح مجالاً لعملية النقد الذاتي، فلا يمكن أن تحصل الإرادة، ولا أن يتشكل الأفق لحل المشكلات التي تنتج من الفهم الديني، وفي مقدمته السلفية.
- يظهر العالم السني اليوم أمام ضغوط المجموعات السلفية ضعيفاً ومنكسراً. فالعالم السني فقير في استعراض السلفية ككائن علمي وعقدي. ونتيجة هذا الفقر، فلا يحسن الكلام عن السلفية دون تسييس.
- سبب عدم استطاعة النقد العقدي يرجع إلى البنية، فلا يستحضر العالم السني المواجهة مع السلفية إذا لم يواجه القيم السلفية في بنيتها بكل برود.

نظرية المعرفة لدى السلفية:

هناك سدان أمام تشكل الفكر الثقافي المستند إلى المعرفة في العالم الإسلامي، وهما:

أولهما: المعتقد الصوفي الذي يضع الحدس في مقابل المعرفة، وكأن بينهما تناقض. والعلم ينقسم إلى قسمين عندهم: الظاهر والباطن. والوصول إلى الحقائق يتم بالباطن. العلماء الذين يلتزمون بالظاهر فقط يندرجون تحت العرفاء الذين يتبعون الباطن. والعلماء شأنهم الاشتغال بمعلومات الدنيا الفانية، بينما أهل

العرفان يقدسون الطرق غير القراءة والكتابة وإعمال العقل. وليس صعباً علينا أن نحكم على أن العلوم وجهود العلماء أمور لا يهتم بها الصوفية؛ لأنهم يرون أن هذه الجهود لا تقدم ولا تؤخر.

ثانيهما: الفكر السلفي: فالضربة القاتلة للمعرفة تأتي من نظرية المعرفة السلفية. ففي الفكر السلفي أن النبي عليه السلام بلغ الدين تبليغاً صافياً وصحيحاً، ثم الصحابة عقلوه وعاشوا به فنقلوه. ولفهم الدين بشكل صحيح لا بد من اتباع الأئمة الذين نقلوا هذه المعتقدات. والبحث في الدين بالعقل والتأويل والإلهام يعني اتخاذ الوسائل، وتصعيب الدين المبين. وهذا التأصيل يقدم النقل والأثر بالضرورة. فلذلك نلاحظ أن النظرية المعرفية عند السلفية تعادل النقل. وأهل الحديث يتبنون نفس النظرية أيضاً.

هناك متن - ولو كان نقلاً - يتكلم عن ما وراء الطبيعة، وفي مقدمه الله جل وعلا. فلو كان قد قبل أن الله موجود وواحد، فإن كيفية فهم صفات الله وأفعاله في القرآن مشكلة مهمة. فمثلاً كيفية فهم مجيء الله وضحكه ووجهه ورجله وأصبعه ويديه وعرشه وكرسيه موضوع في غاية الأهمية لعقل الإنسان. الفكرة السلفية تقبل هذه الصفات دون تأويل وتكييف، وتعتقد أنها تصيب بعمل هذا، إذاً لا يحاولون أن يجمعوا بين العقل والنقل. ولكنهم بفكرتهم هذه يقعون في التشبيه والتجسيم كما يتهممهم مخالفوهم. ربما هذه الاتهامات لن تزعجهم؛ لأنهم يعتقدون أنهم يتبعون النصوص، ولو كان العقل لا يتقبلها كما هي، وإذا صعب على العقل قبول الشيء الذي ورد في النصوص، فلا بد من الاستسلام للنقل. ويجب الابتعاد عن التأويل والتساؤلات عن التكييف. «هم يستسلمون للنصوص إذا فهموها أو لم يفهموها. ولا يعرضونها على العقل. بل يعرضون العقل على النص ويفهمونه كما فهمه السلف»^(١٦). ويرسم أحدهم رسماً في كتابه يستعرض فيه نظرة السلفية إلى العقل والكلام: «قول السلفية عن كلام المعتزلة والأشعرية والماتريدية: علماء علم الكلام عزلوا النص عن مقامه، ورفعوا العقل بدلاً منه، وانصاعوا له واتبعوه»^(١٧).

وفي جذور الفكرتين شعور خفي، وهو أن يأخذ دور الألوهية. وفي الفكر الأول مبدأ الفناء في الله، وهذا يمنح الإنسان الرغبة في أن يتخلق بأخلاق الله، والخطوة بعدها أن يجد الإنكار للألوهية. وفي الثاني نرى نفس السيناريو، ولكن بألية مختلفة، وهي النظرية المعرفة عندهم. والصورة تكون بصلاحيه الحكم على الناس بالكفر أو الإيمان، ومن بعدها بالحياة أو الموت، وهذا ليس إلا أن يأخذ محل الإله في الحكم.

إمكانية تزويد الحساسية وتسكين الكراهية العقديّة:

أظهر خصوصية في المجتمعات السلفية هي الكراهية والغضب. ومن ناحية أخرى هي محاولة الالتزام

(١٦) قواعد الاعتقاد، عثمان علي حسن، ص ١٤٣.

(١٧) Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, s. 53

بالعبادات وإظهار العواطف عند ذكر الأنبياء والصحابة، مع غضب عميق وخيبة أمل إذا لم يكن هناك مجال لتطبيق هذه العواطف في الواقع. والسبب في ذلك يرجع إلى أيديولوجية السلفية نفسها.

هل من الممكن شرح كراهية السلفية وغضبها بالحب في الله والبغض في الله؟

فالمجادلة لكسب الحقائق المفقودة مرة أخرى ما يشعر السلفي بالغضب والعدوانية على من تسبب في فقد تلك الحقائق. مع أنها فقدت قديماً وليس اليوم، ولكن فمن يمثل هؤلاء المضلين اليوم لا بد أن يحاسب؛ لأن الوعي الموجود لا بد من إفراغه إلى جهة ما، فلذلك لا بد من عدو مشخص أمامهم. وحب الله ورسوله سينعكس عليهم بالعداوة والجهاد على أعدائه.

إن التوجيه الخاطيء للحساسية يؤدي إلى تبدل الحساسية وعمى الضمير والهدم. والسلفية تجر المسلمين في الوقت الحاضر إلى عدم الاستقرار، وتستهلكهم عقدياً وثقافياً. ونلاحظ أن الجيل الجديد في الدول العربية التي تسيطر عليها السلفية لا يشارك بحساسيات العالم الإسلامي، بل يندمج بالقيم الغربية وبأسلوب حياتهم سريعاً. هذا النموذج دليل على أنهم سوف يسلمون العالم الإسلامي للاستعمار بعد فترة بعيدة.

إذا فالعمل الواجب القيام به بشكل مبدئي تجاه زيادة الحساسية هو إعمال العقل؛ لأن الشرق الأوسط المملوء بالظلم يقوم به أناس ملتزمون بعقائدهم ومخلصون لها، وزيادة الحساسية الدينية ليس حلاً في الوقت الحاضر، بل مشكلة، إذ لا يتماشى مع العقلانية الإنسانية الصحيحة.

لا بد من التساؤلات حول مقاصد الدين ومقاصد إرسال الرسل. ولا بد من تعيين القيم التي تجب المحافظة عليها في علاقة الإنسان بدينه، وما هو دور الدين في حياة الإنسان بعد هبوطه إلى الأرض، ومدى صلته بربه. ولا بد من بذل الجهود لوضع الأساس لتنوير المسلمين أمام اتهامات الثقافات المختلفة، وإعمال العقل حول الرسالة الإسلامية، وما تعلمنا إياه جهود النبي عليه السلام.

المراجع والمصادر العربية:

- أعداء الماتريديّة للعقيدة السلفية، الشمس السلفي الأفغاني، بشاور، ١٩٩٨.
- خصائص أهل السنة، محمد بن إبراهيم الحنابلة، ترجمة: İstanbül, Serkan Özgül، ٢٠٠٧.
- شرح العقيدة الواسطية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تعليق: عبد العزيز بن باز، ترجمة Hüseyin Cinisli، İstanbul، ٢٠١٣.
- العقل السياسي في الإسلام والعرب، محمد عابد الجابري، ترجمة: İstanbul, Vecdi Akyüz، ٢٠٠١.
- قواعد الاعتقاد، عثمان علي حسن، دار الوطن، ١٩٩٢.
- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٦.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- DİA "Selefiyye" M. Said Özervanlı XXXVI
- İmam-ı A'zam Ebu Hanife ve Eserleri "Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale" EbûHanife Çev. Abdulvahab Öztürk İstanbul ۲۰۱۲
- İslam Düşüncesinin Yapısı Süleyman Uludağ İstanbul ۱۹۷۶
- Mürcie İnancı ve İslam Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri Sefer b. Abdurrahman el-Havali Çev. Ebû Abdurrahman Âzâdi İstanbul ۲۰۱۲
- Selefilik-İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri Mehmet Zeki İşcan İstanbul ۲۰۰۹
- Sünni Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması Mehmet Evkuran Ankara 2015
- Tarihte ve Günümüzde Selefilik "Selefililiğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri" Ahmet Akbulut İstanbul ۲۰۱۴
- Tarihte ve Günümüzde Selefilik Ed. Ahmet Kavas Ensar Yayınları İstanbul ۲۰۱۴
- Uluslararası İmam Matüridi ve Matüridilik Sempozyumu "İslam' da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmam ve İmandaİstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı" http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/Matüridi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf

الحنبلية بين الفقه والاعتقاد

تحقيق حول الخلفيّة السلفيّة اللاهوتيّة*

د. محيي الدين إيغدا

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: igdemuh13@hotmail.com

الخلاصة:

هذه المقالة تهدف إلى إلقاء الضوء على ماهية الحنبليّة التي تشكّلت عبر آراء أحمد بن حنبل. وقد حدثت مناظرات عديدة حول مذهب الحنبليّة من بداية عمليّة الظهور إلى يومنا هذا.

هل الحنبليّة في الواقع مذهب فقهيّ أم اعتقاديّ؟ وما هو مدى تقبلها كمذهب رابع من مذاهب أهل السنّة؟ ثمّ إن كانت مذهباً اعتقادياً فما السبب في وجودها بين المذاهب الفقهيّة؟ أم تطوّر المذهب عبر الزمن ففقد الجانب الاعتقاديّ وتحوّل إلى مذهب فقهيّ؟

والمحاولة التي بين أيديكم تقف على تلك الأسئلة وتحاول الإجابة عنها.

الكلمات المفتاحية: أحمد بن حنبل، الحنبليّة، المحنة، الفقه، الاعتقاد

FIKIH VE İTİKAD ARASINDA HANBELİLİK: SELEFİLİĞİN TEOLOJİK ARKA PLANI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Özet

Bu makale Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan Hanbeliliğin nasıl bir mezhep olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkış sürecinden günümüze kadar Hanbeli mezhebi ile ilgili çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Dört Sünni fıkıh mezhebinden biri olarak kabul edilen Hanbelilik gerçekte fıkhi bir mezhep midir? İtikadi bir mezhep midir? Şayet itikadi bir mezhep ise Hanbeliliğin dört Sünni fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadi yönünü kaybederek bir fıkıh mezhebine mi dönüşmüştür? Elinizdeki çalışmada bu ve benzeri konular üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, Hanbelilik, Mihne, Fıkıh, İtikad

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محيي الدين إيغدا، الحنبليّة بين الفقه والاعتقاد: تحقيق حول الخلفيّة السلفيّة اللاهوتيّة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٩١-١٠٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

HANBALISM BETWEEN LAW AND THEOLOGY: A RESEARCH ON THEOLOGICAL BACKGROUND OF SALAFISM

Abstract

In this article, aim is to understand Hanbalism, formed around ideas of Ahmad b. Hanbal. From its emergence to nowadays, Hanbalism sect have been mentioned around some debates. Although it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*), is Hanbalism a real Sunni school of law (*fiqh*)? Is it a theological (*itiquâd*) sect? If it is a theological (*itiquâd*) sect, why it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*)? Or is this sect transformed through history to a law (*fiqh*) sect by losing its theological (*itiquâd*) traits? This study put emphasis on such topics.

Keywords: Ahmad b. Hanbal, Hanbalism, Mihna, Fiqh, Itiqad

المدخل:

تشكَّلت الحنبلية عبر آراء الإمام أحمد بن حنبل وتنسب إليه. على الرغم من أن الحنبلية تم تأسيسها بعد وفاة مؤسسها، ولكن تستند أصولها إلى أهل الحديث الذين كانوا قبل فترة الإمام المؤسس. وشكَّلت الحنبلية في الوقت نفسه أساساً للحركات السلفية المعاصرة؛ ولهذا يكون فهم المذهب مهتماً بالنسبة لفهم التفكير الإسلامي وظهور عملية تطوُّر منهج أهل الحديث والتيارات السلفية المعاصرة.

تستند الحنبلية من حيث أفكارها إلى أهل الحديث، وكانت بنيةً دينيةً سياسيةً ممثلةً لأهل الحديث عبر الزمن، وظهرت كردة فعل على المدارس الفكرية الحديثة وأهل الرأي الذين يهتمون بالتأويلات الشخصية، فأهل الحديث اتخذوا الرواية المركزة على الحديث أساساً لهم بلا تأويل ورأي. فحكموا بها وقبلوا النصوص بلا أيّ تعليق^(١). فعند أهل الحديث يؤخذ الدين من الدليل؛ ولهذا لا بد من قبول محتويات الروايات بلا مجادلة وبلا تأويل وتعليق^(٢). ويمكن العثور على ممثلي هذه العقلية منذ بداية العصور الماضية. ومن أهمهم الإمام الشافعي^(٣) (٢٠٤/٨٢٠) الذي ينسب لأهل الحديث بل إنّه قد أخذ مبادئهم بعين القبول تماماً^(٤). يقول أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١/٨٥٥): إنَّ الشافعي كان أفقه الناس، وتخلَّص أهل الحديث به من سيطرة أبي حنيفة^(٥).

ما طبَّقه الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨/٨١٣ - ٨٣٣) في عصر العباسيين خاصّة، ووافقه من بعده من الخلفاء، كان سبباً لردود فعل أهل الحديث. فجعل اسم أحمد بن حنبل في المقدمة. واشتهر

(١) Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 20, 22

(٢) İşcan, *Selefilik*, s. 20

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩/١٩٨٢، (٩/١١٢).

(٤) آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت

١٤٢٤/٢٠٠٣، ص. ٤٢.

لموقفه في المحنة، وقَبِلَ كَمَثَلٍ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ^(٥). بل أصبح إماماً لهم^(٦).

فصار أحمد بن حنبل كالرمز بين أهل الحديث بعد ثباته في المحنة. وقورن بالصحابة والتابعين، واعرُتِفَ به معادلاً لهم جرّاء مقاومته للمحنة^(٧). فبعد تلك العملية وُزِنَ النَّاسُ حَسَبَ مَوَاقِفِهِمْ مِنَ الْمَحْنَةِ، وَأَرَاءَهُمْ فِي أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ^(٨).

فحادثة المحنة كانت سبباً لوجود مفترق طريق بين أهل الحديث. وذلك المفترق كان سبباً لتحديد موقف أهل الحديث من الحكم العباسي والسياسات التي يقوم بها. فاستُبعِدَ مِنْ قِبَلِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَمَوْجِبِيهِ كُلِّ مَنْ التزم الصمت إزاء مقولة «خلق القرآن»، أو قال: إنَّ القرآنَ غير مخلوقٍ ولكنَّ ألفاظه العربيّة مخلوقة. ولو كان من أهل الحديث مثل عليّ بن المدينيّ (٢٣٤/٨٤٨) ويحيى بن معين (٢٣٣/٨٤٧) وحسين بن علي الكرابيسي (٢٤٥/٨٥٩) والمحدّث المشهور محمّد بن إسماعيل البخاريّ (٢٥٦/٨٦٩)^(٩).

بدأت سياسة المحنة من قِبَلِ المأمون وانتهت بعد فترة قصيرة في عهد الخليفة المتوكّل (٢٣٢-٢٤٧/٨٤٧-٨٦١) ولكن استمرّ تأثيرها. فكان أحمد بن حنبل من المحدّثين المهتمّ بهم في تلك الفترة، ولكن لم يكن أوّلهم أبداً. فقد اكتسب الشهرة بعد مقاومته لسياسة الخليفة، وكانت تلك المقاومة سبباً لتجمّع التلاميذ حوله بشكل مكثّف.

(٥) George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, (٥) H. Tuncay Başoğlu, *Gelenek Yayınları*, İstanbul 2004, s. 44-45, 276-277; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997, s. 30-31; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985, s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, s. 67 Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve*, (٢٣/٢)، ١٩٨٨/١٤٠٨، المحسن التركي، الدراسات الإسلامية ١٩٨٨/١٤٠٨، و، *İktidar*, çev.: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 130، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٩/١٣٩٩، ص ١٢٧-١٢٨.

(٦) طبقات الخنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٥/٢٠٠٥، (٣/٣٩١)، و، *İşcan, Selefîlik*, s. 23-24.

(٧) لمزيد من المعلومات والأمثلة في هذا الموضوع انظر: Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 163-165.

(٨) W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, (٨) Ankara, 2010, s. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007, s. 199-200; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyeye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 66-67.

(٩) İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", s. 165-170 (٩).

وقد اعترف من قِبَل كثيرٍ من الباحثين بأنَّ التطبيقات حول المحنة التي أسَّست على نظرية «خلق القرآن» كانت موضوعاً سياسياً^(١٠). كما أن المناظرات حول «خلق القرآن» ليست إلاّ تمويهاً، فكانت تداعيات المحنة نقطة انعطافٍ بالنسبة للتاريخ السياسي والفكر الاسلامي، وقبل كلِّ شيء كان انتصار أهل الحديث بعد حادثة المحنة قد جعلهم العنصر المهيمن، ومهد الطريق لانقراض المعتزلة تدريجياً. وعلى الجانب الآخر ولدت المحنة بطلاً مثل: أحمد بن حنبل^(١١). وكانت سبباً لافتراق أهل الحديث إلى فرقٍ مختلفةٍ أيضاً^(١٢) بالإضافة إلى ظهور مذهبٍ يسمّى: الحنبلية^(١٣).

جرت مناظراتٌ في عملية التأريخ للحنبلية؛ حول مذهب الحنبلية التي ظهر بعد حادثة المحنة التي تغلب عليها الجانب الاجتماعي والسياسي، وحول أحمد بن حنبل مؤسس المذهب من حيث كونه فقيهاً أم محدثاً؟^(١٤) وكون المذهب الحنبلي مذهباً فقهياً أم مذهباً اعتقادياً؟ وسيتمُّ في هذه الدراسة تناول هذه المحاور ضمن الأقسام الآتية:

الخلفية الاعتقادية التي تشكّل مذهب الحنبلية:

للدراست المعاصرة فيما يتعلّق بالعوامل المؤثرة في نشوء الحنبلية آراءٌ مختلفة. ويمكن جمع هذه الآراء على العموم في أربع موادّ، وهي: الفقه والخلفية الاجتماعية والبنية السياسية والنشاط الاجتماعي والأخلاقي والمناظرات العقدية^(١٥). يقول المؤرخون في المجال القانوني مثل جوزيف شاخت «Joseph Schacht» وسوزان آن سبكتروسكي «Susan A. Spectrosky»: إنَّ مذهب الحنبلية هو مذهب المحدثين الأصلاب الذين لا يقبلون أيّ استدلال بشريّ. وظهر بعد تضايقهم من نظام الفقه الشافعيّ^(١٦). ووفقاً لذلك فإنَّ المذهب الشافعيّ - مع أنّه يستند إلى الكتاب والسنة - لم يرضَ به المحدثون الأصلاب؛ لأنَّهم أرادوا أن يُسندوا نظام عقيدتهم

(١٠) Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin

.Karabaşoğlu, *İz Yayıncılık*, İstanbul, 1995, I, 458-459; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 115

Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, s. 44-45, 276-277; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the

Law", s. 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Macdonald, *Development of Muslim*

Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, s. 158; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar

of Baghdad", s. 67; Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", s. 6;

.Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 130

Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir* (١٢)

.Araştırma, Kitabiyât, Ankara, 2002, s. 56

.Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 149 (١٣)

Muhyettin İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Bu Konu İçin Bir Bakış: Bu Konu İçin Bir Bakış" (١٤)

.Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014, s. 193-208

Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the

.Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000, s. 46-47

Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev.: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi (١٦)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 72-73; Susan A. Spectrosky, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh",

.*Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982, s. 462-463

تماماً إلى النبي ﷺ، ولم يريدوا سواه أيّ استدلال بشريّ. ووفقاً لشاغت: إن فريقتاً من المحدثين، ممّن لديهم هذا التفكير، قد تجمّعوا حول أحمد بن حنبل وأسسوا المذهب بعد وفاته^(١٧).

ويمكن القول: إنّ أحمد بن حنبل خالف الشافعيّ؛ لأنّه قدّر افتراق المنهج الاستدلاليّ للشافعيّ عن الحديث. فقول ابن عبد البر: إنّ أحمد بن حنبل من أصحاب الشافعيّ^(١٨) يصدّق هذا الادّعاء. ومن هذه الجهة فإن قول شاغت يحتمل الصواب. ومع هذا فأحمد بن حنبل وكثير من تلاميذه الأوّلين اتخذوا الشافعيّ مثلاً من حيث الفقه، وقبلوا القياس الذي هو من أهمّ مبادئه وطبّقوه^(١٩). ولكن لم يكن هذا لتباعهم الشافعيّ بل كان لاحتياجهم إليه. ومع هذا فإنّ القول: إنّ تلاميذ أحمد بن حنبل قد تجمّعوا حوله بغرض الفقه غير صحيح عندنا. قال وائل حلاق «Wael B. Hallaq»: إنّ المذهب الحنبليّ لم يظهر كمذهب فقهيّ، وإنّما تم بناؤه كمذهب كلاميّ. ووفقاً لحلاق فإنّ الفعاليّات الفقهيّة بدأت على يد تلاميذ من بعد أحمد بن حنبل ولكن لم يكن كلّ ما وضعه هؤلاء بدرجة نظام فقهيّ^(٢٠).

ومن الادّعاءات التي طرحت حول تشكّل الحنبليّة أنّها ظهرت لدى فصل السلطة بين الأمراء والعلماء. ووفقاً لهذا الرأي فقد انفصلت سلطة الأمراء والعلماء بعدما انتهت المحنة بانتصار أحمد بن حنبل فاخصت السلطة في المجال الدينيّ بالعلماء^(٢١). وخاصّة أنّ الأمراء والعلماء كانوا في جدال حادّ حول السلطة الدينية وفقاً لرأي لايبيدوس وغيره من المستشرقين. فقد كان العلماء يقولون: إن السلطة في المجال الدينيّ لهم وهذا أمر ملزم للخليفة ومن حوله. وكان لهم موقف واضح في هذا الأمر. وبانتصار أهل الحديث في المحنة خسر الخليفة في هذا الصراع وأخذ القول والحكم في المجال الدينيّ من الخليفة. فانتصار العلماء في المحنة وعلاقتهم مع الدولة كان سبباً لظهور مذهب الحنبليّة^(٢٢).

(١٧) Schacht, *Islām Hukukuna Giriş*, s. 72-73; a.mlf., "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (ss. 57-85), The Middle East Institute, Wasinghton D.C. 1995, s. 66-67

(١٨) الانتقاء، ابن عبد البر ص ١٠٧.

(١٩) انظر الآراء الأخرى في أقيسة الإمام أحمد بن حنبل: العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى ابن الفراء، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المبارك، رياض، ١٤١٠/١٩٩٠، (٤/١٢٨٠)، وروضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الامام محمد بن سعود، رياض، ١٣٩٩، ص ٢٧٩، و، "Ahmad b. Hanbal", Henry Laoust, *EP*, I, 276

(٢٠) Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 159-160

(٢١) Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996, s. 11-12; a.mlf., (٢١) *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002, s. 136-137; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 451-452; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126

(٢٢) Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", s. 11-12; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 2; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48

إذا؛ فتأثير المحنة في تشكُّل الحنبليَّة واضح. ومع المحنة انفصلت سلطة الأمراء والعلماء بشكل نهائيٍّ، وبدأ الخليفة يهتمُّ بأمر الدولة وتُركت الأمور الدينيَّة للعلماء تماماً. وهذا الرأي لا يتفق مع الحقائق التاريخيَّة^(٢٣).

وما فعله العلماء لم يكن قطعاً للطريق مع السلطان تماماً، بل أرادوا أن يستشيرهم السلطان في الأمور الاجتماعيَّة والسياسيَّة وحاولوا شرعنة هذا الأمر من جهة الدين. وهكذا يكون وجود خليفة تابع للعلماء بدلاً خليفةٍ مخالفٍ للعلماء. لكن المصيب من رأي لا بيدوس هو: عدم وصول الخليفة بعد تلك العمليَّة إلى سلطته الماضية. وخاصَّة ما قاله جرونه: لم يكن وضع الخليفة بعد المحنة واضحاً وذكر أن هذا كان سبباً لعدد من الخسائر في إيجاد نقطة الإدارة المركزيَّة^(٢٤).

ثم إن الادعاء بأن العلاقة الحميمة بين الخلفاء العباسيين وأحمد بن حنبل بعد المحنة كانت مؤثِّرة في تشكُّل مذهب الحنبليَّة، لا يجعل وحده المسألة واضحة. فابتعاد أحمد بن حنبل عن السياسة ومسؤولي الدولة كان كبيراً ووصيته أسرته وتلاميذه ظاهرة معلومة. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ابتعاد أحمد بن حنبل ومؤيديه من السياسة وانتقاده للمقترين منها يصعب علينا القول إن السياسة العميقة أثرت في تشكُّل المذهب^(٢٥). أضف إلى ذلك قول العالم الحنبليِّ ابن عقيل: «هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه؛ لأنَّ أصحاب أبي حنيفة والشافعيَّ إذا برع واحد منهم تولَّى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية لتدريسه واشتغاله بالعلم. فأما أصحاب أحمد؛ فإنه قل فيهم من تعلق بطرفٍ من العلم إلا ويخرجه ذلك إلى التعبد والتزهيد لغلبة الخير على القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم»^(٢٦). فارتبط عدم انتشار الحنبليَّة كثيراً برفض المنتسبين للوظيفة الرسميَّة. ولكن يمكن أن يكون لعدم قبول أحمد بن حنبل ومؤيديه للوظيفة الرسميَّة في البداية عوامل أخرى. فربما منشأ هذا الموقف وقفة احتياط لبنية خرجت حديثاً من المحنة.

Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 32-33, 36; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200

Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, (٢٤) Cambridge 1980, s. 62

(٢٥) سيرة الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف، الرياض ١٤١٥/١٩٩٥، ص ٤٢، ٩٢-١٠٢، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجزيرة ١٤٠٩، ص ٣٦٠-٣٦٣، و Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48-49; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 123-124 والمدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض ١٤١٧/١٩٩٧، (١/٤٩٩-٥٠٩)، و Saud Saleh AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom, 2011, s. 201-207

(٢٦) الذيل على طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (١/٣٤٨).

النقطة الثالثة المؤثرة في تشكُّل مذهب الحنبليَّة هي الجانب الأخلاقي والنشاط الاجتماعي. فحياة أحمد بن حنبل المتواضعة وعيشه اليومي وتديُّنه قدَّم أحمد بن حنبل بوصفه رجلاً زاهداً وقدَّم الحنبليَّة كأتمها بنية تشكَّلت ضمن مبادئه الأخلاقيَّة. وخاصَّة ما كتب في السيرة الذاتية لأحمد بن حنبل من أنَّه لم يقبل عطيات الخليفة كما قيل، وعاش فقيراً يأكل الأكلات العادية، ويلبس الملابس القديمة؛ لأنَّه كان زاهداً صوفيّاً^(٢٧). وقد ادَّعى هنري لاؤوست «Henry Laoust» بأنَّ أحمد بن حنبل لم يكن معارضاً للتصوُّف بل كان صوفيّاً؛ لأنَّه كان مع تلك الخصائص يحبُّ فضيلاً بن عياض وأمثاله (١٨٧/٨٠٣) الذي كان من أوائل الصوفيِّين، ويتحدَّث معهم^(٢٨). وذكر نيمرود هورويتز «Nimrod Hurvitz» أنَّ هذا الموقف لأحمد بن حنبل استمرَّ لدى من هم بعده أيضاً. ووفقاً له فـ «الزهد المعتدل» (*mild ascetism*)، هو الخاصيَّة المميِّزة للحنابلة. وحول الموضوع عديد من الإشارات^(٢٩). ونعتقد بأنَّ تلك الأمور وحدها لا تكفي بأن تجعل أحمد بن حنبل شخصاً صوفيّاً، ومع هذا كما عبَّر كريستوفر ملشرت «Cristopher Melchert» أنَّ أحمد بن حنبل لم يكن له أيُّ اقتراب من أحد من أوائل الصوفيِّين، بل إنه خالف اثنين منهم وهما: السُرِّي السقطيُّ (٢٥١/٨٦٥) والحارث المحاسبي (٢٤٣/٨٥٧)^(٣٠)، وما ذكر في خصائص أحمد بن حنبل من قلة الكلام وقلة الطعام وقلة المنام، فهذه المفاهيم وأمثالها هي من الخصائص في الفكر الإسلامي فهي كجزء من الإسلام، وليست من خصائص الصوفيِّين وحدهم، بل المتدينون حاولوا تطبيق تلك الأنظمة في حياتهم. ولهذا فتعريف إنسان بأنَّه صوفيٌّ بتلك الحركات وحدها غير كافٍ وناقص^(٣١).

والرأي الأخير حول تشكُّل مذهب الحنبليَّة هو أنَّ الحنبليَّة ظهرت في القرن الثالث والرابع نتيجة المناظرات السياسيَّة والاعتقاديَّة. ومن أهم المدافعين عن هذا الرأي جورج مقدسي «George Makdisi» الذي يقول: إنَّ ظهور الحنبليَّة لم يكن نتيجة موقف إمام المذهب في مجال الفقه، بل نتيجة موقفه في مسألة خلق القرآن واعتماده على الموقف التقليديِّ-الكلاميِّ ضدَّ عقلائيَّة المعتزلة^(٣٢). والمهمُّ هنا هو وجود علاقة بين المحنة وتشكُّل الحنبليَّة. وحينها نأخذ بعين الاعتبار ما ذكر من الآراء فيما سبق بشأن تشكُّل الحنبليَّة، ولو لم يُعبَّر صريحاً،

H. Laoust, "Hanâbila", *EI2*, III, 158; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining (٢٧) the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 50-54; a.mlf., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, s. 41-65; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", s.70-72; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 112-115, 146-147

Henry Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, s. 70-71

Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî (٢٩) Madhhab", s. 51-63

.Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, s. 353, 367 (٣٠)

.Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", s. 352-360 انظر علاقة الإمام أحمد بالتصوف والصوفية في: (٣١)

George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan (٣٢) .Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 46

إلا أنه يظهر إجماعاً على أن تشكُّل الحنبلية مرتبط بمناظرات حول مسألة «خلق القرآن» كمسألة كلامية أو بالمحنة، واللذان أثرتا في تشكُّل المذهب.

مسيرة الحنبلية حين التشكُّل وبعد عملية التشكُّل:

العالم الاجتماعي الألماني «ماكس وبر» قسَّم التجمعات الاجتماعية إلى ثلاثة أقسام: التقليدية والقانونية والكاريزمية «الجادبية»^(٣٣). ويقصد «وبر» بالكاريزمية التجمعات التي تجمعت حول إنسان ذا جاذبية، وفاز بتعاطف الناس وإعجابهم^(٣٤). وفي الواقع يمكن توصيف التلاميذ أو الأصحاب الذين أحاطوا حول مؤسس الدين أو الجماعة بـ «التجمُّع الكاريزمي»^(٣٥). وفي هذا المعنى يمكن توصيف المجتمعين حول أحمد بن حنبل من التلاميذ الذين سيشكِّلون فيما بعد الحنبلية بـ «التجمُّع الكاريزماتي».

لم يتدخل أحمد بن حنبل مدة حياته في محاولة تأسيس أيِّ مذهب. لكن بعد وفاته بدأ تلاميذه بجمع ما يسمَّى بـ «المسائل والسنن» من الروايات التي كان فيما بعد أساساً لمصادر مذهب الحنبلية^(٣٦). فهذه الأنشطة أحكمت أسس المذهب، وأدعي بأنَّ أنشطة هؤلاء التلاميذ جعلت الحنبلية بنية جماعية^(٣٧). فضلاً عن موضوع مذهب الحنبلية.

هل الحنبلية مذهب فقهي أم لا؟

بدأ النقاش من الفترة الأولى حول أحمد بن حنبل هل هو فقيه أم لا؟ فكثير من المؤلفين إمَّا لم يذكروا أحمد بن حنبل بين الفقهاء وإمَّا لم يعدُّوا الحنبلية مذهباً فقهيًّا^(٣٨). خصوصاً المؤرِّخ المشهور أبو جعفر محمد بن جرير الطبري؛ فقد تعرَّض للصعوبات لأنَّه لم يعدَّ أحمد بن حنبل من الفقهاء^(٣٩).

وأنفق كثير من الباحثين أن المذهب الحنبلية ليس بمذهب فقهي، يقول جورجى مقدسي: ظهور الحنبلية لم يكن نتيجة موقف إمام المذهب في مجال القفه بل نتيجة موقفه في مسألة خلق القرآن واعتماده على الموقف التقليدي ضدَّ عقائده المعتزلة^(٤٠). وهكذا الجابريُّ عبَّر أنَّ المذهب الحنبلية ظهر بعد الأخذ بالنقاش مع المعتزلة

Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 217-222; Hans (٣٣) Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 80

Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, (٣٤) Ankara, t.y., s. 267

Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 81; Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' (٣٥) Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, s. 9

.Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 110-111 (٣٦)

.Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 74 (٣٧)

.İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihiğiyle İlgili Tartışmalar", s. 193-208 (٣٨)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 47, 222 (٣٩)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 46 (٤٠)

في مسألة «خلق القرآن»، وفي هذا المعنى قال الجابري: «هو مذهب سياسي اعتقادي»^(٤١)، ويقول ويكور «Knut Vikor» أيضاً: إن أحمد بن حنبل لموقفه في فتنة خلق القرآن فاز بالاحترام، ولكن عدّ الحنبلية من المذاهب الفقهيّة - مع أنّه لم يكن لأحمد بن حنبل أيّ كتاب فقهيّ - شيء غريب. فإنّ أحمد بن حنبل كان معارضاً للفقه وأسند آراءه في الموضوعات الفقهيّة إلى الحديث^(٤٢).

ويمكن القول: إنّ الحنبلية ظهرت نتيجة ردّ فعل لمسألة كلامية وهي مسألة المحنة، وفي هذا المعنى هي مذهب ردّ فعلي^(٤٣).

بعد وفاة أحمد بن حنبل عام (٨٥٥/٢٤١) بدأ تلاميذه بجمع رواياته وهذا الجمع كان بداية لوضع أساسيات المذهب الحنبلية. وإنشاء المذهب الحنبلية ينقسم إلى قسمين على وجه العموم. المرحلة الأولى: جمع روايات أحمد بن حنبل وتدوينها. وبهذا تكون ما لا بدّ منه من قاعدة لمذهب ما. فتلك الحادثة التي جرت في منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ساهمت في تجميع تلاميذ أحمد بن حنبل. وتلك الأنشطة التي أجريت بعد أحمد بن حنبل كشفت عن المواد الخام فقط. فالمحاولات التي وفرت تشكّل المذهب ما كانت إلا بعد هذه المرحلة وخاصة في محاولة أبي بكر الخلال (٩٢٣/٣١١). فهذه المرحلة الثانية: مرحلة تحويل المواد المجموعة، وتأييد الأدلّة وتقديمها إلى النظرية وجعل المذهب ممنهجاً. فبعد المرحلة الثانية تمت عملية تشكيل المذهب بحدّ كبير^(٤٤).

فالتلاميذ من تلك الفترة الأولى جمعوا روايات أحمد بن حنبل. وفي اصطلاح الحنبلية يرى نوعان من الأثر هما ما يسمّى بالسنة أو كتاب السنة يحتوي على القضايا المتعلقة بالعقائد، وإذا نُظر إلى مصدر الفقه الحنبلية المسمّى بالمسائل يُرى أنّ كثيراً من القضايا الفقهيّة تستند إلى الرواية. ويوجد في المسائل مع القضايا الفقهيّة مسألة خلق القرآن وغيرها مثل ذمّ الجهميّة والقضايا المتعلقة بالعقائد بشكل مكثّف.

مثلاً في المسائل لصالح بن أحمد بن حنبل (٢٦٦-٢١٣ / ٨٨٠-٨١٨) مع ما فيها من القضايا الفقهيّة

(٤١) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٩٩.

(٤٢) Knut Vikor, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005, s. 101-102.

(٤٣) Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 74; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 111.

(٤٤) Ali Hakan Çavuşoğlu, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk sira ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 309-310 السيرة والمذهب، سعدى أبو جيب، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٨/١٩٩٨، ص ٣٢٣-٣٢٥، والمذهب الحنبلية منهجه الفقهي وأشهر رجاله، التركي ص ٢٤.

يوجد فيه الروايات المتعلقة بالعقائد أيضاً^(٤٥). وأيضاً من تلاميذ أحمد بن حنبل الأولين إسحاق بن إبراهيم بن هاني (ت: ٢٧٥/٨٨٩) فيوجد في مسائله: «باب السنّة والرّد على الأهواء»، «باب الإيمان»، «باب الرأي والعلم»، «باب التفضيل» ممّا هو متعلّق بالعقائد^(٤٦). ويقول المحدث المشهور من مؤلّفي الكتب السنّة أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني (٢٧٥/٨٨٩) في مسائله أيضاً: «باب في الجهميّة»، «باب في الإيمان»، «باب في الرأي»، «باب في التفضيل» ممّا هو متعلّق بالقضايا الاعتقاديّة^(٤٧).

فمن الأمثلة القليلة المذكورة هنا نرى أنّ القضايا الاعتقاديّة كانت تدرس في الأوساط الحنبليّة بشكلٍ مكثّفٍ. وخصوصاً يقول حلاق: إنّ الحنابلة كانوا كثيرين في القرن الثالث/ التاسع، وكان أكثر أنشطة المنتسبين إلى المذهب في مجال العقيدة وليس لهم أثر كبير في مجال الفقه^(٤٨). يقول ملشرت: قد استمرّ النقاش من القرن الرابع/ العاشر بين أهل الحديث وبين أهل الرأي بزيادة ولكن هذا النوع من النقاش في مجال الفقه^(٤٩). وذكر مقدسي: أنّ الحنبليّة كانت في مكانة متواضعة من حيث الفقه ولكن في مجال الاعتقاد/ اللاهوتي كانت في مستوى رفيع بين أهل الحديث^(٥٠).

ومن أهمّ خواص تلاميذ أحمد بن حنبل نقلهم آراء أستاذهم حول العقيدة والفقه والاخلاق والقضايا الأخرى إلى الجيل القادم^(٥١). وأكثر ما نقله التلاميذ كان من إجابة أحمد بن حنبل عن الأسئلة التي سئل عنها. ولم يكن أحد من تلاميذه عندما بدأت المحاولات لوضع النظام القضائي (أصول الفقه)^(٥٢). ومع هذا لم يكن قسم كبير منهم ذا علم راسخ في هذا المجال^(٥٣).

إن الكتاب الأوّل في الفقه الحنبليّ هو «المختصر»^(٥٤) ألفه أبو القاسم عمر بن حسين بن عبد الله الخرقني

(٤٥) انظر بعض روايات صالح بن أحمد بن حنبل في العقائد في: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل صالح، أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠-١٩٩٩، ص ٩٨-٩٩، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٤٩، ١٦٤-١٦٥، ٢١٠، ٢٤٠-٢٤١، ٣١٦-٣١٧، ٣٤٥-٣٤٦... إلخ.

(٤٦) انظر مسائل إسحاق بن إبراهيم بن هاني في: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠.

(٤٧) انظر مسائل أبي داود في: مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عبد الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر ١٤٢٠-١٩٩٩.

(٤٨) Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 177.

(٤٩) Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, s. 406.

(٥٠) Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 238-239.

(٥١) Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, RoutledgeCurzon, London, 2002, s. 78.

(٥٢) Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 159-160; Menderes Gürkan, "Hanbeli Fıkıh" (٥٢) Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, s.

464.

(٥٣) Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, s. 77-78.

(٥٤) Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 84.

(٣٣٤/٩٤٦). وباقي الكتب الفقهية للمذهب كتبت في العصر الخامس الهجري. وادّعى «غوركان» في دراسته المسماة «الفقه الحنبلي ظهوره وتطوره» بأنه: «لا يمكن تقييم أصول الفقه للحنابلة كمدرسة مستقلة»^(٥٥). ويفهم من تلك المعلومات بأنّ المذهب الحنبلي المعروف كمذهب فقهيّ جانبه الاعتقاديّ أكثر؛ وفي هذا المعنى تسمية تلك البنية بـ «مذهب سياسيّ واعتقاديّ» سيكون أصحّ. ومن هنا الإجابة على الأسئلة الآتية مهمّة جداً للتعرف على تطوّر المذهب. هل الحنبليّة بنية اعتقاديّة ليس لها أيّ جانب فقهيّ؟ فإذا كانت مذهباً اعتقاديّاً فما السبب لعدّها بين المذاهب الأربعة السنيّة؟ وهل فقد المذهب في عمليّة التاريخ الجانب الاعتقاديّ بسبب بعض التطوّرات وتحوّل إلى مذهب فقهيّ؟

فالإجابة على تلك الأمثلة مرتبط بمكانة الفقه في الإسلام. فالإسلام قبل كلّ شيء يهدف إلى حاكميّة القانون. والفقه في الإسلام آلة للمشروعيّة ولتوفير الاعتدال. فكثير من الحركات حاولت اتّحاد مذهب فقهيّ لضمان مشروعيّتها^(٥٦). فهذا الوضع صالح لنظّم التفكير والمذاهب الاعتقاديّة. فأبى نظام فكريّ يقصد البقاء على قيد الحياة مرتبط بانتسابه لمدرسة من المدارس القانونيّة. وقد اضطرت النظم الكلاميّة من أجل مشروعيّتها ونشر تعاليمها واستمرارها إلى تبنيها من قبل مدرسة قانونيّة. ففي هذا السياق دخلت المعتزلة ضمن مذهب الحنفيّة والأشعريّة ضمن مذهب الشافعيّة لاستمرار وجودها^(٥٧).

وقد انطبقت حالة مماثلة للحنبلية أيضاً. عندما كانت الحنبليّة متميّزة كبنية «سياسيّة واعتقاديّة» قد حصلت على حجم فقهيّ لاستمرار وجودها^(٥٨). وبيّن المقدسي الفرق بين الحنبليّة والمذاهب الأخرى آخذاً بنظر الاعتبار بُنيته وعمليّة تطوّر بقوله: «المذهب الحنبليّ وحيد من حيث إنّه مذهب فقهيّ وكلاميّ»^(٥٩) وبهذا بيّن المقدسي أنّ المذهب الحنبليّ له جانب قانونيّ وجانب لاهوتيّ (اعتقاديّ-فقهيّ) وحافظ المذهب على تلك البنية إلى يومنا هذا^(٦٠). وربط مغني «Syafiq A. Mughni» نجاح المذهب وفعاليتها في السنوات اللاحقة في سياسة بغداد بتطويره نظام الفقه والاعتقاد كليهما في نفس الوقت^(٦١). وعبر بعض الباحثين بأنّ اكتساب الحنبليّة حجماً فقهيّاً يشير إلى اقتراب أهل الحديث لأهل الرأي، وهؤلاء الباحثون يقولون كما أن أهل الرأى اقتربوا من أهل

.Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", s. 464-465 (٥٥)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 44-46 (٥٦)

George Makdisi, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., çev.), Oxford University (٥٧) Press, Newyork, 1981, s. 239; amlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul, 2007, s. 43

Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 43, 373-374; Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997, s. 31

.Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 239 (٥٩)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 46 (٦٠)

Syafiq A. Mughni, *Hanbalî Movements in Bağhdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles, 1990, s. 150

الحديث بعد المحنة كذلك اقترب أهل الحديث من أهل الرأي أيضاً. وظهرت المذاهب وعلى رأسها الحنبلية حسب تلك الاتفاقية^(٦٢). ولكن بالنظر إلى التطور التاريخي فالقول باقتراب أهل الرأي لأهل الحديث أكثر صحة. واستمرار الحنبلية وجودها بنفسها دون دخولها ضمن أي مذهب فقهي كلامي مرتبط بوجهة النظر الفقهية لأهل الحديث خصوصاً خلال المحنة.

ومن أهم نتائج مسألة «القرآن مخلوق» أن فقد الفقه حيويته وكان معادلاً للحديث. وجلب انتصار أهل الحديث على العموم وأحمد بن حنبل على الخصوص في نهاية المحنة مساواة الحديث والفقه. وأصبح أحمد بن حنبل الذي لم يكن له جانب جلي بالنسبة للفقه قبل المحنة إماماً لمذهب فقهي ولأهل الحديث معاً^(٦٣)؛ فروايات الحديث ليست أدلة تؤيد آراء أحمد بن حنبل بل هي نفس آرائه^(٦٤)؛ ولأن الاختصاص في مجال الفقه والحديث نفس الشيء تقريباً حسب وجهة نظر أهل الحديث الذين يقبلون القرآن والحديث مصدرًا في مجال الفقه والعقائد، فكانوا يختارون الإجابة برواية الحديث - ومثلها رأي الصحابة والتابعين - حينما يسألون عن قضية في مجال الفقه^(٦٥). فغلبة أهل الحديث في المحنة كانت سبباً لفقدان أهل الرأي الفقه وبدؤوا بإعادة النظر لفهمهم الفقهي واقتربوا من أهل الحديث^(٦٦). فاعتمد الفقه في العملية اللاحقة على الحديث والأثر تماماً بدلاً من العقل والاستدلال العقلي، وعُد العلماء من أهل الحديث من الفقهاء طبعاً، وينبغي أن يقدر قبول مذهب الحنبلية مذهباً فقهيًا من تلك الجهة.

النتيجة:

الحنبلية التي تحتل مكانة مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، وكانت مؤثرة بشكل كبير ظهرت في عصر العباسيين نتيجة سياسة المحنة. والعودة من سياسة المحنة في فترة قصيرة كشف عجز الأمراء عن تبني شيء بإجبار الناس، وكشف عن فشل هذا الموقف. بل انقلبت السياسة على العكس تماماً؛ فالمحنة أسرعت في ارتفاع قدر أهل الحديث وجعلتهم مقنعين. فأحمد بن حنبل - مع أنه كان محدثاً - بموقفه الصامد ضد العباسيين الذين أيدوا آراء المعتزلة اشتهر كشخصية سياسية ومشت جماعات الناس خلفه. وعندما نظر من تلك الناحية يمكن التعريف أن تلك البنية التي ظهرت نتيجة موقفها من المحنة هي مذهب سياسي واعتقادي.

Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 31; Çavuşoğlu, Christopher Melchert ve (٦٢) *Mezheb*, s. 298-302; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 14, 373-374; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 127

(٦٣) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود عبد المجيد ص ١٢٧-١٣١.
(٦٤) Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", s. 389
(٦٥) Christopher Melchert, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 6

(٦٦) Çavuşoğlu, Christopher Melchert ve Mezheb", s. 298-299

وعندما تحققت عملية التطور التاريخي للحنبلية يرى أن المذهب لعب دور المعارضة في الغالب. وفي العملية بعد وفاة أحمد بن حنبل سواء أنشطة التلاميذ في الحياة الاجتماعية أو المنتسبين إلى المذهب يرى أنهم قدموا القضايا الاعتقادية. فازت الحنبلية بالهوية المذهبية في العصر الرابع/ العاشر نتيجة جمع أبي بكر الخلال روايات أحمد بن حنبل. وتبين حجم المذهب الفقهي برسالة الجراكي المتعلقة بالفقه المسمى بـ «المختصر». وعند البحث في دراسات المنتسبين إلى المذهب يرى مع المؤلفات الفقهية الحفاظ على المؤلفات الاعتقادية أيضاً. ومع هذا يشاهد بسهولة في العملية التاريخية أن أنشطة المنتسبين في الحياة الاجتماعية في مجال العقيدة أكثر من الفقه.

وفي العصر الرابع/ العاشر ما فعله الحنابلة تحت رياسة بزبهراري من إجراءات ضد إدارة البويهيين الشيعية، وتشكيل كتلة مخالفة للشيعية امن المؤشرات على أن هذا المذهب يغلب عليه الجانب الاعتقادي/ السياسي. وما نشر من التصريحات حول الاعتقاد القادري^(٦٧) نتيجة لاتفاق الحنبلية والخلافة العباسية في عهد البويهيين يثبت أن هذا المذهب سياسي/ اعتقادي.

وبالخلاصة من الممكن القول: إن الحنبلية بالنظر لنشأتها كانت مذهباً سياسياً/ اعتقادياً؛ لكنها اكتسبت حجماً فقهياً في العملية اللاحقة. ومن هنا تعريف الحنبلية مذهباً اعتقادياً/ فقهياً سيكون أحق. واستمر المذهب ببنيته هذه إلى يومنا هذا. وهذا البنية تشكلت أساساً التيارات السلفية المعاصرة. ومعرفة الحنبلية من هذه الجهة مهم لفهم التيارات السلفية المعاصرة أيضاً.

المراجع العربية:

- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٩/١٣٩٩.
- أحمد بن حنبل السيرة والمذهب، سعدي أبو جيب، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٨/١٩٩٨.
- آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩/١٩٨٢.
- الذيل على طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان بن عثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض ٢٠٠٥/١٤٢٥.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الامام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٩٩.

(٦٧) هي وثيقة تم الاتفاق عليها بين الحنابلة والخليفة القادر بالله وولده القائم بأمر الله، وتم إلزام الناس بها.

- سيرة الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفضل صالح بن احمد بن حنبل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف، الرياض ١٤١٥/١٩٩٥.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٥/٢٠٠٥.
- العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى ابن الفراء، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، رياض، ١٤١٠/١٩٩٠.
- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠.
- المدخل المنفصل لمذهب الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض ١٤١٧/١٩٩٧.
- المذهب الحنبلي منهجه الفقهي وأشهر رجاله، عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدراسات الإسلامية ١٤٠٨/١٩٨٨.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل صالح، أبو الفضل صالح بن احمد بن حنبل، طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠-١٩٩٩.
- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عبد الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر ١٤٢٠-١٩٩٩.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠.
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجزيرة ١٤٠٩.

المراجع الأجنبية:

- Akyüz-Çapcıoğlu, Niyazi-İhsan (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y..
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom, 2011.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, 287-319.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

- Gürkan, Menderes, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, 453-473.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, 41-65.
- Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000, s. 46-47.
- Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, RoutledgeCurzon, London, 2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İntikâ' fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, t.y..
- İğde, Muhyettin, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014, , s. 193-208.
- İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, 7-24.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu, İslâmiyât, 4/4 (2001), s. 15-36.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara, 2002.
- Laoust, Henry, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.
- Laoust, Henry, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, 67-128.
- Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996, 3-27.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985.
- Makdisi, George, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., çev.), Oxford University Press, Newyork, 1981, 216-273.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul, 2007.
- Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Melchert, Christopher, "İbn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, 5-22.
- Melchert, Christopher, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, 352-367.
- Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, 383-406.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997.
- Mughni, Syafiq A., *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles, 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999.
- Schacht, Joseph, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (ss. 57-85), The Middle East Institute, Wasinghton D.C. 1995.

-
- Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev.: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
 - Spectorsky, Susan A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982.
 - Vikor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005.
 - Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.
 - Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
 - Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997.
 - Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev.: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام

الاستقطاب الشيعي - السلفي *

أ. د. حسن أونات

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: onat@hasanonat.net

الخلاصة:

فقد المسلمون القاسم المشترك الذي هو الإسلام، بالرغم من تحذير القرآن لهم من ذلك قبل أحد عشر قرناً، فأخذت كل طائفة تفتخر بما لديها وتظن أن الإسلام عبارة عن رأيا وتستبعد من ليس على شاكلتها بسهولة. فبدل أن يكون الدين عامل وحدة واتحاد صار عاملاً للفرقة، فالحرركات الانفصالية تستخدم الدين في كسب وإضفاء شرعية لها، فالدين الذي من مميزاته أن يجعل حياة الإنسان معنى صار بلا تأثير؛ لأن المسلمين الذين تهربوا من استعمال العقل بشكل فعال قدسوا التراث والعننة، وخطوا من شأن المعرفة التي هي نعمة من الله. وقد كان ينبغي أن يكون لهم دور فعال في إنتاج المعرفة والقيم لكن لم ينجحوا في ذلك. فالمسلمون يعيشون أعتى وأعمق المشكلات بجميع أنواعها؛ بدءاً من العنف والإرهاب الذي اكتسب وجهة عالمية، وأثر في عالمنا الحاضر، ومروراً بفقدان الذات والبحث عن الهوية. فالأماكن الأكثر إخلالاً وخرقاً لأسس الحقوق والحريات، ولم تنشأ فيها ثقافة الأمن المتكامل يقيم فيها المسلمون. إن مبدأ الحياة بسيط جداً، ألا وهو: الذين لا يستطيعون استعمال المميزات التي أودعها الخالق فيهم يحاولون إثبات ذاتهم عن طريق عملية الوجود والعدم، بالهدم والحرق والإبادة والقتل.

إن أسهل طريقة لإضفاء الشرعية لما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من سلبيات ولتبرير القتل - الذي هو نتيجة الصراع على القوة والسلطة - هو أن تكون حياً في الذاكرة الجماعية من خلال إيجاد فكرة العدو. فإن أساس الصراع هو صراع على السلطة والقوة، والمسمى تاريخياً بالصراع «الشيعي - السني» يتجلى اليوم ويظهر بوضوح في الاستقطاب الشيعي - السلفي. فإيران ترى من نفسها قوة تستطيع تحريك جميع الشيعة في كل أنحاء العالم؛ لسيطرتها ونفوذها، وذلك من خلال الإبقاء على حيوية فكرة العدو، مستفيدة في ذلك من الحوادث التاريخية، وتهدف إلى إنشاء الهوية الشيعية الكبرى. وبدل أن تقف في وجه الأكثرية السنية تسعى لفرض سيطرتها ونفوذها عن طريق سلفية غير واضحة المعالم، والتي يمكن ويسهل عليها أن تشكلها كما تريد. وفي المقابل نجد أن السعودية تحاول - من خلال السلفية، بدلاً من الوهابية التي فقدت بريقها - كسب تعاطف غير الشيعة، مستفيدة من مسمى «السلفية» التي توحى بالحرص والاشتياق للماضي من ناحية، ومن ناحية أخرى تحاول التخفيف والحد من الانتقادات الموجهة لسياستها، وكسب دعم ومشروعية ضد إيران العدو الأكبر لها أيضاً.

وبالرغم من أن السلفية في عصرنا تظهر على شكل مذهب إلا أن الأمر ليس كذلك، بل هي عقلية معينة، ولم يكن هناك مذهب في يوم من الأيام على حد علمنا يسمى بالسلفية، ولكن مفهوم السلف كان دائماً موجوداً، فإن كل جيل لمن بعده يعد سلفاً، ونستطيع فهم الاستقطاب الواقع بين السلفية والشيعة على أنها محاولات لإضفاء الشرعية على الصراع من أجل السلطة والنفوذ، ولكن من خلال الدين.

الكلمات المفتاحية: السني، السلفية، الشيعة، المذهب

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şif- Selefî Kutuplaşması" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسن أونات، مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام: الاستقطاب الشيعي - السلفي، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ١٠٧-١٢٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî- Selefi Kutuplaşması

Özet

Müslümanlar İslam ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'an'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslam'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanları kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayrıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar dini kullanarak meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahsettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üreterek özne olmayı başaramaktadırlar. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar .

İslam dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrulaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünni, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şii'leri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmekte; tarihten yararlanarak "düşman" algısını diri tutmakta, büyük Şii kimliği inşa etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünni kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan "Selefilik" üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhabilik yerine, "Selefilik" gibi, geçmişe yönelik özlemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şii olmayanları sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır .

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, bir mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selef ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Selefi-Şii kutuplaşması, iktidar kavgasının ve güç mücadelesinin din sayesinde meşrulaştırılması ile ilgili arayışların bir tezahürü olarak anlaşılabilir .

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Selefilik, Şîa, Mezhep

Dilemma of Muslims Who Lost Islam Common Denominator: Shia-Sunni Polarization

Abstract

Muslims lost their common denominator. Despite of Kuran's 14th century old warnings, each group pride oneself for their Islamic interpretation and otherize the various other traditions easily. Religion separates rather than unites. The separationist groups use religious discourse to gain legitimacy. Religion's dimensions that give meaning to human life have been omitted. Muslims avoid to use reason effectively, and sanctify tradition and discredit knowledge. Muslims are the group which experience terror, violence, identity crisis and most profoundly seeking meaning. Muslims live in the territories in which basic rights and freedoms are violated the most and a culture of trust cannot be created. The rule of life is simple: the ones who cannot use creative forces effectively resort to violence, killing and destruction.

The easiest way to legitimise the power and authority clashes and the conflicts and deaths is creating is creating an enemy and using the existing meaning frameworks in the collective memory. In this framework, the Sii-Salafi conflict appears as a reflection of historical Sii-Sunni contradictions. Iran sees the Sia population as a power which can be mobilised whenever needed. For this purpose, Iran keeps the historical 'enemy' perception alive and try to build a Sia identity. Rather than battle with broad Sunni mass, Iran seeks power and authority by a vague 'salafism' conceptualisation which loaded by any meaning. On the other hand Saudi Arabia uses 'Salafism' instead of Wahhabism to attract symphatyi of Sunni population because while Wahhabism lost its attraction, Salafism evoke past nostalgia. With this policy, Saudi Arabia try to alienate criticts against it as well to gain legitimacy against Iran.

Although Salafism appears to be a sect, it is not, it is a mentality. There has not been a separate sect called Salafism in the past. However Salaf always exist. Each generation is Salaf for the previous generation. The Salafi-Sia polarisation is a reflection of the legitimising power and authority struggle with religion.

Keywords: Sunni, Salafism, Shia, Sect

المدخل:

أساس هذا البحث هو القناعة بأن الحد من الاقتتال والتناحر الواقع بين المسلمين، وحقن الدماء المسالة بينهم مرده إلى إنشاء قيم مرتبطة بالحريات والوعي الفردي، وزيادة الوعي المتعلق بالقاسم المشترك الذي هو الإسلام، وامتلاك قوة المعرفة بمقاييس عالمية. فإن المسلمين الذين فقدوا الوعي المرتبط بالحريات وفقدوا القاسم المشترك الإسلامي قد فقدوا في الوقت نفسه مهارتهم وقدراتهم؛ لذا فهم يحاولون البقاء من خلال الحرق والتدمير والإبادة والقتل والاستهلاك.

إن الذين لم ينضموا إلى عملية الوجود والبقاء بمفهومه العالمي، ولم يصرفوا طاقاتهم في العمل الصالح، فسيقعون بالضرورة في فراغ وإشكالية فقدان الهوية، ومن ثم يكون القتل والتدمير بالنسبة لهم أمراً له معنى، والوقوع في دائرة الخطأ سيكون حتمياً. إن السبب الأساسي لما يعيشه المسلمون من أزمات، وازدياد عمقها

وحدثها خلال القرنين الماضيين، والأسباب الأساسية للتناحر وللتشاجر الواقع بينهم بغطاء ديني، هو إبطال شيفرة (تغيير ماهية) الدين الذي يجعل حياة الإنسان معنى. والخلاص من هذا يكون بإرجاع المعرفة لمكانتها المرموقة، والتذكر بأن استخدام العقل بشكل فعال، وكذا استخدام المواهب الخلاقة بشكل فعال عبادة؛ الأمر الذي سيؤدي إلى تحويل طاقات المسلمين إلى إنتاج، والنجاح مرة أخرى في أن يكون لهم دور فعال في تحريك الأمور.

ومن ناحية أخرى فإن الشجار الواقع بين المسلمين يتغذى من ربط ودمج الوقائع التاريخية بالدين، وعدم أخذ العلوم والمعارف المؤسسة للدين من القرآن، بل من التقاليد والأعراف، أو فهمها بشكل مغلوط، وعدم فهم حقيقة أن الدين ترك المسائل السياسية للإنسان.

فالعرق - الذي تتغذى منه الحالة المرضية لثقافتنا، والتي جعلت الإنسان مهمشاً وغير مرئي - جعل القيم العليا التي منحها الإسلام للإنسان دون تأثير. والتجارب المرة التي عشناها في القرنين الماضيين كانت مانعاً وسداً أمامنا في فهم أن الإنسان قيمة في حد ذاته. فاستعمار أكثر المناطق التي يسكنها المسلمون سهلت وساعدت على إنزال الدين إلى مستوى الإيديولوجية السياسية، ففقد الدين خاصيته التي توحدته، متأثراً في ذلك بالنبرة السياسية التي تمزق وتشقت. لذا فإن الدين يتواجد في بؤرة كل إشكالية، وبؤرة كل بحث عن حل. فإخراج الدين عن كونه مصدراً للمشكلات، أو كونه إشكالية أمر ضروري وفي حيز الإمكان. ومن أجل هذا لا بد من أخذ المعارف المنشئة للإسلام من القرآن، وتعزيز العلاقة بين الفطرة والإسلام. لكن من الخطأ أن نبحث عن حل لكل الإشكاليات من خلال الدين، فالإسلام ترك المسائل السياسية للإنسان. وكما أفاد الإمام الماتريدي أن الديانة شيء والسياسة شيء آخر، فكون المسلمين أنشؤوا نظريات سياسية مختلفة وكانت توجهاتهم السياسية مختلفة بعد وفاة النبي، فهذا الأمر قد يكون دليلاً على أن الإسلام ترك المسائل السياسية للإنسان. ولكي يفهم الموضوع بشكل أصح نعتقد أنه من المفيد التذكير ببعض الآيات القرآنية التي تُعد العمدة والأساس في إعداد هذه المقالة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿١٣﴾﴾^(١)
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٣﴾ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾^(٢)
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ بِالْحَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾^(٣)
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾^(٤)
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) الأحقاف: ١٣-١٤.

(٣) فصلت: ٣٠.

(٤) النساء: ٤٨.

وَيَقْرَأُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾ ﴿١٣٧﴾، ﴿أَنْتَ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ ﴿١٣٨﴾، ﴿مِنَ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ ﴿١٣٩﴾.

فالقرآن يُعد المصدر الوحيد المعين والمحدد للإسلام، والذي يفهم القرآن ويفسره ويجعل للحياة غاية وينشئ قيماً ومعارف من خلاله هو الإنسان بعينه، فالوحي جاء تقوية للعقل، وسنداً له، فسورة الأحقاف الآية ١٣٠ - ١٤٠، وسورة فصلت الآية ٣٠ تُقدم لنا الأساس الذي يرتكز عليه الوعي، بالقاسم المشترك للإسلام. فبسبب فقد المسلمين للقاسم المشترك الإسلامي، والوعي المتعلق به، بدأ الدين في الظروف الحالية يفقد خاصيته وميزته الموحدة والجامعة التي توحد وتجمع. الأمر الذي كان سبباً في اكتساب بعض الدين لديهم مواقف انفصالية للشريعة، مستفيدين في ذلك من الدين، فالمشكلة خطيرة فوق ما يتصور. فالتناحر الذي تسبب في الاستقطاب «السلفي - الشيعي» لا يسهل علينا فهم ما يدور في العمق، أو ما سيؤول إليه الوضع في المستقبل، بل على العكس، فهو يصعبه.

والبحث الثاني لهذه المقالة هو بخصوص التعسف في استعمال مفهوم السلفية ومضمونها؛ الأمر الذي صعب ملاحظة مدى الإشكاليات التي يواجهها المسلمون، وسهل عليهم الانقياد للماضي. فإن أول شرط لفهم هذا الوضع وتقييمه وإيجاد حلول صحيحة له - من ناحية الوعي بالقاسم المشترك الإسلامي، ومن ناحية خطورة تقاتل المسلمين بسبب اتجاهاتهم الدينية المختلفة، وما يترتب عليه من حماقات - هو ضرورة الارتكاز على المعرفة الصحيحة. فمع عدم وجود المعرفة الصحيحة لا يمكن إيجاد حل جذري لهذه المشكلة. فلو تجاهلنا أن الدين في المرتبة الأولى هو عبارة عن المعرفة والعلم لن نستطيع منع وإنهاء هذا التناحر، ولن نستطيع أن نكون مسلمين بحق. فالقرآن الذي يلفت أنظارنا إلى قيمة المعرفة ينهانا أن نقفوا ما ليس لنا به علم^(٥)، ويأمرنا أن نتعلم ونستمع إلى كل شيء، ونتبع أحسنه، وأن نفكر ونتحرك في ضوء العلم والإثبات.

فأهم إشكالية لمسلمي عصرنا هي: الفراغ والنقص المعرفي في النواحي الدينية، فقد تداخل الدين مع الفهم التقليدي له، ومع العادات والأعراف، ولن يكون من الخطأ أن نقول: إننا مخاطبون بما أسس له القرآن، ثم طور المسلمون أنفسهم عن فكر دين الآباء وتقليد الأجداد. فإن دمج التاريخ الموروث بالدين، وعدّه شيئاً واحداً يتسبب في حبس المسلمين في الماضي، ويمنعهم من فهم الإسلام فهماً صحيحاً، ويمنع أيضاً من ظهور خاصية الإسلام التي توحد وتجمع الشمل. فإن تقديس الماضي يُسهّل حشو مفهوم السلفية ومضمونها بأي

(٥) النساء: ١١٦.

(٦) الشورى: ١٣.

(٧) الروم: ٣٢.

(٨) الإسراء: ٣٦.

شيء، وكيفما اتفق، ويمكن لأفعال وتصورات لا تتوافق مع الإسلام، مع إضفاء شرعية لها. ولا نستطيع أن نفهم الحوادث والظواهر إلا بالعلم والمعرفة فقط. لذا نريد أن نتحدث وقبل كل شيء عن منهج المعرفة، ثم بعد ذلك نحاول أن نبين القاسم المشترك الإسلامي، والاستقطاب «السلفي - الشيعي».

حول المنهج:

لا أود الدخول في هذا المقام إلى نقاش حول المنهج. إلا أن طبيعة وخصائص المعرفة العلمية اللازمة، ومسألة كيفية تشكلها وتولدها - من أجل إجراء النقاشات والدراسات المتعلقة بالسلفية بطريقة صحيحة - تضطرننا حتماً إلى لفت الانتباه - على الأقل - لبعض الأمور المتعلقة بالموضوع بشكل مباشر. ليس من المرجح أن يتمكن المسلمون من إدراك القاسم المشترك للإسلام دون التوقف على الانحرافات والتشوهات التي لحقت بفهم وتصور التاريخ، ودون التمكن من فهم الجذور الماضية للصراع، ودون تطوير وتنمية الوعي المتعلق بعملية التغيير الاجتماعي. فلا يمكننا دون معرفة سليمة في مجال التاريخ أن نميز العادات التي اصطبغت بصبغة الدين، ولا فقدان الدين لوظيفته الأساسية، وتحوله إلى مجرد عادات بنسبة كبيرة. وبناءً على ذلك، أريد أن أعرض لكم ثلاث مسائل متعلقة بالبحث؛ بغية التمكن من فهم الموضوع بشكل أفضل:

الأولى: إن المفاهيم والأفكار التاريخية التي تشكل أساس مفهوم الدين لدى مسلمين تأتي لتوحد بين التاريخ والماضي «السالف»، متجاهلة مسألة كونها مجرد خطاب نشأ وتكون عبر التاريخ. في حين أن الماضي هو الأحداث، والمجريات، والتناجات كافة التي تحققت خلال مرحلة زمنية داخلية في نطاق اهتمام الإنسان. فاسم كل مرحلة زمنية سابقة وكل شيء تشكل فيها هو الماضي «السالف». وأما «التاريخ» فإنه - على الرغم من استخدامه في غالب الأحيان ككلمة أو مصطلح مرادف ومساو في المعنى لكلمة «الماضي» - إلا أنه - حسب المعلومات والوثائق والاكتشافات التي انتقلت إلينا من الزمن الماضي - عبارة عن بناء وخطاب بشري قمنا به نحن البشر. يمكن أن نأخذ كيفية عمل ذاكرة الإنسان كمثال لفهم الفرق القائم بين الماضي والتاريخ. إن ذاكرتنا تحتفظ خلال فترة حياتنا بشتى أنواع البيانات والمعطيات التي تصل إلينا، حيث يوجد في ذاكرتنا كل من آثار الكائنات الموجودة في العالم الخارجي، والكلمات والمفاهيم والمصطلحات التي قمنا نحن بإنتاجها وتركيبها، وكذلك التجارب التي تحصلنا عليها من خلال مسيرة الحياة. فذاكرتنا تعمل على تفسير وشرح كل شيء نراه أو نتلقاه بما يتوافق مع أطر المعنى والفهوم الموجود في ذهننا وعقلنا، ثم تقوم بتخزينه. والتاريخ بدوره يتشكل بالطريقة ذاتها. فالبيانات والمعطيات التي تأتينا من الماضي تمر أولاً وعلى الأقل عبر أداة - أو عدة أدوات - تصفية، ثم يتم شرحها وتفسيرها، وثم تجري عملية تركيبها وبنائها من جديد حتى تصل إلينا. ونحن بدورنا نعمل على إعادة إنشاء وبناء قسم من الماضي بما يتوافق ويتلاءم مع تلك المعطيات. إذاً فالشيء الذي نسميه التاريخ هو عبارة عن هذا الخطاب، أو التركيب الذي جرى بناؤه وتشكيله. ليس من الممكن مطابقة التاريخ مع الماضي بشكل تام، وبعبارة أخرى من المستحيل أن يمثل التاريخ كامل الحقيقة. ولكن كما أن هذا لا يعني

أنه لا علاقة له مع الحقيقة بشكل مطلق، فإنه يُظهر لنا أيضاً إمكانية خلق تصور وفهم تاريخي بعيد عن الواقع والحقيقة تماماً.

وكما أن عقل الإنسان لا يعمل بشكل مستقل عن المعطيات والبيانات الموجودة في الذاكرة، فإن المجتمعات كذلك لا تفعل أي شيء بشكل مستقل عن التاريخ الذي يُعد بمثابة - أو مثل - الذاكرة.

ويمكننا القول بعبارة أخرى: إن معرفتنا ووعينا بشأن الماضي تلعب دوراً جوهرياً في تحديد حاضرنا ومستقبلنا. والآن يمكننا طرح جملة من الأسئلة المتعلقة بموضوع بحثنا: ما مدى انتباه أو توقف المسلمين على الفرق الكامن بين الماضي والتاريخ؟ وهل يا ترى يعرف المسلمون بأن المعلومات والوثائق والأبحاث والأدلة المتعلقة بالعهد الأولى للإسلام قد مرت بعمليات إعادة إنشاء وتشكيل حتى وصلت إلى وقتنا الحاضر؟ ما مدى مطابقة إدراكات المسلمين المتعلقة بالعهد الأولى للإسلام مع الماضي، أي: مع حقيقة ذلك العهد؟ وعلى فرض عدم مطابقة المعلومات الأساسية التي تم تشكيلها وإنشاؤها وتبنيها حول التاريخ للحقيقة بنسبة كبيرة، ألا يؤدي ذلك بصورة حتمية إلى ظهور مبانٍ تاريخية مختلفة عن بعضها؟

أجل؛ يمكننا القول على الفور بأن هناك على الأقل ثلاثة أنماط مختلفة من الوعي والفهم التاريخي حول العهد الأولى للإسلام. وهي: الفهم الخارجي (أي: الخوارج)، والشيوعي، والسني.

فالخوارج يعتبرون أن عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من العهود المثالية، وهم يكفرون ما بعد السنوات الست الأولى لعهد عثمان رضي الله عنه، ومثله عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد حادثة التحكيم.

وأما الشيعة فلاهم يعتقدون بأحقية علي رضي الله عنه بالخلافة / الإمامة، فإنهم يرون أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما غاصبان لحق علي؛ ويقدمون عهد علي وعهود الأئمة الاثني عشر.

وأما أهل السنة فإنهم يرون أن العهد الذي عاش فيه الرسول عليه الصلاة والسلام، وعهود الخلفاء الأربعة الذين جاؤوا من بعده - والذين يسمون بالخلفاء الراشدين - هي من أفضل وأمثل مراحل التاريخ الإسلامي؛ ويرون بأن ترتيب الخلافة هو في الوقت نفسه ترتيب للأفضلية.

وهل يمكن تطوير الوعي المتعلق بالقاسم المشترك للإسلام وتوحيد المسلمين، مع وجود اختلافات كبيرة بينهم في التصور التاريخي لحقبة زمنية التقى فيها الإسلام بالإنسان، وطبق القيم الإسلامية في أرض الواقع؟ وعلى أية حال؛ ليس من الخطأ القول: إن أحد العوامل الأساسية لتفريق المسلمين إلى مذاهب وطوائف مختلفة - وكذا الصراعات المذهبية والطائفية - هو عدم رؤية بناء وتشكل التاريخ، وعلى هذا فمحاولة كل جماعة احتكار الإسلام، وحصره بنفسها مع التاريخ الذي قامت بإنشائه وتكوينه. وبإمكان المسلمين منع الاستقطاب «الشيوعي - السلفي»، والحيلولة دون حصول الصراع الطائفي المحتمل بين السنة والشيعة، وخلق ثقافة من الثقة العالية بإقامة السلام بينهم، من خلال التخلص من البنيان والإنشاء الكيفي للتاريخ، وبناء تاريخ مطابق للحقائق والوقائع الصحيحة.

الثانية: إن فهم وتصور عملية التغيير والتنشئة الاجتماعية ليس سليماً في المقاربة الإسلامية للتاريخ. حيث لا يتم تطوير الإدراك والوعي المتعلق بالفرق بين الماضي والتاريخ، وإنما يُراد حماية الماضي كما هو بإحاطته بهالة من القدسية، ثم نقله إلى المستقبل. بينما الماضي قد بقي في الوراثة وطويت صفحته. إلا أن بعض المسائل والأمور قد تسرب إلى المستقبل؛ ولا يمكن فهم واستيعاب الماضي بتمامه، ولا نقله بكامله إلى المستقبل. يمكن تشبيه سير الإنسانية بنهر جارٍ؛ فكما أن المياه التي تجري في ثانية زمنية ليست هي ذات المياه التي تجري بعد ثانية أخرى، فإن الحياة الاجتماعية كذلك لا يمكن أن تسير في وقت من الأوقات بنفس الشاكلة والطريقة؛ وإنما تتغير وتتحوّل وتختلف خلال مرور الوقت، وتتابع مسيرها على هذا النحو... وفي الأساس فإن الوجود يعرض لنا هذه الاستمرارية، ويسير على الدوام نحو المستقبل. فالتاريخ في هذا السياق مثل ذاكرة الإنسان تماماً، حيث يتم تجديد تشكيله وبناءه بشكل مستمر. فليس هناك مذهب يمكن أن ينتقل ويصل إلى الأزمنة اللاحقة بحالته الأولى التي تشكل عليها. ولا يمكن أن يتشكل مذهب من المذاهب بشكل مفاجئ. ولا تنتقل أي طريقة من طرق الفهم والإدراك المتعلقة بالمذاهب وتصل إلى الأجيال اللاحقة دون أن يطرأ عليها تغيير وتحوّل. ولأن فهم أو تصور العهود الأولى للإسلام المنتشر لدى المسلمين قد تم بناؤه وإنشاؤه بشكل مستقل عن حقيقة التغييرات والتنشئة الاجتماعية، فقد جرى تجاهل الفروقات أو الاختلافات القائمة بين المعطيات والبيانات المتعلقة بالماضي وبين الدين الإسلامي. وبعبارة أخرى نقول: إن التصورات والأفهام التاريخية الشيعية والسنية والخوارجية هي في الوقت ذاته تصورات وأفهام إسلامية؛ حيث أن كل مذهب أو طائفة من هؤلاء ترى بأن تصورها هو الإسلام الصحيح، ومن ثم تعتقد بأنها هي «الفرقة الناجية». يمكن القول: إن إحدى أهم معضلات أو مشكلات المسلمين تتمثل في أن كل مجتمع من مجتمعاتهم - بل وكل جماعة وكل طريقة وكل مذهب أو طائفة منهم - تميز نفسها بالإسلام وتحصره بنفسها. ويمكن بشكل واضح وجلي ملاحظة ارتباط استخدام المسلمين لآلية التكفير، وانجرافهم نحو الصراع والمنازعة بسرعة وسهولة عبر هذه الطريقة في الفهم والتصور.

إن المشكلة المتعلقة بفهم التغييرات والتنشئة الاجتماعية تشكل عائقاً أمام اعتبار الكيانات والتشكيلات ذات الصبغة الدينية التي ظهرت بعد وفاة رسول الله عليه الصلاة والسلام أموراً بشرية. إذ لا وجود لأي مذهب أو جماعة أو طريقة خلال حياة النبي عليه الصلاة والسلام؛ فالقرآن الكريم يدعو المسلمين جميعاً إلى الوحدة والاتحاد بخطاب عام، ويذم ويتنقد الفرقة والمواقف التي تؤدي إليها، وذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٩)، فإذا كان باب الوحي قد أعلّق مع انتقال سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام إلى جوار ربه، فإن معاملة أية معلومة بعد ذلك - ما عدا القرآن الكريم - معاملة الوحي تُعدّ أمراً مخالفاً للقرآن. حتى يمكن القول: إن تجاهل الجانب البشري للنبي عليه الصلاة والسلام رغم وصفه بالبشرية في القرآن الكريم، وتشكيل تصور عن نبي محاط بهالة من الإعجاز ما هو إلا ناتج جانبي لهذه الطريقة من الفهم والتصور

(٩) آل عمران: ١٠٣.

المعوج. ويمكن اعتبار النظر إلى كون أقوال وأفعال النبي عليه الصلاة والسلام نتاجاً للوحي، والتقديس الذي ظهر في الفترات اللاحقة للأراء والأفكار التي أتى بها الإنسان تحت مسمى «السلف الصالح»، وحتى الوصول إلى مرحلة تصورهما مثل الدين، يمكن اعتبار كل ذلك جملة من المظاهر المتعلقة بهذا التصور والفهم الخاطيء الذي أشرنا إليه. إن اعتماد العقلية السلفية لفهم وتصور الصحابة، وكذلك اعتبارها طريقة فهم وحياة المسلمين في العصور الثلاثة الأولى جزءاً من الإسلام، ومعاملتها معاملة الدين الإسلامي ذاته، تناقض من جهة طبيعة الإسلام المنسجمة والمتطابقة مع الفطرة، كما أنها تصعب من جهة أخرى تحوله وانطلاقه نحو العالمية.

الثالثة: لا يظهر في أفهام وتصورات المسلمين المتعلقة بالماضي وبالتاريخ اهتمام زائد بارتباط الفكر والحادثة بالزمان والمكان؛ فهناك زلل كبير للغاية في مجال المفارقات التاريخية، وفي تناول الزمان والمكان والأفكار والمفاهيم. قبل كل شيء؛ إن كل طائفة - أو مذهب أو جماعة أو طريقة - تعمل من أجل إظهار كونها صاحبة الفهم الإسلامي الصائب والصحيح، وتعمل على ربط نفسها بعهد النبي عليه الصلاة والسلام. ويمكن فهم وتفسير محاولات اختلاق الأحاديث ونسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام بأنها تصب في اتجاه محاولة التغلب على أي مذهب من المذاهب. فلا يولد أي فكر في الفراغ، وإنما لكل مذهب - وحتى لكل ذهنية وعقلية - مكان ومرحلة زمنية قد تكونت ونشأت فيها. فلكل كيان أو تشكيل مفاهيم أساسية وأفكار رئيسية أثرت على عملية تكونه، ثم في مرحلة لاحقة شكلت عماد منظومته الفكرية. ولكي نستطيع التحدث عن أية عقلية فكرية، وعن أي كيان مذهبي أو طائفي لا بد لنا من التوقف والاطلاع على المرحلة الزمنية التي نشأت خلالها أفكار ذلك الكيان، والمجتمع الذي نشأ وتشكل فيه، والطبيعة العلمية التي تشكل خلالها، ونوعية المفاهيم والمصطلحات التي قدمها وعرف نفسه بها. يمكن العثور على أمثلة كثيرة في التصور التاريخي الشائع للمسلمين حول الارتباط السهل للمفاهيم والأفكار السابقة بالحوادث والكيانات التي ظهرت في وقت لاحق. ويمكننا رؤية عكس ذلك أيضاً؛ حيث بإمكان الأفكار والمفاهيم التي تشكلت في مرحلة لاحقة الارتباط السريع بجملة من الحوادث السابقة. إن أكثر نموذج مثير ومتضارب يتعلق بالمسائل التي تحدثنا عنها هو السلفية. فكل من يتناول السلفية إنما ينطلق من منظوره وحسب أهدافه وغاياته، ويتحرك بتصور وفهم تاريخي خاص به. والحقيقة التي يتم تجاهلها هنا هي أنه بعد تشكل كل مذهب - وكل عقلية أو تيار فكري - وبدء انتشار أفكاره في المجتمع يقوم من جهة بمد جذوره نحو الماضي، ومن جهة أخرى يلقي بأغصان تجاه المستقبل. وبعبارة أخرى؛ إن كل مذهب وكل تيار فكري يقوم إلى جانب إنشاء وتكوين نفسه ببناء تاريخه ومستقبله أيضاً. ومن المفيد عدم النسيان بأنه في هذا السياق يتم إعمال التاريخ بمفعول رجعي إلى الوراء، وكذلك تتم إعادة تحرير التصور والفهم المتعلقين بالتاريخ والماضي.

ولكي تتمكن من استيعاب المسائل التي حاولنا بيانها وشرحها في هذا المضمار بشكل أفضل يمكن أن

نسبه الأمر بألية نمو ثمرة بلوط. فعندما تلتقي ثمرة البلوط المتساقطة عن شجرتها بالتراب، وتصادف البيئة الضرورية للنمو من الرطوبة والحرارة، فإن قشورها سرعان ما تتفتق لتعطي المجال لللب بالنمو، ومن ثمَّ فإنها تبدأ بضرب جذورها في الأسفل، وبمد البرعم والغصن نحو الأعلى. فإذا لم نعلم بهذه الحقيقة، فإننا لن نفهم أبداً بأن شجرة البلوط الضخمة كانت في البدء عبارة عن بذرة أو ثمرة صغيرة، ثم نمت وتفرعت وكبرت لتنتج آلافاً من الثمار. إذاً؛ فسائر المذاهب والتيارات الفكرية هي على هذا النحو. فإنها من جهة تضرب بجذورها في أعماق الماضي، ومن جهة تسير متغيرة ومتحولة نحو المستقبل، وتمد فيه أغصانها وفروعها... وإننا في هذا السياق نطرح على الفور الأسئلة الآتية: هل السلفية مذهب؟ أين ظهر الكيان أو التشكيل الذي يُسمى بالسلفية؟ وفي أية مرحلة زمنية؟ وفي أي إطار فكري؟ كيف ربطت نفسها بالماضي؟ وكيف تطورت، وتحولت، وتغيرت حتى وصلت إلى يومنا هذا؟

في البدء سوف أبحث في القاسم المشترك للإسلام، ثم بعد ذلك سوف أحاول إيجاد الأجوبة عن هذه الأسئلة المطروحة.

القاسم المشترك للإسلام:

إن القاسم المشترك للإسلام هو العناصر الأساسية التي لا غنى للإسلام عنها، والتي تتيح لكل شخص الشعور والإحساس بنفسه بأنه مسلم. ومما لا شك فيه أن العنصر الأساس في ذلك هو التوحيد الذي يشكل لب دعوة جميع الأنبياء والرسول. والعنصران الداعمان لهذا هما الإيمان بالآخرة وبالنبوة. وذكرت هذه العناصر في القرآن الكريم بشكل صريح كأساس «ركن» للإيمان. فكل شخص - مهما كانت صفته، وبغض النظر عن المذهب أو الجماعة أو الطريقة والطائفة التي ينتمي إليها - يؤمن بهذه الأركان الأساسية يُعد مسلماً، وداخلياً ضمن دائرة الإسلام. وإذا أردنا التعبير بصورة أوضح نقول: إن القاسم المشترك للإسلام في مجال الإيمان هو التوحيد، وفي مجال العمل هو الصدق والاستقامة في السلوك. حيث أن الآية ١٣ من سورة الأحقاف - التي أشرنا إليها سابقاً، والتي تحدد العناصر «الأركان» الأساسية للدين - تذكر هذه الحقيقة التي نتكلم عنها. وإذا ما توقفنا على مثال وأمعا التفكير فيه، فإننا سوف نتمكن من فهم هذه المسألة بصورة أيسر. فلنتأمل في عمر بن الخطاب الوثني الذي توجه إلى قتل النبي عليه الصلاة والسلام. فلما صادفه أحد الناس في الطريق، ورآه بحالة من الغضب والاحتقان، وسأله عن وجهته؛ أجابه دون تردد ولا خجل بقوله: «ذاهب لقتل محمد». فما كان من ذلك الشخص الذي أدرك العاقبة الوخيمة التي ستترتب على الحادثة إلا أن أخبر عمر بإسلام أخته وصهره، ومن الأوجب له التوجه إليهم قبل النبي، وذلك بهدف كسب الوقت عله يتمكن من إخبار النبي عليه الصلاة والسلام بالأمر. ولما توجه عمر إلى دار أخته وعليه علامات الغضب والحلق الشديدتين واجه هناك الحقيقة القرآنية، وطلب منها أن يدلّه على محمد عليه الصلاة والسلام. وهناك دخل عمر على النبي عليه الصلاة والسلام إنساناً مشركاً وثنياً، وخرج من عنده رجلاً مسلماً. فهل يمكن القول: إنه قد تغير أي شيء في هذه

الأنباء ما عدا الإيحاء القائم على التوحيد؟ فالحادثة مثلما يمكننا رؤيتها بشكل واضح ليست على درجة كبيرة من التعقيد.

يمكننا من أجل التمكن من إعادة إحياء الوعي بالقاسم المشترك للإسلام أن نورد بعض البنود من جملة المبادئ المؤسسة الضرورية لذلك، على الشكل الآتي:

- القرآن الكريم هو كلام الله المنزل من عنده على محمد عليه الصلاة والسلام. والمصدر الوحيد المحدد والحاسم من ناحية الإسلام هو القرآن، وسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام مقيد بالقرآن. لا يمكن معاملة أية معلومة معاملة الوحي ما عدا القرآن.
- سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بشر يتلقى الوحي من ربه، وهو المثل الأعلى. وقد أملى الوحي كما نزل إليه على كتبه الوحي واستكتبهم إياه. سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لا يعلم الغيب. وكل الأحاديث المروية عنه تُصنف ضمن المعلومات البشرية.
- المعصية الوحيدة التي لا يغفرها الله تعالى هي الإشراف بالله.
- سائر الكيانات والتشكيلات التي ظهرت بعد وفاة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وأخذت الصبغة الدينية هي من نتاج البشر.
- المسلم منفتح على أية معلومة كانت، ويستمع إلى كل كلام، ويفهمه، ويتبع أحسنه.
- ليس في الإسلام شيءٌ مناقض للعقل؛ فالعقل والوحي يكملان بعضهما.
- الإيحاء والمسؤولية في الإسلام مسألة فردية؛ ويدخل اللجنة من يستحقها.

وبالتأكيد فإن عدد هذه المبادئ قابل للزيادة. وكما حاولنا سابقاً أن نبين؛ فإن الله تعالى أنزل الوحي حتى يكون داعماً للعقل. ولقد منح الإسلام الناس جملة من المبادئ الأساسية والضرورية للتمكن من العيش بشكل إنساني، ودلهم على طريق ومنهج حياة ذات معنى وقيمة. غير أن المسلمين اليوم قد أضاعوا في البداية الوعي والإحساس المتعلق بالقاسم المشترك للإسلام، وذهبت كل فرقة منهم تعتبر نفسها المثل الوحيد للإسلام، وتعتقد أنها الفرقة الناجية الوحيدة التي ضمنت اللجنة، ثم ذهبت أبعد من ذلك حيث سارعت إلى إقفال أبوابها من الداخل كي لا يدخلها المسلمون الآخرون.

إن انتساب المسلمين إلى الفرق والمذاهب والجماعات والطرق المختلفة - وحتى ظهور هذا النوع من الكيانات والتشكيلات - ليس بالأمر السيئ من حيث الأصل؛ وإنما هذا الأمر متعلق بشكل مباشر بكون الإنسان كائناً اجتماعياً، وبمساحة الحرية الواسعة التي أفردتها الإسلام للفكر والعقل. إذاً لولا ظهور مرض التكفير لما أرحى التعصب المذهبي والطائفي والجماعاتي بظلاله على القاسم المشترك للإسلام، ولكان بإمكاننا القول: أن هذا النوع من الاختلاف والتنوع غنى للإسلام. إن الناس الذين يعيشون بحالة جماعية يميلون إلى

التجمع والانتظام بمقتضى الفطرة الإنسانية. فالكيانات التي نتحدث عنها يمكن أن تكون في الأصل كتشكيلات بشرية وسيلة للتسابق في طريق الخير، ولإبداع سبل التكاتف والتكافل والتعاون. غير أنه عندما يتبخر الإحساس والوعي بالقاسم المشترك للإسلام، فأولاً يتم نسيان البعد البشري والإنساني، ثم بعد ذلك يبدأ كل تجمع بإقامة نفسه مقام الدين، ويحتكر ويحصر الدين بنفسه.

إن انقسام المسلمين إلى فرق وجماعات مختلفة ليس بمسألة جديدة. فالمذهب أو الفرقة التي ظهرت أولاً هي فرقة الخوارج التي شكلها المجتمعون والمعتصمون في حروراء بعد واقعة أو معركة صفين. وفي أواخر القرن الأول بدأ تشكل الأفكار الرائدة والأولية للمرجئة والشيعية والمعتزلة. فيمكن في الماضي ملاحظة ظهور - ليس فقط ثلاثاً وسبعين فرقة - وإنما سبعمائة وثلاث وسبعين فرقة. وكانت تحصل أحياناً نزاعات وصراعات بين السلطة الحاكمة وبين هذه الفرق، وأحياناً أخرى بين هذه الفرق نفسها. وعلى الرغم من كل ما حصل، ومن التجارب والصراعات المريرة، لم يفقد جمهور المسلمين حريتهم في يوم من الأيام أبداً، وحتى أنهم نجحوا في بناء حضارة عظيمة أثبتت تفوقها ووجودها إلى أوائل القرن الثامن عشر، ولا يزال الناس يشعرون بتأثيرها إلى اليوم. أما في الحالة التي وصل إليها المسلمون اليوم فقد فقدوا حرياتهم واستقلالهم، وفقدوا كل أحاسيسهم ومشاعرهم ووعيهم المتعلق بالحرية؛ ومزقوا خاصيتهم وسميتهم الذاتية. ومع الأسف فإن مفهوم الدين المنتشر في مثل هذه الظروف السلبية يعمق السلبيات، ويجعل المسلمين محكومين بالماضي. ولهذا السبب فلو أمكن إعادة بناء الوعي والشعور بالقاسم المشترك للإسلام من جديد على أساس الحرية، فعندها يمكن للمسلمين التخلص من المشكلات والمعضلات التي تعود إلى أعماق الماضي، والتحرر من مرض التكفير.

هناك أسباب كثيرة مهدت الطريق أمام فقدان الشعور بالقاسم المشترك للإسلام. ويأتي على رأس هذه الأسباب نظرة كل مذهب وكل جماعة إلى نفسها بأنها هي «الفرقة الناجية»، وتحويل العادات والتقاليد إلى دين، أي إلباسها لباس الدين. فلتتابع التأمل والتفكير في مسألة «المذاهب الأربعة الحققة» المشهورة التي يعرفها كل شخص، أو يظن بأنه يعرفها. فهذه المذاهب «الحققة» هي الحنفية والمالكية والحنبلية والشافعية.

إن صفة «الحققة» المستخدمة بشأن واحد من هذه المذاهب أو بشأنها كلها تعني - كأمر طبيعي - تميزها عن تلك المذاهب «الباطلة»، أي المذاهب التي تُعد خارج الإسلام. أولاً وقبل كل شيء إن وصف أي مذهب بصفات مثل «الحق» أو «الباطل»، «صحيح» أو «خاطئ» يناقض المبدأ الإسلامي الأساس القاضي بكون الإيمان والمسؤولية في الإسلام مسألة فردية. إن الانتساب إلى أي مذهب حتى وإن كان ذلك المذهب على «حق» لا يعني أبداً أن إيمان ذلك الفرد وفكره وأفعاله كلها «حق». إذ إن الانتماء المذهبي أو الطائفي يحدث على الأغلب تلقائياً بحكم أعراف وتقاليد المجتمع الذي يعيش فيه الفرد. والعكس صحيح أيضاً، أي لا يستطيع أحد الادعاء بأن من ينتمي إلى مذهب مصنف على أنه من المذاهب أو الفرق «الباطلة»، لا يمكن أن يمتلك عقيدة وأفكاراً وأفعالاً تتسم بـ «الحق».

ومن جهة أخرى فإن مفهوم «المذاهب الأربعة الصحيحة/ الحقة» يولد حتماً فكرياً ومفهوماً آخر من قبيل اختزال الإسلام بهذه المذاهب الأربعة فقط. ولو أمعنا النظر في وفاة أبي حنيفة عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م، وفي ظهور المذهب الحنفي الذي يُعد أبكر مذهب بالتشكل، والذي حصل بعد وفاته بمدّة طويلة، فإننا نستطيع بكل سهولة أن نستوعب ونفهم بأن عبارة «المذاهب الأربعة الصحيحة/ الحقة» ليست عبارة دينية، وإنما هي مجرد تعبير سياسي. وإن الاعتقاد هنا بانتهاج السلطات الحاكمة سياسة من قبيل استبعاد مخالفيها ومعارضيتها، والعمل على تدعيم صفوف مؤيديها لا يستوجب الكثير من التخطيط. كان هناك في الماضي - وحتى يومنا هذا - الكثير من الناس ممن لا يرون أنفسهم منتمين إلى أي من هذه المذاهب الأربعة؛ أفلم نستطيع النظر إليهم بعين «المسلم»؟ ومن يمتلك الحق في تحديد أو توصيف مذهب من المذاهب بأنه «حق» أو «باطل»؟ ثم أُلن يُعد الشيعة الذين يشكلون نسبة ١٠ - ١٢٪ من العالم الإسلامي من المسلمين نظراً لإيمانهم بالتوحيد وبالآخرة وبالنبوة؟

لا يتوجب على أي شخص لكي يكون أو يصبح مسلماً الارتباط بمذهب أو جماعة أو طريقة. فالأمر الأساسي في هذه المسألة هو اعتقاد الإنسان بأركان الإيمان الرئيسية التي تدخله في دائرة الإسلام بإرادته الحرة. فالإيمان في نظر الإسلام مسألة فردية؛ فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر. وإن الحكم القاضي بـ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» يفيد ويعلن بشكل صريح أنه لا يمكن أن يكون هناك جبر في تحويل الناس إلى الإسلام، ولا يمكن أن يكون هناك ضغط وإكراه في موضوع العبادات، مثل الصلاة والصيام وغيرهما.

ليس في القرآن الكريم أية مؤيدات عقابية دنيوية بشأن أداء العبادات. فالمسؤولية من وجهة نظر الإسلام مسألة فردية؛ فلا يتحمل أحد وزر ذنوب أحد غيره. والإسلام أيضاً يقرر بأن الدخول إلى الجنة لمن يستحقها؛ إذ هناك مقابل لعمل الإنسان يستحق تلقيه. وليس من الممكن إجراء حجوزات جماعية إلى الجنة. إن العقلية السلفية تعيق الفهم الصحيح للإسلام على نطاق عالمي، وتمنع تطور الوعي والشعور بالقاسم المشترك للإسلام؛ بسبب ربط التطبيق المثالي للإسلام بالماضي، وتحويل الأعراف والتقاليد إلى دين من جهة، واستبعاد دور العقل من جهة أخرى. وبالأساس فإن مسألة السلفية مسألة شائكة ومعقدة أكثر بكثير مما يُتصور.

السلفية؛ جذورها وفروعها:

يمكن بسهولة ملاحظة ورؤية الإبهام والتشابك والتعقيد الجدي والشديد بشأن السلفية؛ سواء من ناحية المفهوم والمرحلة الزمنية التي ارتبط بها هذا المفهوم، أم من ناحية المحتوى، ومن أحد الأسباب الرئيسية لهذا الأمر هو التجاهل والتغافل الكبير عن كون السلفية - أساساً - تياراً فكرياً (ذهنية). فالسلفية لم تتمكن من اكتساب هوية مذهبية في وقت من الأوقات. وإن أوضح برهان وحجة على ما نقوله هو التتظيحات القائمة اليوم، والتي تدعي بأنها تنظيمات سلفية، مثل تنظيم القاعدة. إن هذا الصنف من الكيانات الحديثة تجعل

الأهداف الإيديولوجية مثل «الخلافة» و«الدولة الإسلامية» في قائمة أهدافها، وتلجأ إلى استخدام العنف والشدة كوسيلة لبلوغ غايتها. إن ما يشكل نواة السلفية هو الحنين والشوق إلى الماضي، والذي أصبح واضحاً بشكل خاص في المجتمعات التي دخلت في مرحلة الانحطاط والانهيار. ويمكن أن يُسمى ذلك نوعاً من الحالة النفسية للشيوخوخة؛ لأنه عندما تبدأ القوى والمهارات الخلافة لدى الإنسان بالضمور والاضمحلال، فإن الإنسان يحاول التثبيت بالحياة مستذكراً المراحل التي كانت فيها قواه الخلافة على مستوى عالٍ. يمكننا رؤية الحالات المشابهة للذهنية السلفية في مختلف المجتمعات؛ سواء في المجتمعات الإسلامية، أم في المجتمعات التي ينتمي أفرادها إلى ديانات أخرى. فلكل مذهب ذهنية أو عقلية خاصة به، ولكن ليس كل مذهب ذهنية.

لكي يصبح أي كيان أو تشكيل اجتماعي طائفة أو مذهباً لا بد أن يمتلك أفكاراً مميزة خاصة به، وأن تجد هذه الأفكار انعكاساً لها على المجتمع. وانطلاقاً من هذا السبب فإننا عملنا على التعريف بالمذاهب التي ظهرت نتيجة مأسسة وتأطير الخلافات في فهم الدين على أنها كيانات وتشكيلات بشرية^(١). إن كل مذهب يعمل على بناء عقلية خاصة به. وأحياناً تظهر ذهنيات متشلكة من تلقاء ذاتها ضمن مسيرة الحياة الاجتماعية، ودون أن تكون منتمية لأي مذهب من المذاهب القائمة. وهذا النوع من الذهنية يفتح الطريق أمام التيارات والأبحاث التي من غير المرجح تحقيق مزيد من السيطرة على تشكيلها. وبمرور الوقت قد يتم فهم وتصور هذه العقليات أو الذهنيات - التي ليس لها إطار مذهبي بالأساس - من قبل بعض الناس على أنها مذهب.

إن الذهنيات التي ليس من السهل السيطرة عليها وتعريفها تكون مهياة للاستخدام بصورة إيجابية وسلبية. وإن أكثر نموذج ملائم لما قلناه هو الذهنية الباطنية المتغذية من التيارات الصوفية. وكما أنه بإمكاننا العثور بسرعة على أشخاص من ذوي التيار الباطني داخل أي مذهب من المذاهب، فإننا كذلك يمكن أن نشاهد ظهور هذه الذهنية داخل مفاهيم ومظاهر غير متوقعة، وفي أماكن لا يؤمل ظهورها فيها. فعندما تظهر بعض الأفكار الباطنية لدى القرامطة يُعد ذلك جحوداً ومروفاً، وأما إن كانت هذه الأفكار موجودة في أعراف وتقاليد التصوف السني فيتم القبول بها، وحتى من الممكن إيجاد الأدلة بشأن إثبات ملامتها ومطابقتها للإسلام. وكذلك هناك بعض الذهنيات تحافظ على وجودها في أزمنة وأمكنة مختلفة وهويات مختلفة، ويمكن عندما تصادف تمثيلها الملائمين أن تجد انعكاساً لها في المجتمع، وتأخذ بذلك مكانتها في التاريخ.

والسلفية كيان أو تشكيل من هذا القبيل؛ حيث ظهرت في نهايات القرن التاسع عشر نبرة وصيحة جديدة تنادي بـ «السلف» و«السلف الصالح»، وذلك في مناطق مختلفة، وبممثلين مختلفين. هذه الصيحة انبثقت من الأرضية التي شكلتها التيارات الإصلاحية؛ لتعرب عن تيارات واتجاهات متباينة. حيث لجأت من جهة إلى التعبير عن موقفها في مواجهة المستعمرين والمحتلين، ومن جهة للتعبير عن معارضتها للدولة العثمانية

وعن قوميتها العربية، ومن جهة أخرى تتمسك بالماضي وبالجهود التي تحافظ على بقائها. ولهذا السبب فليس من الصعب حمل السلفية ونسبتها إلى أعماق التاريخ، وكذلك مقارنتها بالوهابية، أو ربطها أيضاً بجهود محمد عبده. إن المظاهر المختلفة لهذه الذهنية - قبل بدء استخدام مفهوم السلفية التي سوف ترتبط بها فيما بعد - موجودة على الأقل لدى أحمد بن حنبل وابن تيمية، وأيضاً بتعبير «السلف الصالح». وربما لهذا السبب لا يتم التدقيق أو التوقف كثيراً عند الفروقات الزمنية - مثل «السلفيون المتقدمون والمتأخرون»، أو عهد «الإجمال» و«التفصيل» - عندما يتم إنشاء تاريخ للسلفية^(١١). حيث يُعد أحمد بن حنبل من السلفيين المتقدمين، أما ابن تيمية فيعد من السلفيين المتأخرين^(١٢). وفي هذا السياق؛ فعندما يتم النظر بما يتوافق مع المجرى التاريخي للمنشأ يصبح من السهل فهم أن الوهابية متفقة مع السلفية اعتباراً من بدايتها، بل يسهل التصور بأنها السلفية ذاتها. بيد أن الوهابيين يطلقون على أنفسهم اسم «الموحدين»، ولا يرتاحون لاستخدام اسم الوهابي أبداً.

يعود ارتباط الوهابية بالسلفية إلى نتائج الجهود التي بذلها رشيد رضا في بدايات القرن العشرين، ولم يكتف الوهابيون بإلحاق أنفسهم بالسلفية، وإنما أرادوا النهوض بالدور الممثل لها أيضاً. ولذلك يسود لدى الكثيرين اليوم اعتقاد بأن الوهابية والسلفية كيان واحد. وهنا يمكن القول: إنه ليس من الصواب أيضاً مقارنة أو مماثلة السلفية بالجهود والأبحاث التجديدية والإصلاحية التي تمت على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. إن السؤال الأول الذي ينبغي طرحه من أجل امتلاك المعلومة الصحيحة في موضوع السلفية، والتمكن من إجراء التقييمات السليمة والصائبة، هو: متى تم استخدام السلفية كمصطلح للتعبير عن مجموعة؟ وأين؟ ومن قبل من؟ ولأجل من؟ وما هي المعلومات الجوهرية للمفهوم؟ وما كيفية التغييرات الشكلية التي مرت بها حتى وصلت إلى يومنا هذا؟

إن مرحلة الانحطاط التي مرت بها الدولة العثمانية - كما أشرنا إليها سابقاً - قد فتحت الباب واسعاً في مختلف أقطار العالم الإسلام أمام ظهور مختلف التيارات والأبحاث الجادة، والتي يمكن أن نطلق عليها تسمية «الحركات الإصلاحية»، والتي - وإن كانت مختلفة عن بعضها - فقد هدفت في الأساس إلى وقف هذا الانحدار السيئ. يرى ديفي دان كومينس أن تاريخ ظهور السلفيين في الشام كجماعة متميزة بارزة يعود إلى عام ١٨٩٦م. حيث اهتمت (جماعة المجتهدين) - التي اجتمعت برئاسة أحمد الجزائري، وجمال الدين القاسمي، وعبد الرزاق البيطار، وأجرت نقاشات ومباحثات دينية - اهتمت بالتأمر على الدولة، وتمت محاكمة المجتمعين، وقد عرفت هذه الحادثة بـ «حادثة المجتهدين». وفي نهاية المطاف تمت تبرئة الجميع. وبرأي كومينس أن هذه الحادثة تشكل الظهور الأول للسلفيين^(١٣). وبعد هذه الحادثة نظم جمال الدين القاسمي شعراً عبر فيه عن سلفيته بقوله:

(١١) Selefilik, Zeki İřcan, İstanbul 2006, s. 31

(١٢) Yeni İlm-i Kelâm, İzmirli İsmail Hakkı, I, 105

(١٣) Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri, David Dean Commins, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993, s. 99 vd

زعم الناس بأن مذهبي يدعى الجمالي	وإليه حينما أفتني الورى أعزو مقالي
لا وعمر الحق إني سلفي الانتحال	مذهبي ما في كتاب الله ربي المتعالي
ثم ما صح من الأخبار لا قيل وقال	أقتفي الحق ولا أرضى بآراء الرجال

وأرى التقليد جهلاً وعمى في كل حال^(١٤)

ووفقاً لوجهة نظر كومينس فإن الحركة الإصلاحية الإسلامية العصرية والرائدة التي ظهرت في سورية العثمانية كانت جزءاً من حركة أوسع، والمسماة بـ «الحركة السلفية» التي لها ارتباطات وانتشار في البلدان العربية الأخرى. كان المدافعون والمتبنون لهذه الحركة يودون العودة إلى الحالة والحركات التي كان عليها الأسلاف من أصحاب التقوى، أي: «عصر السلف الصالح»، ولذلك فقد عُرفت الحركة باسم «السلفية»، وأُطلق على أتباعها ومناصريها اسم «السلفيين»^(١٥).

إن هذه الدراسة التي قام بها كومينس تضع المساعي الإصلاحية التي ظهرت في سوريا القرن التاسع عشر ضمن المصادر الأولى بشأن الموضوع الذي نحن بصدده. إلا أنه لا يمكن القول بوضوحها وصراحتها الكبيرة في مسألة اختلاف محتوى اسم «السلفية»، ووضوح الدعوات القائمة تحت هذا الاسم لدى المصلحين الآخرين. وخاصة أن هناك حاجة إلى بيانات ملموسة فيما يتعلق بظهور «السلفية» على مسرح التاريخ.

نقول - وفقاً لما تمكنا من التثبت منه -: إن وجود السلفية على مسرح التاريخ - بشكل مختلف ومتميز عن الحركات والتيارات الإصلاحية؛ سواء من ناحية الذهنية الفكرية، أم كجماعة شكّلها أصحاب تلك الذهنية - يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. ويمكننا أن نعدد بعض المعطيات الملموسة التي تدعم توجهنا إلى مثل هذا التفكير:

١. يمكن أخذ استخدام اسم «السلفية» خلال المساعي الإصلاحية التي جرت في الشام كما بينها كومينس بالاعتبار - وإن كانت مظاهرها مختلفة - على أنها إشارات أولى للسلفية كذهنية في تلك المرحلة الزمنية.
٢. تم في القاهرة تأسيس مكتبة باسم «المكتبة السلفية»، وذلك عام ١٩٠٩ م. وهذه المكتبة التي كانت إحدى الأماكن التي كان حسن البنا كثير التردد عليها تحمل قيمة رمزية من زاوية السلفية.
٣. إن إحدى شعارات مجلة المنار التي أصدرها رشيد رضا هي «السلفية». وبوسعنا القول: إن الاسم المفتاح الذي سهل انضمام الوهابية إلى السلفية هو رشيد رضا^(١٦).

(١٤) Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri, Commins, s.109

(١٥) Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri, Commins, s. 11

(١٦) مقال عجيب في هذا الموضوع؛ انظر: Reconsidering Salafism from the The Construction of Salafiyya: Perspective of Conceptual History, Henri Lauziere, International Journal of Middle East Studies,

V/42, August 2010, no.3, pp. 369-389

مرت السلفية بتغييرات وتحولات عديدة حتى وصلت إلى يومنا هذا. وفي هذا الشأن يقول «رمضان يلدرم» في التقرير البحثي الذي أعده من أجل SETA:

«يعود ظهور الحركات التي عرفت نفسها بـ «السلفية» في العالم العربي إلى نحو قرن من الزمن. وقد وجدت هذه الحركات - التي احتوت على اختلافات وتميزات داخلية، ولو بنسب طفيفة حسب البلاد التي ظهرت فيها - أكبر فرصة متاحة للتحويل إلى جماعة في مصر. ومع بداية مرحلة جديدة - عبر التحركات والاحتجاجات الشعبية التي اجتاحت بعض البلاد العربية، والتي وصلت إلى ذروتها في مصر بتاريخ ٢٥ يناير/ كانون الثاني عام ٢٠١١م، والتي سميت بما يُعرف بـ «الربيع العربي» أو «الثورات العربية» - بدأت الحركات السلفية أيضاً تلفت الأنظار بشكل أكبر. تغذت هذه الحركات - التي بدأت بالتحويل إلى لاعب سياسي قوي في كثير من الدول العربية، وعلى رأسها مصر بعد هذه الثورات، والتي عُرفت في مصر كحركات سلفية - على بعض الكيانات الدينية التقليدية. إن تقديم معلومات مقتضبة حول تاريخ هذه الحركات الدينية التقليدية (السلفية)، ومؤسسيها، وآرائها العامة تساعدنا على معرفة الأحزاب ذات الجذور السلفية القائمة اليوم عن قرب، وبشكل أوضح. إن عدم تقديم السلفية المنتشرة اليوم لبنية متجانسة من حيث الفكر والعمل مثل حركة الإخوان المسلمين، يجعل تصنيفها فيما بينها وفقاً لمعايير محددة أمراً في غاية الصعوبة. ومع أن المبادئ العقديّة التي يدافعون عنها، والمناخ الثقافي الذي ينتج عنها، هي نفسها أو متشابهة لدرجة كبيرة، إلا أنه يمكن تقسيمها إلى أربعة أصناف رئيسية من حيث آرائها في المجالات الاجتماعية والسياسية، وتصوراتها السياسية والمجتمعية:

١. السلفية التقليدية التي اتخذت العلم والدعوة أساساً لها. فالسلفيون الذين تميزوا بهذه الخاصية، وجعلوها في قائمة خطة عملهم، يقومون بدعوة الناس إلى مبادئهم، ويعلمونهم الدين، ويرفضون انضمامهم إلى أي عمل سياسي، ويركزون كثيراً على العقائد، فيعملون على تنقية وتصفية الأسس العقائدية من البدع والخرافات، ويعتبرون أن الفرق الأخرى مثل المعتزلة والخوارج والشيعة فرقاً ضالة. حتى أنهم يقفون على مسافة بعيدة من المذهب الأشعري والماتريدي المنتشر بدرجة كبيرة في المجتمعات الإسلامية، وبشكل خاص التيارات المتصوفة، إذ يبنذونها تماماً. ينتشر هذا التيار السلفي بشكل أكبر في السعودية، وقد أخذت شخصيات دينية - مثل: عبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني - على عاتقها نشر آراء وأفكار هذا التيار.

٢. السلفية التي وضعت نصب أعينها المواجهة السياسية، ومواجهة الأحزاب السياسية، واتسمت بمواقفها المتشددة. إن هؤلاء السلفيين - الذين تبنا «طاعة الحكام» مبدأ لهم - يرفضون أي شكل من أشكال المعارضة السياسية، ويقفون في صف السلطة السياسية الحاكمة في مواجهة الحركات الإسلامية الأخرى التي تسعى للوصول إلى سدة الحكم عن طريق الأحزاب السياسية. إن تأثير هذه الجماعات - التي أثبتت وجودها القوي في الكثير من الأقطار العربية، وعلى رأسها السعودية ودول الخليج العربي الأخرى - أخذ بالتناقص والضعف داخل المجتمع في المرحلة المتزامنة مع الثورات العربية.

٣. السلفية التي تُعرف بشكل أكبر بـ «الجهادية». وهي الجماعة أو الجماعات التي تكفر الأنظمة الحاكمة في العالم

العربي، وتلجأ إلى العنف والشدة ضدها، والمتهمة بالمسؤولية عن الكثير من أعمال العنف التي تحدث في العالم الإسلامي.

٤. السلفية التي تبني خطأً إصلاحياً. تقدم هذه الجماعة مقارنة أكثر علمية في الموضوعات الاجتماعية والسياسية، فهي من جهة تدافع عن العقائد والمبادئ السلفية، ومن جهة أخرى تعبر عن نيتها باتخاذ موقف إيجابي في شتى مناحي ومجالات الحياة. وتدافع عن الرأي القائل بضرورة إحداث التغييرات الاجتماعية والسياسية بالتدريج وبطريقة سلمية. إن السلفيين الممتين إلى هذه الجماعة لم يتمكنوا من ممارسة السياسة قبل الثورات العربية؛ لأنهم لم يجدوا بيئة ملائمة. أما بعد الثورات فقد انخرطوا في الحياة السياسية في كثير من الأقطار العربية، مثل: مصر وتونس وليبيا واليمن، وذلك عن طريق مختلف الأحزاب التي قاموا بتأسيسها^(١٧).

يمكن القول: إن الكيان أو التشكيل الذي ثبت وجوده تحت مسمى السلفية قد تبنى - مع عملية تشكيله - موقفاً معادياً للشيعنة أو التشيع. وإن هذه الأنشطة والمواقف - التي يمكن أن نطلق عليها تسمية الصراع الفعلي والحقيقي - قد صدرت عن الجماعة المسماة بـ «الجهادية»، التي يشكل تنظيم القاعدة نواتها الجوهرية بدرجة كبيرة^(١٨).

السلفية الوهابية:

الوهابية هي حركة دينية سياسية تأسست في القرن الثامن عشر على أفكار محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢م)، واسم الوهابية يُطلق على الحركة من قبل الآخرين، أي من غير أتباعها. وأما أتباع هذه الحركة فيطلقون على أنفسهم اسم «أهل التوحيد» أو «الموحدون». كان والد ابن عبد الوهاب قاضياً لـ «عينة»، وفتياً مقلداً للمذهب الحنبلي. اكتسبت أفكار محمد بن عبد الوهاب بعداً سياسياً - وهي التي شكلت نواة الدولة الوهابية المحتملة - من خلال الاتفاق الذي جرى بينه وبين ابن سعود أمير الدرعية عام ١٧٤٤م، وذلك بهدف «إعلاء كلمة الله حتى بقوة السلاح إن استدعى الأمر ذلك». هذه الدولة كانت ستؤسس في أراضي الدولة العثمانية لتحقيق أهداف عدة، مثل: أن تكون مركزاً للتوحيد، ومحاربة البدع، وإعادة إحياء الإسلام على نهج عصر السعادة. غير أن تناقض الحركة مع الفهم والتصور السني الكلاسيكي - مثل: استخدام العنف، وإعمال آلية التكفير بسهولة - كان يشكل عائقاً أمام تكون قناعات إيجابية حول الوهابية. وإن اعتبار كل شيء متعلق بالتصوف والطرق «شركاً» بشكل خاص قد فتح الباب أمام تنامي الغضب والسخط تجاه الوهابية.

إن أكثر الأسماء التي تأثر بها ابن عبد الوهاب هي: ابن تيمية وابن قيم الجوزية. إلا أن ما يلفت الانتباه

(١٧) Ramazan Yıldırım, Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73
 (١٨) İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit, Richard Whelan, el Kaidecilik, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P. Arıkan, Ankara 2006.

هو عدم مراعاته للرأي السني الكلاسيكي لابن تيمية في موضوع «طاعة أولي الأمر». إذ أعلن العصيان واستخدم السلاح في مواجهة المسلمين الذين نذهم بسبب تكفيره إياهم مخالفاً بذلك تعاليم ابن تيمية^(١٩). وقد شكل هذان الاسمان الأرضية المشتركة للارتباط الذي سوف يقام فيما بعد بين الوهابية والسلفية. وذلك لأن ابن تيمية وابن القيم الجوزية يحتلان مكانة مميزة بين المصادر المعتمدة للسلفية.

اعتبر محمد بن عبد الوهاب العمل من ضمن الإيمان، مثل الخوارج تماماً. فادعى بأن نقصان العبادات أو ارتكاب الذنوب يقود الإنسان إلى الكفر^(٢٠)؛ وعد زيارة قبور الأولياء والتوسل بهم بدعاً وكفراً^(٢١).

ويُعرف عن الوهابيين تكفيرهم للشيعة أيضاً. ومن أوائل الحوادث المثيرة والعجيبة في هذا السياق هو هجوم الوهابيين على مدينة كربلاء في عيد الغدير عام ١٨٠٢ م، وتخريبهم وهدمهم لقبر الحسين. وقد فقد الكثير من الشيعة حياتهم خلال الأحداث.

يبدأ التقارب بين الوهابيين والسلفية مع صدور الآراء والأفكار عن السلفيين، والذين اعتبروا الوهابيين من أهل السنة في بداية عام ١٩٠٠ م. ويمكن القول: إن من العوامل المؤثرة للتقارب في هذه الفترة - إضافة إلى سعي الوهابيين للحصول على المشروعية، وإلى جانب مساعي التأييد الصادرة عن السلفيين - هو التشابه فيما بينهم في مسائل مثل محاربة البدع، والتأكيد على نهج السلف الصالح الذي يأتي على رأس الداعين إليه ابن تيمية وابن قيم الجوزية. ويمكن أن نرى في هذا السياق الدور الحاسم الذي قام به رشيد رضا. «إن المذهب الوهابي الذي ينال منه بعض علماء الشيعة والسنة هو مذهب سني وفقاً لرأي رشيد رضا، وعلى طريق الحق، وإنه يتبنى في مسائل الاعتقاد منهج السلف، وفي العمل مذهب أحمد بن حنبل. وإن اتهام بعض الناس للوهابيين بالانحراف والضلال والكفر ليس نابغاً من الدين أو العلم، وإنما نابغ من صرعات المصلحة السياسية»^(٢٢).

ونلاحظ فيما بعد تبني الوهابيين لهذا الاسم ونشرهم الكتب باسم السلفية. ومن أحد الأمثلة المثيرة لهذا الأمر هو الكتاب الذي ألفه أبو عبد الرحمن عمرو عبد المنعم سليم، والذي شرحه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ونشره باسم «التعليقات السننية شرح أصول الدعوة السلفية». وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية تحت اسم «أصول الدعوة السلفية». ويمكن الحصول عليه من الشبكة الدولية^(٢٣).

وهناك كتاب آخر يدور حول ربط الوهابيين لأنفسهم بالسلفية وهو الكتاب الذي ألفه أبو الحسن

(١٩) İslâm'da İhya ve Reform, Fazlurrahman, Ankara Okulu Yay., çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006 s. 208

(٢٠) كتاب التوحيد، محمد بن عبد الوهاب ص ٩ - ١١.

(٢١) كتاب التوحيد، محمد بن عبد الوهاب ص ٣٩.

(٢٢) Gerçek İslâm'da Birlik. Hayrettin Karaman, İstanbul 2003, s.196

(٢٣) كلام عجيب في حق الألباني؛ انظر: http://www.livingislam.org/alb_e.html

http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BBI%C3%BC.pdf

الأقدر، وترجمه إلى اللغة التركية عبد الكريم جوبان أو غلو باسم «الأضاليل حول السلفية»^(٢٤).

الاستقطاب الشيعي - السلفي أو صراع السلطة «السيطرة» بين إيران والسعودية:

يوجد بين إيران والسعودية تنافس جدي من جهة، ومن جهة أخرى يقوم بينهما صراع ضار يتغذى على التكفير المتبادل، ويجري في الغالب على الساحة الرقمية، بحيث يمكن وصفه بالحرب الباردة الحديثة. ويمكن القول أيضاً: إن المواجهة قد اتخذت شكل الصراع الحامي بين الطرفين من خلال بلد ثالث، مثل الحالة القائمة في سوريا والبحرين.

إن المنافسة القائمة بين إيران والسعودية في آسيا الوسطى والقوقاز والبلقان تظهر على شكل نوع من الصراع على النفوذ في هذه المناطق. فإيران تبدي اهتماماً جدياً بالبكتاشيين القاطنين في ألبانيا، حيث تقدم لهم الدعم الاقتصادي، وتعمل على بناء رابطة بين البكتاشية والشيعية. والأمر نفسه ينطبق على السعودية، حيث تسلك مختلف السبل من أجل نشر جملة من الآراء والأفكار الوهابية لدى المجتمعات المسلمة، التي تتقرب إليها من خلال قنوات المساعدات الاقتصادية.

إن الاستقطاب «الشيعي - السلفي» الظاهري أساسه التوتر القائم بين إيران والسعودية بسبب الصراع على النفوذ والسيطرة، وإذا ما تمت قراءة الأحداث والتطورات الجارية على الساحة السورية، وموقف البلدين من الشأن السوري، فيمكن فهم أصل المسألة بسهولة أكبر. إن إيران تؤيد وتساند السلطة الحاكمة في سورية، أي بشار الأسد الذي يُعتبر نصيرياً. مع أنه من المعلوم أن علماء الجعفرية «الاثني عشرية» لم يكونوا ينظرون حتى وقت قريب بكثير من الاهتمام إلى النصيريين. إلا أن لإيران علاقات قوية مع سوريا. وقد اكتسبت العلاقات الإيرانية السورية بعداً جديداً مع حدوث الاضطرابات القائمة في سورية؛ إذ لم تتوان إيران عن تقديم التأييد والدعم الصريح والعلني لنظام الأسد في سوريا، بل قد وجهت حزب الله في لبنان - الذي ما يزال يمتلك تأثيراً قوياً في شأن القضية الفلسطينية إلى الآن - إلى القتال بجانب قوات الأسد. إن حزب الله منظمة ظهرت إلى الوجود بعد انقسام حركة «منظمة» أمل الشيعية اللبنانية إلى جناحين تحت التأثير الإيراني عقب الثورة الإسلامية، فأصبحت في البداية: أمل شيعية وأمل إسلامية، ثم بعد ذلك تحول الجناح الإسلامي لأمل إلى حزب الله. لا شك أن لوقوف إيران وحزب إلى جانب نظام الأسد علاقة أكيدة بتحول النصيرية - التي ينتمي إليها الأسد - إلى ذراع فرعية للشيعية. لا يمكن لإيران أصلاً أن تقف بعيدة عن التدخل في سورية، بحكم تأثيرها ومصالحها القائمة في الشرق الأوسط. وليس من الصواب أيضاً الاعتقاد بأن المساندة والدعم الذي تقدمه إيران يقتصر فقط على توجيه حزب الله، فسوريا لها أهمية بالغة من ناحية الشيعة اللبنانيين أيضاً. إن سقوط النظام في سورية سيعني فقدان إيران لدورها المؤثر في الشرق الأوسط من جهة، ويعني من جهة أخرى وبشكل

خاص فقدان تأثيرها على لبنان. إن للعلاقات الإيرانية السورية علاقة مباشرة بالعراق أيضاً. ويمكن أن نحلل هذه التطورات الأخيرة الحاصلة على ساحة المنطقة على أنها أظهرت الأولوية الشيعية لدى إيران.

أما السعودية فقد قدمت الدعم والمساعدة للقوات المناوئة لنظام الأسد في سوريا. من المفيد هنا البيان بأن القوات المناوئة والمحاربة ضد الأسد ليست مجموعة أو جماعة واحدة. إذ أن وجود كيانات تسير على خطى السلفية الجهادية مثل القاعدة بين هذه الجماعات ملفت للانتباه. إن ما يحدث في سوريا موجه بالأساس تجاه المسلمين. حيث إن الأطراف كافة - سواء قوات الأسد، أم قوات المعارضة - تقتل بعضها على أصدقاء «الله أكبر». إن ما يحدث في الشرق الأوسط يظهر بشكل جلي أن إيران التي ترى نفسها بمثابة حامية الشيعة في كل مكان في العالم تعمل على إقامة علاقات وشراكات قوية معهم من أجل توسيع مناطق نفوذها. وإن الجانب الأكثر إثارة للعجب والدهشة أن نسبة ما بين ١٠ - ١٥٪ من سكان المنطقة الغنية بمكامن البترول في السعودية هم من الشيعة، وهناك نسبة لا يُستهان بها من السكان الشيعة في الدول الخليجية التي لا يمكن للسعودية أن تبقى بعيدة عن التدخل فيها، مثل: البحرين والكويت والإمارات العربية المتحدة. ومن المفيد لتكوين فكرة عن الموضوع أن نذكر الدول التي يعيش فيها الشيعة، وعدددهم المحتمل، والنسبة التي يشكلونها بالنظر إلى باقي الأطياف. ولكن مع الأسف لا تتوفر بين أيدينا بيانات وإحصاءات دقيقة وسليمة حول الحالة السكانية الموجودة في الدول الإسلامية، وحول نسب الناس الذين ينتمون إلى التيارات المذهبية والدينية المختلفة المنتشرة هناك. أعتقد أن الجدول الذي أورده ولي نصر مع المقالة التي نشرها في مجلة «Foreign Affair» عدد تموز ٢٠٠٦م تحت اسم «When the Shiites Rise» يمكن أن يعطينا فكرة في هذا الموضوع:

الدولة	عدد السكان العام	عدد سكان الشيعة	نسبة الشيعة
إيران	٦٨,٧ مليون	٦١,٨ مليون	٩٠٪
باكستان	١٦٥,٨ مليون	٣٣,٢ مليون	٢٠٪
العراق	٢٦,٨ مليون	١٧,٤ مليون	٦٥٪
الهند	١,٠٩٥,٤ مليون	١١,٠ مليون	١٪
أذربيجان	٨,٠ مليون	٦,٠ مليون	٧٥٪
أفغانستان	٣١,١ مليون	٥,٩ مليون	١٩٪
السعودية	٢٧,٠ مليون	٢,٧ مليون	١٠٪
لبنان	٣,٩ مليون	١,٧ مليون	٤٥٪
الكويت	٢,٤ مليون	٧٣٠,٠٠٠ ألف	٣٠٪
البحرين	٧٠٠,٠٠٠ ألف	٥٢٠,٠٠٠ ألف	٧٥٪
سورية	١٨,٩ مليون	١٩٠,٠٠٠ ألف	١٪
الإمارات العربية المتحدة	٢,٦ مليون	١٦٠,٠٠٠ ألف	٦٪
قطر	٨٩٠,٠٠٠ ألف	١٤٠,٠٠٠ ألف	١٦٪

ملاحظة: «الشيعة» هم الشيعة الإمامية. فلا يدخل في ذلك النصرانية والإسماعيلية والزيدية. كما أن النسب تقديرية.

لا شك أن عدد سكان الدول قد ازداد فيها بعد حتى عام ٢٠١٣. ولكن يمكن القول: إن النسب المتعلقة بالشيعة لم يطرأ عليها تغييرات تذكر. ومن المفيد أن نذكر بأن النسب الواردة عن سوريا تتعلق فقط بالمتنمين للإمامية هناك. حيث تُقدر نسبة النصرانية في سوريا بين ١٠ - ١٢٪.

إن هذا الجدول يظهر خطورة احتمال صدام شيعي سني متتظر بين المسلمين، وانتشاره بتأثير الدومينو إلى كل مكان في العالم الإسلامي، أكثر من إظهاره الاستقطاب الشيعي السني. إن إيران تعمل على إدامة التوتر والصراع على الخط الوهابي / السلفي، من أجل الحيلولة دون توسع الجبهة المحتملة. وأما الوهابيون فإنهم يودون ووقوف جميع المسلمين من غير الشيعة إلى جانبهم في مواجهة إيران، ولا يترددون في نقل الصراع إلى كل مكان يعيش فيه المسلمون.

كما يبدو من الجدول السابق أن نسبة السكان الشيعة في السعودية تبلغ ١٠٪ من إجمالي سكانها. وإذا ما أمعنا التفكير بتواجد الشيعة في الأماكن الأكثر غنى بالنفط مثل القطيف والأحساء، فيمكن أن نستنتج بأن هذه النسبة السكانية تحمل طابعاً استراتيجياً لكلتا الدولتين.

لقد أشرنا بأن هناك معركة شرسة جارية في الميدان الرقمي «الإنترنت». إن أشد وأثقل سلاح مستخدم في هذه المعركة هو سلاح التكفير. ولكي تحول إيران دون توسيع جبهة الصراع والمعرفة فإنها تتحامل وتضغط على الوهابية، بل وتريد من العالم السني إعلان الوهابيين جماعة خارجة عن الإسلام مثلما أعلنت هي البهائيين الذين لديها طائفة خارجة عن الإسلام. وإن المثال الملفت والمثير في هذا الاتجاه هو الكلام الذي قاله إمام الجمعة في طهران حجة الإسلام أحمد خاتمي: «إن جميع علماء الشيعة يعتبرون بكل صراحة أن البهائيين ليست لهم علاقة بالإسلام. وإننا نتنظر الأمر ذاته من أهل السنة. إذ ينبغي على علماء أهل السنة اليوم الإعلان وبشكل صريح أن الوهابية جماعة لا علاقة لها بالإسلام»^(٢٥).

وأما الوهابيون فقد قاموا بنشر مختلف الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن اعتبار الشيعة طائفة خارجة عن الإسلام على مواقع الشبكة الدولية، ويأتي على رأس هذه المنشورات الكتاب الذي ألفه أبو بكر الجزائري، وترجمه إلى اللغة التركية محمد شاهين باسم «نصيحة إلى الشيعي»^(٢٦). ومن الكتب الأخرى أيضاً ضمن هذه الحملة كتاب «الخطوط العريضة» لمحب الدين الخطيب.

(٢٥) www.suriyegerçekleri.com

(٢٦) www.islah.de/menhec/men00024.pdf

النتيجة:

إن المسلمين فاقدون للقاسم المشترك للإسلام. فعلى الرغم من تحذير القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرناً من الزمن إلا أن كل جماعة تمتدح نفسها، وتعتقد أن الإسلام منحصر بما يوافق رأيها، وتقوم بكل سهولة باستبعاد ونبد كل من لا يماثلها. وبدلاً من أن يكون الدين عامل وحدة أصبح وسيلة للتفرقة؛ حيث تعمل هذه الجماعات على إضفاء المشروعية على مواقفها المفرقة من خلال استخدام الدين. فدخل جانب الدين - الذي يمنح معنىً وغاية سامية لحياة الإنسان - في حالة من السبات أو الشلل. والمسلمون متقاعسون عن الاستخدام الفعال والمؤثر للعقل الذي منحه الله للإنسان، ومقدسون للعادات والتقاليد، وغير مبالين بالعلم، وفاشلون في إنتاج أو إبداع القيم والمعرفة. وإن أكثر الذين يعانون ويعيشون أعقد المشكلات والمعضلات - المؤثرة على العالم أجمع، والمكتسبة بعداً عالمياً وعلى رأسها العنف والإرهاب، وأزمة الهوية والبحث عن الهدف - هم المسلمون. إن أكثر البلدان التي تشهد انتهاك الحقوق والحريات الأساسية للإنسان، والتي تعجز عن خلق الثقافة السلمية الرفيعة هي تلك التي يعيش فيها المسلمون. فقاعدة الحياة بسيطة: إن الفاشلين في الاستخدام الفعال والمؤثر لقواهم وقدراتهم المبدعة والخلاقة يعملون على الانضمام إلى عملية إنتاج الهدم والتدمير والحرق والإفناء والإلغاء والقتل.

إن أهون طريق للتمكن من إضفاء المشروعية على الفشل والسلبيات القائمة في العالم الإسلامي، وجعل صراع القوة والسلطة، وما ينتج عنها من الاقتتال والموت بين المسلمين بحالة يتقبلها العقل هو استغلال إطارات الفهم الحي (المتجدد) في الذاكرة الجماعية وخلق تصور وإحساس بوجود عدو. إذاً، فهذا هي الصراعات التي أساسها تنازع السلطة والقوة تقف ماثلة أمامنا كاستقطاب شيعي سني باسمها التاريخي، وكاستقطاب شيعي سلفي بمظاهرها المعاصرة. فإيران ترى الشيعة الموجودين في كل مكان بالعالم قوة يمكنها تحريكها في أي وقت من أجل سيادتها، وتُبقي على التصور أو الإحساس بوجود «العدو» مستندة إلى التاريخ، وتعمل على تكوين هوية شيعية كبيرة وواسعة. وبدلاً من مواجهة الجمهور السني العريض، فإنها تتابع سعيها نحو القوة والسيطرة من خلال «السلفية» التي وإن كانت ما تزال غامضة إلا أنه يمكن ملؤها بسهولة وبالشكل المراد. وأما السعودية فإنها تسعى من خلال مفهوم يثير مشاعر الحنين والشوق إلى الماضي - مثل «السلفية» عوضاً عن الوهابية التي فقدت بريقها وجاذبيتها - تسعى من جهة إلى كسب تعاطف المسلمين من غير الشيعة، ومن جهة أخرى إلى التخفيف من حدة الانتقادات الموجهة للسلطة الحاكمة، ومن جهة أخرى تحاول كسب التأييد والمشروعية في مواجهة إيران التي ترى فيها التهديد الأكبر. فالاستقطاب السلفي - الشيعي يمكن فهمه على أنه مظهر لصراع السلطة، وللبحث عن المشروعية في ظل الدين.

السلفية - إن جاز لنا التعبير - هي مفهوم شبيه بـ «آلة متعددة الاستعمالات»، حيث يمكن للشخص ملء مضمونه بكل سهولة بما يتوافق مع موقفه وأهدافه وتطلعاته؛ ويمكن لمن يريد استخدامه للدلالة على

المرحلة الزمنية التي يريدونها وعلى الذهنية التي يرغبونها. فمهما بدت السلفية مثل مذهب في وقتنا الحاضر، فإنها ليست بمذهب أساساً، وإنما هي ذهنية «طريقة فكرية». لم يكن في الماضي - وفق الدراسات والأبحاث التي قمنا بها - مذهب باسم السلفية. وأما السلف فإنهم موجودون في كل زمن، إذ أن كل جيل سابق يُعد سلفاً بالنسبة للجيل اللاحق. إن عبارة «السلف الصالح» المستخدمة في ثقافتنا وتراثنا للدلالة بشكل خاص على المسلمين في القرون الثلاثة الأولى للإسلام سهلت إيجاد جذور لـ «سلفية» وهمية متخيلة. إن ظهور السلفية في الحياة الاجتماعية - أي وجود أناس يشعرون بانتمائهم إلى جماعة تطلق على نفسها «السلفية» - يعود إلى نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وفيما بعد بدأ الوهابيون باستخدام مصطلح السلفي والسلفية بهدف التخلص من الشعور والتصور السلبي الذي التصق باسم «الوهابي». يمكننا العثور سواء في الماضي أم الحاضر على السلفية والسلفيين المختلفين عن بعضهم بما يحملونه في جوهرهم تجاه الإسلام، ومن ذلك «رغبة التقديس تجاه فجر الإسلام»، و«المطالبة بالعودة إلى الجذور / الدين الصحيح المنقى من البدع». أرى وفقاً لما انتهت إليه من دراساتي أن القوة المغيرة والمحولة للحضارة الغربية في سائر ميادين الحياة دفعت بعض المسلمين لتبني مبدأ الالتجاء إلى الماضي، والمحافظة على بقائهم ووجودهم من خلال تقديس هذا الماضي. إن عدم الرغبة بهذا العمق فتح المجال أمام ظهور تيارات سلفية كثيرة مختلفة عن بعضها، والتي يرى كل منها أنه هو الفرقة الناجية، ويعتبر بكل سهولة أن كل من لا يباثله في الفكر خارج دائرة الإسلام. إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند ذكر السلفية الجهادية والسلفية السياسية والسلفية العلمية هو أنها جماعات سلفية.

بينما تُذكر السلفية مع الوهابية من جهة، فإنها من جهة أخرى تُربط بالمساعي والتيارات الإصلاحية باستخدام أسماء مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وإذا بدا لنا أن ربط رشيد رضا بالسلفية هو ممكن نوعاً ما، فمن الصعب قليلاً القول بتقبل السلفيين لمحمد عبده وارتياحهم له. أرى حسب قناعاتي ولأجل مستقبل المسلمين ضرورة عدم السماح للتصور السلبي المتكون حول اسم «السلفية» بتلويث آراء وأفكار أشخاص فائقى التطور والتقدم على ضوء أوضاعهم وظروفهم كأمثال محمد عبده.

إن العمل العاجل الذي ينبغي القيام به هو قطع الطريق أمام الانجراف نحو مزيد من اللامبالاة بحق المعرفة، وأمام إسكات العقل وتعطيل وظيفته باسم الدين، وتذكير المسلمين بمسألة كون الإنسان قيمة بذاته. وإلا فكما أنه لن يكون بالإمكان الحيلولة دون قتل المسلمين لبعضهم، فإنه سيكون من الصعوبة بمكان أيضاً مجرد التفكير بإعادة إنتاج القيم الإسلامية الرفيعة والسامية التي تشكل حاجة إنسانية، ولا خلق ولا إبداع حضارة جديدة.

يمكن تحديد السبب الرئيس لقتل المسلمين بعضهم لبعض بهذه الدرجة من السهولة بأنه حدوث الانحراف في التصور المتعلق بالإسلام. فنتيجة لضياح الشعور والوعي بالقاسم المشترك للإسلام أصبحت كل جماعة تعتبر نفسها هي المسلمة، وتعتقد بأنها ضامنة للجنة، ومن ثمَّ ذهبت توصل أبواب الجنة من الداخل كي

لا يدخل إليها أحد من خارجها. إن تصور المسلمين للإسلام يشبه حالة أناس حاولوا التعرف على فيل في ظلمة الليل بتلمسه بأيديهم كما أشار مولانا جلال الدين الرومي. فعلى الرغم من القرآن، وعلى الرغم من كلام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فإن كل جماعة تتصور بأن مفهومها فقط هو الإسلام الصحيح، وتفاخر وتمتدح آراءها وأفكارها. إن هذه الحالة تفسح المجال أمام إمكانية أعمال آلية التكفير بسهولة كبيرة.

لقد شهد المسلمون أيضاً الكثير من اللحظات العصبية خلال ماضيهم وتاريخهم الذي يتجاوز الأربعة عشر قرناً من الزمن. وقد شكل الصراع على السلطة محور المشكلات على الدوام. وإن المشكلات المعاصرة أيضاً هي في جوهرها صراع على السلطة. ينبغي أن نشير إلى أن محاولة حل المشكلات فقط من خلال السياسة والاستيلاء على السلطة السياسية والحكم تُعد خطأً ووهماً كبيراً. فالسياسة التي لا تلاحظ وترى قوة العلم، وتنتظر من المجتمع مجرد تبني كل شيء تقدم عليه، وتحاول إضفاء المشروعية على أعمالها وتصرفاتها من خلال الدين، تبدأ كنتيجة طبيعة لسلوكها برؤية الدين كوسيلة للتبرير وكسب المشروعية فقط. وعندها فإن اللغة المميزة والمفرقة للسياسة لن تترد ولن تتورع عن استخدام الحجج الدينية من أجل إقصاء وتهميش الناس. ولفهم هذه المسائل بشكل أفضل يمكن أن نتناول مثلاً ونموذجاً من العهد الأموي.

إن سياسات السلطة الأموية الحاكمة المخلة بالطبيعة الإسلامية المتوافقة والمنسجمة مع الفطرة الإنسانية، والتي كانت تربط أيضاً الظلم بالدين، وترى إباحة كل شيء من أجل السلطة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى مواقف الخوارج التي كانت ترى كل شيء من زاوية الشرك، وتضفي الصبغة الدينية على كل شيء، مضيقاً بذلك الدنيا على الناس، دفعت المسلمين نحو أبحاث وتحقيقات جديدة. ونتيجة لهذه الأبحاث ظهرت المرجئة المعروفة التي قررت عدم إمكانية معاملة العمل كالإيمان، واعتبرت أن المسلمين جميعاً متساوون في الإيمان. في الحقيقة إننا بأمس الحاجة إلى هذه المبادئ وأشباهاها التي قدمتها المرجئة للإنسانية. فلا يبدو أن هناك إمكانية حتى لوجود حرية التعبير والإبداع والإنتاج دون قراءة الإسلام من خلال الحرية، ودون التحرر من أيدي سياسيي الدين، وأيدي الوصولييين الذين لا يتورعون عن استخدامه كوسيلة من أجل الاستيلاء على السلطة والوصول إلى سدة الحكم. إذ لا وجود للإسلام في مكان ليس فيه حرية. ولا تتحرك القدرات والمهارات الإبداعية والخلاقة دون إيجاد وخلق مساحة عالية من الثقة والأمان. فيوجد في قمة الإبداع البشري العلم والفن والرياضة، وليس من الممكن كثيراً أن تجد المجتمعات التي تحول طاقتها إلى العمل الصالح إمكانية الحياة دون الإسهام في هذه الميادين.

أود أن أختتم حديثي بآيات من سورة الأحقاف وسورة فصلت التي سبق وأن أشرت إليها:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٧﴾ أُولَٰئِكَ أَحْسَبُ الْجَنَّةَ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٣٨﴾﴾^(٢٧).

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَلُّوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا
وَأَنْتُمْ بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٨﴾﴾^(٣٨).

إن هذه الآيات تعطينا الأرضية التي سوف يُقام عليها الوعي والشعور بالقاسم المشترك للإسلام. وإن كل إنسان يؤمن بالأركان الأساسية للإيمان المبينة في القرآن الكريم (التوحيد، الآخرة، النبوة) هو إنسان مسلم، وداخل ضمن دائرة الإسلام. وإن السبب الرئيس الذي يقف وراء هذا التمزق والتفرق والتشتت الشديد الذي يعاني منه المسلمون وقتلهم لبعضهم هو الجهل والحقاقة.

المراجع العربية:

- كتاب التوحيد: محمد بن عبد الوهاب، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية:

- Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri, David Dean Commins, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993.
- İslâm'da İhya ve Reform, Fazlurrahman, Ankara Okulu Yay., çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006.
- Selefîlik, Zeki İşcan, İstanbul 2006.
- Yeni İlm-i Kelâm, İzmirli İsmail Hakkı.
- Gerçek İslâm'da Birlik, Hayrettin Karaman, İstanbul 2003.
- The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History, Henri Lauziere, International Journal of Middle East Studies, V/42, August 2010, no.3.
- el Kaidecilik, İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit, Richard Whelan, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.
- Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik, Ramazan Yıldırım, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.
- http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BB1%C3%BC.pdf.
- <http://www.livingislam.org/alb>.
- www.suriyegerçekleri.com.
- www.islah.de/mehec/men00017.pdf.
- www.islah.de/menhec/men00024.pdf.

علاقات السنة - الشيعة والسلفية*

أ.د. جميل حقيّمز

جامعة هيتت - كلية الإلهيات: chyemez@gmail.com

الخلاصة:

في عصرنا الذي تتم فيه مناقشة التأثيرات الكبيرة للحدائثة والعولمة حول العالم، يمكن أن يقال: إن من المجالات التي لم تحدث فيها التغيرات الكثيرة بعدُ هي التعاطي على الأساس المذهبي الشيعي - السني. وأحد أهم أسباب هذا هو عدم دخول دول الشرق الأوسط الإسلامية - وفي مقدمتها إيران - في العلاقات العالمية، في مقابل التطور السريع للمجتمع التركي. والحقيقة أن إيران قد تأثرت كثيراً بالتطوير العثماني، وتم إعلان الدستورية في الدولة وفقاً لذلك. ولكن نفوذ العلماء الشيعة في المجتمع تسبب في إعاقة تلك المبادرات، وفي بدء الفترة التي أدت إلى ظهور الثورة الإيرانية الإسلامية. والمتقدمون في ركب الثورة استمروا في إيقاظ وتنبيه الشعب الإيراني منذ ذلك اليوم عبر السياسات التي اتبعوها ضد الجهات الفاعلة الدولية، مما تسبب في بقائهم خارج التطوير. وهذا الأمر أدى إلى استمرار المفاهيم الطائفية التقليدية في العصور الوسطى للشيعة الإيرانية من جهة، وتفاقم الصراعات القديمة في الشرق الأوسط من جديد من جهة أخرى. ويمكن القول بسهولة: إن أحد أهم الوسائل التي قادت العراق إلى الحرب الأهلية قد نشأت من الفهم الديني الذي يحافظ على هيكل حكومي بنموذج إيراني لا يزال يقول بالوقوف ضد العوالم. إن مضايقات القوى العالمية المستمرة لإيران، زادت مقاومتها بالاستمرار في سياساتها. فبما تُرى إلى متى ستستمر إيران هكذا في مواجهة المجتمع التركي الذي يعمل على إصلاح الفهم الديني التقليدي وفقاً للعوالم. وطالما بقيت لغزاة العالم حسابات في هذه المنطقة يمكننا القول بسهولة بعدم إمكان حصول عملية العوالم والحدائثة الصحية. وهذا الوضع يُبين أن سياسات الصراع التقليدية على أساس المذاهب سيظهر تأثيرها على الشرق الأوسط لمدة أطول.

الكلمات المفتاحية: السني، الشيعي، الحدائثة، العوالم، علاقات السنة - الشيعة

Şî - Sünnî İlişkileri ve Selefîlik

Özet

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şî-Sünnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Şî - Sünnî İlişkileri ve Selefîlik" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (جميل حقيّمز، علاقات السنة - الشيعة والسلفية، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٢٩-١٥٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmişti. Ancak Şii ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakkuza tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şii'lerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Modernizm, Küreselleşme, Sünni-Şii İlişkileri

Shia-Sunni Relations and Salafism

Abstract

It can be claimed that the approaches from the Shia and Sunni traditions are one of the areas that not much change experienced. One of the important reasons of this is that Iran and other Muslim Middle Eastern countries which are on the opposite of fast modernizing Turkish society have not become a part of global network.

In essence, Iran has affected from Ottoman modernisation and declared constitutional monarchy by this influence. However, Shia ulema attempts interrupted this modernisation attempt which leads Iran's Islamic Revolution. Iran's politics has a caution against global actors and modernisation. Politics held by frontiers of the revolution maintains Iranian people in alert position against global actors and this alert situation cause them to stay out of modernization. This approach leads to perpetuation of middle age sect understanding as well as exacerbation of conflicts in the Middle East. One of the important reasons of Iraq's civil war is the religious understanding which is similar to Iran Islamic State's. The ongoing harassment of the global forces against Iran is giving motivation to Iran to perpetuate their politics. It is an interesting question to ask to which point Iran will continue to follow this policy as long as the policies of global intruders. However, it is confident to say that continuing a healthy modernisation and globalisation will not be experienced sect-based. This analysis shows that the traditional conflicts would be influential on Middle East for a long period of time.

Keywords: Sunni, Shia, Modernization, Globalization, Sunni-Shia Relations

مدخل:

إن الحداثة والعودة من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل في وقتنا الحاضر؛ لما لها من تأثيرات همة، إلا أنها لم تؤثر بشكل كبير في بعض المجالات في حياتنا وعلى رأسها مثلاً التقارب بين السنة والشيعية، وهي مسألة مذهبية بحتة. ومن أهم أسباب فشلها هو عدم استجابة المجتمعات الشرق أوسطية للحداثة والعودة ولا سيما الجارة إيران، في حين أن المجتمع التركي قطع شوطاً كبيراً في هذا الاتجاه.

تاريخياً يمكننا القول: إن العلاقات بين تركيا وإيران كانت وما زالت مبنية على الصراع والتنافس المذهبي، حيث بدأ الصراع منذ قيام الدولة الصفوية في إيران واعتمادها المذهب الشيعي كمذهب رسمي في البلاد.

إن اتحاد الدولة الصفوية المذهب الشيعي مذهباً رسمياً أدى في المقابل إلى اعتماد المذهب السني في الدولة العثمانية وإصرارها على ذلك، وهذا بدوره أدى إلى التعصب الأعمى للمذهب عند كلا المجتمعين الشيعي والسني. وفي القرن السادس عشر للميلاد لوحظت هذه الظاهرة التي استمرت لفترة طويلة من الزمن، إلا أنها بدأت تتغير وتأخذ أشكالاً جديدة في القرن الثامن عشر للميلاد؛ بسبب مساعي دول الغرب إلى الاستيلاء على خيرات كلا البلدين. وهذا أسهم - بشكل أو بآخر - في تقارب المجتمعين السني والشيعي. فسعت بعض الحركات الإسلامية التي اكتسبت بعداً سياسياً إلى مبادرات تتبنى فكرة الوحدة الإسلامية والتقارب بين المذاهب، وعلى وجه الخصوص «الشيعي - السني»؛ لتجاوز الفكر المذهبي.

واستمرت العلاقات المتبادلة بهذه الطريقة حتى بداية القرن العشرين الميلادي؛ إلا أن مجموعة من الأنظمة الملكية بدأت بالظهور في المنطقة المحاذية للدولتين الإقليميتين تركية وإيران، وبقي الفكر المذهبي مُضمرًا طوال هذه الفترة من الزمن. وفي نهاية القرن العشرين للميلاد - وخاصة مع اندلاع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م - إذ بادرت إيران إلى نشر التشيع، وبدأت المذهبية تظهر من جديد.

في الواقع تأثرت إيران بالتطورات التي طرأت على الدولة العثمانية، التي اكتسبت دستورية في الدولة، لكن نفوذ العلماء الشيعة في أوساط الشعب الإيراني كان يشكل عائقاً كبيراً أمام مناقشة الموضوعات المذهبية المثيرة للجدل، ما أدى إلى انطلاق مساعٍ لنشر المذهب الشيعي مجدداً.

اتبع قادة الثورة في إيران سياسة إبعاد الشعب وتحذيره من جميع أشكال العودة، وهذا أدى إلى إبقائهم خارج إطار مشاريع العودة والحداثة. وهذه الذهنية أسهمت بشكل كبير في ظهور المذهبية واستمرارها عند الشيعة من جهة، وإحياء الصراعات القديمة من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال: إن الصراع في العراق لم يظهر إلا بسبب عدم قبول إيران للعودة، وبسبب تبنيها للفكر المذهبي، وإصرارها على دولة ذات هيكلية دينية. كما أن تحرش القوى العالمية بإيران يساعدها أيضاً في الإصرار على الاستمرار في سياساتها بهذه الطريقة. فبما تروى إلى متى ستستمر إيران بهذه السياسة في مقابل المجتمع التركي الذي يعمل على إصلاح الفهم الديني التقليدي

وفقاً للعولمة. فطالما أن المنطقة تتعرض للغزو والاحتلال من قبل قوى عالمية فلا يمكن أن تتحقق الحدائة والعولمة في هذه الحالة. على أية حال؛ فإنه من المرجح أن نرى أثر هذا الصراع المذهبي التقليدي لفترة زمنية طويلة في الشرق الأوسط.

الخلفية التاريخية للعلاقات السنية الشيعية:

تعود العلاقات بين السنة والشيعة إلى العصر الإسلامي الأول، أي عندما بدأ ظهور التشيع كمذهب لأول مرة، حيث ظهرت في الربع الأول من القرن الثامن للميلاد بعض الادعاءات من قبل الشيعة، ثم تطورت هذه الادعاءات لتأخذ بعداً عقائدياً، وفي أوائل القرن التاسع للميلاد تحولت إلى إيمان جازم بالإمامة الحصرية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كخليفة رسول الله عليه الصلاة والسلام بأمر وتعيين إلهي، ونص وتصريح نبوي، كما ادعوا حصر الإمامة في آل البيت من أولاد فاطمة وعلي رضي الله عنهما.

وبما أن الشيعة ادعوا الإمامة لعلي وتبنوا هذا الفكر، فقد عملوا على جمع الناس المعارضين للخلافة الأموية ثم من بعدها العباسية، واستغلوا هذا الأمر لصالحهم من أجل تأسيس مذهب خاص بهم، أي: - إن صح القول - يمكننا أن نسميه كنوع من أنواع الأحزاب المعارضة الرئيسة. واعتباراً من النصف الثاني للقرن التاسع للميلاد، قام الشيعة بتفعيل نشاطاتهم في التأليف من أجل تشكيل أدبيات خاصة بهم توازي أدبيات أهل السنة والجماعة، حيث وضعوا مصنفات أصلية في مجال التفسير والفقه والحديث، وفي مقدمتها مؤلفات عقديّة تعتمد الإمامية أساساً لها.

الفترة الزمنية التي بديء فيها بتأليف مصنفات أصلية للفكر الإسلامي هي عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد، واستمرت حتى عهد الخليفة المتوكل. وبفضل مساهمة وزراء هارون الرشيد المفكرين، بالإضافة إلى البرامكة تطورت الندوات العلمية بشكل ملحوظ، واستمرت في عهد المأمون في جو من الحرية، ثم توقفت بعد ذلك في عهد المتوكل. لقد تم التخلص في تلك الفترة من الزمن من الترجمة الفلسفية، وبعض المناظرات والمناقشات التي أتت معها، بالإضافة إلى أساسيات الكلام في كل من مذهب السنة والشيعة والمعتزلة، وبذلك أصبح بمقدور الفكر الإسلامي منافسة الأديان الأخرى، كالمسيحية والمجوسية، من خلال بنية دينية قوية.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد - حيث أخذ كل مذهب شكله الخاص به، واتضحت الخلافات في هذه الفترة التي سمحت فيها الإدارة العباسية بحرية التنوع الفكري، حتى أنه في عهد الخليفة المأمون لعبت أدوات الضغط دورها تحت عنوان «المحنة»، وانتشر علم الكلام بسبب ما بذله الموالي من جهود بهذا الشأن - وأدت هذه السياسات إلى استياء قسم من المواطنين العرب، مما أثر على المسار السياسي للخلافة العباسية. واضطر الخليفة المتوكل في نهاية المطاف إلى إنهاء هذه السياسة. ويبدأ بعد ذلك عهد جديد مع ظهور اتجاه سياسي جديد ألا وهو «اتجاه أصحاب الحديث» أو أهل الحديث.

وعندما ذاع سيط أصحاب الحديث بعد وصولهم لسدة الحكم، حاولوا تغيير المسار المتعارف عليه، مما فتح المجال أمام تغيير نموذجي جذري. وحتى ذلك الحين - وبسبب الكبت الذي عاشوه، وبسبب الحالة النفسية التي تكونت لديهم من خلال عدم قدرتهم على الرد على الحجج الدينية القوية لمنافسيهم - أصبح لديهم نوع من الحالة العدوانية ضد منافسيهم. وكانت المناظرات والمناقشات العلمية والكلام قد مُنعت آنذاك، كما أن انعدام الأنشطة العلمية حول النقاشات والحوارات طوعاً أو كرهاً إلى الشارع. وبالتعبير السياسي في يومنا نصفها بـ «القبضة الأمنية» التي اتصفت بها «الحالة الروحية» لهؤلاء - وعلى رأسهم الشيعة الذين أثروا بالمجتمعات الأخرى - ما أدى إلى تحويل المدن العالمية كالعاصمة بغداد إلى ساحة صراع وحرب.

عندما تكتسب المذاهب الإسلامية العقدية بنية مؤسسية فلا بد من أن تأخذ السياسة طابعاً طائفيًا، وفي نهاية المطاف يمكننا القول: إن المذاهب كانت بمثابة الأحزاب السياسية في وقتنا الحاضر.

إن تحول التشيع - وعلى نطاق واسع - إلى حركة ذات بنية تختلف تماماً عن بنية المذهب السني أدى إلى أخذها بعين الاعتبار من قبل السلطة الحاكمة، مما جعلها أهم عامل سياسي آنذاك، ولهذا السبب ارتبطت سياسة الدول الإسلامية بالشيعة - بشكل من الأشكال - منذ عهد هارون الرشيد الذي كان حاكماً للدولة العباسية، مروراً بعهد الخليفة المأمون، إذ نصّب علي الرضا الذي يؤمن الشيعة بإمامته ولياً للعهد.

أما الخليفة المتوكل؛ فمثلما اضطر لمنع علم الخلاف والكلام من جهة، فقد اتخذ إجراءات مشددة إزاء الشيعة من جهة أخرى، وهذا ما يناسب سياسته. وبالرغم من اتخاذ كل هذه التدابير، إلا أنها لم توقف الصراع بين الشيعة وأهل الحديث، وعلى وجه الخصوص الخنابلة منهم.

قام الفاطميون بإنشاء الدولة الفاطمية في شمال إفريقيا، وهذه الخطوة منحت الشيعة حالة من الاسترخاء والراحة من وجهة نظرهم على أقل تقدير، إلا أن إدارة هذه الدولة كانت بيد الإسماعيلية، وهم قسم من الشيعة أيضاً. بالنسبة للشيعة الإمامية أو الإثني عشرية ظلوا ناقمين على سياسة الخلافة العباسية، وخاصة في شرقها، كالعاصمة بغداد وخراسان. أدى ذلك في النتيجة إلى إضعاف الخلافة العباسية، وتحول مقاليد الحكم بشكل فعلي إلى البويهيين، وهذا ما أسعد الشيعة، وأعطاهم فرصة للهجوم المضاد. ولكن بعد تنفيس الطاقة وتفريغ الشحنات الزائدة لدى الشيعة، عمل البويهيون على اتباع سياسات متوازنة فيما يخص العلاقات بين المذاهب.

بنى الفاطميون مدرسة الأزهر في القاهرة، وخرجوا منها الدعاة، حيث أرسلوهم نحو الشرق لينشروا المذهب الإسماعيلي هناك، وكانت نتيجة ذلك قيام دولة شيعية إسماعيلية في قلعة الموت بقيادة حسن الصباح، وكل هذه الأنشطة أدت إلى تخلخل هذه التوازنات مرة أخرى.

قام الإسماعيلية في «قلعة الموت» بتوتير الوضع أكثر فأكثر، لذلك وفي المقابل توجه السلاجقة لتطبيق سياسة صارمة من الناحية المذهبية السننية كردة فعل منهم. ثم استولى السلاجقة على الحكم في المناطق التابعة للدولة العباسية بعدما كانت تحت سيطرة البويهيين الشيعة، وأعلنوا عن هدفهم في حماية الخلافة السننية. وبعد

أن استلم السلطان «ألب أرسلان» الحكم من «طغرل بيك» عين «نظام الملك» وزيراً له، وعمل من خلاله على بناء «المدارس النظامية» مقابل الأزهر.

ومع استمرار العلاقات بين السنة والشيعة في عهد السلاجقة بهذا الشكل وإذا تظهر لدينا مرحلة جديدة ومهمة؛ ألا وهي مرحلة الغزو المغولي. وفي منتصف القرن الثالث عشر للميلاد احتل المغول المناطق التابعة للخلافة العباسية، وبسبب تشتت قوة السلاجقة آنذاك، واعتماد قائد المغول «هولاكو» على المستشارين من العلماء الشيعة، أمثال العلامة «الحلي» و«نصير الدين الطوسي»، ما أدى ذلك لاتباع سياسات تصب في مصلحة الشيعة. وباعتناق قائد المغول «أبو سعيد» للمذهب السني عادت الأمور إلى ما كانت عليه.

بينما كان يحاول العراق وخراسان التخلص من المعاناة التي سببها الغزو المغولي، وإذ يهاكل سياسية جديدة تظهر للدفاع عن المذهب السني مستقبلاً من خلال الشعوب التي هاجرت إلى بلاد الأناضول. وخلال هذه المرحلة كان المذهب الشيعي يزداد قوة يوماً بعد يوم في إيران. هذه الفوضى والفراغ كانا لصالح بعض المجموعات التي كانت تدعي التصوف، حيث كانوا بمثابة رسل في المناطق التي سيستشر فيها التشيع مستقبلاً. وفي منتصف القرن الرابع عشر للميلاد تم إنشاء «تكية أردبيل» داخل المجتمع السني، التي اعتمدت على بعض العناصر الشيعية، وقبل ذلك تشيع «الكبروية»؛ كل هذه الأمور فتحت باباً أمام إقامة الدولة الصفوية. وفي عام ١٥٠١ للميلاد - ومع قيام الدولة الصفوية - أصبح التشيع المذهب الرسمي للدولة، وما زال تشيع إيران مستمراً إلى يومنا هذا منذ ذلك الحين.

إن اعتماد المذهب الشيعي في إيران كمذهب رسمي للبلاد، واستمرار الصراع بين إيران والدولة العثمانية، جعل الأخيرة أكثر صلابة في تمسكها بالمذهب السني، وزاد من اهتمامها به أكثر من ذي قبل، حيث تحولت إلى دولة ذات بنية معارضة للرافضة (الشيعة)، واعتبر العثمانيون أنفسهم حماة للخلافة السنية.

عمل الصفويون في مرحلة تأسيس دولتهم على استغلال الصراع المذهبي المتبادل لإثبات وجودهم؛ كونهم في طور النشأة. لكن مع مرور الزمن، وبعد أن اتضحت حدود كلا الدولتين هدأت الأوضاع نسبياً إلى أن سقطت الدولة الصفوية في عام ١٧٣٦ للميلاد. وبما أن التشيع كانت قد ارتبطت بإيران عمدت الإدارات المتعاقبة إلى الحدو حذو أسلافهم في هذا الشأن، فقام «نادر شاه» بطرح مبادرة جديدة، وهي إبعاد السنة عن الشيعة، بعد إطاحته بالدولة الصفوية واستيلائه على الحكم. وبما أنه كان ينظر إلى الدولة العثمانية كدولة الخلافة العظمى اقترح عليها القبول بالمذهب الجعفري كمذهب خامس في الدولة العثمانية؛ للتخلص من الجدل والصراع المذهبي ظاهرياً.

كان هذا الاقتراح كبادرة حسن نية من «نادر شاه» من أجل الوصول إلى تسوية بين الشيعة والسنة، إلا أنه لم يكتب له النجاح؛ لأنه كان قراراً سياسياً من طرف واحد^(١)، وبغض النظر عن عدد قليل من العلماء، فإن

(١) Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (I-II), tahk. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul

البنية الدينية الهرمية في إيران من جهة، وأصحاب الفكر البيروقراطي في الدولة العثمانية لم يكونوا بمستوى يسمح لهم بتجاوز القالب المذهبي التقليدي بعد، لذلك لا يمكن التوصل إلى نتائج ثابتة قبل التخلص من جذور هذا الفكر. وفي النهاية؛ فإن الجهود التي بذلها العلماء العثمانيون وأصحاب الفكر أمثال «محمد راغب باشا» كانت غير كافية ولم تُجدِ نفعاً^(٢).

إن المبادرة التي أطلقها «نادر شاه» كتجربة هي الأولى من نوعها، ولم تكن محض صدفة على الإطلاق، ومن المعروف أنه في مطلع القرن الثامن عشر للميلاد بدأت الدول الإسلامية - ولأول مرة - تفقد أراضيها لصالح الدول الغربية وروسيا، وعلى هذا النحو فإن شعور المسلمين بانعدام المتربص الجدي المحيط بهم من الخارج لا يُمكنهم من مكافحة الصراع وحالة اللامبالاة والتصرفات غير المسؤولة فيما بينهم. إن تعرض إيران والدولة العثمانية لخطر مشترك، وهو الخطر الروسي كان يوجب على كلتا الدولتين أن تتخلص من عداء بعضهما بعضاً؛ لأن ما فعلته روسيا في الدولة العثمانية ما بين عامي (١٧٦٨ - ١٧٧٤) للميلاد فعلته في الدولة القاجارية في إيران بين عامي (١٨٠٤ - ١٨١٣) للميلاد، حيث أضرت بكلا الدولتين، وتسببت في تخلفها في مجالات كثيرة^(٣).

شعرت إيران بزيادة مضايقات روسيا لها يوماً بعد يوم، فاقترحت «المقاومة المشتركة» مع الدولة العثمانية لمكافحة الخطر الروسي الصليبي. وبالتالي أثارت الدولتان الإسلاميتان الكبريان جدلاً واسعاً في المنطقة، وعملوا على تعزيز الاتفاقيات التي أبرمت بين الدولتين في القرن التاسع عشر للميلاد وتقويتها. وفي منتصف هذا القرن على وجه الخصوص برز لدينا فكرة «الاتحاد الإسلامي» كردة فعل من المسلمين، وكرفض لأي شكل من أشكال الاحتلال للأراضي الإسلامية^(٤).

حركات التحديث والعلاقات السنية - الشيعية:

القرن التاسع عشر للميلاد، هو الحقبة التي ازدادت فيها عمليات التطوير بشكل كثيف في العالم الإسلامي. أراد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني - الذي وضع بصمته على أواخر هذا العصر في إطار سياسة الاتحاد الإسلامي التي حاول تطبيقها - أن يجمع الشيعة الذين يعيشون في العراق، وأن يؤسس علاقات جيدة

(٢) لقد سجلت المقابلات والمراسلات من قبل قوجا راغب محمد باشا، انظر: Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgören, Kitabevi, İstanbul 2003, vr. 197-a vd.

لقد طلب قوجا راغب محمد باشا في كتابه - المسمى بـ «التحقيق والتوفيق» والذي ألفه بأمر من السلطان محمود الأول عام ١٧٣٦/١١٤٩ حول محادثات السلام - إنهاء الصراع بين السنة والشيعة، بل ذهب أبعد من ذلك وأراد أن يسهم بإخلاص في توحيد الطائفتين في دولة واحدة؛ انظر: Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, vr. 175-b.

(٣) إن الحروب التي هُزمت فيها إيران أمام روسيا، واضطرت في نهايتها إلى توقيع معاهدتي جولستان وتركمنجاي من أكثر الفترات المؤلمة والمهينة في تاريخ إيران. لقد تم التخلي في هذه المعاهدة لصالح روسيا عن أحصبا أراضي البلاد في مناطق جنوب القوقاز وجورجيا وأرمينيا وبحر قزوين والموانئ ذات الأهمية التجارية هناك؛ انظر: Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik. Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, İstanbul 2006, s. 118.

(٤) للتوسع في الموضوع انظر: Cemil Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, Kitapyaymevi, İstanbul 2014.

مع إيران التي تتقاسم معه قدر التغيير ومقاومة الاحتلال. في ظل ذلك دعا جمال الدين الأفغاني إلى إسطنبول عام ١٨٩٢ للميلاد، وقاما بالبدء معاً بالعديد من النشاطات المباشرة.

حيث قام جمال الدين الأفغاني - مع الفريق المشكّل - بكتابة رسائل إلى وجهاء مناطقهم في العالم الإسلامي، وأرسل قسم من هذه الرسائل إلى علماء الشيعة في العراق. فتلقى بالمقابل استجابة لدعوته، وقد شهدت تلك الفترة علاقات إيجابية على مختلف المستويات. لكن الدولة العثمانية وبسبب الضغوطات الروسية الإيرانية والاتصال الموجود مع الإنجليز قطعت الروابط مع الشيعة اعتباراً من عام ١٩٠٤ للميلاد، بل حظرت العديد من فعالياتهم السياسية؛ لأن الشيعة العراقيين أسقطوا رئيس الوزراء الموالي لروسيا، وبدؤوا بتحريض شيعة آسيا الوسطى من جهة، واقتربوا من الإنجليز المتصارعين مع الروس من أجل السيطرة على إيران من جهة أخرى^(٥).

عندما كانت الإدارة العثمانية تبحث عن هذا النوع من التقارب المتبادل بشكل رسمي مع إيران والشيعة العراقيين، نرى على أرض الواقع حصول تفاعلات خطيرة نتيجة عدد من النشاطات غير الرسمية. فأصبح التقارب الأساسي بين السنة والشيعة في هذا العصر ناتجاً عن بعض المبادرات المدنية، وخاصة بفضل العلاقات الثقافية المتبادلة. فمجميء قسم من المثقفين من إيران إلى إسطنبول - أمثال نامق كمال والشيناسي وغيرهم -، ولقاؤهم مع العثمانيين الجدد، ونشر بعض الصحف - مثل صحيفة «أحتر» -.

كل ذلك أعطى دفعة للحركات الدستورية. وفي هذا الإطار أيضاً دعمت الصحف التابعة للشباب الأتراك - مثل صحيفة «طين» - الثورة الدستورية الإيرانية ضد العملية الثورية التي بدأت في حزيران ١٩٠٨ للميلاد، واستمرت حتى تموز ١٩٠٩ م^(٦).

ومع استمرار التفاعل والتقارب بين شطريه الرسمي وغير الرسمي لم تبق الشيعة العراقية بعيدة عن ذلك، وبهذه الطريقة انتقلت العلاقات إلى أحجام مختلفة طوعاً أو كرهاً. وفي عام ١٩٠٨ مع بدء إعلان الدستور الثاني أُجبر أطفال الشيعة - ولا سيما في بعض مناطق العراق - على الذهاب إلى المدارس الحكومية. وحتى ذلك الوقت كانت الدولة العثمانية تعتبر الشيعة طائفة معارضة، ولذلك لم تعتبرهم عناصر أصلية تعيش في أرضها في العراق، لذا احتفظت بهم بعيداً عن المناصب الرسمية^(٧).

ثم إن التقارب - الذي تشكل من خلال الغزوات الأجنبية وسياسة الاتحاد الإسلامي الذي تطور في هذا الإطار والحركات الدستورية - تسبب في بعض النتائج الإيجابية بين الإدارة العثمانية وبين الشيعة العراقيين.

Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irakı'nda Şif-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", (٥) *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, ss. 144-145

(٦) *Tanin*, no. 4, Haziran 1908, İstanbul Atatürk Kütüphanesi

(٧) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، علي الوردي، الكوفة، ١٩٩١ م، (٣/٢٦٣)، و Ahmed el-Kâtib, "Şia ve *Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma*", çev. Yaşar Daşkıran, *İslâmiyât*, VII/4, 152

وعلى الرغم من عدم اعتبار المراجع الشيعية في المنطقة الدولة العثمانية دولة إسلامية شرعية، إلا أن إحدى القبائل الشيعية قامت بالدعوة للجهاد إلى جانبهم ضد الإنجليز، وربما كان هذا بسبب تأثير عملية التقارب بين الطرفين^(٨). وقد قامت بعض الطوائف الشيعية في المنطقة عام ١٩٢٠ للميلاد بالتنسيق مع السنة، وأظهروا ذات الموقف ضد الانتداب البريطاني في العراق^(٩). ومع ذلك لا نستطيع القول: إن الأمور كانت على ما يرام بالرغم من كل التطورات الإيجابية التي جرت. فعلى سبيل المثال: بعض الأحداث التي حصلت في كربلاء والنجف والحلة بين أيار عام ١٩١٥م وأيار عام ١٩١٦م جعلت العلاقات تضطرب من جديد. فحمل العثمانيون علماء الشيعة مسؤولية انهزامهم في شُعبية^(١٠).

في الواقع كانت العشائر الشيعية التي تعيش في العراق تتحرك بشكل مستقل عن بعضها بعضاً؛ لأنها لا تمتلك بنية متجانسة، بسبب عدم وجود هيكل موحد وخاصة الطوائف الشيعية التي تعيش في المناطق الريفية. فليست الشيعية هي التي تربطهم ببعضهم، وإنما العلاقات القبلية. فجزء مهم من العشائر الشيعية كان مرتبطاً بأسياده الذين كانوا معه، أكثر من ارتباطه بعلماء الشيعة في النجف^(١١). وقد كانت هناك منافسة جديّة بين هذه الطوائف وأسر رجال الدين القاطنين في بعض المدن مثل كربلاء والنجف والكاظمية، وكانت تجري مناقشات تصل إلى درجة الشجار في الشوارع بين أنصار العلماء^(١٢).

وعندما نأخذ كل هذا بعين الاعتبار، يمكننا القول: إن سياسة الاتحاد الإسلامي لم تستطع الوصول إلى هدفها المرجو حتى عام ١٩٠٨م، أي فترة ٣٠ عاماً^(١٣)، ولم توفر فرصاً للتبادل الثقافي بجدية بين المجتمعات الإسلامية، ومع ذلك^(١٤)؛ فقد أسهمت بالتفاعل والتقارب، وخاصة بفضل الحركة الدستورية. وإن أهم ميزة للدستوريين في الفترة المذكورة كانت معارضة إبراز الهويات الطائفية - مثل السنية والشيعية - والتأكيد على الهوية الإسلامية فقط.

(٨) الطائفية في العراق، الواقع والحال، سعيد السامرائي، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩٣، ص ٥٣، و Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 118.

(٩) Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, ss. 82-83.

(١٠) Abdülhalim er-Ruhaymî, *Târîhu'l-hareketi'l-İslâmiyye fi'l-Irak 1900-1924, Dârü'l-âlemiyye li't-Tibaa* (١٠) ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 174; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, s. 123.

(١١) Hana Batatu, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society", (١١) *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986, s. 204; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Dîreniş*, Türkçe: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 79-81.

(١٢) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (١/ ٢١ - ٢٢)، و Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Dîreniş*, s. 81.

(١٣) Metin Hülagü, (İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) *İslâm Birliđi* (١٣) ve Mustafa Kemal, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 158.

(١٤) İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007, s. 21 (١٤).

وبالنتيجة فالالتجاهات الحديثة التي بدأت تتكاثر بين المسلمين - اعتباراً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي - بدأ يتضح أنها أنتجت بعض التشكيلات التي ساعدت فيما بعد في هدم الجدران بين الشيعة والسنة^(١٥). ووفقاً لذلك؛ بدلاً من الالتزام الديني، فقد تسبب ظهور فهم الدولة القومية، وتخفيف النقاشات المذهبية في انزلاق الصراع نحو الهويات العرقية.

الأوضاع بعد الحرب العالمية الأولى:

نرى أن حركات التحديث التي ظهرت في الدولة العثمانية وإيران فتحت المجال لبعض التقاربات الجديدة بين أعضاء المذاهب المختلفة كما تحدثت عن ذلك سابقاً. فتغيّر مسار تقدم التقارب مع بداية الحرب العالمية الأولى، وبتيجة الحرب انهارت السلالات العثمانية والقاجارية، وتم تأسيس الدول القومية الإيرانية والتركية بدلاً عنها. ومع إلغاء الخلافة لم يبق هناك ادعاء لتركيا في الاتحاد الإسلامي. وقد شهدت هذه الفترة من الزمن عملية القضاء على دور العلماء في إيران. وأصبح العراق تحت السيطرة البريطانية، إذ انفصل عن الدولة العثمانية، كما أنه لم يعد هناك صلة للعلماء الشيعة في المنطقة مع إيران. فالهزيمة التي حصلت في الحرب، دمرت المثل العليا لجميع شرائح الأمة السنية والشيعة على حد سواء. فقد أصبح العراق منطقة يتجول فيها الإنجليز بحرية بعد خروج الدولة العثمانية وإيران، وقبل ذلك كانوا قد بدؤوا بإعداد البنية التحتية من خلال بعض سياساتهم، مثل دفع راتب شهري لقسم من العلماء الشيعة في العراق.

وقد بدأ الإنجليز بتجهيز فكرة المواطنة الحديثة في العراق اعتباراً من عام ١٩٢٤م، من أجل منع العلماء الشيعة - الذين هم من أصول فارسية - من معارضة الإنجليز والنظام الملكي^(١٦). فقد كان هناك دعم كبير - وخاصة من العلماء الشيعة في النجف - لتشكيل دافع «الأمة العراقية» أو القومية العراقية التي تحاول تأسيس العمل المشترك بين السنة والشيعة اللذين يرزحان تحت سيطرة «الإنجليز»^(١٧). ولكن مع مرور الزمن فإن كلاً من السلطات السياسية والشعب السني اعتبرا الشيعة العراقيين - الذين هم في الأصل من العرب المحليين - إيرانيون أجنبان هاجروا إلى هناك^(١٨)، ويريان أنهم لا يمتلكون حق المشاركة في الإدارة. وهذا الأمر تسبب في دعم الكثير من شباب الشيعة - الذين هم داخل الطرف المستبعد - لحركات اليسار المنتشرة بسرعة في العالم ضد الحكومات المركزية.

الحزب الشيوعي الذي تأسس عام ١٩٣٠ في العراق كبر بدعم الشرائح التي تتكون أغليتها من الشباب

(١٥) krş. Hamid İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce, s. 80-81.

(١٦) Faleh A. Cabbar, Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş, s. 89.

(١٧) Faleh A. Cabbar, Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş, s. 375.

(١٨) الطائفية في العراق؛ الواقع والحال ص ٥٠، و Ziya Abbas, Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü, s. 178.

الشيعة حتى عام ١٩٥٠. فالعلماء الشيعة الذين كانوا قلقين من هذا الوضع، اتخذوا إجراءات معينة بهدف حماية الشباب من التراجع اجتماعياً، وقاموا بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية عام ١٩٥٧م بقيادة آية الله محسن الحكيم ومحمد باقر الصدر. وفي عام ١٩٦٠ أفتوا بمنع وتحريم الاشتراك بالحزب الشيوعي. وقد أثر هذا الأمر كثيراً على الشيعة، وانخفضت شعبية الشيوعية بين الشباب^(١٩).

فالقائد الشيعي محمد باقر الصدر - الذي أسس عام ١٩٨٠م إحدى أهم الحركات الإسلامية العراقية، مثل حزب الدعوة الإسلامية - لم يسلط الضوء على الطائفية في نشاطاته. فمثلاً لم يلاحظ سعيه وراء أي هدف طائفي، كإحضار إداريين شيعة بدلاً من السنة على سبيل المثال^(٢٠).

فالرغبة التي ظهرت بين شباب المسلمين في الدول التي تنامت فيها الإيديولوجية الشيوعية أصبحت مصدر قلق لرجال الدين السنة أيضاً، وليس للشيعة فقط. وإن بعض رجال الدين السنة والشيعة - الذين لم يبق لهم سلطة يتقاسمونها، وربما بتأثير المعارضة اليسارية التي يرونها عدواً مشتركاً - أطلقوا مبادرة في مصر من أجل الاجتماع مرة ثانية. وبهذا الشكل بدأت أعمال التقارب السنوية الشيعة من جديد بعد قرابة نصف قرن من انتهاء فعاليات الاتحاد الإسلامي في آخر عهد الدولة العثمانية.

وقد تشكلت في مصر عام ١٩٤٥م مؤسسة سُميت بـ «دار التقريب» بهدف التقريب بين السنة والشيعة. وقد بدأ العالم الشيعي العراقي كاشف الغطا بالمراسلات مع الرئيس المصري المؤقت محمد نجيب عام ١٩٥٣م بهدف المساهمة في التقارب بين الشيعة والسنة، وكان قد زار مصر بنفس الغاية عدة مرات سابقاً^(٢١). وقد بدأت «حركة التقريب» المذكورة أعلاه بالانهيار مع بدء العلماء الشيعة بشكل خاص في نشر آراء مذهبهم، وتسببوا في هدمها بعد أن استمرت نشاطاتها قرابة ٣٠ عاماً^(٢٢). ومع هذا فإن إحدى الفتاوى المهمة جداً الموجهة للشيعة في إطار تشكيل مؤسسة «دار التقريب» صدرت من قبل شيخ الأزهر الدكتور محمود شلتوت في شباط عام ١٩٥٩. وعبر محمود شلتوت في فتواه - التي نُشرت في مجلة المؤسسة - عن أنه يجوز العمل بأحكام الإمامية والاثني عشرية، وأنه ينبغي تجنب التعصب الطائفي. فأصدره فتوى بحق تعليم الفقه الشيعي كانت خطوة مهمة تجاه الحوار الشيعي السني^(٢٣). وربما كان قبول المذهب الشيعي من قبل عالم سني على أنه مذهب صحيح هو الأول من نوعه.

(١٩) Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şii Varlığı", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 263.

(٢٠) Joyce N. Wiley, *Irak Şiiileri*, çev. Ekin Yayınları, İstanbul ts., s. 13.

(٢١) Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Gita, *el-Musûlü'l-Ulyâ fi'l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980, s. 123; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 160.

(٢٢) İlyas Üzümlü, "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm: İslâm için Araştırmaları Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 171-185.

(٢٣) Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, s. 92-93.

بالإضافة إلى أن «تنظيم الفدائيين المسلمين» الذي شكلته مجموعة شيعية في النجف - متأثرين بحركة الإخوان المسلمين في العراق - أظهر أن ضمان الوحدة بين السنة والشيعة هو هدف رئيسي. فهم كانوا قد ترجموا أعمال الإمام الغزالي وسيد قطب إلى الفارسية. ولكن نشاطاتهم التي بلغت الكفاح المسلح لم تجد الدعم من رجال الدين الشيعة المهمين^(٢٤).

فبينما كان العالم الإسلامي يعيش هذه الأحداث في أحد أجزائه، اندلعت حرب أهلية عام ١٩٧٥ م في لبنان، أضعفت مستويات التعايش بين المذاهب والطوائف المختلفة في المنطقة إلى الحد الأدنى. ولجأ الناس الذين يريدون حماية أرواحهم إلى الانتماءات الطائفية والمذهبية، وهذا الوضع أدى إلى ازدياد الصراع الطائفي^(٢٥)، وهكذا أثر بشكل معاكس على جهود التقارب التي حاولوا تأسيسها.

وفي الفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى يمكن أن نعتبر الوهابية ودولة آل سعود عاملين مهمين جداً من حيث العلاقات السنية-الشيوعية. وكانت الوهابية وآل سعود قد شكلوا إشكالية من حيث التوازن الطائفي في المنطقة منذ القرن الثامن عشر للميلاد. فالاجتماع الذي قام به عبد العزيز بن سعود في عام ١٩٢٧ م مع قادة الإخوان المسلمين، ورؤساء القبائل في نجد، والعلماء الوهابية أظهرت النتيجة التي وصلوا إليها في رأيهم عن الشيعة الموجودين على أراضيهم. وهذه بعض القرارات التي اتخذوها بخصوص الشيعة الذين يعيشون في الإحساء والقطيف:

- أ- استخدام كل أشكال التربية والتعليم من أجل قبول الشيعة للإسلام الوهابي.
- ب- عدم السماح للشيعة بممارسة طقوسهم الدينية، مثل «عاشوراء».
- ج- هدم الأضرحة التي يتم زيارتها من قبل الشيعة، وعدم السماح لهم بزيارة النجف وكربلاء.
- د- إجبار الشيعة على أداء الصلوات الخمس في مساجد السنة.
- هـ- عدم السماح للبدو الشيعة بالرعي في هضبة نجد.
- و- سيتم طرد ونفي كل شيعي لم يلتزم بهذه القرارات خارج البلاد^(٢٦).

بالرغم من هذه القرارات الصعبة للغاية التي اتخذت ضد الشيعة من قبل عبد العزيز بن سعود تحت ضغط علماء الوهابية، إلا أنه لم يكن راغباً في تطبيق هذه القرارات. ومنذ أن بسط آل سعود سيطرتهم على منطقة الحجاز تم تغيير أسس البنية العثمانية التقليدية، والتنوع السكاني الناتج عن أداء فريضة الحج، وما شابه ذلك^(٢٧).

(٢٤) Seyyid Muhammed Ali Hüseyinzâde, *İslâm-i Siyasi Der İran*, İntişârât-ı Dânişgah-ı Müfid, Kum 1386, (٢٤)

.s. 175.; M. Serkan Tafhoğlu, *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010, s. 114-115

.John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 255 (٢٥)

.Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2013, s. 111 (٢٦)

.Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 250 (٢٧)

وبسبب هذه العوامل تم هذا التغيير - طوعاً أو كرهاً - ما أدى إلى تدهور علاقاتهم مع علماء الوهابية. ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال حادثة الحرم المكي التي قام بها «جهيمان العتيبي» ومن معه.

وَجَّهَ الفاعل الرئيس لحادثة الحرم المكي التي جرت عام ١٩٧٩ للميلاد «جهيمان العتيبي» انتقاداً لاذعاً لابن سعود والعلماء الذين من حوله، بسبب منعهم لوحدة تابعة للإخوان من محاربة الشيعة في العراق، ووصفهم لهم بالخوارج. ومنذ ذلك الحين كان هدف الجهيمان الشيعة، فكل من يدعو علياً وفاطمة والحسن والحسين من دون الله عز وجل فهو مشرك^(٢٨).

كما يمكننا أن نفهم من موضوعنا هذا أن العلاقات بين السنة والشيعة كانت في أوج ازدهارها بفضل تحركات النظام الدستوري ومساعي الحداثة. وبعد ذلك تم تأمين جو مناسب، ولا سيما مع ظهور حركة الإخوان المسلمين، حيث أثرت في الشيعة الذين نشؤوا ضمن المؤسسات التعليمية المعاصرة من جهة، وفتحت المجال من جديد أمام مبادرات التقارب من جهة أخرى. في هذه الأثناء، عمل عصاة العالم السني - المتمثل بالوهابيين السعوديين في بداية عهدهم - على مكافحة الشيعة بشدة من خلال ارتكابهم مجزرة بحقهم في كربلاء عام ١٨٠٢ للميلاد، وفيها بعد، وإن لم يكن العداء لهذه الدرجة من الشدة، فقد استمروا في سياستهم هذه ضدهم.

الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ للميلاد:

ساهمت الثورة الإسلامية في إيران في الانتقال إلى خطوة مهمة جداً على صعيد العلاقات بين المذاهب السني والشيعة^(٢٩). وبعد الحرب العالمية الأولى انهار نظام السلالات، وبدأت مساعي تكوين أمة بدلاً منه، ونتيجة لذلك بقيت العلاقات الدينية مغيبة لفترة طويلة من الزمن. لكن مع انطلاق الثورة بدأت تكتسب فاعلية من جديد. وبعد فترة زمنية قصيرة من تفكك الاتحاد السوفيتي، وازدراء الشيوعية، تم إحياء الفكر الديني، وعادت العلاقات بناء على المذهبية، وعلى هذا النحو تمت إثارة المذهبية من جديد، تلك التي كادت أن تخمد.

اعتباراً من عام ١٩٧٠ للميلاد بدأ آية الله الخميني سياسة معاداة الإمبريالية، التي أطلقها ضد الشاه. وشن حملة سياسية ذات طابع معادٍ لأمريكا، ونجح من خلال هذه السياسة بتحويل مسار الشيعة اليساريين نحو الإسلامية^(٣٠). وبفضل حركة أمل وحزب الله اللتين تتلقيان الإلهام من الخميني وموسى الصدر بدأ

(٢٨) Cuheyman b. Muhammed b. Seyf el-Uteybî, *Resâilü Cuheyman el-Uteybî*, haz. Ve tahk. Rıf'at Seyyid (٢٨) Ahmed, Kahire 1988, s. 89-90; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 204

(٢٩) krş. İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 34

(٣٠) Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240

الشيعة في لبنان تشكيل تنظييات خاصة بهم. ولا سيما بفضل مؤسس «حركة أمل» موسى الصدر، الذي بدأ الشيعة في عهده بالنهوض، وتحولوا إلى منظمة ذات قاعدة واسعة تضم الميليشيات التي تم تشكيلها. بينما كانت المجموعات اليسارية والشيوعية على استعداد من أجل تبني هذا القائد الشيعي الفذ من وجهة نظرهم، الذي قاد الاحتجاجات الشيعية التي أثبت وجوده من خلالها^(٣١).

وفي هذا الصدد أيضاً؛ تم تأسيس مجموعة شيعية تحت اسم «حزب الله الحجاز» عام ١٩٨٧ للميلاد في السعودية، من أجل الانتقام للحجاج الشيعة الذين قُتلوا أثناء حادثة الحرم المكي. إن ارتباط هذه المجموعة بحزب الله، ودعمها للعنف، واقتراح اسمها بعدد من الهجمات والتفجيرات، بالإضافة إلى تبنيها لمنهج ولاية الفقيه في إيران، أدى كل ذلك إلى تراجع تأييد الشيعة في السعودية لها في الآونة الأخيرة مقارنة بما كانت عليه سابقاً في عام ١٩٨٠ للميلاد^(٣٢).

بالطبع لم تكن الثورة في إيران عام ١٩٧٩ للميلاد السبب الوحيد في إثارة الدوافع الطائفية من جديد، والتوجه نحو الدين في العالم الإسلامي، بل كانت هناك حركات إسلامية موجودة منذ زمن، مثل جماعة الإخوان المسلمين، وبعض الحركات الإسلامية المشابهة لها، التي أسهمت في الثورة الإيرانية من جهة، وفتحت المجال أمام نشوء فكر إسلامي في أوساط المسلمين حول العالم بشكل عام من جهة أخرى.

كما نوهنا أعلاه؛ فقد كان توجه الثورة التي قادها الخميني توجهاً ذا طابع إسلامي، لذا - وبالرغم من كونها ثورة شيعية، وبسبب تركيزها على الإسلام - كانت في البداية بمثابة الملهم لكثير من الحركات التي ظهرت بعدها، وساهمت في دعم التشكيلات التي تؤيد مساعي التقارب بين المذاهب. فعلى سبيل المثال: بعد الثورة تم تأليف كتاب من ٢٠ مجلداً يحتوي على الأحاديث المتفق عليها من قبل السنة والشيعة. ويمكننا القول: إنهم اتجهوا نحو التيارات السلفية الموجودة في العالم الإسلامي أيضاً. وتأثر هؤلاء بروح الثورة في إيران، لذا توجهوا نحو المجال السياسي. والمجاهدون الأفغان هم أيضاً موضع بحث في هذا التوجه الجديد، كأول نموذج عملي قابل للتطبيق^(٣٣).

عمل الخميني على تعزيز الوعي لدى الأمة، والتركيز على فكرة «الإسلام»، حيث إنه لم يؤثر على الشيعة فحسب، بل أثر على قسم من الحركات الإسلامية الأخرى أيضاً. لكن بعد وفاته بدأ التوجه شيئاً فشيئاً نحو التركيز على التشيع فقط. وبالنسبة للأطراف المتعاطفة والمعجبة بالخميني والثورة الإسلامية في إيران فقد قلت

(٣١) John L. Esposito, *Islâm Tehdidî Efsanesi*, s. 252-253. إن اختفاء موسى الصدر في ليبيا فجأة أنشأ صدمة بين أتباعه.

لدرجة أنه ارتبط اختفاؤه مع حالة الإمام الثاني عشر الذي ادعوا بأنه ذهب إلى الغيبة عام ٢٦٠ / ٨٧٣.

(٣٢) Toby Matthiesen, "Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group", *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010, s. 179-197.

(٣٣) Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 253.

مع الزمن محبتهم وإعجابهم به وبثورته، ولا سيما في الآونة الأخيرة التي شهدنا فيها تحول هذا الحب والإعجاب إلى نفور وكرهية^(٣٤). وعلى هذا النحو، ومن زاوية أخرى؛ نجد أنه علاوة على كونها ثورة إسلامية يمكن وصفها بحركة التحرر الوطني أيضاً، التي تضم كثيراً من العوامل على المستوى العقائدي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي. ومن خلال تلاعب كبرى الجماعات الإسلامية التي يوجهها علماء الثورة وإقصائها للآخرين، أعطوا اسم «الثورة الإسلامية» للحركة التي تنضوي تحت أجنحتهم^(٣٥).

حصل الخميني على تعاطف المسلمين من خلال تركيزه على فكرة «الإسلاموية» في ثورته، لكنه اعتمد على منهج «ولاية الفقيه» في حكمه كنظام سياسي للبلاد. وكان هذا بمثابة إنجاز كبير بالنسبة للشيعة الإمامية. وعلى هذا النحو أصبحت المادة الخامسة من الدستور الإيراني سارية المفعول، وهي التي تقول: إن ولاية الأمر وإمامة الأمة أصبحت تقع على عاتق الفقهاء، الذين يتصفون بالعدل والزهد^(٣٦). وهكذا عاد العلماء الشيعة الذين استبعدوا منذ سقوط الدولة الصفوية عام ١٧٣٦ للميلاد للحكم من جديد. وليس في المجال الديني فقط، وإنما تربعوا على عرش السياسة أيضاً، وأصبحوا أكثر قوة من ذي قبل. ومن جهة أخرى يُعتدّ أن هذا كان بمثابة مرحلة جديدة من التوجه نحو الفكر المذهبي والقومي في إيران. فالعلماء الشيعة المستقلون في العراق - الذين تمتعوا بحق المواطنة لمئات السنين في الدولة العثمانية - لم ينظروا إلى منهج «ولاية الفقيه» بعين الرضا.

كما أشرنا أعلاه؛ إن أحد أسباب عدم قبول العلماء الشيعة في العراق لفكرة «الولي الفقيه» هو اضطراب الثورة في إيران لقبول عوامل الفكر القومي ضمن مبادئها مع مرور الزمن. وكما كان في عهد الخميني، نلاحظ أن التشيع الإيراني توجه نحو الفكر القومي، على عكس علماء الشيعة في العراق الذين كانوا يؤيدون فكرة «الأمة الإسلامية»^(٣٧). وقد أثارت الحرب مع العراق دوافع الشعور القومي لدى الشعب ولهذا اكتسبوا أكبر قدر من المصادقية، وقاعدة شعبية أكثر اتساعاً وذات بنية قوية ومتناسكة. فالمعارضة التي خاب أملها عقب الثورة تُركت بذلك خارج الأمر، بجعلها مترابطة مع جيش العدو^(٣٨).

ومن جهة أخرى فإن جزءاً مهماً من الشيعة العراقيين - مهما كانوا بعيدين عن الثورة - فقد كان من بينهم

Hasan Onat, "İran İslâm Devrimi ve Şîlik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. (٣٤)

.Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 149

.Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 161 (٣٥)

(٣٦) تنص المادة الخامسة من الدستور الإيراني على أن ولاية الأمر وإمامة الأمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في زمن غيبة الإمام المهدي (الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية): تكون بيد الفقيه العادل المتقي العالم بأمر زمانه، الشجاع الكفء في الإدارة

والتدبير الذي يتولّى هذا المنصب وفقاً للمادة ١٠٧.

.Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 337 (٣٧)

.Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şîlik*, s. 151 (٣٨)

من دخل في جهد كثيف من أجل تحقيق ثورة كإيران في دولتهم في البداية. ولكنهم غيروا رأيهم بعد أن شهدوا تطبيقها الفعلي بذهاهم إلى إيران، وأحد هؤلاء هو «أحمد الكاتب».

إن فكرة ولاية الفقيه التي نُفِذت في إيران - وفقاً لأحمد الكاتب - لم تشهد موافقةً من قسم كبير من علماء الشيعة العراقيين. يقول الكاتب: إن غالبية علماء العراق يعتمدون بشكل أكبر على الشورى، أي على الديمقراطية. وحسب رأيه: إنه في حال تبني الديمقراطية - بتجاوز فهم الشيعة المعاصرين لولاية الفقيه - وإضافة السنة لهذه العملية، فسيتم توفير تشكيل فكري سياسي مشترك تلقائياً. وإن التخلي عن الفكر السياسي - «الإمامية» أو «ولاية الفقيه» - سيقرب المجتمع الشيعي للسنة الذين يتبنون الفكر السياسي الذي يعتمد على الشورى^(٣٩).

وكما مر معنا سابقاً؛ فلم تُر موافقة علماء الشيعة العراقية على تسييس التشيع الإيراني في فترة ما بعد الثورة من جهة، ومن جهة أخرى لم ير الانزلاق نحو القومية؛ فقسم منهم بدأ بتحقيق فكرة الشيعة الإمامية التي ولّدت نظام ولاية الفقيه، مع إدراكهم السلبيات الناجمة عن التسييس. وبالنتيجة: إن النقطة التي وصلوا إليها هي سمو العلماء الحدائين فوق المذاهب، حتى أصبحت القاسم الإسلامي المشترك. فالفرق بينهم وبين الحدائين هو تسليطهم الضوء على الدين أكثر منهم.

إن الفعاليات الدولية التي شرعت لها إيران من أجل نشر الثورة، وإجراءات ما بعد الثورة، قادت إلى بدء بعض الاضطرابات فيما بين المسلمين من جهة، وسببت في تنفيذ السياسات الرجعية المعادية للشيعة من جهة أخرى. وكما أن اتخاذ الصفويين للمذهب الشيعي ديناً رسمياً للدولة ومبادرتهم في عمليات التشيع ولّدت الموقف العثماني. فقد حدث ما يشابه ذلك في العراق في عهد صدام حسين. وحسب أحمد الكاتب^(٤٠): إن نظام صدام العلواني - البعثي الذي يحكم العراق قد وضع جميع المواد الكلاسيكية التي يمكن استخدامها ضد الرفضية «الشيعة» في التداول. وكانوا بذلك سيعلمون الشيعة كفاراً، ويجعلون الحرب الإيرانية-العراقية مشروعة.

ودولة أخرى تعاني المحنة غير العراق هي المملكة العربية السعودية، التي هي تحت حكم آل سعود الوهابي. فالنضال القاسي الذي بدأه الوهابية ضد كل البدع والتجديد - إضافة إلى الصلابة الحنبلية - شكّل تهديداً متطرفاً للشيعة لم يُر مثله في التاريخ^(٤١). وإن تأسيس حزب الله الحجازي بدعم إيراني بين الشيعة الذين يعيشون شمال شرق البلاد أقلقهم كثيراً. إن الترحيب الإيجابي لآل سعود ببعض المكاسب الاقتصادية أو بعض

Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şiilik, İslâm Birliği*, çev. Muharrem (٣٩)

.Tan, İstanbul 2009, s. 348-349

.Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık*, s.345 (٤٠)

.Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, s. 79-80 (٤١)

المطالب الاجتماعية للشيععة السعوديين تسبب في وقوفهم بعيدين عن الدعوات المتطرفة للخميني وبعض القادة الشيعة^(٤٢).

إن الخميني كان قد بين في أحد أعماله السابقة الذي كتبه عام ١٩٧١ أن النظام السعودي - الذي حاول تشويه سمعة الشيعة بكتبه، وإبعادهم عن الأمة بذلك - يخدم الاستعمار^(٤٣).

وبالرغم من كل السلبيات التي ذُكرت سابقاً؛ فبتسليط الضوء على القاسم الإسلامي المشترك بين الأطياف كافة فيما بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩ نجد أن تأثير الإسلامية وتأثير التفرقة الأولى للثورة حقيقة لا تقبل الجدل. ولو أخذنا بعين الاعتبار الفترة الأولى للثورة الإسلامية الإيرانية، نلاحظ بسهولة وجود ليونة داخل كل الشرائح الشيعية. وقد أفاد «حميد عناية»^(٤٤) في كتابه الذي كتبه عام ١٩٨٢ عقب الثورة أنه يرى ميلاً للشيعة في عهده تجاه تجنب المواقف المهينة، وخاصة للخلفاء الثلاث الأول. وفي هذا العصر أيضاً - وبسبب هبوب قدر من رياح الاعتدال والتقارب بين المذاهب - أعرب بعض علماء السنة عن توجهات مشابهة. فمثلاً أفاد «حسين أطاي»^(٤٥) أنه كتب كتاباً اسمه «أهل السنة والشيعة» عام ١٩٨٣ من أجل القضاء على الكراهية والعداء بين المذهبيين. ولأسباب مشابهة، فقد تم تنظيم مؤتمر التقى فيه علماء الشيعة والسنة عام ١٩٩٣ في إسطنبول^(٤٦).

وباستمرار العلاقات المذهبية بين السنة والشيعة بعد الثورة مباشرة - بهذا الشكل المعتدل - نلاحظ بدء تغيير التقييمات مع صدور النتائج الحقيقية للثورة مع مرور الزمن. وإن المفكر الإيراني «حميد داباشي» يلخص الوضع على النحو التالي: «إن الثورة دمرت الثقافة العالمية التي تجمع عناصر المعتقدات المختلفة في البلاد، ودمرت التيار الحدائثي المناهض للاستعمار المتكون في إيران نتيجة تراكم عصرين تقريباً»^(٤٧).

وبالنتيجة: إنه بغاية الحصول على أهداف شيعية معينة بعد فترة من الثورة، وبدعم وتشجيع وقيادة الإدارة الإيرانية، وإنشاء منظمة مثل «أمل» في لبنان، و«الدعوة الإسلامية» في العراق، و«تحريك الجعفرية» في باكستان، و«حزب الوحدة» في أفغانستان، وتكوين فعاليتهم الطائفية الأكثر وضوحاً مع مرور الزمن، فإنه

(٤٢) Mehmet Ali Büyükkara, *Suüdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 251-252.

(٤٣) Joseph A. Kechichian, "The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations", *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993, s. 133-134; Mehmet Ali Büyükkara, *Suüdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240.

(٤٤) ولكن حسب ظنه أنه لم يحدث أي تغيير في رأيهم حول الخلافة، حيث إنهم يزعمون أن الخلفاء - رضي الله عنهم - أخذوا الخلافة من علي - رضي الله عنه - غضباً: Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, s. 79-80.

(٤٥) Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayımları, Ankara 1983, s. 187.

(٤٦) Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

(٤٧) Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 152.

يمكن أن يُقال: إنها أثرت بشكل معاكس على العلاقات التي كانت تستمر باعتدال بعد الثورة. ومع ذلك فقد كان بالإمكان تطبيع العلاقات إلى ما قبل الاحتلال الأمريكي.

الوضع فيما بعد احتلال العراق:

بعد احتلال أمريكا وقوات التحالف للبلاد الإسلامية - مثل العراق وأفغانستان - نقطه تحول بارزة في العالم الإسلامي، وخصوصاً على الصعيد المذهبي، من حيث توتر العلاقات بين المذهبين السني والشيوعي. وكتيجة لهذه التطورات والأحداث الأخيرة، فقد قام أعلام وعلماء كلا المذهبين السني والشيوعي بمحاولات عدة لإعادة التقارب بين المذهبين، ومد جسورٍ للتواصل بين الطرفين. وبالنظر للجانب الشيوعي يجدر الحديث عن اللقاء الذي جمعنا مع مساعد مدرسة دار المصطفى حجة الإسلام الدكتور زماني في إيران بتاريخ ٨ حزيران ٢٠١٣، حيث حدثنا الدكتور زماني عن جهوده المبذولة على مدار ثلاثين سنة وحتى اليوم في المجال الإصلاحية، وإعادة التقارب، وفتح باب الحوار بين أتباع كلا المذهبين السني والشيوعي. حيث قام الدكتور زماني بعقد لقاءات وإقامة فعاليات في أكثر من ٢٠ دولة مختلفة، وكان من أبرز هذه الفعاليات اللقاء الذي جمعه شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي.

وعند النظر إلى الجناح السني، نجد هناك مجموعة من الفعاليات المتعلقة بالتقارب، حيث اقترح الملك عبد الله ملك السعودية في مؤتمر التعاون الإسلامي الذي عُقد في ١٤-١٥ آب عام ٢٠١٢ إنشاء مركزٍ للحوار بين الأديان موقعه الرياض، باسم «مركز الحوار»، وتمت الموافقة على الاقتراح من قبل ممثلي الدول الأعضاء^(٤٨). وحسب وكالة الأنباء الإيرانية - نقلاً عن العالم السني أحمد الطيبي أحد أبرز علماء الأزهر - قال: «إذا اتبعت دول المحور الإسلامي الثلاثي: إيران وتركيا ومصر سياسة عدم التمييز بين الشيعة والسنة، فسيكون ذلك في صالح العالم الإسلامي أجمع»^(٤٩). وفي خبر آخر: أكد الأمين العام لأكاديمية الفقه الإسلامي العالمي الدكتور أحمد خالد في افتتاح هيئة الاستشارة والتقارب بين المذاهب الإسلامية على ضرورة البدء - وبشكل عاجل - بالعمل على التقارب بين المذاهب في العالم الإسلامي^(٥٠).

(٤٨) مركز الحوار بين المذاهب الإسلامية «البيان الختامي» ص ٢ المادة ٢. وانظر للتوسع: http://www.oic.org/oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013.

Arkan, "Şiîlerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed.

.Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 177 vd

<http://irananders.de/nachrichten/news/article/reaktor-der-al-azhar-schlaegt-partnerschaft-zwischen-iran-tuerkei-und-aegypten-vor.html> (٤٩) (17.08.2011).

(٥٠) لقد تم في الاجتماع نفسه اختيار الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي - الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين -

رئيساً للمجلس الاستشاري للتقارب بين المذاهب الإسلامية: http://iname.org/wp_ar/?p=1009225 (15.09.2011).

كما هو مبين في الأمثلة المذكورة أعلاه نجد استمرار مبادرات تطوير العلاقة بين المذاهب. لكن صدور قسم كبير من المبادرات من قبل إيران والسعودية اللتين ترفعان شعار المذهب السني والشيعي ليس مصادفة، فهل يا تُرى تقوم بذلك حتى تخفي تعصبها المذهبي بهكذا مبادرات؟! يحظر على البال - شئنا أم أبينا - سوء نية أو نيات مختلفة. وأصبح يُسأل عن مدى صدقهم وتأثيرهم على المسلمين ومجتمعاتهم. وبالنتيجة نجد أن عودهم للمسلمين في تحقيق إصلاح مجتمعاتهم أصبحت غير مقنعة بالنسبة للمسلمين. ومن العناصر المهمة في إظهار مقاصدهم الخفية ما تقوم به السعودية وإيران من إجراءات وعمليات خفية على المستوى العالمي لكي يتأثر المسلمون بعقيدتهم.

كما أؤدنا سابقاً: إن الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم تُخف مساعيها وغايتها في تشييع المناطق السنية، بل قامت بدورها بالتشييع علناً. وهذا ما سبب تراجعاً في مدى تأثير هذه الثورة شيئاً فشيئاً بعد أن كانت مقبولة في إيران ولها أهميتها وقيمتها في نفوس المسلمين حول العالم^(٥١).

إن تقلد العلماء الشيعة المناصب في الحكومة والإدارة وفي المجالات كلها بعد الثورة، وتمسكهم الشديد بالسياسة جعلهم أصحاب نفوذ في مجتمعهم حتى يومنا هذا. وبالرغم من كل هذه المزايا التي امتلكوها، إلا أنهم لم يُؤثروا في شباب إيران تأثيراً إيجابياً لإصلاحهم وتقويم أفكارهم، فضلاً عن أن يُؤثروا في شباب المسلمين جميعاً، بل على العكس تماماً، إذ أيقظوا شعور الحقد عند الشباب تجاه الثورة الإسلامية في إيران، التي كانت مقبولة ومؤثرة بالنسبة لهم^(٥٢). إن ما يدعونه من تقارب بين المذاهب أصبح اليوم مجرد شعار بلا فائدة وبلا تأثير في المجتمع السني والشيعي. حتى انعكس الأمر، وبدؤوا يدعون إلى «الاقتيال والحروب بين المذاهب» في العالم الإسلامي للأسف الشديد.

بعد التدخل الأمريكي في العراق من أجل نقل العالم الإسلامي إلى الأفضل - حسب زعم أمريكا، وهي كاذبة ومراوغة في ذلك - اختارت أن تتعامل مع الفئات الشيعية للقيام بالإصلاحات السياسية والاجتماعية كما تريدها هي وتديرها وحدها فقط^(٥٣). لكنهم بعدما تسببوا بالحروب في المنطقة أرادوا استغلال الفتن التي كانت موجودة تاريخياً بين الشيعة والسنة حتى يغطوا إجرامهم، وبدؤوا بإقناع العالم بـ «الحروب بين المذاهب». ومن الملاحظ أنهم عندما يمللون ما يجري في المنطقة يحاولون إيصال مفهوم معين للعالم، وهو أن المشكلات القائمة هي ما بين السلفية والشيعة، أو ما بين الأقليات الإثنية والأكثرية. حتى وصل الأمر في المناطق التي اشتد فيها القتال بين الفئات الاجتماعية إلى قيام أمريكا بدورها بتقسيم المناطق، وتخصيصها على حسب الفرق

Ergün Yıldırım, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi ve Hareketi*, (٥١) ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 125

Farhad Khosrokhavar-Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, (٥٢) İstanbul 2013, s.189; Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şiilik*, s. 160-161

.Muharrem Akoğlu, *Irak'ta Şii Varlığı*, s. 283 (٥٣)

المذهبية، حيث قامت بتشتيت شملهم، وإسكانهم في الأماكن التي خصصتها لكل فئة بحد ذاتها. وأجبر السنة الذين كانوا يعيشون في مدينة الكاظمية في بغداد على النزوح، وتم إسكان الشيعة بدلاً منهم في المدينة. بل وبدأ الشيعة والسنة في العراق لا يتعاملون فيما بينهم بأي شكل من الأشكال، مع أن الأمر كان مختلفاً تماماً قبل التدخل الأمريكي في المنطقة، إذ كانت علاقات التزاوج والمصاهرة فيما بينهم أمراً عادياً جداً، إذ أُريد أن يري العالم أن السنة كانوا داعمين لصدام ويتعاملون معه، وأن الشيعة كانوا تحت ضغط وخطر من قبَلهم^(٥٤).

فالساسة التي استعملتها أمريكا مع حلفائها من الشيعة في المنطقة جعلهم من العناصر الأولية، وسمي ذلك من قبل المستشار الشيعي الأمريكي «ولي نصر» بـ «الصحوة الشيعية». وحسب زعم «ولي نصر» فإن العنصر الأساسي والحاسم في منطقة الشرق الأوسط ليس القومية العربية ولا الهوية الوطنية، وإنما هو الصحوة الشيعية التي تزامنت مع مقاومة سنوية كرد فعل مضاد اتجاه هذه الصحوة^(٥٥).

وأشار «ولي نصر» في حلقة البحث التي قام بتحضيرها إلى أن الصحوة الشيعية هذه كما سهاها، لم تقم بسبب الاستعمار أو الحداثة أو الانهيار الاقتصادي أو العلمانية، بل بالعكس تماماً، قامت بسبب ظهور الأسس الطائفية، وعلى سبيل المثال «الظلم الذي تعرض له السنة»، و«وصول الشيعة إلى سدة الحكم» أيضاً^(٥٦).

إن احتلال العراق وأفغانستان من قبل الولايات المتحدة وقوات التحالف، تزامن مع صحوة شيعية، إذ قدمت مجموعة من المزايا لصالح إيران. فكتب «ولي نصر» مقالاً في يناير ٢٠١٤ يقول فيه: إن استمرار العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية والأردن كحلفاء تقليديين لن تصب في مصلحة أمريكا، لذلك كان من الضروري في هذه المرحلة أن تحاول استمالة إيران إلى صفها^(٥٧). سعت إيران من خلال الجيل الشيعي الصاعد إلى تحطيم الطوق المحيط بها، والمتمثل في السعودية وباكستان وأفغانستان وحركة طالبان.

ويرى «ولي نصر» أن من أحد أسباب ظهور الطائفية في المنطقة هو سقوط نظام صدام حسين الذي نتج عن صحوة شيعية^(٥٨). لذا، قد ساهم النظام الرسمي الشيعي في إيران، والذي بُني وفق منهج «ولاية الفقيه» في

(٥٤) للتوسع في هذا الموضوع انظر: Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler", *Ortaoğ'un Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 315-316, 331.

Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006, s. (٥٥) 179.

Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi", s. 317 (٥٦).

Vali Nasr, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", (٥٧) <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>

(٥٨) Vali Nasr, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007), s. 9

فتح باب التشيع، ولهذا فعملية إعادة الهيكلة الشيعية^(٥٩) بقيادة السيستاني - الذي اتخذ النجف مركزاً له - ستكون نموذجاً مثالياً للصحة الشيعية الجديدة.

قدم «ولي نصر» أطروحة باسم «الصحة الشيعية»، وقد لاقى الآراء التي طرحت بشأن هذه المسألة انتقادات لاذعة من قبل الخبراء في هذا المجال. ويرى «سريرام جولي» (Sreeram Chauli) في هذا الكتاب أنه بالرغم من وجود الأصولية والاستبداد لدى العالم العربي في كثير من القضايا - كحقوق المرأة وغيرها - إلا أنه يحاول أن يعطي طابعاً مبنياً على الصراع المذهبي عن الإنسان المسلم^(٦٠). وإن كل ما يجري اليوم - نظراً إلى التطورات في العراق، وبالإضافة للتوصيات التي قدمها «ولي نصر» - تدل على صحة ما قاله «سريرام جوليا». فقد قامت الولايات المتحدة الأمريكية قبل غزوها للعراق بتقديم مساعدة مالية للسيستاني وقدرها ٢٠٠ مليون دولار عام ١٩٨٧^(٦١)، وبذلك تم كشف الستار عن العلاقة الوطيدة فيما بينهما، وهذا ما يدل بشكل واضح على سعي كلا الطرفين إلى تفعيل العلاقات في هذا الاتجاه.

وإن القصد الأساسي لـ «ولي نصر» وراء اقتراحه على ما يبدو كان طرح نموذج مختلف للمقاومة ضد النموذج الإيراني الذي يشجع العنف، وضد السنة الجهادية، وضد الوهابية السلفية^(٦٢). ولكن تم تصميم هذه القضية بطريقة أوسع من ذلك، لتشمل منطقة الشرق الأوسط بأكملها، في محاولة لإعادة رسم جغرافيتها وتحديد كفاءتها. وإن أول ما يتبادر للذهن وفقاً لذلك أن الجهات الفاعلة النشطة وأتباعها كانوا جاهزين في أية لحظة لكي يذبح الشيعة والسلفية بعضهم بعضاً.

وكنتيجة لذلك، يكون احتلال العراق قد أدى إلى تعزيز نشاط الحركة السلفية، وانتشارها في العالم الإسلامي كله من جهة، وبروز الدور الشيعي كلوحة تحت عنوان «الصحة الشيعية» من جهة أخرى. وكما هو معلوم عبر التاريخ أن كلاً من الحركة السلفية والشيعة تتبعان مساراً متوازياً في الصعود والهبوط.

التقييم والنتيجة:

حسب «The World's Muslims: Unity and Diversity» الذي نشره «Pew Research

(٥٩) السيد على السيستاني - أحد أبرز مراجع التقليد، ويعيش في العراق - لا يقبل فكرة ولاية الفقيه. لقد خطا خطوة مهمة أخرى نحو الديمقراطية، إذ قال: إن النظام الذي يمنح السلطة للشعب بشكل تام أنسب لنا من فكرة ولاية الفقيه. وأعرب عن تأييده لإقامة حكومة ديمقراطية في العراق بهذه الطريقة: Ahmed el-Kâtib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli: Açıma", s. 157.

(٦٠) Sönmez Kutlu, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 340.

(٦١) <http://www.timeturk.com/tr/2011/04/19/sistani-rumsfeld-den-rusvet-aldigini-itiraf-etti.html#.VSDqldysWVM>

(٦٢) Sönmez Kutlu, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 323.

Center» في التاسع من أغسطس عام ٢٠١٢، أن ٤٢٪ من الشعب المصري، و٣٧٪ من الشعب المغربي، و٣٨٪ من الشعب الفلسطيني، يرون أن الشيعة هم من المسلمين^(٦٣). ولا أظن أنه ستنم الإجابة بشكل مختلف عندما يدور السؤال ذاته حول السنة في استطلاع يتم بين الشيعة. في حين أن كلاً من السنة والشيعة يُعرّفون أنفسهم أنهم مسلمون. فهل يوجد في الحقيقة أساس ديني لإعطاء هذه الأهمية في اختلاف المذاهب بين المسلمين في يومنا هذا، أو ما هو العنصر الأساسي الموجود في أس هذا الصراع؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال من جوانب مختلفة، ولكنني أظن أن القضية الرئيسية تكمن في العقلية وتصوير التاريخ، كما أفاد «حسن أونات»: «إن كل مذهب، وكل عقلية، يُنشئان معها تاريخها ومستقبلها. ووفقاً لذلك يحسن أن لا تُنسى عملية الرجوع بالتاريخ إلى الوراء، وإعادة بناء التصور الذهني القديم من جديد»^(٦٤). فإن درء الصراع المذهبي السني - الشيعي المحتمل، والاستقطاب الشيعي - السلفي، وخلق المسلمين لثقافة الثقة العالية بتأسيسهم الصلح فيما بينهم، سيكون ممكناً بإنشاء تاريخ متزامن مع الحقائق، والتخلص من بناء تاريخ تعسفي^(٦٥).

أي إنه يجب قبل كل شيء فهم كيفية نشوء المذاهب، وفهم أن بعض المسائل الاعتقادية التي ندرکها على أنها مسألة إيمان وتشاجر عليها هي في الأصل نتيجة الصراع السياسي في الفترة المبكرة. وعليه لم تكن العوامل المثيرة للصراعات المذهبية في يومنا هذا هي في الأصل صادرة عن المنافسة السياسية المعاصرة بين الدول، أو من سياساتهم الداخلية؟

ومن المعروف أن نشر التشيع هدف مقدس، وأن الإدارة السياسية التي فقدت قيمتها في عيون الشعب الإيراني قد أعطت القوة لسلطة علماء الشيعة المؤيدين لها. ومشاحناتهم المتبادلة مع سلطة الدول العربية المعتمدة على النظام الملكي أعطت مهلة لهم وللمسؤولين العرب البعيدين عن شعوب المنطقة. ولكن المسلمين هم من تضرروا من هذا، فقد تصاعد شعور الحقد والكراهية بين كل من الشعب السني والشعب الشيعي.

إن الإدارة الإيرانية الحالية - ومهما حاولت الابتعاد عن التشدد الطائفي - فهي عملياً تكتسب مشروعيتها من التشيع ومن نشر التشيع. فأحد أسباب تمسكهم بالشيعة أو إبراز الهوية الطائفية هو تشكل سكان الدولة من عناصر عرقية مختلفة غير فارسية على الأغلب. وبالقيام بالتشدد الشيعي فقد تم دفع المطالب العرقية لهذه المجموعات بعيداً، ومن خلال الحرص دوماً على معارضة أمريكا وإسرائيل، تمت محاولة إزاحة أجندة السياسة الخارجية، وبفضل ذلك أُخفيت المشكلات الداخلية، وخاصة الاقتصادية منها والإدارية.

(٦٣) <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>
 Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'î-Selefi Kutuplaşması", (٦٤)
Tarih ve Günümüzde Seleflilik, İSAV, İstanbul 2014, s. 532

(٦٥) Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", s. 530

ويوجد هناك قلق بالغ في أمر تحمّل الاقتصاد الإيراني الحالي الذي يحتضر تحت الحظر.

إن التطورات التي حدثت في الأعوام الأخيرة والاتفاق والاختلاف الذي ظهر يُبيّن البعد السياسي للمسألة بشكل أوضح. وفي هذا الإطار يكون موقف إيران في العراق - وخاصة بعد موقفها تجاه الوضع السوري - قد بدأ في تقديم الأجوبة حول ارتباطاته وفعالياته أكثر. فمثلاً كان يُسأل بشكل واضح: هل كانت أعمال حزب الله اللبناني هناك من أجل الفلسطينيين؟ أو هل قدمت شيئاً للشعب الفلسطيني؟ وبهذا الشكل أيضاً تكون مواقف الإدارة السعودية المتناقضة في موضوع ارتباطها بالمنظمات السلفية، وعلاقتها بالمجموعات الدينية في مصر واليمن هي أمراً مهماً بدأ الاستفسار عنه من قبل المسلمين.

إن إيران والمملكة العربية السعودية قد أنتجتا إضافات رئيسية للعالم الإسلامي المنقسم إلى قطبي السنة والشيعة، وذلك الذي تُحاول الدول الغربية تأسيسه بشكل واضح جداً في مسألة اليمن. أي إن التاريخ المُشوّه لهذه اللعبة التي يمكن أن نراها كصراع نوعي شيعي - سلفي لها خلفية جاهزة، ولهذا السبب يمكن أن يتم التلاعب بسهولة أكثر في المسائل. إن كون أكثر شخص نموذجي للسلفيين من الصحابة هو نفسه الشخص الذي يكرهه الشيعة - أي سيدنا عمر بن الخطاب - ليس مصادفة، بل هو نتيجة خلفية إدراكية طائفية غامضة. وأيضاً يلفت انتباهنا في يومنا هذا استعمال الشيعة والسلفية لعقلية الصراع السائدة في فترة جمود العالم الإسلامي، أي بين القرن العاشر والسابع عشر. وعند إضافة التدخلات الخارجية في اختلافات المسلمين تصبح المسألة معقدة تماماً.

إن الظروف الاستثنائية التي يعيشها العالم الإسلامي، والغزوات الأجنبية (كغزو الغرب) قد أفسدت التوازن التقليدي بين السنة والشيعة أكثر. وفي فترة الغزو المغولي شكل بقاء علماء الشيعة مثل نصر الدين الطوسي (ت: ١٢٧٤) قريين من الحكّام المغول مثل هولوكو في تلك الفترة إزعاجاً لعلماء السنة كثيراً مثل ابن تيمية (ت: ١٣٢٨).

إن توجه أعضاء الطائفتين - وفي مقدمتهم علماء الدين - لتاريخ جديد يحاول أن يتعرف على الأخطاء، ويؤكد على الخطاب اللاهوتي الذي يحدّ من الصراع، هو أكثر مسألة عاجلة تستدعي منا الوقوف أمامها. وكما أفاد «حميد عناية»^(١٧) إنه من الصعب انتظار سلوك مرن من الشيعة بقدر السنة. وقبل كل شيء: إن التركيب اللاهوتي الأساسي لكلا المذهبين متغاير. وعدم امتلاك الخلافة السنية لأدلة دينية مزعومة بقوة أدلة الإمامة الشيعية، قد أعطاهم المرونة في تشكيل الخلافة بالشروط الملائمة للظروف. إن طرح منظري الخلافة السنية - مثل أبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠/١٠٥٨)، وأبي حامد محمد الغزالي (ت: ٥٠٥/١١١١)، وبدر الدين بن جماعة (ت: ٧٣٢/١٣٣٢) الذين شغلوا وظائف مهمة في الإدارات العباسية أو السلجوقية أو المملوكية - لبعض

الأفكار الجديدة التي تضيف الشرعية على السلطة السياسية ناتجٌ عن هذه الميزة. في حين أن مفهوم الإمامة الشيعية، والتقليد المرجعي المتعلق بذلك، وأفكار ولاية الفقيه، لا تزال مستمرة في تحديد مسار المجتمع الشيعي بشكل أكثر نشاطاً. وحتى لو كان للشيعة المعاصرة سعي للتغلب على هذه الدائرة، فإن السعي في هذا الاتجاه يُقَمَع عن طريق خلق التوتر.

ومن المعروف وجود مفكرين من الشيعة - مثل أحمد الكاتب - أرادوا نقل نظام ولاية الفقيه المستند على الإمامة الشيعية إلى العراق، ونقل ثورة مشابهة لثورة إيران عام ١٩٧٩. ولكنهم مروا بخيبة أمل بعد مشاهدتهم بأم عينهم سير الثورة في إيران، وبدؤوا يقتنعون بوجود القيام بالأعمال التي تزيد الاختلافات الشيعية - السنية بدلاً من الثورة. ومن المعروف أيضاً أن أكثرية في المرجعية الشيعية في العراق معارضون لهذا النظام؛ بسبب اعتقادهم أن فكرة ولاية الفقيه في إيران سيست المذهب الشيعي. ولكن تعميم نظام «تقليد المراجع» السائد، وجو الصراع، والتعقيد الموجود، تسبب في بقاء أقوال المصالحة خافتة أو بعيدة عن الأنظار.

أما إيران - التي تسعى لتمكين نظام ولاية الفقيه - فسيكون لها تأثير كبير على الحياة الاجتماعية، في حال تحسّن الأوضاع الاقتصادية في الدولة. ويلاحظ - مع استمرار سلسلة الأحداث تلقائياً - أن مطالب التحديث التي تلامس المشاعر في المحيط الجديد ستقلل من تأثير العلماء على الشعب بشكل كبير. ولكن الصراعات الطائفية - التي أشعلت في العراق وسوريا، والآن في اليمن - ستؤثر في السير الطبيعي للأحداث شتناً أم أينا.

وهنا أؤكد أيضاً أن التدخلات الخارجية لا تزال حاسمة. ومع أن الغرب نفسه يعيش التحديث، إلا أنه يجبر الدول الإسلامية على الاستمرار في أشكال حكم العصور الوسطى التقليدية. وفي هذا السياق؛ أظن أن إصرار الحدائين المسلمين - مثل نامق كمال وجمال الدين أفغاني (ت: ١٨٩٧) ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥) - على دعوات الاتحاد السني - الشيعي في الماضي، والأقوال المشابهة لها في يومنا هذا، ستساهم بشكل كبير كعوامل تدرأ الصراعات الطائفية. فعصر المعتزلة - الذي كان خالياً من المشكلات في العلاقات المذهبية، وكان زاخراً بالمناقشات الكلامية الحادة - هو نفس عصر المفكرين المسلمين الحدائين الذين وضعوا بصمتهم في القرن التاسع عشر. والمسيرتان متشابهان، وهذا أمر مهم جداً. ونرى أن بعض الجماعات الشيعية، والنهج السلفي - الذي ظهر كردة فعل ضد الحدائين - قاموا بإبعاد المسائل عن البيئة الفكرية، ونقلها إلى الشارع؛ وبذلك أصبحوا مصدراً لبيئة الصراع. وكما أفدت في بحثٍ سابق: إن من بين السنة «شريحة أخذت حُججها من المعتزلة، وروحها من الحنبلية، وبقيت تحت تأثير عقلية الصراع الإيديولوجي للقرنين التاسع عشر والعشرين، ونتجت عن تحريصات الإسلاموفوبيا في القرن الحادي والعشرين، تكوّن المصدر الأساسي للصراعات المذهبية في الشرق الأوسط»^(٦٧). والمجموعات المضادة - التي تبرر التعصب الشيعي وتتذرع

Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etmenler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından* (٦٧)

بالأقوال الاستفزازية للجماعات المذكورة سابقاً – تصب في صالحهم. أي: إنه كلما ارتفعت السلفية ارتفعت الشيعة أيضاً. وعند النظر إلى هدفهم الأساس في مضمونه نفهم أنها عنصران يُعدّيان المبالغة والإفراط (التطرف).

المراجع العربية:

- تاريخ الحركة الإسلامية في العراق ١٩٠٠-١٩٢٤، عبد الحليم الرحيمي، دار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
- رسائل جهيمان العتيبي، جهيمان بن محمد بن سيف العتيبي، تحقيق: رفعة سيد أحمد، القاهرة، ١٩٨٨.
- الطائفية في العراق؛ الواقع والحال، سعيد السامرائي، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩٣.
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، علي الورد، الكوفة، ١٩٩١.
- المثل العليا في الإسلام؛ لافي بحدون، محمد حسين كاشف الغطاء، بيروت، ١٩٨٠.

المراجع الأجنبية:

- (*İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık*) *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Hülâgü, Metin, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- “Ehl-i Sünnet’in Şîlik Algısı ve Temel Etmenler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şî-Sünnî İlişkileri*, Hakyemez, Cemil, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “Günümüzde Selefilik ve İslâmî İlimlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Büyükkara, Mehmet Ali, İSAV, İstanbul 2014.
- “Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi’a Opposition Group”, Matthiesen, Toby, *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010.
- “İrak’ta Şî Varlığı”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şî-Sünnî İlişkileri*, Akoğlu, Muharrem, ed. Okumuş, Mesut – Hakyemez, Cemil, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “Iraq’s Shi’a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society”, *Islamic Impulse*, Batatu, Hana, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986.
- “İran İslâm Devrimi ve Şîlik”, Onat, Hasan, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şî’-Selefi Kutuplaşması”, Onat, Hasan, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014.
- “İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm”, Yıldırım, Ergün, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- “On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran”, Nasr, Vali, <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>.
- “Osmanlı İrakı’nda Şî-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)”, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, Çetinsaya, Gökhan, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- “Sünnî-Şîi Yakınlaşması: Dârü’t-Takrîb Tecrübesi”, Üzüm, İlyas, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı. 2, 1998.
- “Şîa ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma”, el-Kâtib, Ahmed, çev. Yaşar Daşkıran, *İslâmîyât*, 7/4.

- “Şîî Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, Kutlu, Sönmez, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “Şîîlerin Takrîbi ve Süûdîlerin Teklifi”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, Arıkan, Adem, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations”, Kechichian, Joseph A., *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993.
- “The Shi Revival”, Nasr, Vali, *Military Review*, 83/3(2007).
- “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Kara, İsmail, , ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, İnâyet, Hamid, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Atay, Hüseyin, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983.
- *Gelenekten Geleceğe*, Ortaylı, İlber, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
- *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Taflıoğlu, M. Serkan, Ankara 2010.
- *Irak Şîîleri*, Wiley, Joyce N., , çev. Ekin Yayınları, İstanbul, ts.
- *Irak’ta Şîî Hareketi ve Direniş*, Cabbar, Faleh, çev. Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- *Irak’ta Şîî Merciliği’nin Siyâsî Rolü*, Abbas, Ziya, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, Khosrokhavar, Farhad – Roy, Olivier, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- *İran: Ketlenmiş Halk*, Dabaşı, Hamid, Çeviren: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- *İran’da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, Karadeniz, Yılmaz, İstanbul 2006.
- *İslâm Tarihi*, (I-II), Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, nşr. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.
- *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Esposito, John L., Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- *İslâm-i Siyâsî Der İran*, Hüseyinzade, Seyyid Muhammed Ali, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Müfid, Kum 1386.
- *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.
- *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık, Sünnîlik-Şîîlik, İslâm Birliği*, el-Kâtib, Ahmed Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, Hakyemez, Cemil, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Büyükkara, Mehmet Ali, Rağbet, İstanbul 2013.
- *Tahkik ve Tefvik*, Koca Râgib Mehmed Paşa, haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003.
- *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, Nasr, Vali, New York 2006.
- *The Vanished İmâm*, Ajami, Fouad, Cornell University Pres, 1986.

ماهية التراث ومكانته في الإسلام^(١)

أ. د. شيخ موسى دمير

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: demirseh@hotmail.com

الخلاصة:

لو جعلنا الموضوعات التي سنعالجها ضمن أسئلة مختصرة فيمكن أن نقول:

ما هو التراث؟

وما هي العلاقة من حيث القيمة بين الإسلام نفسه وبين التراث الذي تكوّن عبر التاريخ؟

وهل يُفرّق بين التراث وبين تقليده بدرجة كافية؟

وهل يصح القول: إنّ سبب انحطاط العالم الإسلامي - خصوصاً في القرنين الأخيرين - هو التراث؟

وهل من المناسب استمرار عطاء التراث لنا؟ أم هو: مجرد معارف لا بد أن نتجاوزها؟

وهل يعرف المسلم الذي يعيش في العصر الحديث التراث بشكل كافٍ؟

وما هي العلاقة بين فكرة العودة إلى الأصل وبين التراث؟

الكلمات المفتاحية: القرآن، التراث، التقليد، العودة إلى الأصل، العالم الإسلامي

Din - Dinî Bilgi Ayırımı Ekseninde Gelenegın Ne'liđi ve Deđersel Boyutu

Özet

Üzerinde duracađımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında deđersel anlamda ne tür bir bađıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak gelenegın görülmesi dođru mudur? Gelenek geçerliliđini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşıyan Müslüman, gelenegi yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası.

(١) قبل السلفية - وربما قبل التراث - تحتم التجربة الإسلامية التاريخية علينا أن نناقش اقترابنا من صورة هذه التجربة الإسلامية.

ولذا فهذه المقالة قد نُشرت في ١ / ٢٠٠٨م في مجلة المعرفة، وهي تقدم أصول ومنطلق النظر إلى التراث، وقد أعدت النظر في

تلك المقالة مرة أخرى ورأيت أن ننشرها من جديد.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din - Dinî Bilgi Ayırımı Ekseninde Gelenegın Ne'liđi ve Deđersel Boyutu" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (شيخموس دمير، ماهية التراث ومكانته في الإسلام، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥٣-١٦٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge

Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

Keywords: Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World.

المدخل:

التراث بالمعنى الاجتماعيّ يعني اختصاراً: «اسماً لمجموع القيم المنقولة من جيل إلى جيل من تراكم العلوم والأفكار والثقافات». وفي هذا الإطار يمثل التراث مكانة الماضي من الزمن، وحينما نستخدم التراث في المجالات الدينية فإنه يعني: «مجموع ما وصل إلينا من الماضي حول الدين من شروح وتعليقات واتجاهات وتطوّرات...»

المشكلة هنا في كيفية النظر لهذا التراث؟ بمعنى: إذا كان التراث أساساً في الوجود الفعلي للمجتمع الإسلامي، فهل ينبغي أن يُقبل كنقطة انطلاق في بناء المستقبل أيضاً؟ ومن ثم السماح له لفهم اليوم؟ بمعنى أنه ظاهرة لا تزال سارية المفعول، ولو لم يكن كذلك فهل ينبغي أن يقبل ككائن سلبيّ في عملية استعراض التاريخ؟ وهل يمكن أن نقدّر حجم التراث ككلّ؟ وهل يعرف المسلم الذي يعيش في العصر الحديث التراث معرفة كافية؟ وهل يتم التركيز على التمييز بين التراث والتراثية بشكل كافٍ؟ وما هي العلاقة بين الإسلام نفسه وبين ما ظهر من التراث عبر التاريخ من حيث القيمة؟ وهل يصح القول: إنّ سبب انحطاط العالم الإسلامي خصوصاً في القرنين الأخيرين هو التراث؟

وتفصيل الأسئلة ممكن بالتأكيد، ولكن لا بد أولاً من الوقوف على التراث كماً وجوهرًا، وفي هذا الإطار نحاول التمييز خلال العملية التاريخية بين: «الدين» نفسه، وبين ما ظهر عن «الدين» من تراكم يسمّى بـ: «العلم الديني» وفهم الموضوع بهذه الطريقة سيكون أصحّ في رأينا. وتعبير آخر، لا بدّ ألا يوضع الدين والذي يفهمه الناس عن الدين في وضع متساوٍ.

الدين: هو وحي من الله أرسله بواسطة الرسول إلى الناس، وما تشكل من حياته ﷺ، وبيانه، ووجهة نظره، ورأيه في العالم. فالدين من هذه الناحية متكامل كجزء واحد لا نقص فيه، ولكن المجهودات التي بذلت لفهم القضايا الدينية في الفترات التاريخية جهد بشريّ ناقص. ولما لم يكن في الدين من نقص فلا يصح القول

بتعديل أو تصحيح أو إحياء في الدين نفسه. فلو قبل مصطلح الإحياء أو التعديل فهذا ليس بالنسبة للدين بل بالنسبة للعلوم الدينية. كي لا يتوهم بأن لدى المعدل القدرة على أن يكمل الدين؛ إذ العقل لا يساعد على إكمال الدين وجعله في موقع الاكتمال، بل العكس هو الصحيح؛ إذ يبذل العقل الجهد في الفترات الزمانية لإكمال فهم الدين. وفي هذا الإطار لا تبدو العلوم الدينية معلومات شخص معيّن ولا وجهة نظر فردية، بل تستند هذه العلوم إلى مجهودات جماعية متبادلة تشكلت بين العلماء عن طريق: المنافسة والمشاركة. فهذه العلوم إذن مفتوحة على التغيير والتطوير والتصحيح أيضاً، وهي في تبادل مستمرّ مع عناصر الثقافات البشرية. ولا بدّ هنا من الذهاب إلى التمييز بين: «العلوم الدينية» و«العلوم الشخصية»؛ لأنّ العلوم الشخصية ليس لها أية مكانة جماعية. وبتعبير آخر لا يوجد لها قبول بين العلماء^(٢)، بل مخصصة لصاحبها. فالتمييز الذي جعلناه بين «الدين» و«العلوم الدينية» ينبغي أن يؤخذ كنقطة انطلاق في فهم التمييز بين «الإسلام والتراث».

إن التراث يفيد تراكماً في فترات زمنية مختلفة بين المتعاصرين، روعي فيه احتياجات تلك الفترة وثقافتها ومشكلاتها. وأما «الابتكار» فهو يشير إلى محاولة «فهم جديد للتراث» مع مراعاة احتياجات العصر. وبتعبير آخر؛ الابتكار هو تأسيس المعطيات، ودفعها إلى الأمام، وهو يعني التغيير الاجتماعي. ولذا إذا ذكر الابتكار فلا مفرّ من أن يكون له صلة بالتراث؛ لأنّ الابتكار يستند إلى أصل موجود من قبل. ولكن لا بدّ أن نسجل فوراً أنّ التراث ليس بنية متجانسة، بل يختلف أو يتغيّر بحسب طبيعة العناصر المتعلقة به. وإن التراث ليس أيضاً فهماً واحداً منتظماً، بل هو مجموع المعطيات والأفكار والإيديولوجيات، والقوى الاجتماعية، والآراء المختلفة، والتيارات والاتجاهات المتنوعة^(٣).

التراث هو مجموع المذخرات التي تقيّم كيفية تكوين علاقة الإنسان بالدنيا، وتحولاته وتحمله إلى الأمام. إن التغيير لا مفرّ منه، وسيحل التوقف والسكون حيث لا يوجد تغيير، والتغيير الذي لا يزال يستمرّ في الكون يتقدّم نحو الأمام حاملاً على عاتقه عبء الماضي. ومهما كان حجم التغيير بالمعنى الاجتماعي فإنّه يحمل في داخله عناصر الماضي^(٤). ولذا حينما يُنشئ التراث أسس وجودٍ لمجتمع ما، فلا بدّ أن يُقبل في الوقت نفسه كنقطة الانطلاق لإنشاء المستقبل. أو بتعبير آخر؛ إن التراث من العناصر الأصلية التي يمكن أن تُسهّم في فهم اليوم، وبناء الغد.

ويقف الفيلسوف الشهير «توماس كوهن» باهتمام عند موضوع سريان مفعول الماضي في المستقبل: فهذا

(٢) Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, Bilgi ve Hikmet, 1994/8, s. (٢) 79-80

(٣) Ebû Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 38

(٤) Muhammed İkbâl, İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay. İstanbul, ts., s. 225

الأمر في الواقع يردُّ كبارنا إلى التواضع؛ لأنَّ الماضيَ ليس عبارة عن تاريخ للأخطاء. ولو بالنظر إلى مجال العلوم الطبيعية، فإنه جهد مستمرٌّ لفهم الإنسان والطبيعة. ولأنه جهد مستمر يمكن أن ينسى في المستقبل، ولكن هذا الجهد كما أنه ليس خطأً في مجمله، فكذلك نجاح تطبيقه في الوقت الحالي ليس صحيحاً تماماً^(٥).

ولقد ظهرت في الفترات الأخيرة فكرة لا تعكس الحق في علم الاجتماع التنموي، وهي ضمن إطار التمييز بين: «التراث» و«الابتكار» و«المعاصرة»، ومفادها أن التراث يُمثَّل كمؤشر للركود^(٦) والتشتت ومعاداة الابتكار، وهذه الفكرة تؤدي إلى التفرقة الحادة التي تتسبب بدورها في قطع الصلة بالتراث تماماً.

إنَّ أثر التراث لا ينكُرُ في الأحداث والفترات التاريخية، ولا يمكن فهم التراث بعيداً عن المراحل التاريخية، وكما مر سابقاً فإن التراث يعبر عمّاً خلفه السابقون من علوم ومفاهيم فكرية في فترة زمنية ما، ولهذا سيُعدُّ من الخطأ الفادح أن يُفهم ما كشف عنه التراث الإسلامي من علوم وأفكار وتعليقات كمسلمات لا تقبل التغيير. إذًا حينما يُقدَّر التراث - من حيث القيمة - فلا بدَّ أن نكون على علم بأننا نقف على نقطة حساسة. فلو تفكرنا في إطار ما فصلنا من قبل من التمييز بين «الدين» و«العلوم الدينية» فإننا نستطيع القول: إنَّ التراث ليس الدين نفسه، بل هو مجموع المعارف حول هذا الدين، فلا بدَّ أن لا يختلطَ كلاهما. وهنا تبرز فكرتان خاطئتان: فكرة أن التراث يمثّل الدين نفسه، وفكرة أن التراث لا بدَّ أن يكون فوق الرأي والنظر ومتجاوزاً لهما، إذ ينبغي أن يكون القرآن فقط، أو القرآن مع السنة أسساً غير قابلة للتأويل؛ وكلٌّ واحدة من هاتين الفكرتين تمثل طرفاً من الخطأ. ومن الجدير بالذكر هنا أن المجتمع ليس لديه حول التراث معرفة كاملة.

ويذكر فضل الرحمن هذا الموضوع قائلاً: كون المسلم العادي الذي أخذ التعليم الحديث أقلَّ معرفة من المستشرقين الأجانب فهذا شيء خطير جداً^(٧). فعدم الكفاية في هذا الموضوع لا ينتج عنه الجهل ببعض الأحوال أو أكثرها، بل يجلب معه التعميمات، ولا يُفهم التراث في سياق هذه التعميمات.

وتنقيح التراث أو كيفية تنقيحه على الرغم من أنه مشكلة خطيرة، إلا أن فهم التراث بشكل صحيح أكثر أهمية وأولوية، وبعد ذلك يُنظر بالتأكيد في كيفية عملية التنقيح وبأيِّ المبادئ المنهجية ينبغي أن يُعمل؛ أي يؤخذ بعين الاعتبار الدين مع ما عاش فيه من الأوساط التاريخية والثقافية في فترة الوحي، وتبرز مشكلة كبرى حول فهم الدين والعيش به اليوم، وما هي المبادئ التي ستفتح التراث الذي تكوّن في الفترات التاريخية الماضية من خلالها، فهذه من الموضوعات التي يجب أن ينظر فيها باهتمام.

Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde* (٥)

.*Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 14

.s. 165؛ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991 (٦)

Fazlur Rahman, “Revival and Reform In Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann (٧)

.K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, s. 641

إن المحاولات والمجهودات المنهجية التي تطرح حول تمييز التراث لا بدّ أن تشرح: أيّ العلوم هي مفيدة؟ وأيها من الممكن أن تبقى تراثاً تاريخياً قديماً. إن تحقيق هذا الهدف مهمّ للغاية.

في الماضي قد تمت صياغته كثير من المجهودات التفسيرية لفهم القرآن الكريم الذي هو مصدر مرجعيّ للإسلام، وهذه التفاسير تعرض على أنها أنواع من زوايا مختلفة. وما صنّفه «محمد عبده» حول التفاسير التي كتبت في التراث الإسلاميّ مفيد للغاية، حيث يقول: إن غاية التفسير الأولى: هي فهم القرآن، وأما المجهودات الباقية فهي في الدرجة الثانوية، وبعد ذلك يشرح أنواع التفاسير باختصار:

- ١- التفسير الذي يدرس معاني القرآن وأنواع بلاغته، مثل تفسير الزمخشري.
- ٢- التفسير الذي يدرس أنواع الإعراب ويفسر معاني الكلمات.
- ٣- التفسير الذي يشرح معاني القصص القرآني؛ وهذا النوع قد ألحق به من كتب التاريخ ومن الإسرائيليات الشيء الكثير. ومع ذلك لم يُكتف بالتوراة والإنجيل بل أخذ مفسرو هذا النوع كلّ ما سمعوا من غير نظر إلى صحّته وضعفه، وموافقته للشريعة أم لا.
- ٤- التفسير الذي يدرس غريب القرآن؛ وهو الذي يشرح الكلمات غير المستعملة كثيراً، أو تلك التي يصعب فهمها.
- ٥- التفسير الذي يدرس آيات الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات، مثل تفسير أبي بكر ابن العربيّ.
- ٦- التفسير الذي يدرس أكثره المبادئ الاعتقاديّة، مثل تفسير فخر الدين الرازي.
- ٧- التفسير الذي يدرس أكثره الوعظ والنصيحة.
- ٨- التفسير الإشاريّ.

وبعد أن قسّم «عبده» التفسير إلى هذه الأقسام الثمانية يقول: «إن التوجه إلى واحد من هذه الأقسام وحده يبعد القرآن عن غرضه الأصلي وينسي المعنى الحقيقي للقرآن»^(٨).

وكما هو معروف أن المفسرين في التراث الإسلامي شكلوا تفاسيرهم خصيصاً على حسب مجالات اهتمامهم، مما جعل مجال التفسير واسعاً جداً، وكان سبباً لوجود تفاسير مختلفة من حيث الهيكل والأسلوب.

ولقد تركزت التفاسير في معظمها على الجهة الشكلية للقرآن الكريم التي أوقعت الفوضى والابتعاد عن الغرض الأصلي^(٩). وللتخلص من ذلك أشار «عبده» إلى وجوب التركيز على جانب الهداية، الذي هو الغرض الجوهرى للقرآن، حيث قال: «إن هذا الجانب - جانب الهداية - لا بد أن يكون مقدماً على ما سواه من جوانب،

(٨) تفسير المنار محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٦٠، (١/١٧).

(٩) Erten, Mevlüt, "Nass - Yorum İlişkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara (٩)

بحيث تبقى جوانب الفصاحة والبلاغة والإعراب في إطار خدمة الهدف الأصلي الذي نزل القرآن من أجله غير مقدمة عليه بأي حال^(١٠).

ومن القضايا المهمة أنّ التراث الذي له مكانة مرموقة في التفكير الإسلامي ينبغي أن تراعى أهدافه ومضامينه، بدلا من الحفاظ عليه بكل جوانبه الشكلية؛ لأن السعي للحفاظ على التراث بكل جوانبه الشكلية يجلب تقليد التراث معه.

وفي الواقع يمكن القول بتوتر كلا الطرفين؛ الطرف الأول التراثية، والآخر المعاصرة. ولكن ينبغي القول: إن التراث ليس الحفاظ على الماضي بكل حذافيره، بل هو السعي للحفاظ على الجوهر وجعله في مقدمة الأولويات^(١١)، أي: لا ينبغي اتخاذ حماية التراث مهمة مقدسة تُرفض معها جميع الابتكارات والتجديدات، فكما أنّ حماية التراث بأجمعه والحفاظ عليه بكل حذافيره يمثل جانبا سلبيا وخطيرا، فكذلك يمثل تقليد الغرب الجانب الخطير الآخر^(١٢).

لأنه حيننا نحاول نقد التراث خصوصاً في القرنين الأخيرين وبتناسي نقد الاتجاهات الغربية التي أثرت في العالم الإسلامي في نفس الفترة سيتتج ذلك حتماً قصوراً وخللاً في رؤية جانب من الحقيقة.

ولهذا فمثلاً نُحطِّئُ اتباع التراث بطريقة عشوائية، يجب تخطئة تقليد المسلمين للغرب الذين أثروا فينا بنفس الجدية والإخلاص، وإلا سنواجه خطر اتباع العقلية الغربية حذو النعل بالنعل.

ومن النقاط التي ينبغي الوقوف عندها حيننا نعالج التراث هي فكرة «العودة إلى الأصل» التي أثرت باستمرار، وموقفها المعاكس للتقليد.

أولاً: لا بد أن نميز بين: «العودة إلى الأصل والأساس» في الحركات الإصلاحية الأولى، ففي العصر الحديث؛ حيث كانت هذه الفكرة تشير في بداياتها إلى تقديم القرآن والسنة بفهم سلف الأمة وممارساتهم، أما في العصر الحديث فهي تعني «العودة إلى الجوهر» بحيث تستدعي أحياناً تجاهل التراث برمته، وفي مراحل متقدمة تستدعي أحياناً تجاهل السنة أيضاً، وتستخدم فكرة «العودة إلى الجوهر» باعتبار صدارة النص القرآني ومن ثم طرح ما سواه من نصوص. وكمثال صارخ هنا يمكن الوقوف عند رائد الحداثة في علماء الهند «سيد أحمد خان» المتوفى سنة ١٩٠٥، إذ يقول: إنّ السبب الأساسي في تحلّف العالم الإسلامي هو الابتعاد عن

(١٠) عبده ورشيد رضا (١٩/١).

(١١) Fazlur Rahman, *Islam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 348

(١٢) Garaudy, Roger, 20. *Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Feer Yay., Ankara 1998, s. 319

«الأصل» الذي عبر عنه بالعودة إلى القرآن، بحجة أنّ القرآن هو أساس الإسلام، فأكد أنه لا بدّ أن يكون الدليل الوحيد.

ويشير أحمد خان إلى العودة إلى القرآن والاكتفاء به وترك التراث جانباً، حتى ذكر أنه لا بدّ من تعطيل الحديث. ففي البداية دافع عن وجهة نظره القائلة بوجود التمييز بين الصحيح وغيره والأخذ بالصحيح، كما فعل مَنْ قبله من أصحاب الحركات الإصلاحية، ولكنه عاد في المراحل النهائية من تفكيره يرفض الأحاديث تماماً، ويذكر أن القرآن هو الأساس الوحيد الذي ينبغي اتباعه. وهو بهذا المفهوم قد أثّر على من جاء بعده بشكل كبير، ما أدى إلى ظهور جماعات «أهل القرآن» التي رفضت الحديث تماماً واتخذت القرآن وحده أساساً^(١٣).

ومن ثم اصطدم «أحمد خان» بالتفسيرات التراثية، فرفضها جملة، وأكد أنها تتعامل مع قضايا ثانوية من مثل: علاقة القرآن بالعلوم الدينية كالفقه والكلام أو إعجاز القرآن وما أشبهها^(١٤).

وباختصار؛ إن أحمد خان قد اعتمد على وجهة نظر تؤكد لزوم رفض معطيات التراث كلها، وتبسيط الضوء على القرآن فحسب، وقد بذل جهداً خاصاً في تفسير القرآن على ألا يقع مخالفاً لحكم العقل والقوانين الطبيعية^(١٥)؛ ولهذا تم إنشاء نقطتين اثنتين هما: «العقل والطبيعة» لمن كان على خط أحمد خان من الحدائين^(١٦).

وفي هذا السياق تعرّض التراث لانتقادات قاسية جداً، ويمكن القول: إن تفكير «العودة إلى الجوهر» في العصر الحديث، الذي يسعى لنقد التراث دائماً، ويتجاهله ويجلب النص القرآني إلى الواجهة؛ قد تأثر إلى حدّ كبير بتيّار الحدائنة الغربية.

ومن العناصر الأساسية الموجودة في خلفيّة تفكير «العودة إلى الجوهر» أيضاً ذلك الصراع الافتراضي بين: «الدين، والعلم الحديث» بحيث يتمّ تقليص الدين إلى حدود النص القرآني في محاولة للفوز بهذا الصراع من خلال هذا النص.

Fazlur Rahman, *Islam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 305-306; (١٣) a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay. İst. 1990, (١٤) s. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30

Ahmed Han, *Tahrir fi Usuli't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's (١٥) Principles of Exegesis II"), *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329

.Aziz Ahmed, s. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, s. 58 (١٦)

وفي الواقع تبدو السخرية في فكرة «العودة إلى الجوهر» التي اتخذت القرآن والسنة ميداناً أساسياً لها؛ حيث وجّهت إلى التراث انتقادات قاسية؛ في حين لا تتناول بالقدر نفسه دور الغرب في مجالات: المجتمع والسياسة والعلوم والتكنولوجيات والاقتصاد! ونساءل: كم بقينا تحت نفوذ الغرب؟ وكم هو دورهم في تشكيل خريطة أفكارنا؟

إن الإصرار على الانتقادات القاسية للتراث - بمعنى فصل التراث عن القرآن؛ سواء كان ذلك على علم من أصحابه، أم لا - قد سهل بكل حال تأثير الغرب على الساحة الإسلامية.

إذاً: فتعبير «العودة إلى الجوهر» أو القرآن الكريم والسنة بدلاً من استخدامه كشعار شكليّ يجب أن يكون ذا محتوى محفوظٍ بطريقة قويّة وصحيحة. ولهذا فعند القول بـ «العودة إلى الجوهر» لا بدّ أن يكون ما يراد به محدداً بوضوح؛ هل هو التراث والقرآن والسنة وما قام به العلماء في الفترة الأولى من اجتهادات؟ أو العودة إلى النص القرآني فقط؟ لأنّ كلّ وجهة من تلك الجهات سيتمّ بها إنشاء تفكير عالميّ مختلفٍ. ومن ناحية أخرى؛ إن فكرة العودة إلى القرآن الكريم - كما ذكر سابقاً - تقف بعيداً عن التراث، ولذلك فهي تتطلب تخطي مناهج التفسير والحديث والفقه والكلام وتجاهلها، وخصوصاً مناهج التفسير التراثية التي أنتجت لفهم آية أو كلمة أو اصطلاح وتفسيرها، فإذا أريد التفسير فلا بدّ أن يكون مستنداً إلى هذه المناهج من خلال ترتيب منهجيّ. وعندما يُعتمد النص القرآنيّ وحده، فكل هذه المناهج لا معنى لها، وتفقد حينئذٍ أهميتها تماماً.

ومن جانب آخر عندما نتخطى التراث ونتجاهل الفترة الزمنية فيما بيننا وبين القرآن، فإننا سنواجه فجأة بخطر القرب الوهميّ من فترة الوحي، مما يحدث مشكلة.

ويجب التأكيد أنّه ابتعد عن القرآن، وأن قراءة القرآن للفهم - في المجتمع على الأقلّ في الأوساط الدينيّة - لم يعد كافياً، وأن العلوم الدينيّة تُتلقى من كتب أخرى غير القرآن. إذاً فإنّ تخطي التراث تماماً أمر غير صحيح. وكذلك تحويل قراءة القرآن «دون فهم» لتحقيق الثواب فقط غير صحيح أيضاً.

ولهذا بدلا من الاقتراب الجزئيّ من الموضوع ورؤية القضية من ناحية واحدة، فإن الاقتراب الشموليّ هو الأصح والأوضح.

ومن أهمّ أسباب الابتعاد عن التراث ونقده المستمرّ: تراجع المجتمع الإسلاميّ على مرّ القرون الأخيرة، وسقوطه في موقف ضعيف وسليبيّ. أما المجتمع الغربيّ فهو في تناسب عكسيّ في هذه العمليّة مع القدرة المستمرّة على اكتساب القوة. فكون المجتمع الإسلاميّ في حالة سيّئة يجعلنا نفكر في أسباب سوئه وابتعاده. في حين أنّ المجتمع الإسلاميّ كان قد أسس أساساً قويّة في الفترات الأولى، فيما تسمّى بفترة التدوين، وخصوصاً في الفترة التي تشمل القرون الثلاثة الأولى، حين وضعت مناهج ومؤلفات شاملة بشكل مهمّ جداً.

إن مستوى البناء المنهجي للفكر الإسلامي في فترة التدوين تشكّل من خلال التخصصات الأساسية؛ مثل: التفسير، والحديث، وأصول الفقه، والعقائد، والكلام (العقائد)، والتاريخ، واللسان؛ فقد أعطت هذه التخصصات وغيرها المجتمع الإسلامي خلال العصور الوسطى موقفاً فعالاً من القوة والتسارع.

ولكن ظهور عصر النهضة والإصلاح اللذين يشيران إلى نهاية القرون الوسطى جعل المجتمع الغربي على مر القرون الأربعة الأخيرة يتقدم في العلوم ويكتسب القوة. على عكس الحال في العالم الإسلامي في فترة العصور الوسطى، إذ بدأ يضعف. ومع تزايد الضعف كما ذكر قبل قليل ظهر في المجتمع الإسلامي كثير من الاستفسارات. وهذه الاستفسارات مستمرة لأكثر من قرنين، وهي في تواصل مستمر!

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن العالم الإسلامي لم يتخلص من ضعفه على الرغم من استمرار عمليات النقد والمحاسبة المستمرة! فموضوع تراجع العالم الإسلامي قد نوقش في العصر الحديث ويستمرّ النقاش فيه حتى الآن، وفي هذا المجال نوقشت الأسباب الداخلية على وجه الخصوص. فجعل التراث ضحية مكنّ من القول: إنه تحوّل إلى «كبش فداء»، إذ خضعت مناهج العلوم - مثل: التفسير والحديث والفقه والكلام - لانتقادات قاسية جداً، وخاصة في العصر الحديث من قبل المنتقدين للتقليد أشدّ الانتقاد، كأمثال: سيّد أحمد خان، وفضل الرحمن، ومحمد آركون، ومحمد عابد جابري، ونصر حامد أبو زيد، ومن على هذه الشاكلة ممن يتبادرون إلى الذهن الآن^(١٧).

فمن هؤلاء مثلاً فضل الرحمن، الذي ينتقد من يربطون بين ركود العالم الإسلامي وانهيار سلطة الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر، فيذم ربط تخلف العالم الإسلامي بتمزق الوحدة السياسية قائلاً: «إنّ الركود بدأ قبل هذه الفترة بكثير؛ ذلك أن الحذر يكمن في المبادئ الأساسية للفقه الإسلامي»^(١٨).

وقد وجه نقده أيضاً إلى بنية الشريعة الإسلامية، وقال: إن نظام الفقه الإسلامي استند إلى القرآن والسنة بشكل عشوائي وفوضوي، وأوضح أن المصطلحات القانونية الإسلامية منذ بدايتها منفصلة عن احتياجات الحياة اليومية ولا يمكن تعريفها بالقانون. بل إنها دراسات نظرية بحتة^(١٩).

(١٧) انظر: Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı", III. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 216-217.

(١٨) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu (Yay., Ankara 1996, s. 94.

(١٩) Fazlur Rahman, a.e., s. 98; Ayrıca bk. Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne

كما ذكر في البداية: ليس التراث - بأي حال من الأحوال - هو الدين نفسه؛ بل هو أشكال لإدراك الدين، وليس من الممكن أيضاً القول: إن التراث كله صحيح أو غير صحيح. خاصة لو كان الأمر متعلقاً بالعصر الحديث الذي نعيش فيه.

المشكلة في حد ذاتها ليست التراث، وإنما المشكلة في فهمنا للدين والتراث. فعلى الرغم من الانتقادات الجدوية للتراث منذ فترة طويلة، فإنه لا يمكننا القول: إن العالم الإسلامي قد اكتسب قوة وحيوية.

إذاً فحل المشكلة ليس في انتخاب كبش فداء وتحميله المشكلة، وإنما الحل في الوقوف على كل أبعاد التراجع، والتدليل عليه بشكل أكثر منطقية. وإلا ينبغي القول: إنه ليس وراء العمل الذي قمنا به شيء غير خداع أنفسنا ومحاولة رفع المسؤولية عنا.

فكما أن رفض التراث تماماً وعده سبباً للتخلف خطأ، فكذلك الاكتفاء بوفرتة وإحياؤه وضرورة العودة إليه وحده للحفاظ عليه خطأ آخر. فلا بد ألا يكون التراث حائلاً بيننا وبين القرآن، وكذلك لا بد ألا يكون مجرد معلومات عديمة الفائدة لا قيمة لها. يقول محمد إقبال: «ليس رفض التاريخ تماماً تجارة مربحة لأية أمة؛ لأن التاريخ هو الذي يكشف عن شخصيتها»^(٢٠).

محمد إقبال بهذا التعبير يحدد موقفه تجاه التراث. فهنا تجدر الإشارة إلى أن وجهة النظر القائلة برفض التراث جملة يجب أن تؤخذ بعين الحذر والاحتياط، وبدلاً من اختيار القبول بالجملة أو الرفض بالجملة أو الانتقاء، تكون مناقشة المعلومات التراثية ضمن سياقها التاريخي أفضل نهج.

ينبغي في العصر الحديث الذي نعيش فيه أن يحاسب العالم الإسلامي نفسه، ويحلل تراثه جيداً فهذا أمر لا مفر منه لتحقيق الصحة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأمر ليس قضية الصحة الوحيدة؛ لأن من ينم لكي يستيقظ في اليوم التالي على نفس الحال لا يحمل أي عنصر مختلف.

ونضرب مثلاً بما ذكر في القرآن الكريم من قصة «أصحاب الكهف» وأحوالهم ومن على شاكلتهم، إذ لا تكفيهم اليقظة الحسية فقط لأن يكونوا على قيد الحياة، فمع اليقظة الحسية يجب كذلك إيقاظ الوعي لاستمرار حياتهم وتجديد مشاعرهم لفهم حقيقة الحياة.

İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., (٢٠)

.İstanbul, ts., s. 225

إذاً ينبغي علينا دراسة تغير العالم والظروف بشكل جيّد وامتثالها وتقديم الرسالة لما يحتاجه العالم، مع الحفاظ على هويتنا الخاصة بنا وقيمنا، وإلا سنعيش كمثل من في كهف أفلاطون؛ مواجهي الحائط، مكبلي الأيدي، ويظنون أنّ الحياة تتكون من الظلال المنعكسة على الجدار من الضوء الخارجي فقط^(٢١).

ليس الدين نفسه أو القرآن والسنة ما عفا عليه الزمن، ولكن قد يبدو أن التفسير الديني هو الذي عفا عليه الزمن، أي لا بد من وجهات نظر وتعليقات جديدة حال الاعتقاد أنّ تلك التعليقات التراثية القديمة لا تتناسب مع الظروف المعيشية. يعني ليس الدين نفسه، لكن من الممكن - بل من الضروري - أن نذكر إحياء العلوم حول هذا الدين؛ لأنّ منزل القرآن الكريم هو الله، ولكن الذي يقرؤه ويحاول فهمه والتعليق عليه هو الإنسان الذي يعيش في ظروف مختلفة.

ليس هذا بتصحيح للدين، ولا محاولة متوافقاً مع الظروف الحديثة، فالإصلاح: هو تعديل الإنسان الذي يعيش في فترة زمنية لوضعه ومكانته تجاه الدين مع مراعاة الظروف التي يعيش فيها.

وعلى هذا فالعلوم غير الكافية والتي على وشك الضياع يتمّ تحديثها وإعادة تشيبتها. «يرسل الله إلى هذه الأمة على رأس كلّ قرن من يجدد- التصوّرات والأفكار والأعمال- لهم دينهم»^(٢٢). فتجديد الفكر كما جاء في الحديث بتعبير محمد عاكف: «لا بد من فهم القرآن ضمن مدركات العصر»، أي: لا بد أن تكون وجهة النظر تلك جزءاً من الحياة. وأيضاً حديث الرسول ﷺ: «المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد»^(٢٣) ينبغي أن يقبل موجّهاً لترسيخ وجهة النظر تلك.

وخلاصة القول: إنّه لا ينبغي النظر إلى التراث كسلم يرمى بعد الصعود به إلى مكان مرتفع^(٢٤).

التراث له أهمية كبيرة لتأسيس الفكر وتطويره، ولذلك فالاقتراب من التراث بمنطق إقصائي سيكون نهجاً خاطئاً تماماً. فالذي لا بد أن يرفض ليس هو التراث نفسه - الذي ظهر في فترة زمنية وفي أوضاع وسياقات طبيعية، وكان حلاً لمشكلات هذا التاريخ والأوضاع - بل التراثية التي تحاول الدفاع عن الاكتفاء بالتراث وفعاليته، أي بوجهة نظر معارضة للتغيير. إذاً فالفصل بين التراث والتراثية مهمّ جداً؛ لأنّ التراث ما هو إلا

(٢١) Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap - İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - (٢١)

.Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 39-40

(٢٢) أبو داود، سنن، ملاحم: ١.

(٢٣) بخاري، صحيح، اعتصام: ٢١، ومسلم، صحيح، عقائد: ١٥.

(٢٤) Gasset, Ortega Y., *Küttelelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait (٢٤)

.önsöz kısmı), s. 11-12

اجتهاد قام على استمرار التغيير، أما «التراثية» فهي تشير إلى الركود والمعارضة ضد التغيير. وللوصول للتكامل الفكريّ والوصول إلى الغاية في المجال الدينيّ، فإن ذلك الركود وتلك المعارضة ليسا إلا وهماً في الحقيقة.

إن الاعتماد على التراث يعني أن لا تنسب القداسة إلى أيّ عنصر من عناصره، بل معرفته جيّداً، ونقل المفيد منه دون أن يُفقد إلى الأجيال القادمة. في نفس الوقت يعني تقييم التراث ومناقشته ضمن ظروفه التاريخية الخاصة، بما في ذلك جلب أفكار جديدة تشير إلى اتجاهات شاملة.

وتجدر الإشارة إلى خطأ الترائين في فهم «نقد التراث» على أنه معارضة له؛ فالدين الذي يقبل الحياة البشرية والتاريخية والاجتماعية في حركتها المستمرة ليس من الممكن أن نقول إنه معارض للتغيير. التغيير موجود في طبيعة الأشياء وحيثما لم يكن التغيير يَكُنُّ الموت. وينبغي تسليط الضوء على التغيير وتعريف الحداثة على نحو أفضل.

إن وضع الحداثة في موضع معارض للتقليد كأنها مجالان لا يكادان يجتمعان، أو وجهتا نظر مختلفتان سيكون من الخطأ تماماً. لا ينبغي أن تكون الحداثة مرادفة لتخطي التراث تماماً وتجاهله واعتباره عنصراً عائقاً أمام فهم الدين.

وينبغي أن تفهم الحداثة على أنها ليست تعني نقص الدين وإنّما تعني إزالة المعلومات الناقصة في العصر الحديث حول هذا الدين. فإن عكس ذلك يعني بوضوح قطع فرع شجرة نجلس عليه. أو بتعبير نجيب فاضل: «كان هناك جبل ثلج أذنباه والآن ليس إلا الوحل فلا يمكننا المشي فيه». فهذا يؤيد فكرة عدم فائدة إقصاء التراث تماماً. ولا بد ألا ننسى أننا موجودات تاريخية وبهذا الاعتبار نعد جزءاً من التراث. فوجهة نظر، ترفض تراكم أربعة عشر قرناً، عليها ألا تتجاهل أنه في وقت لاحق أو بعد قرن سيأتي من يرفض تراكم خمسة عشر قرناً مع من عاش فيها أيضاً.

إن المدافعين عن التراث بشكل صارم ويرون احتكار فهم القرآن على العلماء الماضين يمثلون جانباً من الخطأ. وكذلك من يعدون نصوص القرآن مزرعة لأفكارهم، يمثلون الناحية الأخرى من الخطأ^(٢٥).

فينبغي الابتعاد عن كلتا الوجهتين. فلكي نتقدم يجب أن نعرف كيف نرجع خطوة إلى الخلف لنأخذ دفعة للأمام. إن القرآن الكريم يقدم للإنسان المعاصر طفرة في الرؤية، ووثبة إلى العلا ولا يتم ذلك إلا بمعرفة كيف يشب اللاعبون المحترفون وثبة عظيمة بخطوة خلفية أولاً، فالأساليب الموجودة في التراث الإسلامي وخاصة في الفقه وأصول التفسير ينبغي أن تدرس من خلال تسليط الضوء عليها، والاهتمام بها، وبعد ذلك

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., (٢٥)

.Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı)

ينبغي أن تنتقد بشكل جدي نقداً يهدف إلى البناء. وعلى هذا النحو هناك حاجة إلى تطوير آليات الفهم وأساليب الإدراك مستنديين في ذلك إلى حجج متينة. وإلاّ ففهم الدين مع غض النظر عن التراث لا ينتج نتيجة صحيحة، ناهيك عن إمكان كونه مضرراً.

ولذلك حين يكون الهدف تحقيق الأفضل فلا بد أن يتوقع خطر فقدان الموجود دائماً.

المصادر العربية:

- تحرير في أصول التفسير، أحمد خان، ترجمة محمد داود هير.
- تفسير المنار محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٦٠.
- السنن، سليمان بن أشعث، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧.
- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج أبو الحسين، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، د.ت.

المصادر الأجنبية:

- "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- , *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Ahmed Han, *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, "Nass – Yorum İlişkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kültürlerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).
- Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
- Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
- Suruş, Abdülkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
- Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.

التفسير الحي المواكب للوقائع في مقابل المتغيرات *

أ. د. صادق قليج

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات: skilic@atauni.edu.tr

الخلاصة:

إن النص الأقدس من وجهة نظر الاعتقاد الإسلامي هو القرآن الكريم. وبسبب استهداف القرآن العالم الذي يعيش فيه الإنسان فقد نزل من العالم السماوي إلى هنا «العالم الأرضي»؛ ولهذا أيضاً فقد اختار كظاهرة إنسانية واجتماعية لغة كوسيلة للتواصل، وهي اللغة العربية. وإن الكلام الإلهي الذي أفرغت عبارته في متن القرآن وبالشكل الذي وصل إلى الناس لا يمكن أن يكون مشتملاً لفظياً على الأهداف الإلهية، وعلى كل الظواهر والوقائع الجزئية، وعلى كافة الأجوبة الإنسانية. وذلك لأن إمكانات اللغة لا تقدر على التعبير عن الوجود الإلهي بكامله! ومن هنا، وبسبب محدودية إمكانات اللغة التي لا تخرج عن كونها عبارة عن نسيج بشري بغض النظر عن مستوياتها العالية من ناحية صلتها مع الله، وبسبب تعرض الإنسان والعالم لتغير متواصل، وتطلبه نتيجة لذلك حلاً أكثر وضوحاً ونقاءً، كان لا بد من إضفاء ديناميكية «حركية» على أعراف التفسير التقليدي، وفي هذا السياق؛ تجاوز سدود التعصب والتزمت الصريح والضمني التي يراد إقامتها حول الكتاب، وباختصار لا بد من إعادة تفعيل «التأويل» واعتماده كآلية تفسير إحيائي جدي.

الكلمات المفتاحية: القرآن، اللغة (اللغة العربية)، بشرية التفسير، التغير الاجتماعي.

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşkınlık alanından 'bura'ya 'nüzûl' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimâî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahi Kelâm'ın, İlahi amaçları; bütün tikel olguları ve insani cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahi ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşeri bir örgü olmanın dışına çıkamayan 'dil'in imkânlarının sınırlı olması; en geniş anlamıyla, insan ve dünyasının kesintisiz bir değişim içinde bulunması, böylece de daha rafine çözümler talep edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örülmek istenen açık ve örtük fanatizm setlerinin aşılması, kısaca 'tevil', ciddi diriltici yorum enstrümanı olarak yeniden gündeme alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dil (Arapça), Yorumun beşerîliği, Toplumsal değişim.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din - Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (شيخموس دمير، ماهية التراث ومكانته في الإسلام، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥٣-١٦٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

'Living Interpretation' Considering the Existing in the Face of Change

Abstract

In terms of the Islamic faith, the holiest text is the Koran. And since the Koran's target is the universe in which the human being lives, it has been "revealed" from the domain of transcendence to "here"; and therefore, it has selected a language as a human and social phenomenon, i. e., Arabic, as a communicative tool. It is not possible for the Divine Word in its form expressed in the text of the Koran and sent to the humanity ("resm") to contain verbally the Divine purposes, all particular facts and human answers. This is because possibilities of

"language" cannot express the divine ontology in its entirety!

Although it is transcendental in terms of its relation with God, language is limited to being a human nexus, and therefore, is restricted in its possibilities. In its broadest sense, man and world are in continual change, and therefore, people require more refined solutions, implying that the classical interpretation tradition should be made more dynamic, and implicit and explicit fanaticism walls built around the Book should be eliminated. In short, "tawil" (glossing) should be reconsidered as a serious reviving interpretation instrument.

Keywords: Koran, Language (Arabic), Human quality of interpretation, Social change,

توطئة عامة:

لكون امتلاك ملكة التكلم أو اللغة باباً لتوجيه الأسئلة، فإنها تبدو لنا كخاصية مميزة أولية بالنسبة للإنسان. وإن التمكن من توجيه السؤال يُعد فتحاً لنا فضاءً للروح على عالم الـ «أناوات» أو الذوات، والأرواح الأخرى، وعلى عالم المحسوسات، والظواهر المحيطة بها... ويعد طوقاً، ومتنفساً لـ «الأنا» في سماء الـ «أناوات» الأخرى، أو شحن للذات «بطاقة» وعي، إدراك الأنا أو الذات». وقد قال فتجنشتاين «Wittgenstein» (١٨٨٩-١٩٥١) بأن «الأمر المهم في الفلسفة هو السؤال، وليس الإجابة، ومشهداً بأن ابتداء الفلسفة كان بالأسئلة، وأن الفلسفة قد فتحت بالأسئلة أيضاً آفاقاً وميادين جديدة...»^(١).

إن كل فروع العلم، وخاصة الآراء الدينية والبشرية الاجتماعية، لكي تتمكن من تقديم أسلم وأصوب إجابة لك، كي تمضي في طريقك إذا غادرت من هنا مناراً بسلام داخلي وسكينة روحية دون التفات إلى الوراثة، أو على الأقل مزوداً بأجوبة صحيحة، فإنها تطرح أسئلة خاصة حول «هنا- الدنيا، وأنا، ونحن». ولا شك أنه كيفما تسألون السؤال، فإن الجواب يكون حسب السؤال...

(١) Felsefe Yazıları, Hilmi Yavuz, Boyut Kitapları, İstanbul, 1. bs., 1997, s.98.

وإذا أردنا التحدث بمفردات هايدغر Heidegger، فإنه حسب قوله: «إننا قد تجردنا أو هربنا من القلق والتوتر والاضطراب الوجودي الكينوني لنقع بين برائن العادات، وربما نحن انغمسنا داخل حياة تحولت إلى «روتينية يومية»، حيث نحن دائماً لا نعبر عن المسائل أو الاستفهامات العائدة لكلياتنا الذاتية الشخصية الواعية، ولا عن سؤالنا الملح الذي لا يمكن الانفكاك منه والذي تفرضه علينا الهوية الإنسانية، وإنما نعبر عن سؤال الآخرين فكأننا ناطقين باسمهم... بمعنى أننا نبدأ بالبحث عن أجوبة، ونطرح أسئلة لا تكون لذاتنا «الأنا» الخاصة بنا، وأسئلة غير مستوعبة بالنسبة لنا؛ فنتحول إلى مجرد «أنا شكلية» بمنزلة شيء سلبي مستوى عليه من الذوات الأخرى ومستهلكة من قبلهم وذائبة فيهم. أي نوع من «الاغتراب عن الذات ونكرانها».

وبمعنى آخر: «إن الإنسان يصبح بحكم الآلة أو الأشياء التي يمكن استخدامها من قبل الآخرين. وهكذا فإن «الشخص المجهول» الذي ذاب في الآخرين يفقد خاصيته وشخصيته الذاتية، ويتحرك وفقاً للعادات والممارسات الحياتية اليومية الروتينية. وبالتالي فإنه يخضع ويستسلم للشيء الذي عير عنه هايدغر تحويل الوجود والكينونة إلى روتين يومي...»^(٧). دعونا نقول: إن لم يكن بالإمكان تجنب التشابهات والتطابقات بين الأسئلة فلنحاول على الأقل أن نجيب نحن عليها ولتكن الإجابة من أجلنا... فلتكن هذه «إجاباتنا»! فلتكن بكل قطعيتها ومحسوسيتها، وبكل ما تحتويها من تذبذبات وإثارات داخلية، فلتكن كلها عائدي، ولنا... أو على الأقل فلنتمكن من الإجابة على الأسئلة المشتركة بأجوبتنا الخاصة، ومعانينا ومفاهيمنا الخاصة!

إن كل إجابة مهما كانت خاصة بالشخص فإنها تحمل معنى من حيث تأكيد ذات ما «أنا» نفسها للوجود الأول، وإضافة كيانها ووجودها إلى الأشياء، والحوادث، والمكونات المحيطة بها من الداخل أو الخارج، وإرادة استيعابها... ويمكن القول: إن الإجابات، وهذا يتوقف على الإنسان أيضاً، تؤسس لدرجات مختلفة من القبول، والحقيقة. فما يكون بالنسبة للبعض في الدرجات العليا، فإنه يكون بالنسبة لتصنيف الآخرين في الدرجات الدنيا؛ والعكس صحيح... وبتعبير آخر؛ هناك بالنسبة لكل فرد إجابات مختلفة من الصح، القريب من الصح، الخطأ، الأكثر خطأ.. الخ. بمعنى أنه لا توجد إجابة/ إجابات صائبة على الإطلاق وغير قابلة للنقاش، أو إجابة/ إجابات خاطئة بشكل مطلق وغير قابل للنقاش! لدى الانتقال من سديم أو ضبابية الممكنات والاحتمالات إلى ساحة الدنيا، وتتبع المسار، ألا تشكل الأسئلة والإجابات إجمالي حياتنا، وبيانات الشخصية بشأن إدراك الوجود والحياة التي تركناها بحالة حزم ضوئية ممتدة إلى الفضاء؟ أجل؛ حتى أن وجودنا عبارة عن الإجابات التي حاولنا جاهدين الرد بها على أسئلتنا...

يمكننا طرح الأسئلة والاستفسارات في كل لحظة؛ وحتى يجب أن نسأل.. والأفضل هو التحول إلى مرحلة طرح الأسئلة.. فينبغي أن نتابع المسير على طريقنا ونحن نطرح الأسئلة ونعطي الإجابات.. وسوف

تكون هناك أسئلة مختلفة، وأجوبة مختلفة خلال المسير، لأن طرح الأسئلة وإيجاد الأجوبة سوف يتبخر في ذهننا مثل أنشودة الوجود؛ فطرح الأسئلة والبحث عن الإجابات سوف يكون دائماً طازجاً، حياً، ومتجدداً، ومثيراً، ومرتجفاً مرتعشاً، وقلقاً حتى يبلغ حالة معدّبة، ومخيفة، ومثيرة بقدر وصول قطرات الندى في الصحاري إلى جذور نبتة عطشة؛ وبقدر مقاومة زهرة بنفسج، وزهرة اللوتس في الجبال لנסبات، وعواصف، وهزات القمم العالية؛ وحتى نفاذ أعداد النجوم في السماء المزينة بنجوم لا حصر لها، ولسوف يشكل أمامنا الجروف والمنحدرات...

إن من لا ينزل إلى وديان البحث، فلن يطرح الأسئلة، ولن يخرج لاصطياد الإجابات.. وأما ما نحتاجه من أجل كل ذلك فهو «البحث»، أجل يلزنا البحث! يجب أن نتحرق للبحث، ونصل إلى روح وعشق البحث.. نحتاج إلى أن نسقط في فراغه الذي يجذبنا إلى باطنه.. يجب أن نضيء سماوات البحث؛ وأن نير ظلمات الدروب التي سوف تأخذنا إلى الأسئلة التي تنظر ملامستنا لها، وإلى أجوبتها.. إن الفقدان الكبير للحقيقة على هذا الطريق المحفوف بالصحاري، وبالقمم الشاخمة المعلنة تحديها، وبالمنحدرات، وبعوالم المياه الواسعة من البحار والمحيطات، هو سعي الإنسان وراء «ذاته»؛ لأن الذي يثيرنا ويقودنا إلى «حدود الوجود» هو طرح السؤال؛ حيث أن تحول هياج وحماسة العلم والحكمة إلى طوفانات وكوارث يشير إلى تلك النقاط الخفية...

ولذلك فإن الغموض والتشوش هو المسيطر على هذه الحدود.. فالعلم يقدم الأسئلة أكثر من الإجابات، إذ «تشهد الأسئلة، وتحدها مثل الشفرة»، وهو مهتم بأخذ الاحتمال إلى أقصى نقطة. ولهذا السبب فإن نوعية الإنسان المطلوبة والمهمة هنا هي تلك التي لا تظهر كثير الاحترام والتبجيل لكل ما يقال لها ويقدم إليها وإنما تخضعها للمحاكمة والنظر...^(٣)، وتتخذها بضاعة لها داخل من دياكتيكية الأسئلة والأجوبة، وتعيد بشكل ما إنتاجها في خليط أجوبة لا متناهية.. وذلك لأن سبب كافة المساوئ والخطايا في الدنيا هو إظهار الاحترام والتبجيل لكل القوانين، والعادات، والمعتقدات القديمة دون تفكير... فهل هناك شيءٌ غير ذلك؟!^(٤)..

البحث، البحث إنه العشق اللاهب والجنوني!... هل بإمكان من مل يقع في غرام هذا المعشوق أن يخطو أن خطوة واحدة باتجاه مملكة الاسئلة والإجابات، والأجل من ذلك مملكة البحث!؟

لا شك أن التقاليد التي لا تقتحم مواضع اختبار المنتجات الفكرية، ولا تتمزج مع شرارة الفكر الإياني، والتي ضحت بواجب «الانقياد للحقيقة بالأسلوب العملي والتفكير الحر» وفضلت «تقديس الماضي والشخصيات، واكتفت في مجال تفسير النصوص القديمة بتفسير علماء الرعيل الأول، واقتصر مفسروها المعاصرون بنقل أعمالهم عن العلماء السابقين، لا شك أنها سوف تقودنا إلى نتيجة في غاية الخطورة في حياة

May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, (٣) 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. S.11. (Discover, Kasım 2004'den naklen)

.Aforizmalar, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), çev. Tevfik Duran, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s.40 (٤)

المجتمع وهي: إما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفسيرات ويحولونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، وإما أن يحول «العلم» إلى دين، ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعات وبقية من الماضي»^(٥).

النتيجة الأولى: إن الخلل العلمي والذهني لهذا الموقف سوف يضيف على «التفسير» و«المعلومة» طابعاً إلهياً، فيتساوى ما هو بشري مع ما إلهي، وبالتالي سوف يتم إلباس ثوب القدسية على كل ما هو بشري وتاريخي. النتيجة الثانية: إن هذا الأمر الذي يمكن اختصاره بـ «تخليد هذه الظاهرة ودفع الإنسان إلى مزيد من العزلة فيها؛ ومخالفة الخطاب الديني لتوجهها المنادي بالتقدم، والإصلاح، والتطوير، وبالتالي مواجهتها للحركات التقدمية والوقوف بجانب الحركات الرجعية...»^(٦) سوف يجعلنا بالتدريج محكومين بالانحدار والانحطاط، والسبات.

وعلى أية حال، إن «الرموز الإنسانية» خلال عملية فهم النص تشكل العنصر الأصلي، وأما «الرموز الإلهية» فإنها تعتبر العنصر الثانوي؛ «لأن الإنساني بديهي، قبلي، إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصور آخر، بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمراً ممكناً... في حين إن الإلهي اعتباري، بعدي، إذ هو يستنبط على نحو بعدي، ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته، بل بغيره. ولهذا فإن الإنساني هو أصلي في الذهن وأما الإلهي فيتحقق به وينبني عليه، أي عن طريق العقل والعلم...»^(٧).

إن الرسالة الواضحة التي تُستشف من ذلك هي: لا يمكن بالضرورة إغفال تأثير ومكانة الإنسان في عملية «الفهم»! وذلك لأنه لا يمكن لا قبل الإنسان ولا بعده، أي من دون توفر الإنسان الحديث عن استنباط معنى ما أو الفهم! ويمكن القول بعبارة جوزيف أرنت: «إن المقصود في النصوص سواء النصوص الفلسفية، أو الدينية إنها هو الإنسان في جوهر وجوده. وفي هذا السياق فإنه على الدوام يتولد عن فهم أولي معين للوجود – يقول بولتمان (1884-1976) عن هذا مفهوم الوجود / Existenz verstandnis – يتولد تساؤل. وإن النصوص الخالية من هكذا فهم أولي هي نصوص خرساء. ولهذا السبب لا ينبغي أبداً عدم أخذ هذا الفهم الأولي والاكتفاء به، وإنما على العكس ينبغي الارتقاء به على ضوء الوعي والإدراك. وينبغي الانضمام إلى التجربة النقدية في فهم النص»^(٨). وخلال هذه العملية الذهنية يصبح الإدراك والتصور الإنساني فعالاً ومؤثراً، وأما النص الذي يقابله فإنه يصبح منفعلاً، وعبارة أخرى مُتصوراً...

(٥) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، أبو زيد نصر حامد، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٥٥.

(٦) [ذلك وما بعده من التأكيدات أضيف من طرفنا ص. ق.]: Dinsel Söylemin Eleştirisi, Nasr Hamid Ebû Zeyd, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002, s.65-65.

(٧) نقد الحقيقة، (النص والحقيقة ٢)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٧.

(٨) بحث غير منشور: Josef Ernst, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament (Münih), 1972, s.17-53. çev. M. Faik Yılmaz, s.23-24.

هل سيف ديموكلس «Demokles» مسلط على الفكر؟!

لنتفحص وصفاً ونتابع سير رحلتنا: «عندما يكون القرآن الكريم وبشكل عام الإسلام هو المقصود بالبحث أو التناول... فإن نظرة علماء الإلهيات والعوام كشريحة فكرية من بعضهم تكون مختلفة، إذ بينما ينظر علماء الإلهيات الحدائون إلى موقف العوام كشريحة فكرية وثقافة على أنه أمر شخصي وعاطفي، فإن موقف علماء الإلهيات يُعد في نظر «العوام» بأحسن الاحتمالات أنه استهتار واستهانة بالدين والكتاب (...). فهذا الأمر بشكل عام يُعد طابعاً مميزاً لمرحلة «الاعتراب» التي حصلت بين مُتَنَوِّري الاستعمار أو مُتَقَفِيهِ وبين ثقافة وتراث الشعب أو الأمة خلال فترة الاستعمار التي عشناها في القرنين الأخيرين، والذي تجلّى في ميدان العلوم الدينية»^(٩).

إنها لحالة مثيرة للتفكير والتوقف العميق: حيث يجري العمل الحثيث على التقليل من قيمة الجهود الكبيرة التي تُبذل لنقل النصوص الدينية إلى مستوى الإدراك والتفسير الحركي «الديناميكي»، وأحياناً يتم الضغط عليها ومهاجمتها من خلال مصطلحات تحمل معاني التحقير والاستهزاء!

إن الذين يتبنون توجهات مثل العودة إلى الخطاب الديني الحاكم وإلى الماضي، واعتبار الاختصاص هو العامل الوحيد لتجديده أو استيعابه، إن هؤلاء يصنفون التفاسير المخالفة لهم على أنها تفاسير وآراء فاسدة، أو مستكرهة، أو على الأكثر آراء مذمومة، ثم يجعلونها هدفاً لتهجمهم وذمهم^(١٠). وإن الذين يذمون ويستنكرون مسالك وتصرفات في التفسير مثل: التصدي للتفسير دون تحقيق الشروط اللازمة لاستخراج فكرة أو حكم، ودون تقدير المسألة حق قدرها ثم ترك النتيجة للمصادفة؛ السعي من خلال إظهار سلامة النية المتكئة على العاطفة والوجدان دون سند لتفسير القرآن بما يتوافق مع وجهة نظره وهو؛ اتباع معطيات ومعلومات لا دليل لها ولا تحقق المصلحة، وبالتالي غير قابلة للدفاع عنها^(١١). فإن هؤلاء يعارضون أيضاً الخطوات التي تسعى إلى التأمل والتفكير، والتأويل الواقعي مستنديين في ذلك إلى الحديث النبوي: «من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ»^(١٢)، وهكذا فإنهم يشكلون صنفاً من الفاقدين تقريباً انتماءهم إلى الإسلام، ومتنكبين عن سبيل الإله: *massa perditionis!*

هذا مع أن هناك لدى المفسرين ما يشير إلى عدم إمكانية الاعتماد على النقل «كمعيار» وحيد في تفسير

(٩) "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), Tahsin Görgün, Diyanet Aylık Dergi, sayı: 166, (٩) Ekim 2004, s.38

(١٠) مفهوم النص، أبو زيد ص ٢٤٨. انظروا: العلماء الراسخون سمو التأويل الصحيح بالتأويل المنقاد. (التأويل الصحيح والمقول) حيث مثلوا للتأويل المستكره التأويل الذي حمل اللفظ على معنى غير ما وضع له أو على معنى لا يتفق مع روح الوحي من بين معان شتى (M.Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, M.E. Basımevi, (1979, 12/I, 216).

(١١) إحياء علوم الدين، الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (١ / ٢٩٢).
(١٢) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤ / ١٣٩٢)، (٢ / ١٦٣-١٦٢)، وانظر: تفسير التحرير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، (١ / ٢٨-٣١).

النص، فمثلاً أحد المفسرين المتأخرين وهو الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٤هـ / ١٨٧٩-١٩٧٣م) عندما يمحص طريقة التأويل لدى الطبري (ت: ٣١٠هـ / ٩٢٢م) يقول: «وقد اختلفت أقوالهم - أي المفسرين من التابعين - في معاني آيات كثيرة اختلافاً يبنى إنباءً واضحاً بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في تفسير الطبري ونظرائه؛ وقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروى عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب...»^(١٣). وهذا يعني أنه على من أن «الرواية» كانت الخاصة الأميز والأوضح لدى الطبري، إلا أنه لم يتخل عن التفسير بدرأيته وبالتأويل، واستعمال العقل والاختيار بين المعاني...

وأما محاولات الترهيب والضغط فإنها ليست محصورة أو مخصصة بمرحلة تاريخية معينة... وذلك لأن مثل هذه التصرفات أو المواقف التخويفية والترهيبية التي يمكن ملاحظتها في أيامنا هذه قد استطاعت في فترات زمنية سابقة أن تتمدد وتنتشر لتصبح عوائق فعلية، ووسائل للقضاء على المخالفين! حتى أن هذه الأمور هي بمثابة قاسم مشترك للعالم الغربي والشرقي على حد سواء... فمثلاً في الغرب المسيحي كانت هذه المحاولات تُنفذ بواسطة الكنيسة، من خلال اللعن والطرده، والمحكمة في محاكم التفتيش؛ بينما طُبقت في العالم الإسلام من خلال مصطلحات أيديولوجية دينية - سياسية وبمسميات عديدة مثل «الزندقة، الإلحاد، الاعتزال، الابتداع، الباطنية، والحروفية... إلخ. ففي هذه المراحل الزمنية المأساوية في الغرب وخاصة في أثينا حيث حُكم على سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.)^(١٤) بالموت بشرب السم بتهمة إفساد أخلاق الشباب، وحكمت محاكم التفتيش على جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) بالموت حرقاً بتهمة الهرطقة نظراً لأرائه وأفكاره التي عارض فيها نظرية أرسطو حول المادة والصورة^(١٥)، حيث قال بأن «هيكل المادة وصورتها لا تكون من الخارج، وإنما تأتي من جوهرها، وداخلها، وبالتالي فإن المادة شيءٌ حقيقي وفعال بذاته، حتى ذهب أبعد من ذلك حيث قال بأن المادة ليست بشيء عادي، وإنما قد تكون شيئاً إلهياً» واتهم بخلط السحر والعلم والهرطقة وحكم عليه بالموت حرقاً؛ وتم إسكات صوت وفكر جاليلو (١٥٦٤ - ١٦٤٢)^(١٦) بتهمة مشابهة. ولا يختلف الأمر كثيراً في الشرق أيضاً، حيث تم جلد منصور الحلاج، وصلبه، والتشهير به، ومن ثم قطع رأسه وحرقه (بغداد، ٢٤ ذي القعدة ٣٠٩ هـ / ٢٦ آذار ٩٢٢م) بناء على فتوى حارس العقيدة القاضي المالكي أبو عمر حمادي، وذلك بسبب نداءه «أنا

(١٣) تفسير التحرير (١/ ٣٣).

(١٤) *Bilim Tarihi*, Ronan, Colin A., çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Tübitak Yayınları, (١٤) Ankara, 1. bs., 2003, s.90-92.

(١٥) فهو مشهور بقوله لحكام حكموا عليه بالإعدام: «أنتم كنتم تخافون أكثر من خوفي عند سماع الحكم علي»: *Tarih Boyunca*. İlim ve Din, Adnan Adıvar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2. bs, 1969, s.168; Ronan, a.g.e., s. 368-371.

(١٦) إن أدوار تروى عن بارتراوند رسال قولاً أسطورياً، حيث قاله أمام حكام أنجيزسيون الذين ليس لهم غاية غير إماتة العقل والفكر بعدما أجبر بالإكراه على أن يرجع عن كل ما قام من الاختراعات وأفكاره جميعاً «Epur si mouve»: «على الرغم من ذلك أن الأرض تدور...» *İlim ve Din* A. Adnan Adıvar, s. 179, 180; Ronan, a.g.e., s. 235, 379-384, vd.

الحق» هذا القول الذي يُشعر المرء بأنه مثل صحيحة ثورة واكتشاف^(١٧).

أو وفقاً لما يقوله ماسيجنون Massignon بأنه «بسبب حالة اضطراب أو توتر روحي موقوف لعشق وحيد»^(١٨)، أو أنه جرأة على قول ما لا يمكن قوله^(١٩). وتم قطع إعدام مولا لظني بقطع رأسه بالسيف (٨٩٩هـ/ ١٤٩٤م)^(٢٠) بتهمة الزندقة، التي كانت نتيجة داء الحسد والغيرة، وذلك بسبب انتقاداته العلمية اللاذعة؛ وكذلك ضُرب رأس الشيخ إسماعيل معشوقي (١٥٣٨هـ) بتهمة «تحليل المحرمات»؛ وجرى سلخ جلد الشاعر والفيلسوف عماد الدين نسيمي حياً مثل الخلاج (٨٣٧هـ/ ١٤١٧م)^(٢١) بسبب معارضته لخطاب السلطة الحاكمة ودعوته إلى الحروفية ونشرها، هذا الشاعر الذي انحدر من التنزيه إلى التشبيه في نظره إلى الخالق، إذ رأى الانعكاسات المختلفة لأبعاد الجمال الإلهي في الجمال البشري، وفي سياق رفعه من شأن الإنسان وتقديسه مثلاً رأى أن وجه الإنسان هو «عرش الرحمن». وغير ذلك من الأمثلة... فلا فرق أبداً بين كل ما تقدم!

إن رأس الحربة في كل هذه الإثارات وردات الفعل هو «دافع الخوف»، وإنه يتحول إلى ما يشبه «تتين الخوف» الذي يتمتع بألف جناح مفرودة وتملاً الأفق... وإن المؤشرات التي تجعل كبت العقول والقتل البطيء هدفاً لتتين الخوف هذا هي مجموعة من اليافطات التي قطع عليها الطريق وحسم أمرها... فبينما سهام الموت تمثل في الماضي «الزندقة» و«التفلسف» و«الإلحاد» و«الاعتزال» و«الابتداع».. إلخ. فإنها في أيامنا تتمثل بعبارات: «معاداة التراث والأعراف»، و«الحدائية، التجديدية»، و«التنظير»، و«التاريخية»، و«التأويل»... إلخ؛ وكذلك بمصطلحات مثل: «الاغتراب أو التغريب»، و«العقلية المستعمرة».. إلخ. إن الوسائل المؤثرة لهذه الموجة التهديدية المدمرة هي عبارة عن تنانين تقوم بتدمير شعاع الفكر وإغراقه في الظلام.

(١٧) "Hallâc" M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Louis Massignon, M.E. Basimevi, İstanbul 1977, V/1-168
 (١٨) Massignon, "a.g.m.", a.g.e., V/1, 170
 عني، ما دام أنك تذيب بشرتي في ألوهيتك، بحق بشرتي على ألوهيتك أسئلك أن ترحم هؤلاء الذين قصدوا على نفسي!...". (Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18)

(١٩) "İnsan, Varlık ve Zaman", İslâm Araştırmaları Dergisi, Şahin Uçar, sayı: 6, yıl: 2001, s.137
 (٢٠) Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut, İstanbul, 1996. Louis, (٢٠)
 Massignon, "a.g.m.", a.g.e., 5/I, 168

(٢١) انظر في حق لمن عوقبوا بالشدة بسبب أفكارهم واعتقادهم وما قاموا من أعمال: Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), Ahmet Yaşar Ocak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998; İslâm Tarihi Dersleri, Hüseyin G. Yurdaydın, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s.100, 109, 111-114; Nesîmî Divanı, Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s.11-43.; "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fihîliği", İslam Araştırmaları Dergisi, Şükrü Özen, sayı: 6, yıl: 2001, s.17-62

السؤال: لماذا توصف محاولات فك عالم المعاني وخريطة الذهن والعقل من أسر أفق الفهم الماضي، وعدم الاكتفاء بربط مقصد النص وغايته بعصر معين «عصر السعادة؛ العصر الذهبي»، والعمل على تقريب النص من المراحل التاريخية المعاصرة والمستقبلية من خلال الشعور والإحساس بكون ذلك موجة وقفزة تقدمية لا بد منها للتاريخ الإنساني^(٢٢)؛ ونذر النفس بهذه الطريقة وبكل صدق، وثقة، وجدية للقيام بتحركات، وقفزات فكرية، ووضع تصورات جديدة، لماذا توصف هذه المحاولات بـ «الاغتراب أو التغريب»^(٢٣) الذي يُفهم بأنه حالة مرضية، ومدمرة، ومفسدة؟!.

تمهيد: على كل حال يبدو أن وجود الإنسان يمضي قدماً ويتأثر القيم والأحكام التي وجدها جاهزة من قبل أيضاً في العالم المحسوس الذي هو جزء منه. وإن حالة الاستمرار هذه تذكرنا بحركة «هجرة» لا نهاية لها: حالة متواصلة من الاستيطان في المنازل، ثم الرحيل من جديد والتوجه لوجهات أخرى. أي النزول في مكان والمغادرة، ثم الانفصال، وسلوك طريق نحو آفاق جديدة.. إن كان الإنسان كذلك أفليس هو على صعيد العقل والعمل أيضاً وبقدر مشروعه أو تخطيطه البيولوجي المادي أثراً للانفصالات، والاتصالات، ثم لتوليفات وتركيبات جديدة؟ ولكن ألا يمكن أن يقال بأن الانفصال العقلية والروحية قد تبلغ على الأقل بالنسبة لمن يعانون من نقص أو قصور ما حالة يكون فيها طريق وحيد للوصول؟! إن هذا الأمر يكفل لنا أن نصبح أحراراً، ونكون «الأنا» التي نحتاجها! لأنه وبلهجة Nietzsche نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠): «الإنسان الأعلى أو المثالي هو الذي يعلم نفسه بنفسه، ويترك نفسه في الخلف، ويغير نفسه بنفسه، والذي لا يبقى متمسكاً بشيء على الدوام. ويمكن القول: إن اختبار استقلالية وتححر إنسان ما هو: عدم الاستمرار في التمسك بعلم ما»^(٢٤).

أو عدم جعلنا لأعرافنا العقلية ولرموز معلوماتنا الاعتيادية سداً في وجه المعاني والمفاهيم والتفسيرات الجديدة التي استنتجها من خلال النص؛ وبذلك عدم الوقوع في حالة المسيحية التاريخية التي جعلت الأعراف والتقاليد الكنسية مقياساً لحقيقة النص المقدس ومؤشراً لإثباته وصدقه... وكما يتبين في أحد كتب تروتوليانوس (تقريباً ١٥٥ - ٢٢٢م) والذي أسماه «حول تعريف الضلالات أو الانحرافات»، يتبين به بكل وضوح: أنه قدم التقاليد والأعراف الكنيسة على أنها قاعدة إيمانية راسخة وقطعية إلى جانب سلطة وهيمنة الكتاب المقدس. وبذلك فإن الكنيسة كانت تصبح المالكة الشرعية للعقيدة، وفي الوقت نفسه كان الكتاب المقدس يصبح شيئاً عائداً للكنيسة. فيُضمن بالتالي جعل الأعراف التي شكلها الحواريون بأنفسهم التفسير الصحيح والمعبر للكتاب المقدس، ويُرد سائر التفسيرات والشروحات الخاصة من أولها لآخرها^(٢٥)، وفي النتيجة كان يمهد الطرق للعصور الوسطى التي أصبحت رمزاً للقرون المظلمة.

(٢٢) مفهوم النص، أبو زيد ص ٢٥٢.

(٢٣) Geçmiş Yaz Defterleri, Yavuz, Hilmi, Can Yayınları, İstanbul, 2. bs., 1998, s. 115

(٢٤) Nietzsche ve İnsan, İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s.63

(٢٥) Ernst, a.g.m., s. 9, Tertullian, De preascriptione haereticorum 15-19'dan naklen

التسليم هم الرد أو القبول، وهو المؤسس الأساس للآفاق الجديدة. يقوم بخدمة الإنسان عبر خلق مفاهيم جديدة خاصة بالإنسان. ويقوم بإظهار نفسه عبر أهدافه البعيدة المدى الاختيارية والدفاعية والبحث الغير محدود^(٢٦). الإنسان الحر يقوم بتصفية القيم الأخلاقية من حوله واختيار ما يناسبه. أخلاق الإنسان الحر يجعل له خاصيات خاصة به. الصفة الحقيقي والأساسية للعلم هي «الطريق نحو الحرية» أو «حرية الحقيقة».

وفي مجال أعمال التفسير:

بقدر ما يتبين أن الأعمال والجهود المبذولة في ميدان القرآن والتفسير بصفة عامة لم تتمكن من أن تتجاوز المستوى «المعرفي». حيث يُستنتق القرآن ويُشرح ليتوافق مع الأنماط اللغوية، والاعتقادية، والقانونية المتبناة، ولتحقيق مركزية النص؛ ويجري التحدث باسم القرآن بصيغة حتمية وقطعية على المستوى اللفظي ومن الزاوية التاريخية. فينقلب صوت المفسر أو قارئ النص ليصبح صوت الإله، وذلك بشكل مشابه تماماً لمقولة «صوت الشعب صوت الإله (Vox populi vox dei)^(٢٧) التي نجد أول مصدر مكتوب لها لدى عالم الإلهيات بلوسلي بيتروس (١١٣٠ - ١٢٠٠م تقريباً). باختصار؛ Vox tradura vox dei..

فيا هل ترى التفسير هو بالفعل صوت الإله؟! فالدين باعتبار أساسه ومصدره إلهي، إلا أنه يتأسن ويكسب الصبغة الدنيوية من خلال التفسير والشرح والتطبيق. وإن المفسر أو الشارح «المجتهد» مهما علت مرتبته العلمية، وتوسع مدى فهمه وإدراكه فإنه يستند في آرائه التي يبيدها، والأحكام التي يصدرها، يستند على التقدير والظن، ولهذا السبب فلا يمكن الوصول إلى معلومة حقيقية غير قابلة للنقاش، أي إلى اليقين المطلق. وانطلاقاً من هذا التفكير المتنور فإن العلماء المسلمون يتجنبون في تفسيراتهم وشروحاتهم استعمال العبارات التي تفيد المعنى القطعي والمطلق، وإنما على العكس تماماً إذ أنهم دائماً ما ينهون أبحاثهم، ودراساتهم وتدقيقاتهم بعبارة: «الله أعلم». هذا وإن القول المنسوب إلى الإمام الشافعي (٢٠٤هـ/٨١٩م): «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب» يُعد إيضاحاً في غاية الروعة في هذا المجال^(٢٨). وبالتالي لا بد من القول: «إن أي نص إلهي يأتي ضمن شكل تاريخي معين. ويمكننا أن نفصل الجوهر الأساسي الموجود فيه أي رسالته الإلهية، وارتباطه الزمني، والجوانب الأخرى غير الأساسية الموجودة فيه عن بعضها. وإذا لم يجر هذا الأمر فإن واقعية «مواكبة العصر وصلاحية التطبيق» النص المقدس تكون معرضة للخطر بشكل دائم. حيث أن الكتاب المقدس يكون واقعياً بنسبة اندماجه في حياة الإنسان، وتلبية احتياجاته النفسية، والفكرية، والاجتماعية، والثقافية؛ وإن واقعية الرسالة الإلهية متوقفة على الفصل بين الأمور المرتبطة بالظروف التاريخية وغير الأساسية، وبين الأمور الثابتة غير القابلة للتغيير والضرورية. إن هذه الحالة تقودنا إلى اتخاذ موقف

.Nietsche Kuçuradi, s. 67 (٢٦)

.Aforizmalar, Lichtenberg, s. 35 (٢٧)

(٢٨) النص والحقيقة ٢، نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦٥.

وجودي تجاه النص الإلهي. حسناً، فما نفهم من قول وجودي؟ إننا نقصد بهذا القول سائر الظروف التي يتواجد فيها الإنسان الحي (هنا والآن) من ظروف بيولوجية، ونفسية، واجتماعية»^(٢٩).

إذاً؛ إن النظر إلى التفسير على أنه حقيقة قطعية وغير قابلة للتغيير يُعد بمثابة نوع من التقديس، ومساواته بالاعتقاد الدوغمائي^(٣٠). وإذا أردنا البيان بعبارة تقليدية نقول: «إن نزول القرآن قد انتهى بانتهاج الوحي، إلا أن تنزلاته على المسائل والأحداث مستمرة إلى يوم القيامة»^(٣١).

أليس صحيحاً أن معجزات القرآن مستمرة لا تنقطع^(٣٢)؛ وأن المستجدات والتطورات المختلفة لا تؤثر فيه ولا تعجزه عن مواكبتها^(٣٣)، بل على العكس هي مصدر لجعله في حالة أكثر ديناميكية وتأقلاً، وإن «التفسير المستمر» هو طريقة للتمكن من تحقيق الاستفادة المطردة والمتواصلة من هذا المصدر. وما هو شاهد من التراث: حيث يقول سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ / ٨٩٦م) في سياق تأكيده على إمكانية أن يكون القرآن مصدراً لتفسيرات لا نهاية لها: «لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم، لأنه كلا الله تعالى وصفته وكما أنه ليس لله نهاية وكذلك لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه»^(٣٤). فهذا يعني أن ليس بمقدور أي مفسر أو شارح «أن يستنفد جوهر الفكرة الإلهية الذي في النص مهما بحث في الأمر ومهما اجتهد وأمعن التفكير. وإن عالم الإلهيات الذي يمتلك مثل هكذا قناعة يتبنى ضمناً التفكير القاضي بتوسيع المعاني من أجل الحصول على كل الشروحات والتفسيرات اللازمة»^(٣٥)...

إن الإحساس باحتمالية احتواء اللفظ الواحد من القرآن الكريم لدلالات كثيرة، والمظهر الملموس لذلك يتجلى من الناحية التاريخية في الأحداث التي جرت بين علي كرم الله وجهه والخوارج (٤١هـ / ٦٦١م). فكما روي في الإتقان أن علياً رضي الله عنه أرسل عبد الله بن عباس (٦٨هـ / ٦٨٧م) إلى الخوارج من أجل مناقشتهم، وقال له: «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة». وجاء في رواية

(٢٩) Teolojik Hermenötik Zeki Özcan , Alfa Yayınları, , İstanbul 1998, s. 45

(٣٠) الجزمية أو دوغماتية أو دوغمائية يعود أصل الكلمة إلى اليونانية وهي . عقيدة أو مبدأ أو معتقد بغض النظر عن الحقائق أو ما يحصل على أرض الواقع، والتعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشتها أو هي الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك Foulquié, Dictionnaire de Langue Philosophique, s. 186-187; Pike, E Royston, Dictionnaire des Religions,)

(s. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, A Dictionary of The Social Sciences, Librairie du Liban, 1986, s. 116

(٣١) البرهان، الزركشي (١٦١ / ٢).

(٣٢) تفسير التحرير، ابن عاشور (٤٥ / ١).

(٣٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، عيسى الباب الحلبي وشركاؤه، دار إحياء كتب العربية، (١ / ٢٩١).

(٣٤) البرهان، الزركشي (٩ / ١).

(٣٥) Teolojik Hermenötik, Özcan, s. 180 (Charles Guingnebert, Libération des dogmes, Flammarion, Paris, 1910, s. 132'den naklen)

أخرى أن ابن عباس لما قال: «يا أمير المؤمنين؛ فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل»، رد عليه علي بن أبي طالب بقول يلفت به انتباهه إلى حقيقة احتمالية احتواء اللفظ القرآني على دلالات عديدة، حيث قال له: «صدقت، ولكن القرآن حمال أوجه، تقول ويقولون، ولكن خاصهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»^(٣٧).

وأما مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) الذي يُصنف بأنه من أوائل الذين غاصوا في قلب هذه المسألة فقد سُمي المعاني المحتملة للكلمة الواحدة «الوجه» بـ «طرق الفهم»؛ لتسليط الضوء والتأكيد على أن الكلمة الواحدة يمكن أن تشير إلى مفاهيم ومعاني كثيرة حسب اختلاف تركيبها، وارتباطاتها، وموضعها أو سياقها. ويقول الأستاذ أوزك في مقدمته: الكلمات سيالة، حيث إنها يمكن أن تتقمص معاني جديدة في الجملة حسب الموضوع المتناول. ومع أن الأمر كذلك في الكتب والكتابات الأخرى، فإنه يتمتع بأهمية خاصة وأكبر بالنسبة لكتاب مثل القرآن الكريم!^(٣٧) وإن مقاتل بن سليمان إذ يعبر عن إحساسه حول العلاقة الوثيقة واللصيقة في الكلمات والعبارات بين «الموضع / السياق والمعنى»، فإنه لا يتردد في التأكيد والإشارة إلى ذلك المبدأ الرائع لأبي الدرداء (٣٢٢ هـ / ٦٥٢ م) والذي يقول: «لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة!»^(٣٨). وبطبيعة الحال فقد جاء في خبر عن النبي ﷺ الذي يُعد منبع ومصدر التفسير، عن طريق ابن عباس: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه»^(٣٩). ووفقاً لتحليل الزركشي فإن «ذلول» تأتي بمعنى: «أنه مطيع لحامله، ينطق بألستهم»، وأما «ذو وجوه» فيعني: أن من ألفاظه ما يحتمل وجوهاً من التأويل والمعاني المختلفة»^(٤٠). وباختصار فإن هذا الإرشاد النبوي قد دمج من خلال تكييفه الخاص حركية ديناميكية التفسير وحقيقة كون الديالكتيكية الجدلية فوق مرحلة تاريخية معينة؛ لأنه بذلك «فإن تعدد معاني الكلمات سوف يترك مكانه لتعدد معاني النص، وإن النص المتعدد المعاني سوف ينادينا إلى قراءة جمعية. وأما اكتشاف تعدد معاني نصّ فهو لحظة ابتداء التأويل والتفسير وينتهي بتفسير النص بالمعنى التقني»^(٤١). وبسبب هذه التناظرية الوجودية والقوأكريستانس في العلاقة بين النص القرآني واللغة - الوجود - المعنى فإن الأستاذ علي أوزك يقدم على هذا التوجيه الباعث على الجسارة: «إن هذا الأسلوب أو النمط ينبغي أن يستمر في كل عصر لكونه أساس علم التفسير، وينبغي إكساب آيات القرآن معانٍ وتفسيرات جديدة من خلال تأليف كتب جديدة في هذا الموضوع»^(٤٢).

(٣٦) Celâlüddin Suyûtî, (ö. 911/1505) I/142، ومفهوم النص، أبو زيد ص ٩٧.

(٣٧) الوجه والنظائر، مقاتل ابن سليمان، تقديم: علي أوزك، İSAV، إستانبول، ١٩٩٣، ص ٢٧.

(٣٨) مفهوم، أبو زيد ص ٩٧-٩٨.

(٣٩) السنن، الدار قطني، تحقيق عبد الله هاشم يحيى المدني، المدينة المنورة الحجاز ١٣٨٦/١٩٦٦، (٤/١٤٥)، والفردوس بمأثور الخطاب، الديلمى (٥٠٩/١١١٥)، تحقيق السعيد بن البسبوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، (٣/٢٢٨)، برقم (٤٦٧٢)، وكنز العمال، علاء الدين الهندي (٩٧٥/١٥٦٧)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩/١٣٩٩، (١/١٥١)، برقم (٢٤٦٩).

(٤٠) البرهان، الزركشي، (٢/١٦٣).

(٤١) Teolojik Hermenötik Zeki Özcan, s. 154.

(٤٢) الوجه ص ٢٧.

وعلى ذلك؛ فإن الأعمال التفسيرية التي يشار إلى أعدادها بالآلاف ينبغي أن تكون الجوهر الأبدي اللامتناهي للقرآن، والبنية التحتية لإبقائه قريباً إلى روح الإنسان وحركة المجتمع، وشلالاً فكرياً وحجر البناء لسلاسل تذكارية فكرية. أو يمكن القول؛ منصة معلومات أو أبدية، قبل قيامة الإنسانية...

بيد أن هذه الأعمال تقف وجهاً لوجه مع خطر تحولها إلى سلسلة أعمال خامدة خاملة في نقطة إيصال الإنسان والمجتمع إلى بناء علمي باعث على الحياة، وعدم قدرتها على مواكبة إعدادات الإنسان والمجتمع الذي يكون بحالة حركة متواصلة، ثم عدم تمكنها من تكييف نفسها مع قانون أو قاعدة «الحركية الحتمية التي لا يمكن إيقافها في الكون والوجود».

إن القرآن لا يتحمل مسؤولية عدم فعاليته في موضع ما، وإنما المسؤول هم الباحثون الذين يبالبون بتقديس كليات التفسير المتقلبة إلى ذاكرة التاريخ وإلى السطور على أنها المراحل النهائية للتفكير العلمي والتفكير حول القرآن، وعتبات لا يمكن تحطيمها، ويشمئزون من كل طريقة أو نظرة مختلفة، ويقدمون روح التقليد والانفعال.

وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن الخطاب الذي يعتبر بأن رسالة القرآن الموجهة إلى الإنسان والكون قد تم إظهارها وتوضيحها من قبل العلماء الذين ينتمون إلى عصور معينة، وبالتالي إن كان هناك ما يتوجب أو يتطلب فعله بعد ذلك هو تقليدهم واتباعهم فقط.

إن هذا الخطاب يتنازع ويتعارض بشكل جلي مع الآيات القرآنية التي تحض وتشجع على التفكير «التدبر»، وإعمال العقل «التعقل»، واستنباط واستنتاج المعلومات! ^(٤٣) ولهذا السبب فإنه محال حصره ضمن إطار لا يشتمل سوى على تفسير ومعنى وحيد، هي محاولة وجهود في غاية القصور والنقص. إن الضرورة الملحة للنص الديني هي «العودة المستمرة إلى الحياة». ولذلك «فإن التفسير يحقق هدفه بمقدار الحيوية التي يضيفها على النص». في حين أن معيار الحياة، هو القدرة على تغيير نفسه. فالنص الذي يأوي في داخله معنى ناقصاً أو غير كاف، إنما هو نص ميت... وإن النص ذو المعنى بالمعنى الحقيقي هو النص المفتوح بشكل دائم على تغيرات المفهوم والمعنى، ويوحى بزوايا جديدة للرؤية، ويدعو لتفسيرات وتأويلات جديدة، ويبيدي إمكانية التطور ^(٤٤). ثم إن القرآن إن كان نصاً دينياً وأمرأً من ناحية، فإنه من ناحية أخرى يحض ويشجع بشكل واضح على التفكير، وإنتاج الأفكار، والاعتبار. وبسبب هذه الحركية الديناميكية أيضاً فإنه أوسع بكثير من أي فهم يدعي بأنه توصل إلى التفسير النهائي، ووقف على المراد الإلهي... وإن استعمال ملكة العقل هو واجب، وحق

(٤٣) «لأن القرآن نفسه يدفعنا إلى بذل جهودنا في سبيل تدبر آياته وفهم تعاليمه»، الباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧، ص ٢٩٢.

(٤٤) *Teolojik Hermenötik*, Zeki Özcan, s. 165

في الوقت ذاته... وذلك لأن الله تعالى لم يتفضل على عباده بشيء أثنى وأكثر قيمة من العقل!^(٤٥).

النص الديني يعد من المعطيات اللغوية مع الحقيقة اللغوية وجهاً لوجه، وهذا يعني: أنه من خلال نص ما يتأتى وضع يلزم عدم إنكاره، وأنه سوف يتميز بكل من مفاهيمه التي ستتج حول هذا النص وانعكاسات الإنتاج والإدراك العلمي، والسبب الرئيس في هذا إن مصدر المتن حتى وإن تنول بعناية فائقة يتمثل في تكوين تناقض ظاهري متستر فيما بينه بالرموز اللغوية حول مراد الله، ومعنى هذا إنه ليس في الإمكان نزول الحب إلى بعد التكوين البشري من خلال هذه الماهية... إن هذا العجز هو نتيجة إجبارية تحمل شخصيات عالم شروط لغة المتن المرتبطة بهذا العالم وبهذا الحال أيضاً، وفضلاً عن هذا، فإن القرآن الكريم صرح بان كل رسول هو مراد الله، وأنه في الحقيقة أرسل بلسان قومه، (سورة إبراهيم: ٤) وقد لفتت انتباهنا هذه الآية المقتبسة من سورة إبراهيم إلى حقيقة اجتماعية وهي أن القرآن الكريم مرتبط من ناحية بالله تعالى، يعني حده، ومن ناحية أخرى يراعي هؤلاء الناس الذين يصل إليهم، وهذا يعني أنه يمكن تناوله من اعتبار رسمي....

والقرآن من ناحية حده هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى المستقل عن الحروف والأصوات، وهو عبارة عن المعاني وفقاً لهذا المفهوم. ووفقاً لهذا المعنى فإنه غير ذي جدوى الحديث عن أن القرآن مخلوق، إن كون القرآن الكريم باللغة العربية حال وصوله إلى الناس قد أظهر من ناحية تعبيره بلغة طبيعية، وأنه تم التعبير عنه من خلال قواعد وبنية هذه اللغة، وأظهر من ناحية أخرى أنه يمكن أن نحمل عليه جميع خصائص اللغة^(٤٦).

ومن الممكن أن يقال من خلال هذا المفهوم إن وضع أي لغة واضحة يعد نتاجاً لعوامل تاريخية في كل زمان^(٤٧).

إن داخل النص وخارج النص عناصر كثيرة للغاية حتى وإن كانت مختارات من لغات أخرى، ولا يتسنى لأي إنتاج لغوي الخروج في أي وقت عن الظاهرة الاجتماعية بسبب أن علم الاجتماع المجرد هو مفتاح الدخول وذلك وفقاً لإحدى التعبيرات المجسمة، وذلك لأنه وفقاً لتعبير (منجوش أوغلو) فإن الظاهرة الاجتماعية إحدى الأسس في بناء وجود الإنسان^(٤٨).

(٤٥) انظر: "روي عن عائشة أنها قالت: قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال بالعقل، قلت أليس إنما يجزون بأعمالهم، فقال وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله من العقل؟ فيقدر ما أعطوا منه كانت أعمالهم، ويقدر ما عملوا يُجْزُونَ انتهى، كشف الخفاء، العجلوني، ص. ٢٣٧/١.

(٤٦) *Anlam ve Yorum*, Tahsin Görgün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003, s. 156

(٤٧) *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, De Suassure, Ferdinand, çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, 1/66

(٤٨) "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* (٤٨) (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s.4

ووفقاً لتعبير نياترتشي فإن اللغة^(٤٩) التي هي من خصائص^(٥٠) الإنسان وسماها وجوده سواء أكان الإنسان بدائياً أم متطوراً بسبب وجود الإنسان في كل مكان هي إحدى الظواهر الرمزية الواقعة بين المفعول والفاعل التي تحمل على الفهم والإدراك، وإن الوصف الاجتماعي من السمات الداخلية للغة^(٥١).

ومن الممكن أن يقال على هذا النحو لقد أسس ماجد كوكبرك ارتباط المنبع بالنتيجة بين الغرائز الروحية من ناحية واللغة من ناحية أخرى، وذلك عندما لفت الانتباه إلى تكوين إحدى الظواهر التي نشأت من الإنسان بصفة خاصة وتكونت في أفقه بإزاء هذه الشخصية الاجتماعية.

وإن هذا الوضع الموجود داخل كل ثقافة حية قد أوضح أنه من الممكن أن يحمل عدد من الشيفرات والمحتويات التي تظهر علانية شكل وجوده، حتى وإن كانت لغة تعد ميتة، وذلك بسبب ظهوره على شاكلة خزينة لغوية^(٥٢). ويقول هكذا أيضاً في موضع آخر: إن اللغة شكل مرئي لوجود روحي. وبتعبير آخر: إن أصل اللغة غريزة روحية^(٥٣).

أما «أرنست كاسير»^(٥٤) الذي قال: إن الإنسان ليس حياً عاقلاً فحسب باعتبار أنه مرتبط بأبعاد هذه الروحية، وأن حيويته تكون رموزاً في كل وقت وأن، فقد أكد على أن الإنسان يعيش في عالم مفعم بالرموز والألغاز التي تناقض أيضاً حقيقة اللغة الموجودة في داخله^(٥٥).

ومن خلال هذه النقطة يمكننا أن نضع في الحسبان الآراء التي تذكر أن اللغة توقيفية من عند الله تعالى فحسب كما أنه يمكننا القول: إن ثمة علاقة تداخل تربطها بالبيئة والعالم الثقافي الذي يكون مستعداً لاكتساب الحقيقة بواسطة اللغة والنص الديني.

وعلى هذا فإن معاني النصوص الدينية ليس من الممكن أن تكون مستقلة عن النظام الديني والثقافي حتى ولو مقطوعة واحدة. وعلى هذا فإن وسط اللغة ووسط ثقافة اللغة مرجع تأويلي وتفسيري أيضاً^(٥٦). وعندما

(٤٩) إن عناصر الكونية الأخرى للإنسان وهي: (١) المعرفة (٢) الفعالية والنشاط (٣) شعور القيمة وأخذ الموقف (٤) الحس قبل الوقوع والتعيين (٥) الإرادة والحرية (٦) الفداء والحب (٧) التربية والتعليم (٨) التجريد الفكرية (٩) أن يكون تراثاً (١٠) إنشاء الفن والتفنيق (١٢) الاجتماعية (١٣) شعور التوتر (١٤) العمل وكمال امتزاج الجسد بالروح... (Mengüşoğlu, (Takiyyettin, a.g.e., s. 5

.De Saussure, I/71 (٥٠)

.Değişen Dünya Değişen Dil, Mecit Gökberk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2004, s.71 (٥١)

.Değişen Dünya..., Macit Gökberk s. 69 (٥٢)

"Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin (٥٣) Mengüşoğlu'nun Anısına). Yusuf Örnek, s.70; İnsan Üstüne Bir Deneme (1944), Ernst Cassier, çev. N.

.Arat, İstanbul 1980, s.34

.Felsefede Antropoloji ..., s.70 (٥٤)

.Dinsel Söylemin Eleştirisi, Ebû Zeyd, s. 186, yine bk. s. 75, 183 (٥٥)

.Dinsel Söylemin Eleştirisi, Ebû Zeyd, s. 186-187 (٥٦)

تتغير تكون شيئاً غير علاقة هذا التلازم الموجود بين اللغة والمجتمع الذي يعد حقيقة، وصار في غاية الوضوح. إن اللغة التي كانت مرجعاً في التأويل والتفسير ثابتة ولا تتغير البتة، وعلى العكس من ذلك تماماً فإنها تظهر تطوراً موازياً للتطور الثقافي وظاهرة متحركة تفيض بالنبض والحركة^(٥٧). (سواء أكان في المحتويات المعرفية أو في علم التكوين عند الإنسان) وعلى هذا النحو تتكون من جديد رسوم بيانية للمفاهيم والرموز.

النبر «التأكيد»: ليس من الممكن أن يتبوأ مكاناً في القرآن الكريم وفي النصوص الدينية الخاصة والمقدسة والإلهية الخاصة بمراد الله تعالى بسبب حالها الذي يؤدي إلى التناقض الظاهر كما ذكرنا آنفاً. وقصارى القول: إنه يجب أن تكون التكوينات والإبداع وتحديد متون اللغة - التي كانت ظاهرة تصالحية وتحمل شخصية في علم دراسة الشخصيات البشرية في مواجهة الأطر القديمة الخاصة بالطهر الإلهي - ضرورة تخلصية من كونها عائدة على العالم^(٥٨).

ولهذا السبب فإنه إذا وصف في رحاب تكوين مقدس من ناحية المصدر فإنه يقيد بإمكانية خصوصيته للعالم، وذلك عند العودة إلى الرموز الخاصة به في هذا السبيل.

إن هيديجر (١٩٠٣ - ١٩٧٣) في أبحاثه التي أجراها على هذا الوضع المحدد وعلى النبر من ناحية تكوينه وبنائه الداخلي وصفه^(٥٩) بأنه بيت الوجود باعتباره فن الرسم المنظوري الفلسفي. أما «ويتجنسيان» (١٨٨٩ - ١٩٥١)، فقد أوجز الكلام في هذا المقام بتلك الكلمات: إن حدود لغتي هي حدود العالم، فإن الموجود بواسطة اللغة يظهر لظاهر الوجود^(٦٠).

وإن أي ماهية مجهولة تشرق على الحرية من كونها - مهما كان الأمر - وهذا الانتخاب يلزم إذا استدعى الأمر من أجل الإشارة إلى الإيجاب. وقد أشار كل من هرقليدس وفرجمانت إلى هذا على هذا النحو: لو كان يوجد كل زمان «لوجوس» فإن الناس لم يتسن لهم أن يفهموه قبل أن يسمعوهم، أما مفهوم هذه الترجمة عند هرقليدس الذي كتب السواد والإيصاد فإنها كانت واضحة. بمعنى أنه أراد أن يقول / إن الناس لم يفهموا الحقيقة قبل أن تكون على هيئة قول ودون أن يذكرها اللسان^(٦١).

(٥٧) انظروا الملاحظات في حق اللسان، الخصائص، ابن جني (٣٩٢/١٠٠٢)، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٢/١٩٥٢، (٤٠/١)، (٤٦ - ٤٧)، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي (٦٠٦/١٢٠٩)، (١٧٧ - ١٩٢)، وسر الفصاحة، ابن سنان الخفجي (٤٦٦/١٠٧٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص ٤٨ - ٤٩، وتفسير التحرير، ابن عاشور، (٤١١/١)، والاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، أبو زيد نصر حميد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٠ - ٨٢، و De Saussure, I/29-38.

(٥٨) *Über der Humanismus*, Bern, 1947, s. 5' den naklen Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, -1968, s.7.

(٥٩) *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985, 5.6 (٦٠) *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, De Towarnicki, Frederic, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 34-35.

(٦١) Herakleitos, *Kırık Taşlar*, Türkçesi: Alova, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2003, s. 13; "Felsefe .Açısından Dil", Bedia Akarsu, <http://www.turkischwoeb.com/anadilim/seite45.htm>, s. 1.

حتى إن «وان فون هامبولدت» قد أوضح أن ثمة طاقة تؤثر من عمق على جميع العلاقات والأواصر التي تربط الوجود باللغة والذهن، وأن اللغة ليست منتجاً أو شيئاً ينتهي^(٦٣)، وعندما كان يقول: إنها أحد التأثيرات فإنه كان يقصد أن يقول إن اللغة إحدى القوى المبدعة الخلاقة المرئية في تاريخ الإنسان^(٦٤).

ولزام علينا أن نضع في اعتبارنا هذه الحقيقة العميقة التي يلزم أن لا نغض الطرف عنها، وأن نوليها كل احترام وثقة، وأن نحملها على النصوص الأصلية للغة حتى إنه يجب علينا أيضاً أن نتساءل عنها: إلى أي حد يمكن أن تشير بالعبارات والكلمات المحدثه والمخلوقة إلى الأوضاع والأوصاف الخاصة به والتي كانت عند الآخرين؟ وبتعبير آخر: إلى أي حد من الممكن أن تعبر بواسطة المتن عن إرادته الأبدية؟ وأين ما وراء ما تحمله الكلمات؟ وكيف وإلى أي درجة من الممكن أن تدل الحروف التي خلقت وظهرت للوجود من بعد على إرادته وعلى هويته المقدسة التي أظهرت جميع الأشياء من نفسها؟ وفضلاً عن هذا فإن الحروف كانت من جملة هذه الأشياء أيضاً، وإذا ورث الله تعالى هذه الحروف فإن العقول نفسها لن يتسنى لها أن تجد سبيلاً لفهمه سبحانه بأي صفة من الصفات^(٦٥).

وكان حامد الدين أحمد الذي توفي بعد عام (٤١١هـ-١٠٢٠م) من الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث والدراسة وخلص إلى الآتي^(٦٦). إنه عند تمحيص وتدقيق التناقض الظاهري للمعنى أو خلف المعنى اللانهائي الذي يتأرجح حول النص الديني بين أفق التقديس للمصدر مع اللغة الخاصة بالدنيا ستطلق سراحنا عدم الإمكانية المطلقة التي تعبر بلغة مجال مادي ملموس وظاهري والأشياء التي تتجاوز المجال الوجودي المادي الظاهري إلى نقاط محددة وقاطعة من الممكن أن نذكرها في معيارها^(٦٧).

وقد استعمل أسلوباً سلبياً بدلاً من نسبة أي صفة تظهر اللغة المعروفة لله تعالى في نقطة التصوير، ويوجد حل لهذه المشكلة عند اقتراح حل لها.

وإن ما عرفته الإلياذة بقولها السر الكبير وتأريخ وتحديد «خيروهاني» باعتباره مقدساً طاهراً هي إحدى المراحل التي طبقت الكلام في الارتباط بعيسى عليه السلام، الذي ظهر وكأنه «لوجوس» في الأساطير المسيحية. ووفقاً للإلياذة؛ فإن السر الكبير عبارة عن حقيقة ظاهرة ومقدسة. وذلك لأن المقدس هو الذي يؤرخه ويحدده عن طريق الظهور، وتستمر الإلياذة على هذا قائلة: لقد قبل الله تعالى أيضاً أن يحدد نفسه ويؤرخها عن طريق التشخيص في «جيسوس كريست»، من أجل ذلك فإن جيسوس كريست كان يتحدث

(٦٢) Akarsu, "a.g.m.", s. 2.

(٦٣) مفهوم، أبو زيد، ص. ٦٠؛ راحة العقل، أحمد حميد الدين الكرمانى، نقلاً عن صفحة ٥٠ وما بعدها.

(٦٤) انظر حميد الدين الكرمانى: "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", Farhad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,

Daftary Ankara, 2002, 16/63-64.

(٦٥) مفهوم أبو زيد، ص. ١٦٠، وراحة العقل، الكرمانى، ص. ٤٢-٤٣.

(٦٦) *Mythes, Rêves et Mystères*, Mircea Eliade s. 157.

اللغة الآرامية، ولهذا السبب كان لا يتكلم اللغة السنسكريتية ولا اللغة الصينية، وقد قبل ان يعيش في إطار كل من التحديد والتاريخ^(٦٧).

وعلى هذا النحو فإنه عند هذا التحديد النصي للغة في مواجهة «نية الكاتب» مراد الله الذي يصعب بحال مماثلته مع العالم المحدث والممكن فإن كلاً من قارئ النص وكاتبه سيسأل سؤالاً باسم الإنسان الذي يبحث عن جواب لنفسه من أجل كشف المعنى وتوضيحه، وسيسعى جاهداً إلى توسيع إمكانات المفهوم الواردة في النص. إن القراءة الثابتة الراسخة وغير المقيدة للنص والقراءات المميزة لأشخاص منسويين إلى مستويات وجودية وذهنية واجتماعية وذات صلة إلخ... من الممكن أن تكون في المستقبل انعكاسات خاصة من النص على هؤلاء، وذلك بسبب عدم الفهم بصفة مباشرة - ولو كان ذلك، فإنه ليس شيئاً سوى التصديق بالله تعالى، يعني أن «لكتيو ديفينيو» قد أوجب أن تكون القراءة إلهية - وإن هذه المميزات التي ستمخض عن المتن ستهب لنا في الوقت نفسه عدداً من المفاتيح بخصوص معرفة مراد الله تعالى في هذا الأمر. وسوف تشكل آثاراً مباركة من الممكن أن نتقرب بها إليه.

وفي هذا الحال فإن النيات التي توجه من عمق المفسر وقراءة نتاجه وموضوعه عند تفسير نص اللغة مجبرة على أن تضع ذلك نصب عينها نظراً لأهميته. ومن جهة أخرى فإن المساعي - وبصفة خاصة الكلاسيكية التي شكلت عادة ومنهاج التفسير، والتي حملناها قيمة مرجعية - لم تكن محل نقاش، كما أنها لم تكن نتاج مساعي الإنسان الخالص، وبهذه الطريقة فإن التفسيرات والجهود المبذولة لفهم المعاني من الممكن أن تظهر على أنها مرحلة إعداد الأرض السليمة لخطط وبرامج تطويره ومفصح عن إرادة الله تعالى حول القرآن الكريم، وإذا قيل إن هذا لا يجب أن يبدو بعيداً، فإن العلماء أياً كانوا يرون القيمة باعتبارها انعكاساً بشرياً بسبب عدم امتلاكهم حصانة وقطعية القراءة الإلهية بصفة عامة وأنهم يستهلكون المفهوم الإلهي الذي يعد ألبداً في الأساس. وعلى هذا فإن تعظيم مكتسبات التفسير - بمعناها العام - التي لا تولي اهتماماً لهذه النظرة والعمل على تقديسها والحلول والفرديات التي تنتظر طرقاً للخروج والأجوبة المصفاة منها والمتجهة برغبة عارمة نحوها قد أجبرت على الاستماع دون شرط أو قيد لهذه الانعكاسات العلمية والذهنية لترتيب التأريخ الذي التبس بالماضي.

وقد حرّمته من أن يسأل سؤالاً أو جواباً باسمه للقرآن. وقد أوضحت له طريقاً واحداً للسكوت في مواجهة القرآن الكريم، وجرت به إلى مستنقع نفاذ الاستعداد الذهني والروحي، وعلى حسب الوجود النفساني فإن الإنسان عالم قائم بذاته، وإن هذا العالم كله خاص به. ويقول «ديلسي»: إن الوجود النفساني الذي حقق قيمة واعتباراً بين ثنائيا الوجود الكامل ما هو إلا دنيا قائمة بذاتها تمتلك شعور الوجود وكماً لا منفصلاً داخل

.Yorum ve Aşırı Yorum, Umberto Eco, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997, s.35 (٦٧)

وحدته. إن هذا الكل الذي لا يتجزأ قد استحوذ على مكانة هامة بين ثنايا الحقائق التاريخية والاجتماعية^(٦٨).

وإن كل الوحدة النفسانية قد تبوأَت مكانا بين ثنايا كل من الثقافة والتاريخ والإجماع الواضح، وتعيش داخل هذا الجمع الذي أحاط بهم جميعا. وتستمد التأثيرات منه، ويؤثرون عليه من جديد من البداية^(٦٩)، وعند النظر إلى هذا المنظر فإن الاجتهادات التي بذلها المفسرون قد أوجدت أمام أعيننا قائمة بطلبات أحادية الاتجاه. وقد أغفل التمدد نحو أي من أنواع التطور والمرونة، كما أغفل الأبعاد التي توسع العالم، وأغفل أين يقف الإنسان وإلى أين سيذهب، وقصارى القول في ذلك إن ذلك جاء نتيجة التغافل عن عمد.

ولهذا السبب يمكن أن يقال: إن الذهول في مواجهة هذا الميراث العلمي العظيم والشيء المبذول أيّا كان في المساعي لإحياء تفسير نصوص القرآن الكريم الذي تناولته أيدي البشر قد انسل عن المشاعر التي تعيق النجاح كما تعيق رؤية أي تأثير على هذا العمل. وملا ديناميكية الحياة بالحث على الرغبة في النجاح، وانضم إلى الإيقاع وهدوء هذه الحياة الموجودة بداخلنا.

إن متابعة السير المتوازي نحو حقيقة الإنسانية ورؤية أوضاع كل من الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في فترة نزول الوحي قد حملنا إلى عصور المطابقة والتفسير بعد عصر النص، يعني إلى تاريخنا الذاتي، وقد تحقق خروجه إلى السياحة وإلى العوالم الروحية والمعنوية نافذا خلف معاني قشور الحروف والتراكيب. وذلك يرجع إلى أن النصوص في كثير من الأحوال وفقا للمفهوم الطبيعي كانت تقضي بان تبقى مغلقة ومستعصية على الأفهام أثناء فترة الاجتهاد لفهمها. من أجل ذلك يجب التحرر من قشور حروف المعاني الروحية أو المعاني المغلقة والمستورة. ويجب إخراجها إلى ضوء النهار^(٧٠)، ومن الممكن أن يقال أيضا إن معيار أكمل تفسير وأعظمه تأثيرا يكون بارتباطه بالروح أكثر من ارتباطه بلفظ النص؛ لأنه لو قتل لفظ النص فإن المعنى سيحييه^(٧١).

اقترح على أنفسنا...

الآن، بعد الأعمال والمساعي الموجهة للحصول على المعرفة والمعلومة التي تعزز الهدف، ينبغي البدء بالأعمال والدراسات التي سوف تشكل الإجابة عن مطالب الإنسان، وعن توقعاته وتطلعاته التي لم يتمكن من الإفصاح عنها، والتي ستعيد الحماس والهيّاج الإياني إلى هدوئه واعتداله ليتمتع بالحركية والإنتاجية، وليكون حامية للتاريخ، والتي سوف تربط ذاك الإنسان بالحياة على الرغم من تمسكه بالنص الديني، والتي

(٦٨) أصله «sosal».

(٦٩) *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Kâmuran Birand, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 27

(٧٠) مباحث، صبحي الصالح، ص ٥٠-٥٢ و ٥٦.

(٧١) Ernst, a.g.m., s. 6-10

سوف تشكل «تقوّل» التهيّجات الروحية للتعالّي ضمن الأبعاد الجمالية والعلمية والإنسانية...

وهذا لا يمكن تحقيقه بتناول القرآن على أساس أنه نص نازل على القرون السابقة فقط، والنظر إليه بعيونهم، وإنما على العكس حيث يمكن تحقيق ذلك من خلال الدراسات والأعمال التفسيرية التي سوف تفهمه على ضوء رؤى وأصوات جديدة بشكل متوافق مع المقاصد الإلهية المليئة بصفات الجمال، وذلك على اعتبار أنه مصدر يتسم بالحيوية، ولم ينزل لأجل القرون الأولى وإنما من أجل كل الناس الذين يأتون خلال القرون المتلاحقة المتعاقبة، وأنه سوف يستمر ببث إشعاعات الهداية والإرشاد للقلوب والأدمغة التي أودعت فيها طرقاً ومسالكاً لا نهاية لها للبحث والتحقيق. وبعبارة أوضح؛ ينبغي الانتقال مع فعالية «التفسير» بموقف قوي إلى مرحلة «التأويل»، وتحليص كلمة «التأويل» من الأعباء المشؤومة للمفاهيم والمعاني القاتلة التي حملت فوقها وتركت ترزح تحتها.

إن نص القرآن الكريم في هذا أيضاً يعد مرتبطاً بعدم رؤيته على أنه نص محصن لا تتناوله الأيدي وموقوف ومحمد في إطار تاريخية معينة. وبتعبير آخر إنه قرأ بالمبني للمجهول فحسب، وليس قرأ.

وإن القراءة الشاملة الواعية ستخلق رابطة عضوية مفعمة بالروح والحياة مع كل من الإنسان والكون، وإنما ستجر الإنسان بكل أصنافه سواء أكان مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً أو من يعتقد بالمذهب الروحاني أو كان ممن يدين بالطوطمية أو كان جاهلاً أو مؤمناً بوجود الله أو منكرأ إلى علاقة عميقة مع الوجود ومع الله. وستكون ذات علاقة في كل مكان أو في أي مكان سيقف قريباً من عقلنا باعتباره نصاً في الأفق، وهكذا فليس من الممكن أن يقرأ مثل قراءة أحد الكتب الدينية بسبب ارتباطه المتأصل بالوجود، وذلك لأنه يحتوي على جواب صحيح لكل سؤال ولكل مشكلة، وإذا كان «وورد جوتس» قد تمسك بأن كلام الله الذي يدخل ضمن إطار تاريخ الكتاب المقدس حي فإنه تعالى على هذا النحو قد أسمع بصفة مستمرة هذا الكلام، وهو يريد أن يوجد في داخله حياة مادية للمستمتع^(٧٢).

ويلزم أن نجد تصريحاته مفهومة من أجل موضوعنا ونصنا، وهذا هو عين المراد، ومن ناحية أخرى فإن إرادة الله تعالى ليست استيلاء مذهباً، إنها تأتي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم على هيئة وحي يسمو فوق شفقة تأسيس اتصال به وتظهر المودة بالتاريخ، وهذا مثل من يجعلنا نشعر كيف أننا سنحيط بعلم الأخلاق الإلهي ومفهوم الحرية الإلهية، ولو طبقنا ما قاله «أوزجان» فإن هذا الوحي «الحوار» لو كان في موضع المصطلح فإنه ليس مع الإرادة الحرة، إنه محدد بشروط تاريخية وثقافية، فعلى سبيل المثال وردت بيانات في القرآن الكريم على أنها إجابات على أسئلة وجهت للنبي ﷺ، وهي نتاج لأوضاع ليست شديدة الضرورة مثل المقاييس التي تم اختيارها والمفاهيم الفلكية والتاريخية المتسلسلة والقصص التي تحمل العبر من أجل حكاية أفعال الله تعالى^(٧٣).

Ernst, "a.g.m.", s. 36, 37 (٧٢)

.Teolojik Hermenötik, Zeki Özcan, s. 153 (٧٣)

إذ إن المقرر هو: لا مفر من تحويل عصر التفسير إلى عصر التأويل والانفتاح في العهد الجديد وتأصيل العلاقة التي بيننا وبين النص ببذل جهودنا وتقديمنا نحو ذلك. كما نقل الزركشي أنه يجب ألا يُنسى أن التفسير والتأويل غير المنازعين للقرآن والدلالة القاطعة له لا يُعَلَّم إلا بطريق السماع عن الرسول ﷺ فذلك لا يمكن إلا في آيات قليلة العدد. ولذلك فإن المعنى المستمد من الكلام الإلهي والمراد منه لا يستنتج ولا يؤخذ إلا بالأدلة والقرائن المختلفة وبطريقة الاستنباط منه... إن الله سبحانه وتعالى أراد في حق عباده أن يتدبروا كتابه ويتفكروا فيه ولذلك لم يأمر رسوله أن يبين لعباده المعاني المرادة من كلامه عز وجل. ومن جانب آخر إن إقرار الرسول ﷺ وتصديقه بعضاً من آراء مجموعة من المفسرين يفيد إفادة قطعية ويعتبر دليلاً قاطعاً على أن التفسير من غير السماع من الله ورسوله صحيح ومعتبر^(٧٤). إن نتيجة تلك الرخصة التي منحها سبحانه وتعالى لعباده في تفسير كتابه، بل حثه وحضه عليه فاستمرت عملية التفسير ودراساته في مستويات مختلفة. وبذلك تكونت موسوعة عظيمة حيث تساعد وتدعم لتحقيق تقدم في التفسير والتأويل بعد تلك المرحلة...

اقترح بديل: من التفسير إلى التأويل...

- ١- أفق التفسير أو «mundus litteratus»: لما يدخل مصطلح التفسير، الذي رسخ تفرعه العلمي ضمن العلوم الإسلامية السابقة في الظهور، إلى عالم الاشتقاقات والتصريفات^(٧٥)، فإن الكلمة، والتأثير الذي تحدثه، تقودنا في مصادرنا إلى تعاريف مصاغة بعبارات متقاربة مع بعضها:
- ١) التفسير: بيان كلام الله تعالى. أو التفسير: هو العلم الذي يشرح ألفاظ القرآن، ويبين معاني الألفاظ^(٧٦).
- ٢) التفسير: هو بيان مراد الله تعالى من كلامه^(٧٧).
- ٣) التفسير: هو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه^(٧٨).
- ٤) التفسير: علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت ذلك^(٧٩).
- ٥) وكذلك يُعرف التفسير بأنه: علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكّيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعداها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها^(٨٠).

(٧٤) البرهان، الزركشي (١٦/١).

(٧٥) تفسير التحرير، ابن عاشور (١٣/١ - ١٤).

(٧٦) التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦/١٣٩٦، (١/١٤).

(٧٧) تفسير التحرير، ابن عاشور (١٣/١).

(٧٨) البرهان، الزركشي، ص. ١٣/١ / التفسير، الذهبي، ص. ١٥/١.

(٧٩) التفسير، الذهبي، ص. ١٥-١٤/١.

(٨٠) *Aynu'l-A'yân*, Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, Rif'at Bey Matba'ası, Âsitâne H.1325, s. 5

٦) وأما تعريف عمر نصوحي بيلمّن (١٨٨٣ - ١٩٧١) فبالإضافة إلى أنه يشمل كل التعاريف، يبدو وكأنه يلفت الانتباه جزئياً إلى البعد الديناميكي والعملي الذي ينبغي إضافته للتفسير، فيعرّف التفسير بأنه: بيان معاني كلمات القرآن العظيم، ومضامين الآيات، وأحكامها، وقصصها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وأسباب نزولها بالألفاظ والعبارات واضحة الدلالة عليها^(٨١).

فكما يتبين من التعاريف الواردة في الأعلى أن التفسير في المفهوم العام، وكما أكده علماء الأصول أيضاً حيث يلعب اللفظ دوراً محورياً: «بيان المعاني التي يمكن أن يحتملها اللفظ ظاهرياً»^(٨٢).

وبالمقابل؛ وكما سوف نورد التفاصيل بعد قليل، فإن التأويل الذي ينبغي أن يحتل مكانة مركزية في جهودنا التفسيرية الجديدة هو: «بيان المعاني الخفية والباطنية التي يمكن أن يحتملها اللفظ»، ولكن مع بقاء اللفظ موافقاً لما قبله ولما بعده، وعدم مخالفته قطعي الكتاب والسنة^(٨٣).

وباختصار يمكننا القول: يُشخص التفسير بأنه يبقى مرتبطاً بالألفاظ أكثر، ويعطي الأولوية لدى الاستفادة من الإمكانات التركيبية والمعاني الباطنية للألفاظ، يعطي الأولوية للنقل والسماع. بيد أن كلمات القرآن الكريم وعباراته قد تشير - ما عدا معانيها الظاهرية المتعلقة باللفظ - إلى غايات ودلالات أخرى تخص مجالات مختلفة. وهذا الاحتمال يفرض استخراج رموز المعاني الجديدة الخاصة والمناسبة لها ضمن السياقات الزمنية والتاريخية المتدفقة نحو المستقبل. وهذه ميزة خاصة جداً حيث تفصل التأويل عن التفسير، وتسير به إلى الأمام بمزيد من الخطوات. وذلك لأن التفسير لا يخرج عن المعنى الذي تدل عليه ألفاظ العبارة، ويعتمد على التفكير الفقهي. وأما التأويل فإنه يخرج الألفاظ عن معانيها الظاهرية بوجود دليل آخر^(٨٤).

وأما الطريقة الأولى لهذا الأمر فتكون بعدم تأطير وتقييد التفسير لنفسه بالنقل والرواية، والولوج إلى عالم التأويل! وهذا هو الأمر الضروري الذي أشار ونبه إليه الغزالي، حيث يقول الغزالي: «وجملة ما نقلناه من الآثار في فهم القرآن يناقض هذا الخيال (اشتراط النقل والرواية في التأويل) فبطل أن يشترط السماع في التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله..»^(٨٥). وما يبعث على الجرأة أكثر هو تصريحه الذي يدور حول سعة عالم معاني القرآن الكريم، حيث يقول: «فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق

(٨١) *Büyük Tefsir Tarihi* (1883-1971), Ömer Nasûhi Bilmen, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973, I/97

(٨٢) *Fenârî, a.g.e., s.7*

(٨٣) *Fenârî, a.g.e., s.5*

(٨٤) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. 1973, s.127

(٨٥) *إحياء علوم الدين* (٢٩٢/١)، والتفسير والمفسرين (٢٦٣/١).

كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه^(٨٦)، بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم». ومن هنا يمكن القول: «فإن صح ما قاله أهل التفسير فما معنى فهم القرآن سوى حفظ التفسير؟»^(٨٧)

ولهذا السبب يمكن القول: إن الخطاب الإلهي الذي له أسلوبه الخاص جداً به، على الرغم من كل علومه وكماله وقدرته وحكمته، لو حقق اتصالاً على لسان البشر عن طريق «التنزيل» فإن الخطاب البشري أيضاً، على الرغم من كل ما يتصف به من الجهل والنقصان والعجز والأحكام المسبقة، سوف يحقق اتصالاً مع هذا الخطاب عن طريق «التأويل»^(٨٨)!

٢- أفق التأويل أو «mundus hermeneuticus»: إن التأويل الذي يمكن وصفه بالديناميكية وبجهد تفسيري متقدم يُعرف لغة واشتقاقاً: من أول^(٨٩) يؤوّل تأويلاً، وثلاثية آل يؤول؛ أي رجوع وعاد، يقال: آل الشيء: جمعه وأصلحه. فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه^(٩٠). وأما اصطلاحاً: فهو صَرَف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يَقْتَرِن به^(٩١) أو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل. وبجملة موجزة وشاملة: «إعادة اللفظ إلى المعنى المقصود منه»^(٩٢)؛ ويقدم أبو زهرة تعريفاً أشار فيه أيضاً إلى العلاقة الوثيقة بين التأويل واللفظ كشرط أساسي، ومن جهة يمكن أن يكون تعريفاً لأصول الفقه أيضاً، فيقول: «تأويل النص هو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله وليس هو الظاهر فيه»^(٩٣). ويقول شيخنا محترم إسماعيل جراح أوغلو بعبارة وجيزة: «ردّ واحد من الاحتمالين الظاهري، والمطابق»^(٩٤). وأما المؤول الذي يشكل مركز العملية فهو الذي يصرف اللفظ عن المعاني المتعددة المحتملة إلى أكثرها دلالة وتعبيراً عن المعنى وفائدة^(٩٥).

وهذا يعني أنه يوجد مفهوم ظاهر وآخر مستتر لكل ظاهرة وكل حادثة وكل لفظ. وفي الحقيقة إن هذا البعد المستتر من الممكن أن يظهر من خلال التأويل الذي يعيده إلى أسبابه ومبادئه^(٩٦)، وفي أثناء التأويل الذي

(٨٦) إحياء علوم الدين (١/ ٢٩١)، والتفسير والمفسرين (١/ ٢٦٣).

(٨٧) إحياء علوم الدين (١/ ٢٩٠).

(٨٨) *Dinsel Söylem*, Nasr Hamid Ebû Zeyd, s. 73

(٨٩) المفردات في غريب القرآن، راغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد الجيلاني، بيروت، ص. ٣١. مجمل اللغة، أحمد بن فارس،

تحقيق: زبير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦، ١/ ١٠٧.

(٩٠) *“Te’vîl”*, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979, 7/215

(٩١) التفسير، الذهبي (١/ ١٨).

(٩٢) تفسير التحرير، ابن عاشور (١/ ١٦).

(٩٣) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. (٩٣)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s.138

(٩٤) *Tefsir Usulü*, İsmail Cerrahoğlu, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210

(٩٥) التفسير والمفسرون (١/ ١٦).

(٩٦) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. (٩٦)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s. 138

يتطلب مجهوداً على نحو خاص، تكون العناية بالتأثير الذي يكشف أعماق مفاهيم الكلام في مواجهة المتطلبات الظاهرية والإنسانية بطرق مثل: تخصيص^(٩٧) العام وبيان المجمل المنغلق على الفهم، واستنباط^(٩٨) الأحكام وفقاً للمفسر الذي يظل في إطار موضوع النقل في أغلب أحيانه.

إن لموضوع البحث والاهتمام روحانية خاصة به تتجاوز إطار التجريدية النصية والموضوعية النصية التي تحدد التفسير في إطار التأويل، وإن هذه الروحانية كانت سبباً مؤثراً وموجودة أيضاً في العناصر المعنى بها والمرتبطة بالبناء الشخصي الاجتماعي الذي جلب في موضعه هذه الوظيفة بإزاء عدد من العناصر الموضوعية التي كانت مستترة في البناء اللغوي للنص^(٩٩).

إن التفسير متحكم في علم الحقائق وفي علم الروحانيات في مرحلة التأويل وهو غير الشخصية الملتصقة بعالم الإنسان وإن هذه العناية مقابلة للمنهج المركزي للنص الخارجي وهذه العناية ذاتها هي التي أنزلت المفسر من مواجهة اللفظ إلى الموضوع المتناول بالبحث.

ومن الممكن في التأويل أن نجعل علامات حركية لمساعي تحديد وتعبير هذا النص الذي ترك للمفسر باعتبارها طريقاً مؤثراً وخصوصاً بالمفسر^(١٠٠).

وإذا تم تفعيل النص في أفق التأويل في نسيج الاستنباط من خلال مذهب ليس لفظياً في مواجهة الظواهر، فإنه سيتحرك من أفقه صوب أفق الهدف الموجود في اللفظ في المرحلة العقلية والذهنية. ولا ريب أن مصطلح التأويل أيضاً يشير إلى الديناميكية وإلى حركة في معية علم هيئة الإنسان وتكوينه. ويظهر هذا خطوط تكوين الجدلية، وذلك لأن التفعيل الذي أوضحه لفظ التأويل هو نقطة التقاطع لمفاهيم التوصل إلى الهدف والنتائج والإعادة. وإن التأويل هو روح الحركة التي تدل على عالم المثال. وفي هذا السبيل فإن التأويل يكون مصطلحاً مفتاحياً يحرك كل شيء في اتجاه الهدف؛ بيد أن الحركة الموجودة في هذا السبيل لم تكن تتحرك في المعنى المادي، وعلى العكس من ذلك تماماً فإنها حركة عقلية ذهنية في سبيل فهم الظواهر^(١٠١).

إن هذا الهدوء والسكينة الذي كان موجوداً في حركة التأويل والقوة التي كونت المطابقات الجديدة بين

(٩٧) البرهان (١٦٦/٢).

(٩٨) استنباط: استنبط البئر واستخرج الماء، إظهار الشيء بعد الخفاء، وفي العربية يقال استنبط الشيء أي أظهره. ويستعمل في استخراج المجتهد أو الفقيه المعاني والأحكام الشرعية بفرط الذهن وقوة القرينة: *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît ve'l-Kâbûsi'l-Vasît]*, Ahmed Âsim [Efendi] (ö. 1819), Cemal Efendi .Matbaasi, İstanbul, H. 1325, 3/139

(٩٩) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٦٤.

(١٠٠) مفهوم، أبو زيد ص ٢٦٤.

(١٠١) مفهوم، أبو زيد ص ٢٦٠؛ عندما يدير الأمير شعبه يقال، آل الأمير رعيته، مجمل اللغة (١٠٧/١)؛ الأول: السياسة التي تراعى مآلاها: المفردات ص ٣١.

النصوص في معية الظواهر والمفاهيم والمعايير الجديدة التي من الممكن ان تتكئ على الظواهر في سماء الأهداف غير المحددة ووجود انعكاسات علمية ومفهومية لما في ألفاظ القرآن للمفسر سيقدم قفزة شعورية فطنة للتجليات الإلهية التي يُشتاق إليها في معية مراتب المفهوم اللانهائية في القرآن الكريم وهذا نفسه ما عبر عنه أبو الدرداء (ت: ٢٣هـ-٦٥٢م) ^(١٠٢) في معرض حديثه عن تصوير القرآن، أو كما قال عبدالله بن مسعود (ت: ٢٣هـ-٦٥٢م) الذي صورته للآخرين بأنه حقل زاخر بالخيرات التي لا تنتهي، وأن حروف القرآن حرفاً حرفاً وجملة جملة، وكلامه كلمة تضاف إلى العالم الموجود ^(١٠٣). وإذا قيل بتعبير محكم: إن ديناميكية الحياة المعيشة بين ما تم تفسيره من أجل نفسه وما فسره «الفاعل؟» بالنص يجب أن يتبوأ مكاناً باعتباره «من؟» علاقة لبية «أساسية؟» ونقطة استناد.

وحسب منطق بولتمان يجب أن يكون في التفسير اتصال حيوي بين المفسر بالذات وبين الشيء المفسر المذكور في النص! ^(١٠٤).

إذاً إن الغاية الأساسية لعملية التأويل هي تخلص اللفظ القرآني من قيد «المعنى الخاص» أي المرحلة التاريخية المعيشة والمنقضية، وتحويله إلى مصدر للقيم والمقترحات والتوصيات من أجل سائر المراحل التاريخية. لأن النص، وكأنه من خلال جاذبية أبعاده الهادفة والجوهرية العميقة، يجرنا بسبيلته وحركيته من الخاص ليقودنا إلى العام.. نحن نعلم بأن جانب الدلالة الخاصة للنص جانب دلالي يشير مباشرة إلى الظاهرة الثقافية التاريخية. وأما جانب الدلالة العامة فهو الجانب الديناميكي، والذي يكون مفتوحاً على معانٍ جديدة باستمرار ومع كل قراءة ^(١٠٥)... إذاً لكي نفهم ونطبق نظام التأويل سوف ننتقل من حواف «المعاني المحددة» لنسلك الطريق المتجه إلى وديان المقاصد والغايات التي تتموضع على خارطة سير مفتوحة نحو المراحل التاريخية كافة. وإذا كان هذا ما تم التعبير عنه بأقوال مختلفة من قبل عدد من المؤلفين ^(١٠٦)، فيمكن تعريف الأمر باختصار وبصورة مجازية «توسع المعنى الحقيقي».

(١٠٢) لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً. ينظر: إحياء علوم الدين (١/٢٩٠)، والبرهان (٢/١٥٤).

(١٠٣) من أراد العلم فليثور القرآن لأن فيه علم الأولين والآخرين: (البرهان، الزركشي، ٢/١٥٤)؛ وذلك لا يتحقق بتأويله الظاهر فقط (إحياء علوم الدين ١/٢٩٠)؛ وفي القرآن علمُ الأولين والآخرين وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَبِمَكْنٍ اسْتِخْرَاجُهُ مِنْهُ لِيُنْفِهُهُ اللَّهُ تَعَالَى: (البرهان: ٢/١٨٩).

(١٠٤) Ernst, "a.g.m.", s. 23

(١٠٥) Dinsel Söylem, Ebû Zeyd, s. 190

(١٠٦) المجاز، التجاوز، التجوز، أبو عبيدة (٢١٠/٨٢٥)؛ الانتصاع، الفراء (٢٠٧/٨٢٢)؛ المجاز المثل، التشبيه، الكناية، الاشتقاق، الجاحظ (٢٥٥/٨٦٨)؛ وغيرها... انظر: الاستفسارات الواسعة لتلك المسألة: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (من الكاتب؟) دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، و "Belâgat" و "İslam Araştırmaları Dergisi", Sedat Şensoy, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; İsmail Durmuş, T.D.V. Geleneğinde Akli Mecaz Tartışması", Ankara, 2003, 28/217-220; "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Abdulhamit Birişik, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Araççada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuranlar... وغيرهم... Kurumlar, Soner Gündüzöz, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, s. 153

براءة التأويل: في تلك الحالة لا يكون التأويل طريقة إلى التزكية من الشهوات والضلالات الفكرية التي تجعل الفرد أجنبياً لغاية الإفادة والحل وإنما هو، لكونه وسيلة ووساطة حية لإنشاء الجسر بين القرآن والإنسان وبين الإلهية والإنسانية، مهم جداً^(١٠٧). وهو مهم أيضاً لكونه ثمرة دعاء النبي عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عباس حيث دعا له الرسول ﷺ قائلاً: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل^(١٠٨). وكذا قال له مادحاً: نعم ترجمان القرآن أنت^(١٠٩).

إذا هكذا نقول:

هلم بنا إلى توسيع المعنى أو فيوضات المجاز: ماهذا المجاز الذي ظهر أمامنا على أنه سبيل لإنتاج المعاني الجديدة للفظ بسبب الأوضاع والعلاقات المتنوعة؟

إن المجاز بحسب المعنى هو نقيض الحقيقة، وقد تم قبوله على أنه مقابل الحقيقة، وكان الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ - ٨٦٨م)، هو أول من استعمل معنى المجاز^(١١٠)، ووفقاً للجاحظ يستعمل المجاز في معنى يكون خارج المعنى الحقيقي للفظ بهدف توسيع استعمال اللغة^(١١١). وعلى كل حال يكون اللفظ حقيقة إذا استعمل في معناه الحقيقي الذي وضع له من أجل دلالته، وإذا انتقل إلى معنى غير المعنى الأصلي لعلاقة ما، وإذا وجدت قرينة معنوية تمنع استعماله في معناه، فإن هذا يكون المجاز^(١١٢) أما أبو عبيدة (ت: ٢١٠هـ - ٨٢٥م) فكان صاحب أشهر كتاب تناول الإعجاز في القرآن الكريم، وكان مجازه يمتاز من كثير مما عرفه علماء البلاغة، وقد أفاد في شكل المناهج والسبل التي تعقبها في تعبيرات القرآن الكريم^(١١٣).

ومن الضروري وجود علاقة متأصلة بين اللفظ وهذا المعنى الآخر الذي سيصل إليه المفسر بنفسه خلف المعنى الطبيعي عند مطابقة أحد المجازات يستمد منبوعه من المتن^(١١٤)، وفي التقدير العكسي فإنه ينقطع عن أصله في معية النص المتصور ويتناول تفسيراً جديداً عن طريق المجاز، وعلى هذا النحو يعود إلى الإقدام على إنتاج

(١٠٧) التحرير والتنوير (١٦/١).

(١٠٨) حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠/١٠٣٩)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧، (١٣٦/١)، وإحياء علوم الدين (١/٢٩٢).

(١٠٩) حلية الأولياء (١/٣١٦).

(١١٠) المفهوم ص ٩٣.

(١١١) ثلاث رسائل، محمد أحمد خلف الله، ص ١٦٢، وكتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(١١٢) Edebiyat Lüğatı, Tahir-ül Mevlevî, s. 96; Bilgegîl, Kaya, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, s. 130; el-Hâşimî, (١١٢) Cevâhiru'l-Belâğâ, s. 179, 180. Yine bk. Sabbagh, T., La Métaphore dans Le Coran, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, s. 10.

(١١٣) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠/٨٢٥)، تحقيق: محمد فؤاد سزجين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١، (١٩/١).

(١١٤) المفهوم ص ٩٤.

مفاهيم غير أصلية (مجازية)، وحتى يتسنى لنا أن نحصل على تفسيرات جامعة ومهيمنة يتأتى منها الأمر والنهي فإنه يجب علينا بصفة قاطعة إيجاد علاقة، أيًا كانت درجتها، بين اللفظ والمعنى الذي من الممكن أن يُتناول في مرحلة التأويل، وأن تبقى اللغة داخل إطار علاقاتها الضرورية والطبيعية.

وقد أدلى الإمام الغزالي بدلوه في هذه النقطة فقال: إذا ادعى شخص أنه فهم أسرار القرآن الكريم دون أن يأخذ في الاعتبار التفسير الظاهر، فهو كمن يدعي أنه وصل إلى داخل بيته دون أن يمر من الباب، ومما لا شك فيه أن البعد الظاهري في التفسير يكمن في موضوع اللغة التي تعد ضرورة من أجل الوصول إلى المعنى^(١١٦).

وباختصار فإن المعنى الآخر الذي يفسره اللفظ لنفسه يجب أن يستحوذ بصفة قاطعة على مكانة سواء أكان واضحاً أم غامضاً في بنية اللفظ. أما بعض العلماء الذين لم يقبلوا بوجود المجاز مطلقاً في القرآن الكريم - مع أنه موجود حق - فلقد استندوا في رأيهم إلى أن المجاز شيء غير ممكن في حق الله تعالى (فلقد استندوا في رأيهم تجاه المجاز على أمر غير ممكن في حق الله تعالى) والمجاز يستعمل تعبيراً في هذا المقام يكون مدعاة للكذب والنقص، وإن الشخص الذي يتحدث لا يذكر إلا الحقيقة ويهرب إلى المجاز إذا دعت الضرورة إليه وهذا محال على الله تعالى. إلا أن الغالبية من العلماء يعتقدون بوجوده في القرآن الكريم. وذلك لو لم يكن المجاز موجوداً في القرآن الكريم فيلزم ألا تذكر تعبيرات التأكيد فيه وألا تتكرر القصص وألا توجد أيضاً مزايا القرآن الكريم، وبالإضافة إلى ذلك لو لم يوجد المجاز في القرآن الكريم لذهب نصف جماله الأدبي الموجود فيه^(١١٧)، وعلى كل حال فيمكن القول: إن المجاز أحد أشكال الفهم والإدراك والوعي المهم في القرآن الكريم^(١١٨) وذلك من زاوية منهج التفسير إضافة إلى الناحية الجمالية^(١١٩).

فالدعوة:

إن الإرادة الإلهية تواجه بظاهرة الانكسار مرتين: تنكسر أولاً بواسطة جهاز وعضو إنساني وهو اللسان فالإرادة هنا في الدنيا وساحة العلم السفلية تحمل الألوهية وأصالتها. ثم النص، الذي أصبح إرادة محولة ومؤولة بواسطة اللسان، ينكسر انكساراً مرة أخرى بالتأويل، وذلك في مواجهة أوضاع الدنيا ومتطلباتها. على الرغم من تلك الحقيقة فإن تقديم النشاط الإنساني المجرد المسمى بالتفسير بأنه «إنها هو إرادة الله» إن هو إلا تضليل الألوهية واستهلاكها بشكل متناقض... إذ إن التفسير قد أكمل وظيفته ودوره من الجوانب المختلفة: كالبحوث التاريخية وتأمين اللوازم، والبحوث المتعلقة بلفظ القرآن: كالبحوث اللغوية والمعنوية والتطبيقية،

(١١٥) إحياء علوم الدين (١/٢٩٢).

(١١٦) البرهان (٢/٢٥٥)، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (٢٧٦/٨٨٩)، شرح ونشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة

١٣٩٣/١٩٧٣، ص ١٣٢-١٣٤.

(١١٧) Dinsel Söylem, Ebû Zeyd, s. 190-191.

(١١٨) Ebû Zeyd, a.g.e., s.192.

والبحوث من حيث تحديد دائرة المخاطبين للمعنى اللفظي في الكلام وغير ذلك. في الوقت الذي يتقدم مع التطور؟ نقبل عصر المصطلحات والأبعاد المتغيرة تماماً. ولأجل ذلك لا يتوجه التفكير نحو الإله، إنما يهدف إلى التطبيق الموجه نحو الإنسان. ولا بد مبدئياً أن يُجعل التفسير عالماً للمراجع ولازماً غير مفارق عنه كبدائية عملية التأويل.

وهكذا بعد ما أشرنا إلى تلك الحقيقة وما اقتبسنا فيها سبق من الغزالي القائل^(١١٩): إن التفسير الظاهري يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للمعنى، ولا بد من استماع الكثير منه، ومن جانب آخر فإنه تجب معرفة اللغة معرفة تامة أو معرفة قسم عظيم منها للتفسير الظاهري على الأقل. وبعدها بين وجوب معرفة المعاني المختلفة المتعلقة بجوهر القرآن وظاهره أيضاً. فإن غاية ما في الأمر هو التنبيه والتأكيد على حقيقة مفادها أنه: كما لا حد لقائل القرآن لا حد في فهم كلامه سبحانه وتعالى أيضاً. أو بعبارة أخرى: إن فهم كلام الله تعالى لا غاية له كما لا نهاية للمتكلم به^(١٢٠). ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لن يدرك من لذة القرآن شيئاً. إذ إن من أحاط بظاهر التفسير، وهو معنى الألفاظ في اللغة، لم يكفه ذلك في فهم حقائق المعاني^(١٢١)...

ولأجل ذلك يجب أن يؤول نص القرآن بأنظار وآراء مختلفة مع إنقاذه من حمل وثقل الذهنية والاجتماعية المنهجية المؤقتة والمتغيرة.

يعني أولاً: إن التأويل إن هو إلا ذاته، أما الزيادة عليه فهي ليست بنص. بالإضافة إلى أنه ما من آية إلا عمل بها قوم. وقد يوجد أقوام يعملون بها. وعبارة أخرى: إن فعالية التفسير الذي تحول إلى تأويل التأويل يجب أن ينتقل إلى التأويل الذي يهدف إلى تأويل النص أصلاً. وبذلك يصبح التفسير حراً غير مقيد بساحة جاذبية متداعية للكسل، ومضیعة للاعتماد على الذات وملجئة ومبطئة شعور الأمن والثقة.

المراجع العربية:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، أبو زيد نصر حميد: دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.
- إحياء علوم الدين، الغزالي: دار إحياء الكتب العربية عيسى الباب الحلبي وشركاؤه، مصر.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، دار التراث، القاهرة ١٣٩٣/١٩٧٣.
- تفسير التحرير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس.
- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦/١٩٧٦.
- ثلاث رسائل، محمد أحمد خلف الله.

(١١٩) إحياء، ١/ ٢٩٢؛ البهان، الزركشي، ٢/ ١٥٥.

(١٢٠) إحياء (١/ ٢٩٠).

(١٢١) الزركشي (٢/ ١٥٥).

- حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٢/١٩٥٢.
- راحة العقل، أحمد حميد الدين القرماني.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
- السنن، دار قطني: تحقيق عبد الله هاشم بياني المدني، المدينة المنورة الحجاز ١٣٨٦/١٩٦٦.
- عين العيان، شمس الدين فناري، مطبعة رفعة بي، آستان، ١٣٢٥ هـ.
- الفردوس بمأثور الخطاب، الدليمي: تحقيق السعيد بن البسيوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- كتاب التعريفات، السيد الشريف الجرجاني: ١٤١٣.
- كنز العمال، علاء الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر ابن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠١/١٩٨١).
- مجمل اللغة، أحمد بن فارس، زبير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد جيلاني، بيروت.
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، أبو زيد نصر حميد: القاهرة، ١٩٩٠.
- نقد الحقيقة، (النص والحقيقة ٢)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
- الوجوه والنظائر، مقاتل بن سليمان، تقديم: علي أوزاك، إستانبول، ١٩٩٣.

المراجع الأجنبية:

- *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Adnan Adıvar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2. bs, 1969.
- *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Ahmed Âsim [Efendi] (ö. 1819), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, H. 1325.
- *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15.-17. Yüzyıllar), Ahmet Yaşar Ocak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- *"Felsefe Açısından Dil"*, Bedia Akarsu, <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
- *Nesimî Divanı*, Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- *A Dictionary of The Social Sciences*, Ahmed Zeki Bedevî, Librairie du Liban, 1986.
- *Büyük Tefsir Tarihi*, Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971), Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.
- *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Kâmuran Birand, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960.
- *"Mecâzu'l-Kur'ân"*, Abdulhamit Birişik, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- *Tefsir Usûlü*, İsmail Cerrahoğlu, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- *Libération des dogmes*, Charles Guingnebert, Flammarion, Paris 1910.
- *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, De Towarnicki, Frederic, , çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, De Suassure, Ferdinand, çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.
- *"Mecâz"*, İsmail Durmuş, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.

- *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Nasr Hamid Ebû Zeyd, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.
- *Yorum ve Aşırı Yorum*, Umberto Eco, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997.
- *Rêves et Mystères*, Eliade, Mircea, Mythes
- *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), Ernst Cassier, çev. N. Arat, İstanbul 1980.
- “*Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*”, Josef Ernst, *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972. çev. M. Faik Yılmaz, (Yayımlanmamış çalışma).
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- *Dictionnaire de Langue Philosophique*. Foulquié,
- *Değişen Dünya Değişen Dil*, Mecit Gökberk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2004.
- *Anlam ve Yorum*, Tahsin Görgün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003.
- “...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız” (söyleşi), Tahsin Görgün, *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004.
- *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Soner Gündüzöz, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2005
- “*Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)*”, Hamîdüddin el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002.
- *Kırık Taşlar*, Herakleitos, çev. Alova, , Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul 2003
- *Dil Alanı Üzerine*, Hüseyin Sesli, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, Erzurum, 1968.
- “*Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil*”, Sadık Kılıç, *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- *Nietzsche ve İnsan*, İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- *Aforizmalar*, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), çev. Tefvik Duran, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Frank Magill, çev. Vahap Mutal, , Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.
- “*Hallâc*” M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Louis Massignon, M.E. Basımevi, İstanbul 1977.
- *May*, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. (Discover, Kasım 2004'den naklen).
- “*Te'vîl*”, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979.
- *Teolojik Hermenötik*, Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.
- “*İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhihiği*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Şükrü Özen, sayı: 6, yıl: 2001.
- “*Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.
- *Dictionnaire des Religions*. Pike, E Royston,
- *Bilim Tarihi*, Ronan, Colin A., çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 1. bs., 2003.
- *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonmeuve, Sabbagh, T., Paris, 1943.
- “*Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sedat Şensoy, sayı:8, yıl: 2002.
- “*İnsan, Varlık ve Zaman*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Şahin Uçar, sayı: 6, yıl: 2001.
- “*Te'vîl*”, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985.
- *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut, İstanbul, 1996.
- *Felsefe Yazıları*, Hilmi Yavuz, Boyut Kitapları, İstanbul, 1. bs., 1997.
- *Geçmiş Yaz Defterleri*, Hilmi Yavuz, Can Yayınları, İstanbul, 2. bs., 1998.
- *İslâm Tarihi Dersleri*, Hüseyin G. Yurdaydın, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- “*Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.Yusuf Örnek,

السلفية في عُرف التفسير الإسلامي *

أ. د. مصطفى أوزترك

جامعة جو كوروا - كلية الإلهيات: ozturkm@cu.edu.tr

الخلاصة:

إن الفكر السلفي الذي دافع عنه رمز مدرسة أهل الحديث في القرن الثالث أحمد بن حنبل، التي وصلت من بعده إلى هيكل منهجي بجهود ابن تيمية وابن قيم الجوزية ذي مكانة حاسمة في تراث التفسير السني. والسلفية - في عُرف التفسير الإسلامي - موضوع ينبغي تناوله على ثلاثة أصناف مرتبطة ببعضها، وبنفس الوقت مختلفة عن بعضها تماماً.

أولها: مدرسة أهل الحديث التي كوَّنت البنية التحتية للسلفية المنهجية. ورمز هذه المدرسة التي تُذكر بأسماء مختلفة: «أصحاب الحديث - أهل الحديث - أهل السنة الخاصة» هو أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م).

وثاني تلك المدارس: هو تيار الفكر الديني المتمثل بابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) الذي عاش في النصف الثاني للقرن السابع، وتلاميذه المشهورين كابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، وأبي الفداء ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م).

وأما الصنف الثالث في الفكر السلفي والتفسير فهو السلفية الحديثة التي تصدَّرت بخطاب التجديد والإصلاح في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: السلفية، تفسير، أهل الحديث، ابن تيمية

Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Seleflik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Seleflik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki islah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefliktir

Anahtar Kelimeler: Seleflik, Tefsir, Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى أوزترك، السلفية في عُرف التفسير الإسلامي، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٩٥-٢٥٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

Salafi thinking, defended by significant Hadith scholar Ahmed b. Hanbel in IX. century and systematised by Ibn Teymiyye and Ibn Kayyim el-Cevziyye, has a important role in classical Sunni tafsir tradition. Salafism in Islamic tafsir tradition should be issued under three categories which are related but quite different from each other. First category is Ahl al-Hadith tradition which base systematic Salafism. This tradition, also named as Ashâb al-Hadith, Ahl al-Athar, Ahl al-Sunna al-Hâssa, is remembered with Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Second category is the religious tradition which is symbolised with Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and his famous students like Ibn Kayyim el-Jawziyya (d. 751/1350) and Abu'l-Fidâ Ibn Kathîr (d. 774/1373). Third category is new Salafism which is emerged in modern time and has a discourse of *islah-tajdid*.

Keywords: Salafism, Tafsir, Ahl al-Hadith, Ibn Taymiyya

السلفية - في عُرف التفسير الإسلامي - موضوع ينبغي تناوله على ثلاثة أصناف، مرتبطة ببعضها، وبنفس الوقت مختلفة عن بعضها تماماً.

أولها: مدرسة أهل الحديث التي كوَّنت البنية التحتية للسلفية المنهجية. ورمز هذه المدرسة - التي تُذكر بأسماء مختلفة: «أصحاب الحديث - أهل الحديث - أهل السنة الخاصة» - هو أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ / ٨٥٥م).

ونالت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري قوة ونفوذاً بجهود العلماء؛ كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ / ٨٥٣م)، والإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، وأبي سعيد الدارمي (٢٨٠هـ / ٨٩٤م). ومع مرور الزمن صار مركزها بغداد، وتمثَّلت بعلمائها الحنابلة، كأبي بكر الخلال (٣١١هـ / ٩٧١م)، وأبي محمد البرهاري (٣٢٩هـ / ٩٤١م)، وابن بطة العكبري (٣٨٧هـ / ٩٩٧م).

وثاني تلك المدارس: هو تيار الفكر الديني المتمثل بابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، وتلاميذه المشهورين كابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، وأبي الفداء بن كثير (ت: ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م). وأصفي الطابع المنهجي على السلفية بالخصوص على يدي كل من ابن تيمية وابن القيم.

ولا شك أن السلفية المنهجية تستند إلى مدرسة أهل الحديث المتمثلة بأحمد بن حنبل والحنابلة.

وأما مرجع مدرسة أهل الحديث الأول فهو ما يسمى بالسلف الصالح المتمثل بعلماء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

ووفقاً لابن تيمية - الذي يرى أن السلف خير الناس بعد الأنبياء انطلاقةً من رواية الحديث الوارد أن: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (صحابه، تابعون، تابعو التابعين)»^(١)، والآيات (١٠٠)

(١) صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ص ٢١٠-٢١٥، ومسند، ابن حنبل (٢/٣٢٨)، (٥/٣٢٧)، (٦/١٥٦).

من سورة التوبة و(٧٥) من سورة الأنفال والآية العاشرة من سورة الحشر -؛ إن معرفة آراء علماء السلف حول الدين والعلم ومعرفة أعمالهم أنفع وأفضل بكثير من معرفة آراء الأجيال التي بعدهم وأعمالها^(١).

وأما الصنف الثالث في الفكر السلفي والتفسير فهو السلفية الحديثة التي تصدرت بخطاب التجديد والإصلاح في العصر الحديث.

ففي القرن التاسع عشر وعند النظر في تراجع العالم الإسلامي أمام الغرب والبحث عن وسائل العلاج؛ علّل عدد من رجال الفكر والعلم المسلمين أزمة «الانحطاط والانقراض» في سياق التجربة التاريخية بفقدان أصل الدين وهويته، وتفسير النصوص الدينية وتطبيقها بشكل خاطئ.

ومن المدافعين عن هذا الفكر التجديدي الإصلاحية صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م)، ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)، وجمال الدين القاسمي (ت: ١٩١٤م)، ومحمد شكري الألوسي (ت: ١٩٢٤م). وقد ارتبط اسم هؤلاء بالسلفية لأن أفكارهم وآراءهم ظهرت متوافقة مع فكر ابن تيمية.

وظيفة التفسير وماهيته في المدرسة السلفية:

تعرف السلفية بأنها مدرسة فكر ديني نظمت من قبل ابن تيمية. ويعود إليه بقدر كبير أسلوب فهم هذه المدرسة في علم التفسير. وعلى ما يفهم من كتابه «مقدمة التفسير» يكون التفسير برأيه عبارة عن استخراج المعاني الأصلية والأولية للقرآن الكريم، أو هو معرفة معلومات حول هذه المعاني.

وأما استخراج هذا المعنى الأصلي والأول فهو في الأساس يعتمد على النقل واللغة، وهو عبارة عن شرح بشكل سهل يقابل الكلمات كالتوضيح والبيان.

ومن ناحية أخرى بيّن النبي ﷺ كل الدين بأصوله وفروعه وظاهره وباطنه وبشكله العلمي والعملية. وبشكل أوضح؛ إن الله سبحانه قد بين في القرآن ورسول الله قد شرح في حديثه كل شيء بحيث لم يدع شيئاً محتاجاً للإيضاح^(٢). وتبين الآية الرابعة والأربعون من سورة النحل ﴿لِيُثَبِّتَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ أن النبي قد بين كلاً من ألفاظ القرآن ومعانيه لأصحابه^(٣).

ويتبنى ابن تيمية تصوراً دينياً يستند إلى أفضلية النص والسلف ويتبع منهج أهل الحديث في عدم جواز التأويل والرأي سواء في التعامل مع النصوص أم الدين.

(٢) مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، بيروت ٢٠٠٠، (١٣/١٣ - ١٤).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/٧١ - ٧٢).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٤٨).

من الأساسيات المتعارف عليها في هذه المدرسة أن الله سبحانه - في القرآن الكريم - والنبي - في السنة - والصحابة لم يتركوا لأي من أجيال المسلمين التي تمر على مدى التاريخ أمراً سيحتاجونه إلا وتحديثوا عنه وأوضحوه. ووفقاً لهذه المدرسة يكون نص القرآن الكريم ذا ماهية مفهومة وهو في غاية الوضوح؛ ولذا ينبغي أن لا نتعب النص بجعله تابعاً لتأويلات شخصية. ولأن مراد الله سبحانه قد فهم بشكل صحيح في الوسط الذي نزل فيه الوحي فإن الواجب على المسلمين أن يسمعوا إلى المعنى الموضح والمفهوم في ذلك الوسط بطريق النقل ويتبعوه. والاستنتاج من النص بطريق التأويل والعمل على صياغة أحكام جديدة - رغم وجود التفسير السهل المجرد الصريح المنقول إلينا عن السلف - بدعة.

وسواء كان بدافع الولاء للقرآن والسنة واعتقاد السلف في موضوعات الدين أم بدافع رد منهج التأويل والكلام الفلسفي في فهم النصوص أم كان ذلك من اجتهاده في الحفاظ على الإسلام الصافي ومعناه الأصلي فإن ابن تيمية قد عمل على تحديد أصول تهدف للتقليل بأقصى قدر من تدخل الشخص وتصرفه في تفسير القرآن بل وتهدف لتفادي ذلك تماماً.

وحسب وصف ابن تيمية في «أحسن طرق التفسير»؛ إنه ينبغي أن يفسر القرآن بالقرآن أولاً؛ لأن حكماً ذكر في القرآن مجملاً في موضع ما ربما يوضح في موضع آخر. وأما المصدر الثاني في تفسير القرآن فينبغي مراجعة السنة النبوي (الحديث)؛ لأن رسول الله أعظم شارح ومفسر للقرآن. ولأجل هذا قال الإمام الشافعي «كل شيء قضاه رسول الله هو من فهمه للقرآن»، وبهذا الخصوص إن الآيات ١٠٥ من سورة النساء و٤٤ و٦٤ من سورة النحل تبين ذلك.

وعندما لا يوجد تفسير في الكتاب والسنة يُرجع إلى أقوال الصحابة. فالصحابة لهم المكانة التي لا تناقش في مجال التفسير؛ لأنهم كانوا شهداء على نزول القرآن الكريم وعارفين بالأحاديث المتعلقة بالآيات.

وقد تميز جيل الصحابة بفهم وفقه ممتاز، مع كونهم ذوي عمل صالح وعلم صحيح نافع، وخصوصاً كبار الصحابة وعلمائهم كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس فهم حائزون لهذه الصفات. وعندما لا يوجد تفسير ضمن أقوال الصحابة يطلب ذلك ضمن أقوال التابعين كمجاهد بن جبر، ممن نشؤوا في كنف مفسري الصحابة. وعند وقوع اختلاف بين علماء التابعين يكون قول التابعي ليس بحجة على غيره من التابعين ولا على من بعدهم من الأجيال. وفي مثل هذه الحالة يبحث عن ذلك في لغة القرآن أو السنة أو الاستعمال الشائع في لغة العرب أو أقوال الصحابة. وأما تفسير القرآن بالرأي المطلق فهو حرام^(٥).

باختصار؛ إن أفضل طريقة للتفسير برأي ابن تيمية هي تفسير القرآن بالقرآن أولاً ثم بالسنة ثم بآراء الصحابة ومن بعد ذلك بأقوال التابعين ولكن مقيدة ببعض الشروط.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٦٩-١٦٢).

الأصل في التفسير هو المعنى الظاهري الذي يستند إلى اللغة والرواية (النقل). لكن المقصود هنا بالظاهر هو الظاهر في عرف السلف. أما تفسير القرآن بالرأي المطلق فهو حرام قطعاً. علاوة على ذلك، فالعمل المستند إلى الرأي ليس تفسيراً، بل هو بدعة صريحة وهو - بنفس الوقت - تأويل لا فرق بينه وبين التحريف. وعند النظر من وجهة نظر ابن تيمية نجد التفسير علماً متعلقاً بما بينه القرآن في المحيط الذي نزل فيه، وبتحديد كيفية فهمه وتطبيق أحكامه. فبهذا المعنى يكون التفسير مساوياً لتعريف المصطلح المعروف دوماً والمكرر «التفسير بالمأثور». وهذا يوافق عبارة أبي النصر عبد الرحمن القشيري (ت: ٥١٤ هـ) «التفسير هو الاتباع والسماع». ولهذا من الممكن أن يقال: التفسير متعلق بالرواية، والتأويل متعلق بالدراية^(٦).

والآراء التي ذكرها ابن تيمية في «أحسن طرق التفسير» مهمة جداً، فقد ظلت حاسمة في موضوعات عدة حتى نشأة التفسير بالرواية - التفسير بالمأثور أو تفسير السلف - المشهور في زماننا. وهكذا فالعلماء كالزركشي والسيوطي (ت: ٩١١) بدؤوا حديثهم عن الموضوعات المتعلقة بمصادر التفسير الأساسية وشروط المفسر وأدابه وملخصين الآراء التي ذكرها ابن تيمية تحت عنوان «أحسن طرق التفسير»، وتناولوا الموضوعات الأخرى التي ذكرها ابن تيمية تحت العنوان نفسه في سياق الآراء التي ذكرها في رسالته «مقدمة التفسير»^(٧). والمؤلفون المعاصرون أيضاً كمحمد حسين الذهبي والزرقاني جعلوا آراء ابن تيمية أساساً، وقد عرفوا - على وجه الخصوص - مفهوم التفسير بالمأثور «التفسير بالرواية» بشكل متواز مع الأصول التي ذكرها ابن تيمية في منهجه «أحسن طرق التفسير». وحسب هذا التعريف؛ إن التفسير بالمأثور هو شرح القرآن نفسه بنفسه والتفسير الذي يستند إلى الروايات الواردة عن النبي والصحابة والتابعين^(٨).

مسألة عدم وجود أصول للتفسير:

نقل السيوطي في الإتيقان^(٩) عن رمز الفكر السلفي وأهل الحديث أحمد بن حنبل رحمه الله قولاً مشهوراً: «ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي»^(١٠). وإن كان الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ) حمل هذا القول على ضعف مجموعة من كتب التفسير والمغازي والملاحم ككتاب الكلبي (ت: ١٤٦ هـ) ومقاتل بن سليمان^(١١)، ولكن المقصد الأصلي في قول ابن حنبل متعلق بمشكلات الإسناد التي في روايات التفسير. وقول ابن تيمية التالي يشير إلى هذا: «وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُتَقُولَ فِي التَّفْسِيرِ أَكْثَرُهُ كَالْمُنْقُولِ فِي الْمَغَازِي وَالْمَلَّاحِمِ؛ وَهَذَا قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ:

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدرالدين الزركشي، بيروت، د.ت.، (١٥٦/٢ - ١٦١)، والإتيقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، بيروت ٢٠٠٢، (١١٩٠/٢).

(٧) الإتيقان، السيوطي، (١١٩٧/٢ - ١٢٠٤).

(٨) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت، د.ت.، (١٠٥/١)، ومناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، بيروت ١٩٨٨، (١٢/٢).

(٩) الإتيقان، السيوطي (١٢٠٢/٢).

(١٠) الإتيقان، السيوطي (١٢٠٢/٢)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٥٤/١٣).

(١١) الجامع لأخلاق الراوي، أبو بكر الخطيب البغدادي، رياض ١٩٨٣، (١٦٢/٢).

ثَلَاثَةُ أُمُورٍ لَيْسَ لَهَا إِسْنَادٌ: التَّسْيِيرُ وَالْمَلَا حِمُّ وَالْمُعَازِي. وَيُرْوَى: لَيْسَ لَهَا أَصْلٌ أَيْ إِسْنَادٌ؛ لِأَنَّ الْغَالِبَ عَلَيْهَا الْمُرَاسِيلُ مِثْلُ مَا يَذْكُرُهُ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَالشَّعْبِيُّ وَالزُّهْرِيُّ وَمُوسَى بْنُ عُقْبَةَ وَابْنُ إِسْحَاقَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ كَيْحَيِّ بْنِ سَعِيدِ الْأَمْوِيِّ وَالْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَالْوَاقِدِيِّ وَنَحْوِهِمْ فِي الْمُعَازِي»^(١٢).

رغم أن التفسير علم يعتمد في الأصل على الرواية، لكن المقاييس المتعلقة بثبوت الأحاديث والصرامة في ذلك لم تطبق بعناية على رواياته. وعلى هذا؛ إن اختصاص مرويات التفسير بمنهج نقل مختلف عن الحديث أمر متعلق بموضوع الأدلة الشرعية ومصدر الأحكام الدينية. فالقرآن والسنة ينالان المكانين الأوّلين في ترتيب الأدلة الدينية. وأما إذا نظرنا من جهة ابن حنبل فسنجد أنه يفهم من الدين القرآن والسنة والآثار الصحيحة / الثابتة المنقولة عن السلف. وحسب هذا فالحديث نصّ: أي مصدر الحكم الشرعي. وكون الحديث نصّاً يجعل التحقق من ثبوته واجباً قبل كل شيء. وهذا الوجوب معطوف على أن الحكم الشرعي سيبني على الحديث. مع أن روايات التفسير ليست نصّاً، وإنما هي بصفة وثائق تاريخية تعطينا معلومات، تحدد المعاني الأصلية لنصوص القرآن أو تفيدنا بما فهمه الصحابة والتابعون من الآيات.

وإن لم يكن تدقيق - كما في مجال الحديث - عند إيراد روايات التفسير فهو - على الأقل - لهذا السبب من ناحية. ومع هذا لا يمكن أيضاً القول: إن الروايات المتعلقة بالتفسير لم تكن خاضعة لأي نقد من جهة السند والثبوت.

ومن المعروف خضوع روايات التفسير الواردة عن بعض الصحابة للنقد، وإن لم يكن بمقدار الدقة التي نراها في مجال الحديث. فمثلاً: قد روي عن ابن عباس شرح أو عدة شروح لكل آية. والإمام الشافعي قد قال بثبوت نحو مئة رواية متعلقة بالتفسير عن ابن عباس، سواء كان ذلك لاختلاط الروايات أم لاختلاف التفاسير التي في الروايات الواردة. وحسب تقييم النقاد للروايات الواردة عن ابن عباس إن أقوى طريق عنه هو الطريق الذي اختاره المفسرون كالطبري وابن أبي حاتم وهو طريق معاوية بن صالح. وطرق كل من قيس بن مسلم الكوفي وابن إسحاق والسدي الكبير مقبولة لا بأس بها. ومقابل هذا؛ إن طرق كل من الضحاك بن مزاحم وعطية العوفي ومقاتل بن سليمان ومحمد بن السائب الكلبي - خاصةً - غير موثوقة^(١٣).

وفي عصر يعتبر فيه الإسناد أمان العلم وضمانه الأساس انتقد علماء الحديث مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ هـ)^(١٤)، وجرحوه بألفاظ مختلفة كـ «كذاب» و«متروك الحديث» و«مهجور القول»؛ لأنه لم يقدم مادة الرواية التي هي موضوع كتبه بأسانيد قوية، ولأنه أحياناً نقل بأسانيد متناقضة. وانتقدهم إياه في باب التفسير متعلق بعدم تقيده بالمنهج العلمي القائم في عصره. وكان منهج ذلك العصر «تحمّل العلم» يوجب دراسة العلم المطلوب تحصيله وفق منهجه، وأن ينال حق الرواية بحضور حلقات الدرس لعلمائه المتقنين.

(١٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٥٥-١٥٤).

(١٣) التفسير والمفسرون، الذهبي (١/٧١-٧٥)، والسيوطي، الإتيقان (٢/١٢٣٠-١٢٣٣).

(١٤) تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بيروت ١٩٩١، (٩/٦٤٠-٦٤١).

ومن المؤكد أن مقاتلاً روى عن من لم يسمعه غير مراعاة تلك الأسس. وبهذا تعرض للاتهام بتفسير القرآن بشكل عشوائي للاتهام. حتى قيل إن تفسيره معادلٌ لتفسير محمد بن السائب الكلبي وأنه يجب أن يُستأصل ويدفن في التراب فلا يُقرأ أصلاً. وقد تعرض لانتقادات شديدة كقول بعضهم: «مليء بالأكاذيب من أوله إلى آخره، بل مجرد إلقاء النظر إليه لا يجوز». وهذا التفسير الذي وصلت نسخته المخطوطة إلينا يذكر في المصادر بأسماء مختلفة مثل: «تفسير القرآن» و«تفسير الكلبي»^(١٥).

وأما ابن حنبل فقد قال: «لا يعجبني أن أروي أي حديث عن مقاتل صاحب التفسير»^(١٦)، وقال: «إن تفسيره من أوله إلى آخره تقريباً كذب»^(١٧). ومقابل كل هذا قال الإمام الشافعي قولاً مادحاً مثل: «الناس عيال في التفسير على مقاتل»^(١٨).

مسألة الإسرائيليات في التفسير:

الإسرائيليات مسألة مهمة متعلقة بمجالات مختلفة كالتفسير والحديث والفقه والملاحم والفتن. يعبر عن المعلومات التي دخلت مصادر التفسير والحديث الإسلامية من اليهودية والنصرانية والمجوسية والأديان الأخرى والثقافات بـ «الإسرائيليات». المعلومات والروايات التي تعرف بالإسرائيليات تدور - عموماً - حول مواعظ الأنبياء المرسلين إلى بني إسرائيل والعقوبات الإلهية وتصرفات الزهاد وكلامهم والبركات المعنوية التي صاروا مظهرها لها. وحسب كلام بعض الباحثين الغربيين فالإسرائيليات تشمل الموضوعات المتعلقة بالفتن والملاحم كشؤون الأنبياء والخلفاء والحكام وسقوط السلطنات وعقيدة المهدي. ولكن لورود هذه الإسرائيليات بكثرة في كتب التفسير فقد صارت النقاشات حولها على قدر كبير في مجال التفسير. وتركزت النقاشات بشأن الإسرائيليات في التفسير حول جواز نقلها، وإلى جانب هذا حول بعض المسائل ككون تلك الروايات الإسرائيلية المروية في المصادر الإسلامية موضوعة أو غير موضوعة وعن احتلالها مكاناً في النصوص المقدسة المتداولة، وخصوصاً حول توثيق بعض الأسماء من جيل التابعين ككعب الأبحار (ت: ٣٢ هـ) ووهب بن منبه (ت: ١١٤ هـ) وتوثيق رواياتهم.

ويعود الدور الحاسم في اصطلاح كلمة الإسرائيليات بالمعنى السلبي لابن تيمية وتلميذه ابن كثير. ويذكر ابن تيمية في كتابه «مجموعه الرسائل» - عند نقاشه مسألة نزول أو عدم نزول حروف على آدم عليه السلام وإعطائه أو عدم إعطائه صُحفاً - أن الروايات عن إنزال كتاب وصحف على آدم عليه السلام لا أصل لها، وأنها - وإن كان لها أصل نقل في تراث أهل الكتاب - ليس في القرآن وصحيح الحديث ما يثبت صحتها.

(١٥) كتاب الجرح والتعديل، أبو محمد ابن أبي حاتم، بيروت، د.ت.، ٨/ (٣٥٤).

(١٦) كتاب الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٨/ ٣٥٥)، وتاريخ الإسلام، ذهبي (٩/ ٦٤١).

(١٧) كشف الخفاء، أبو الفداء إسماعيل العجلوني، بيروت ٢٠٠١، ٢/ (٣٧٠).

(١٨) تاريخ الإسلام، الذهبي (٩/ ٦٤٢). وقد قال ابن عدي (ت: ٣٦٥): «إن الأحاديث التي نقلها مقاتل أكثرها صحيح، وعدد كبير من الرواة الثقات والمعروفين رَوَوْا عنه». الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي، بيروت، د.ت.، ٨/ (١٩٢).

ولهذا فلا يجوز تصديقها فهي أحاديث وأقوال إسرائيلية لا ينبغي الإيمان بها دون حجة؛ لأن النبي ﷺ قد قال: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»^(١٩). ومن ناحية أخرى إذا كانت الإسرائيليات دون سند فلا يثبت الحكم بها. ومقابل هذا من الممكن أن يذكر خبر إسرائيلي على سبيل الاستشهاد إذا كان صحيحاً^(٢٠).

ويرسم ابن تيمية في رسالته «مقدمة التفسير» إطاراً أوضح؛ إذ يقول: «تذكر الآثار الإسرائيلية في الاستشهاد لا في الاعتقاد»، ويقول: إنه من الممكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة أقسام: أولها: ما نعرف صحته من الإسرائيليات بشهادة النصوص التي بأيدينا له، ثانيها: ما نعرف كذبه وانعدام أصله بمناقضته للنصوص التي بأيدينا، ثالثها: ما لم نتحدث النصوص التي بأيدينا حوله لا بنفي ولا بإثبات. وهذا النوع الثالث من الإسرائيليات لا يصدق لكنه لا يكذب أيضاً. ويسري على نقل هذا النوع حكم الجواز ولكن ليس في نقل معظمها من حيث المحتوى فائدة دينية مطلقاً. وبشكل أوضح، فليس في تحديد وتعيين الأشياء التي تركت مبهمَةً في القرآن الكريم كعدد أصحاب الكهف وأسمائهم، ولون كلهم، ومن أية شجرة كانت عصا موسى عليه السلام، وأسما الطيور التي أحياها الله لإبراهيم عليه السلام أي فائدة لا لدنياهم ولا لأخراهم^(٢١).

ومن بعد ابن تيمية، أحكم ابن كثير المنهج السلبي في موضوع الإسرائيليات وجعله بشكل أكثر تقنية ومنهجية^(٢٢). وفي مقدمة تفسيره نقل ابن كثير عبارات ابن تيمية التي في مقدمة التفسير بذاتها، وقال - عن الروايات الواردة عن السلف عن كون المقصد من حرف قاف في بداية سورة «ق» جبلاً يحيط بالكرة الأرضية من كل جهة - ما يلي:

«وقد رُوي عن بعض السلف أنهم قالوا: ق، جبل مُحِيطٌ بجميع الأرض، يقال له جبل قاف! وكأنّ هذا - والله أعلم - من خرافات بني إسرائيل التي أخذها عنهم بعضُ الناس، لِمَا رأى من جواز الرواية عنهم مما لا يصدق ولا يُكذَّب. وعندني أن هذا وأمثاله وأشباهه من اختلاق بعض زنادقتهم، يَلْبَسُونَ به على الناس أمرَ دينهم... وقد أكثر كثير من السلف من المفسرين، وكذا طائفة كثيرة من الخلف، من الحكاية عن كتب أهل الكتاب في تفسير القرآن المجيد، وليس بهم احتياج إلى أخبارهم»^(٢٣).

وفي ضوء هذه العبارات من الممكن أن نقول: إن الاستخدام الأكثر نضجاً والأكثر سلبية لكلمة الإسرائيليات من الناحية الاصطلاحية يعود لابن كثير. وقد تبنّى هذه الآراء - التي تعكس فكر ابن تيمية وابن كثير - في العصور المتأخرة شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦ هـ). وقد استمر صديق حسن خان القنوجي (ت: ١٣٠٧ هـ) من بعد ولي الله الدهلوي على هذا الموقف المتحفظ في موضوع الإسرائيليات. وفي القرن التاسع

(١٩) تقي الدين ابن تيمية، مجموعات الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٩٢، (٣/ ٣٨٣).

(٢٠) ابن تيمية، مجموعات الرسائل (٣/ ٤٥١).

(٢١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦٣-١٦٤).

(٢٢) انظر لأكثر الملاحظات: Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara 2013, s. 165-219.

(٢٣) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، بيروت ١٩٨٣، (٤/ ٢٢١).

عشر الميلاي سعت مدرسة أهل الحديث - التي ظهرت حركةً فكريةً وصلت إلى حالة الهيكلية المؤسسية في شبه القارة الهندية - إلى جلب الحلول لمشكلات المسلمين على منهج شاه ولي الله الدهلوي متخذة القرآن والسنة أساساً، لكنها مع الزمن نزعت لرؤية المذاهب الفقهية والتصوّف مصدرًا للخرافات والبدع. واهتم القنوجي أحد رواد هذه المدرسة، بأن لا يفسح المجال للإسرائيليات في تفسيره «فتح البيان» الذي نقل فيه من تفسير ابن كثير «تفسير القرآن العظيم».

وترى الإسرائيليات من قبل مفسري المسلمين في العصر الحديث مشكلةً هامة. هذا الفهم والإدراك - مع تشابهه بتناقض الإسرائيليات التي في الفكر السلفي التقليدي - يعكس تفتت الثقة بالنفس. كما هو معروف، فقد انفتح العالم الإسلامي وخصوصاً في القرن التاسع عشر الميلادي على التأثير الغربي ذي الأبعاد الكثيرة، وصار في حالة الدفاع عن نفسه وحماتها مقابل الصدمات ذات الأبعاد العسكرية والسياسية والثقافية والفكرية. وفي هذه المدة اعتنق عدد من رجال العلم والدين - الذي تبناوا فكر الإصلاح والتجديد - فكرة وجوب اجتثاث الاعتقادات الخاطئة والخرافات المتنوعة التي أتفق على دخولها إلى دين الإسلام من ناحية، ومن ناحية أخرى وجوب تعلم الإسلام بطريق العقل من أصفى وأصح مصدر وهو القرآن وذلك لمواجهة استعمار الدول الغربية واحتلالها لقسم كبير من العالم الإسلامي، ومواجهة تيارات الفكر الغربي حيث بدأ صداها يتردد بشكل قوي.

ويبدو رشيد رضا ممثلاً للخطاب السلفي الحديث المواجه للإسرائيليات في هذا العصر. لكن المسوغات الأساسية - في وجهة النظر السلفية لهذه السلفية - تجاه الإسرائيليات مختلفة تماماً عن نظيرتها لدى السلفية التقليدية (سلفية ابن تيمية وابن كثير). فمعاداة الإسرائيليات في السلفية التقليدية متعلقة في الأساس بمشكلة ثبوتها. إلى جانب هذا من الممكن التحدث عن تعارضها مع شريعة الإسلام أو مع العقل كواحد من المسوغات. لكن مبرر مشكلة الثبوت هو الأهم من بين هذه المسوغات وله الأولوية. وبقي أن الرواية إذا كان صحيحة وقوية من حيث الثبوت فلا يمكن الحديث عن تعارضها مع الشريعة والعقل؛ لأن أهل الحديث والأنموذجات السلفية يرون أنه لا يتصوّر تعارض محتوى رواية مع الشريعة بعد التأكد من ثبوتها عن النبي أو الصحابة. وإلا فينبغي الإيذان أن النبي والصحابة قالوا بما يخالف شريعة الإسلام وهذا غير ممكن. باختصار، يرى أهل الحديث والسلفية التقليدية عدم وجود محتوى مخالف للشريعة في الروايات الصحيحة الثابتة من حيث السند. فإن كان ثمة ففي تلك الحال تكون الروايات غير صحيحة. وهذا الحكم سارٍ بمقياس كبير على المخالفة للعقل.

مسألة التفسير بالرأي:

وفقاً للرأي المعروف في الفكر السلفي وعند أهل الحديث إن تفسير القرآن المستند للرأي المحض حرام. وهذا مرتبط بتصوّر الدين أصلاً. فيرى أحمد بن حنبل أن الدين هو عبارة عن القرآن والسنة والآثار الثابتة عن علماء السلف كالصحابة والتابعين وتابعي التابعين. ولا مكان للرأي والقياس في الدين^(٢٤). ويرى أحد ممثلي

مدرسة أهل الحديث في القرنين الثالث والرابع في بغداد، وهو أبو محمد البرهاري، أن الدين هو الولاء للنقل والتقليد (اتباع السلف). ومراجعة الرأي والقياس في المجال الديني مردود. وأما المقبول والمعتبر فهو اتخاذ ظاهر النصوص أساساً، وعدم محاولة الإيضاح دون دليل مستند للنقل. باختصار، اتباع الحديث والأثر في مسائل الدين شرط. وليس العقل معياراً. وبقي أن ما يرد شرحه في بعض الأحاديث لا يفقهه العقل حقاً. فمثلاً لا يكفي العقل ليفقه المعنى والمقصد الحقيقي للأحاديث ككل، مثل: «القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن»، «ينزل الله إلى سماء الدنيا، ينزل يوم عرفة وينزل يوم القيامة»، «يضع الله رجله في جهنم»، «خلق الله آدم على صورته». ولهذا يجب أن يُسلم ويُصدق حقيقة هذه التعبيرات التي في الأحاديث، ويجب أن لا يُطلب لشرحها بالآراء الشخصية^(٢٥).

ورأي ابن تيمية كراي - باعتباره أساساً في مسألة الرأي - كراي ابن حنبل والبرهاري، فهو يرى أيضاً أن التفسير بالرأي المحض حرام. لكن ابن تيمية إذ يقول الرأي لا يقصد الرأي الذي عمل في ضوء القرآن والسنة، وإنما يشير إلى أساليب العقل والدليل العقلي اللذين هما عند جماعات أخرى كالمتكلمين والفلاسفة والباطنيين؛ لأنه يرى أن الصدام والإشكال بين صريح العقل وصحيح النقل لا يمكن أن يكون مطروحاً. واسم كتاب ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» ذو مغزى مهم بشأن منهجيته الفكرية؛ لأن الفكرة الأساسية التي دافع عنها في هذا الكتاب هي أن الصدام غير مطروح إذا لم تكن شبهة في صحة كل من الدليل العقلي والنقلي. وذلك رداً على منهج فخر الدين الرازي ومن تبعه الذين قالوا: إن العقل والنقل إذا تصادما يتخذ العقل أساساً ويؤول النقل، وجعلوا ذلك قاعدة.

فإذا صار العقل مقابلاً للنقل فيرى ابن تيمية أنه ينبغي البحث عن صحة النقل، فإذا صار صدام بين المعلومات العقلية والدليل النقلي بعد التحقق من صحة وقطعية الأخير، تناسب المعلومات العقلية بالأولية من جهة احتمال الخطأ والزلل والنقصان. فلا يمكن أن يصطدم بالنقل الثابت إلا المعطيات العقلية المستندة إلى المفاهيم المغلقة والمبهمة، أو المعلومات المتحصلة بالخيال والشبه. إذا كان ثمة تصادم بين العقل والنقل فإما أن المسائل المبحوثة لا تستند إلى الاستدلالات الصريحة الواضحة، أو أن النقول مستندة إلى - ما عدا القرآن والسنة الصحيحة - الأخبار الموضوعية والضعيفة^(٢٦).

ويؤكد ابن تيمية - الذي يؤمن أن العقل لن يضل عن الطريق القويم ما تحرك في ضوء الكتاب والسنة - على البديل عن الفكر الكلامي الفلسفي وهو الكتاب والسنة والتعقل في إطار هذين المصدرين. ويرى أن الدين والأحكام كلها يجب أن تستند إلى النصوص؛ لأن الله قد أظهر الاستدلالات العقلية التي تقوي وتثبت الأحكام الداخلة في الضرورة الدينية، كما قد أعلمنا عن طريق الوحي بتلك الأحكام. وقد فهمت هذه الاستدلالات

(٢٥) طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، رياض ١٩٩٩، (٣/٣٧-٣٨، ٤٥، ٥٥، ٥٨، ٦٧-٦٦، ٧٠).

(٢٦) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية، الرياض ١٩٩١، (١/١٥٦-١٥٥).

التي لها موضع في النصوص وطبقت من قبل الصحابة والتابعين، وهكذا كَوَّن منهج عقلي مستند إلى الوحي. ولم يشعر علماء السلف الذين تبعوهم بالحاجة إلى عقلية أخرى^(٢٧).

ويرى ابن تيمية أن القرآن يعطي بوضوح مكاناً للأدلة العقلية، فما أوضحه القرآن وقدمه من أمثلة - مثل التوحيد وإثبات الصفات، وصدق الأنبياء - هو من قبيل الأدلة العقلية. علاوة على هذا فالأدلة العقلية التي في النصوص لها أساس أقوى من الاستدلالات ومنهج المتكلمين العقلي؛ لأنه في موضوع الدلالة تكون دلالة العقل موضع اختلاف وظن أكثر من دلالة النصوص. والذهاب إلى التفريق بين العقل والنقل في موضوع الأدلة الدينية وتكوين «أصول الدين» مستندة إلى لعقل ليس صواباً. وقبل كل شيء النصوص لا تسمح باصطدام العقل والنقل. والأمور التي ينبغي الإيمان بها وجوباً في الدين لا يمكن أن تستند إلا إلى الأدلة ذات المصدر الشرعي (الإلهي). الأدلة الشرعية تعتمد على الوحي ولكنها بنفس الوقت مدعومة بالعقل، ولذا فهي الأدلة العقلية والنقلية. ولهذا السبب ليس في الدين مكان للتفريق بين الدليل العقلي والنقلي. وبقي أنه ليس ثمة اتفاق على الأدلة العقلية، فمن الممكن أن يأتي أحد إلى أمر - أصل له آخر بالعقل - فلا يستطيع تأصيله عقلاً. ومن الممكن أيضاً أن يرد أحدهم شيئاً رآه آخر مستنداً إلى العقل. ولهذا فموضوع العلم العقلي والدليل العقلي موضع اختلاف لا يحصى. ولهذا السبب لا يصح جعل العقل حكماً مقدماً على النقل^(٢٨).

مسألة التأويل:

وتتميز مدرسة السلفية بمجاهة التأويل. ففي كتب أصول الفقه وعلم الكلام اصطلاح على كلمة «التأويل» بمعنى: «حمل لفظ وارد في النصوص عن معناه الأصلي إلى أحد المعاني المحتملة استناداً إلى الدليل» أو «نقل لفظ من معنى راجح ظاهر إلى معنى مرجوح استناداً إلى دليل»، وقد كثرت الجدال قديماً حول التأويل باعتباره مشكلة أسلوب في فهم وتفسير النصوص، وخصوصاً في سياق الصفات المتشابهة. ويقول ابن تيمية: إن ظهور البدع في تاريخ الفكر الإسلامي كان من الفهم الخطأ والتفسير للقرآن، وبلغت النظر إلى عدم صواب حمل كلمة «التأويل» الواردة عدة مرات في القرآن على معنى التفسير. وفي كل فرصة لفت الانتباه - فوراً - إلى مبدأ: «ينبغي الابتعاد عن تحريف كتاب الله وتأويله، وينبغي اتباع طريق السلف».

ووفقاً لهذا المبدأ؛ إن ترك تفسير النبي والسلف جانباً، وتحميل فئة من الفهوم التصوفية والباطنية، وإنتاج تفسيرات مستندة إلى العقل وحده لتأصيل رأي محدد بدوافع مذهبية ليس إلا تأويلاً مساوياً للتحريف. ولا شك أن التأويل بهذا المعنى سلبي جداً، في حين أن معنى التأويل واستخدامه في القرآن الكريم مختلف تماماً. وبشكل أوضح، إن «التأويل» في القرآن ليس بمعنى: «حمل كلام عن المعنى الأول والأصلي في اللغة إلى معنى

(٢٧) مجموع الفتاوى (١٦/٢٥٩ - ٢٦٠).

(٢٨) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١/٢٠ - ٣٨، ١٧٠ - ٢٠٠)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٦/٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٥٥ - ٢٥٨)، و

.M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi, İstanbul 2008, s. 82-97

ثانٍ لدليل متعلق بذات النَّصِّ، وإنما استخدم بمعانٍ مثل: «حقيقة ما يعنيه الكلام وذاته» و«نتيجة شيء». الكلام نوعان: إنشائي وإخباري. وتأويل الكلام الإنشائي تنفيذ الأمر، والتأويل الوارد في قول السيدة عائشة رضي الله عنها: «السنة تأويل القرآن» هو بهذا المعنى. وقولها أيضاً «كان النبي يتأول القرآن بركوعه وسجوده»، يعني دعاء النبي بقوله: «سبحانك اللهم... إلخ الحديث» بناء على الآية الثالثة من سورة النصر: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾. وأما إذا كان الكلام إخبارياً فالمقصد من تأويله وقوعه بالفعل. فمثلاً: المقصود من التأويل المذكور في الآية (٥٣) من سورة الأعراف هو وقوع الأشياء التي أخبر الله عنها في القرآن مثل القيامة والحساب والجزاء الخ. والمقصود من ﴿تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ المذكور في الآية ١٠١ من سورة يوسف: وقوع الأشياء المرئية - في المنام - في عالم الواقع^(٢٩).

ابن تيمية - المصيب للغاية في هذا التوضيح المتعلق بمعنى كلمة «التأويل» التي في القرآن واستخدامها - يرى أن كلمة «التأويل» في اصطلاح المفسرين استخدمت عموماً بمعنى «التفسير». فمثلاً: استخدم الطبري هذه الكلمة على أنها مرادفة لكلمة «التفسير».

وأيضاً المقصود من قول التابعي المفسر مجاهد عن إمكان علمه بتأويل المتشابه المتعلق بالآية السابعة من سورة آل عمران قُصد به معنى «التفسير». من المحتمل أن مجاهداً ظنَّ أن تفسير المتشابه وإيضاحه هو نفس التأويل الداخل في علم الله وحده. فالحقيقة أنه ثمة اشتراك في استخدام كلمة «التأويل» ومعناها؛ لأنها تستخدم أحياناً بمعناها الذي في القرآن، وأحياناً بما عند السلف، وأحياناً بما يوافق اصطلاحات الفقهاء والأصوليين والمتكلمين المتأخرين. وأما سبب هذا الاشتراك في استخدام التأويل فهو ظنَّ كل منهم أن المعنى الذي حمله للكلمة هو المعنى المقصود في القرآن^(٣٠).

وتعريف التأويل على أنه «حمل لفظ وارد في النصوص عن معناه الأول والأصلي إلى معنى ثانٍ استناداً إلى دليل متعلق بذات النص» يعود إلى المشتغلين بالعلوم (كالفقه والكلام) في العصور المتأخرة. ولم يستخدم «التأويل» في عرف السلف بهذا المعنى قطعاً. لقد استخدم علماء السلف التأويل إما بمعنى مترادف مع كلمة التفسير كما قال الطبري، وإما بمعنى «حقيقة ما يعنيه الكلام وذاته» متوافقاً مع استخدامه في القرآن الكريم. ففي حال كان الكلام إنشائياً وفقاً لهذا الاستخدام كما يبين من قبل يكون التأويل تنفيذاً للأمر المعني في الكلام، وفي حال كان خبرياً فيعني وقوع الشيء المخبر عنه^(٣١).

وحسب تحديد ابن تيمية فإن الفقهاء والمتكلمين في العصور المتأخرة ظنوا أن مصطلح التأويل استخدم في الآية السابعة من سورة آل عمران بالمعنى الذي في اصطلاحاتهم الشخصية، وافترقوا في موضوع تأويل

(٢٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٠-٣١)، (١٣/ ١٢٤).

(٣٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٢٧-١٢٨).

(٣١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٧/ ١٩٥-٢١٦)، (١٣/ ١٢٨-١٢٩).

المتشابه إلى فريقين. فاعتنق فريق فكرة دخول الأشخاص الأَكْفَاء في هذا المجال، في حين رأى الفريق الآخر أن معرفته لله وحده سبحانه. لكن كلا من المجموعتين في النهاية أخطأوا^(٣٢). فالتأويل المذكور في الآية السابعة من سورة آل عمران هو - فوق كونه فهم الكلام وتفسيره - هو بمعنى الماهية الحقيقية للمتشابه. ولذلك فلا اشتغال بتأويل الآيات المتشابهة يشير إلى ادعاء تحديد المعنى المقصود في الآيات المذكورة بشكل قطعي أو ادعاء فصل الخطاب. ويوافق «الانشغال بتأويل المتشابهات» المذموم في الآية المذكورة عمل حَيِّي بن أخطب من اليهود الذين جاؤوا إلى المدينة وفسروا الحروف المقطعة وفق حساب الجمل، وعملوا على تحديد عمر لأمة الإسلام وفق ذلك. ومثل ذلك قول نصارى نجران: إن الله أحد الأفانيم الثلاثة مستنبطين ذلك من ألفاظ كـ«نحن» و«إنا» مما في القرآن^(٣٣).

إذا كان ينبغي الاختصار فإن التأويل المذموم في الآية المذكورة ليس متعلقاً بعدم إمكان معرفة المعنى الذي في النصوص المتشابهة وإنما هو متعلق بطريقة النهوض لتحديد وتعيين الماهية الحقيقية للأمر المذكورة في تلك النصوص. وبهذا الاعتبار: ينبغي الوقوف بعد جملة ﴿وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وكذلك آراء الصحابة وجمهور التابعين تشير إلى الوقوف في هذا الموضع. ووفقاً لهذا؛ إن معرفة تأويل هذه الآيات المتشابهة خاصٌّ بالله سبحانه. لكن هذه الحال لا تعني أن هذه الآيات لن تفسر وتوضح من قِبَل الناس لأن الله سبحانه لم يقل «لن يستطيع الناس معرفة المتشابهات» مثلاً، بل قال في سورة ص الآية ٢٩ ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، وقريب من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ في سورة محمد الآية ٢٤.

وهذا التدبر الموصى به في هذه الآيات متعلق بالآيات كلها محكمها ومتشابهها. وبقي أن نقول: إنه لا يمكن الحديث عن التدبر والتفكير في كلام لا يُعَقَل معناه ورسالته. وفي الحقيقة؛ إن الله سبحانه وتعالى ذم في الآية المذكورة الذين يشتغلون بتأويل المتشابهات لمحض الفتنة، أما الذين يعملون على التفكير وفهم أوامر الله من خلال الآيات المتشابهة والمحكمة فهؤلاء لم يُذَمُّوا أصلاً، بل قد مدحهم الله سبحانه^(٣٤). أيضاً: لم يمنع أيُّ من الصحابة تفسير أيِّ آية في كتاب الله، وبعدُ فلم يقل أحدٌ منهم «هذه الآية متشابهة لا يعرف معناها»، وكذلك لم يقل أيُّ من علماء السلف الكبار: إن «في القرآن آيات لا يعرف معناها، وهذا النوع لا يستطيع أحد أن يفهمه لا رسول الله ولا أهل العلم والإيمان»^(٣٥).

ومسألة وجود آيات في القرآن الكريم لا يعرف معناها مسألة محدثة من قبل بعض الفرق في العصور المتأخرة. فلقد تحدث هؤلاء عن الآيات المتعلقة بأسماء الله وصفاته والقدر والموضوعات المشابهة وجاؤوا بسؤال أو مشكلة عجيبة كقولهم: «هل من الممكن أن يحوي القرآن معاني غير مفهومة؟»، رأت مجموعة متعلقة

(٣٢) نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، القاهرة ١٩٥١، ص ٥٧-٥٨.

(٣٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٣).

(٣٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٣).

(٣٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٣٦-١٣٨).

جداً بظاهر الآيات (الحشوية) - بناء على فكرة أن الله من الممكن أن يمتحن عباده بما يشاء - إمكان وجود آيات لا يعرف معناها في القرآن الكريم، وتبنت بعض الفرق الأخرى الرأي المعاكس ليؤسسوا آراء لهم بتأويلات مساوية للتحريف. ويرى ابن تيمية أن المدافعين عن ادعاء أن «أهل العلم يعلمون تأويل المتشابهات» هم على ادعاء خطأ بالتأكيد. والحقيقة أن هذا الشيء الذي سمته الفرق الضالة كالباطنية القرامطة والمعتزلة (الجهمية) والمتفلسفة - التي دافعت عن هذا الادعاء - ليس إلا تأويلات خاطئة للقرآن الكريم متساوية مع التحريف^(٣٦).

وبقدر المفهوم فإن معادة ابن تيمية متعلّقة بطريقة تأويل كل من المعتزلة الجهمية وفلاسفة الإسلام الآخرين كإخوان الصفا، وعند الباطنية الإسماعيلية وبمقياس واحد عند متكلمي الأشاعرة. ووفق فهم ابن تيمية فإن صفات الله سبحانه المتعلقة به كلها قديمة، وعدمها غير ممكن، والصفات أيضاً ليست مفاهيم تشير إلى حقائق غير مرتبطة أو منفصلة عن ذات الله سبحانه. وأصلاً إن واجب الوجود ليس ذاتاً وحدها أو صفات، بل ذاتاً متّصفة بصفات الكمال. ولذا لا يمكن أن يُتصور صفات منفصلة عن الذات، فرد الصفات يحمل خطر إنكار الذات، لعدم إمكان التفكير في وجود ذات لا صفات لها في العالم الخارجي^(٣٧). إضافة إلى هذا فإن تأويل الصفات يحمل نوعاً من التحريف؛ لأنه جرّ إلى الأفهام غير المعلومات التي أعطيت في النصوص عن الله. وبقي أنه ليس في الصفات المذكورة في النصوص تشبيه أو تجسيم يستدعي التأويل؛ لأنه وإن استخدمت بعض الكلمات نفسها لصفات الإنسان وبعض صفات الله، إلا أن هذه الماثلة على المستوى اللفظي تماماً. ومحتوى تلك الكلمات مختلف تماماً عن المتعلق بالإنسان. هذا التقرير الإجمالي يشمل أيضاً الصفات التي يكثر الادعاء حول إيجادها بالتجسيم كصفتي الاستواء والنزول^(٣٨).

يعارض ابن تيمية - مع كونه غير مقرّب بوجود تشبيه وتجسيم في العقيدة الإسلامية - بشكل عنيد جهود متكلمي أهل السنة من ناحية، مذكراً بأن عملهم على تأويل الصفات الخبرية كالعرش والاستواء واليد كان بقصد عدم الإخلال بالتنزيه كي لا يقعوا في التهلكة. ولكنه من ناحية أخرى يقرّ أن ما ذكر عن نيعم الآخرة المذكور في النصوص يشير إلى احتمال محيي ذلك بمعنى آخر. بموقفه هذا يرى ابن تيمية في رأيه الأول ارتكاسياً (متصرفاً برده فعل) مغالياً^(٣٩).

يحكم ابن تيمية على تفسير الفرق كالمعتزلة والمرجئة أو بمعنى أعم كالجهمية بأنه تأويل بالمعنى الذي في الآية السابعة من سورة آل عمران، ويتهمهم بأنهم يشتغلون بتأويل المتشابه الذي اختص الله سبحانه نفسه بعلمه، في حين يرى أن تفسير السلف عموماً - وتفسيره خصوصاً - وإيضاحاتهم منتجاً حصيلة تفسير متكافئ مع التدبر والتفكير في آيات القرآن. إذ إن تبني فكرة وجوب شرح صفات الله - بما يليق بعظمة الله بحدود لغة

(٣٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٨/١٣).

(٣٧) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/٢٩٢ - ٢٩٤).

(٣٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/٥ - ٦).

(٣٩) M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX. 406

العرب وإمكاناتها -، والقول بوجود معانٍ صحيحة لهذه الكلمات بشأن الصفات - وقد صرح ابن تيمية أن السلف يقولون ذلك -^(٤٠) لا يعني ادعاء تعيين ماهية الصفات والمعنى الحقيقي لها.

غير أن ابن تيمية يرى تفسير أهل الحديث وعلماء السلف الحنابلة بشأن الصفات هو التفسير الصحيح المطلق، ومقابل هذا يحكم على تأويلات الجهمية والمعتزلة خصوصاً بأنها بمعنى التأويل. ومن الممكن أن يقال: إن هذا الحكم ردة فعل «ارتكاسية»، وإن ردة الفعل هذه تصدر عن معاداته المعتزلة والجهمية. فقال ذلك مع قوله: إن تعبير الإمام أحمد بن حنبل وعلماء السلف الآخرين عن عدم وجود أية آية في القرآن لا تفهم من حيث المعنى، وقوله إن هذا - في الحقيقة - كان ردّاً على تأويلات الجهمية ومنعاً لها^(٤١)، كأنها اعترفت ابن تيمية من ناحية أنه تقلد موقفاً عقائدياً في هذا الموضوع.

مبررات معادة التأويل:

معادة التأويل في الفكر السلفي ليست معادة المعنى المطلق. وبوضوح أكثر المواقف السلبية لعلماء السلفية من موضوع التأويل تنبع في الأصل من مخالفتهم للجهمية. والجهمية هو اسم الفرقة المنسوبة لأبي محرز جهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ). ووفقاً لأتباع هذه الفرقة التي تعتبر رائدة الانشغال بتأويل المتشابه في تاريخ الفكر الإسلامي: إن العقل من الممكن أن يتعارض مع النقل، وفي هذه الحالة ينبغي تأويل النقل بما يوافق العقل. في هذا الإطار، ينبغي - مثلاً - تأويل الصفات الخبرية - كالاستواء والنزول واليد والوجه - التي تعطي إمكان تصور لإله مجسم باعتبار المعنى الظاهري الذي أضيف إلى الله سبحانه في النص. إضافة لا يمكن الحديث عن نزوله إلى مكان ما كما لا يمكن الحديث عن شغله حيزاً من مكان ما. إذاً فالمقصود من الاستواء أن الله سبحانه حاكم على العرش، والمقصود من نزوله سبحانه إلى وجه الأرض هو نزول رحمته أو نزول أمره.

ومن ناحية أخرى فإنه لا يمكن أن يقال عن الله «شيء»؛ لأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن كل صورة تتمثل في الذهن. لا يمكن أن تنسب صفة الكلام لله سبحانه وتعالى أيضاً؛ لأنه سبحانه لا يتحدث في المستقبل كما أنه لم يتحدث في الماضي، لأن في الكلام احتياجاً إلى عضو. وكلام الله مع سيدنا موسى يجب أن يقع على شكل خلق الله سبحانه لصوت في موجود ما، وإيصاله هذا الصوت إلى أذن موسى عليه السلام. ومن ناحية أخرى، رؤية الله في الدنيا والآخرة غير ممكنة. فهو يُرى بأفعاله فحسب. وأوضح دليل على عدم إمكان ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (سورة الأنعام: ١٠٣)^(٤٢).

إن تفسير الجهمية النصوص - وخاصة تلك المتعلقة بالصفات الخبرية - كان على أساس اللغة والعقل

(٤٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٣١).

(٤١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٣١).

(٤٢) لمعلومات أكثر عن جهم بن صفوان والجهمية انظر: التنبيه والرد على أهل الهوى والبدع، أبو الحسين اللطفي، القاهرة ١٩٩٣، ص ٩٧-٩٩، والمثل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، بيروت ١٩٩٦، (١/ ٩٩-٩٧)، و. Serafettin Gölçük, "Cehm b. و. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII. 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 236-237

بمقصد تنزيه الله، - وتبعاً لذلك - إفسادهم للهيكل المتحفظ المستمر من زمن النبي في مجال العقيدة أعطى المجال لردّات فعل شديدة بين علماء السلفية. ومن منتجات ردة الفعل هذه بعض الكتب والآثار وعلى رأسها كتاب الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة»، وكتاب أبي سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) «الرد على الجهمية»، وكتابه «الرد على المريسي؛ نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد»، وكتاب ابن أبي حاتم الرّازي (ت: ٣٢٧هـ) «الرد على الجهمية»، وكتاب ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية».

وذكر علماء السلفية كابن حنبل وأبي سعيد الدارمي وابن تيمية وابن قيم الجوزية «للجهمية» هو تسمية جامعة للمعتزلة والمرجئة أكثر من كونها تعبيراً عن فرقة معينة أي أتباع جهم بن صفوان. بل يشمل مذاهب عدّة كالحنفية وأهل الرأي ممن يجمعون في تفسير النصوص الدينية وشرحها الاستدلال العقلي زيادة على الآثار والأخبار. فحسب رواية البخاري عن يزيد بن هارون (ت: ٢٥٦هـ): إن محمداً بن الحسن الشيباني - تلميذ الإمام أبي حنيفة المشهور - جهمي^(٤٣). وحسب ما عرفنا من كتب المعارضين له كأبي سعيد الدارمي فإن بشر بن غياث المريسي (ت: ٢١٨هـ) - المدافع عن أفكار وآراء متوازية مع فكر جهم بن صفوان - جهمي ومرجئ وحنفي أيضاً^(٤٤).

وفي هذه المسألة ينبغي التصريح مرة أخرى أن رد السلفية لتأويل النصوص المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته ليس ردّاً بالمعنى المطلق. رغم أن بعض العلماء كالإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) تحدّثوا عن حمل الإمام أحمد النصوص على معانيها الظاهرة ورأيه بوجوب ترك تأويل المتشابه أصلاً^(٤٥). لكن هذا ليس صحيحاً؛ لأن العلماء كالبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) وابن تيمية صرحوا أن الإمام أحمد يردّ تأويلات المعتزلة والجهمية فقط^(٤٦)، وهذا هو التقرير الصحيح. فكتابة الإمام أحمد لكتابه المسمى «الرد على الجهمية والزنادقة»، للرد على الفرق التي تفسر القرآن بشكل عشوائي متجاهلة لتفسير النبي ودون الانتباه إلى الارتباط بين الآيات، يوضّح سبب معارضته لمنهج التأويل^(٤٧). وبقي أن الإمام أحمد وضح أن بعض الآيات في القرآن الكريم جاءت بمعنى مجازي. وقال أيضاً - في جوابه عن ادعاء الزنادقة بوجود تناقض في الآية ٥٦ من سورة النساء - بوجود عام وخاص، وكلمات ذات معاني متعدّدة في القرآن الكريم، وأن أرباب العلم الحقيقيين فحسب يمكنهم معرفة المعاني التي في مثل هذه الكلمات^(٤٨).

Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l- (٤٣) İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24

(٤٤) لمعلومات أكثر عن بشر المريسي وآرائه انظر: Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 220-221.

(٤٥) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، بيروت ١٩٨٢، (١/١٠٣ - ١٠٤).

(٤٦) كتاب الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٠٤، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٣١).

(٤٧) Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II. 83.

(٤٨) الرد على الجهمية، ابن حنبل ص ٦٠.

وتحدث الإمام الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة» أنه سمع الثقات من أئمة الحنابلة في بغداد يقولون: إن الإمام أحمد أول أحاديث النبي التالية: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»^(٤٩). إلى جانب كل هذا فإن الإمام أحمد أول الصفات الخبرية التي في بعض الآيات، فمثلاً: فهم «المعينة» الواردة في الآيات التي تحكي عن كون الله سبحانه مع الأنبياء خاصة ومع المؤمنين عامة بأنها معية مجازية. وفي هذا الإطار حمل ذلك المفهوم معاني؛ فمرة حملة معنى مساعدة الله، وأحياناً حملة معنى علم الله سبحانه ورؤيته ومراقبته^(٥٠).

والإقرار بدخول معاداة المعتزلة والمرجئة - خاصة - تحت اسم معارضة الجهمية عند السلفية يثبت بشكل أقوى موقف ابن تيمية خاصة في موضوع المجاز؛ لأنّ التفريق بين المجاز والحقيقة في لغة العرب أحدث من بعض الفرق كالمعتزلة بعد القرن الثالث الهجري. وعارض ابن تيمية المجاز انطلاقاً من بعض الحجج كعدم وجود تفريق كهذا في العصور الأولى وعدم حديث علماء السلف عن التفريق بين الحقيقة والمجاز، ولم ير ابن تيمية^(٥١) - وخصوصاً في فتاواه - بأساً من استعمال الاجتهاد والرأي. هذه الحال تشير إلى أن معارضة ابن تيمية للمجاز والتأويل ذات أصل عقائدي. فالفقرة التي في الأسفل تبرّر تقريرنا هذا بما يكفي:

«واعتَمَدُوا عَلَى رَأْيِهِمْ وَعَلَى مَا تَأَوَّلُوهُ بِفَهْمِهِمُ اللَّغَةَ، وَهَذِهِ طَرِيقَةُ أَهْلِ الْبِدْعِ؛ وَهَذَا كَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ يَقُولُ: أَكْثَرُ مَا يُخْطِئُ النَّاسُ مِنْ جِهَةِ التَّأْوِيلِ وَالْقِيَاسِ. وَهَذَا تَجِدُ الْمُعْتَزِلَةَ وَالْمُرْجِيَّةَ وَالرَّافِضَةَ وَعَبَائِدَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ يُفسِّرُونَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِمْ وَمَعْقُولِهِمْ وَمَا تَأَوَّلُوهُ مِنَ اللَّغَةِ؛ وَهَذَا تَجِدُهُمْ لَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى أَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ وَالصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ؛ فَلَا يَعْتَمِدُونَ لَا عَلَى السُّنَّةِ وَلَا عَلَى إِجْمَاعِ السَّلَفِ وَأَنَارِهِمْ؛ وَإِنَّمَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى الْعَقْلِ وَاللُّغَةِ وَتَجِدُهُمْ لَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى كُتُبِ التَّفْسِيرِ الْمَأْثُورَةِ وَالْحَدِيثِ؛ وَأَنَارِ السَّلَفِ وَإِنَّمَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى كُتُبِ الْأَدَبِ وَكُتُبِ الْكَلَامِ الَّتِي وَصَعَتْهَا رُؤُوسُهُمْ وَهَذِهِ طَرِيقَةُ الْمَلَاخِدَةِ أَيْضًا؛ إِنَّمَا يَأْخُذُونَ مَا فِي كُتُبِ الْفَلَسَفَةِ وَكُتُبِ الْأَدَبِ وَاللُّغَةِ وَأَمَّا كُتُبُ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ وَالْآثَارِ؛ فَلَا يَلْتَفِتُونَ إِلَيْهَا. هُوَ لَأَيُّ يُعْرِضُونَ عَنْ نُصُوصِ الْأَنْبِيَاءِ إِذْ هِيَ عِنْدَهُمْ لَا تُفِيدُ الْعِلْمَ وَأَوْلَيْكَ يَتَأَوَّلُونَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِمْ وَفَهْمِهِمْ بِلَا آثَارٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ»^(٥٢).

بحسب ما يفهم من هذه العبارات؛ إن ابن تيمية لا يعارض الرأي والنظر والاستدلال والتأويل والمجاز بالمعنى المطلق، بل يستخدم ذلك عند الحاجة ففي الحقيقة إن المجاز والتأويل والرأي والاستدلال الذي عارضه هو المجاز والتأويل والرأي والاستدلال «الأخر» أو مجاز الآخرين وتأويلهم ورأيهم واستدلالهم. ولهذا فتفسير أهل الحديث وعلماء الحنابلة السلفية وتأويلهم واستدلالهم صحيحة، وتفسير الآخرين كفر الجهمية

(٤٩) فيصل التفرقة، أبو حامد محمد الغزالي، ناشر: محمود بيجو ١٩٩٣، ص ٤١-٤٣.

(٥٠) الرد على الجهمية، ابن حنبل ص ٩٢-٩٣، ١٥٨-١٥٩.

(٥١) كتاب الإيوان، تقي الدين ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣، ص ٧٩-٨٠.

(٥٢) كتاب الإيوان، ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣، ص ١٠٧.

والمعتزلة والمرجئة وتأويلاتهم باطلة غالباً، أو على الأقل معلولة ومردودة. وتعبيراً عن التفرقة بين الحق والباطل أو القبول والردّ (الذم) ينبغي أن يسمى شرح أهل الحديث «تفسيراً» وشروح الآخرين «تأويلاً» وعلى هذا كأن ابن تيمية هكذا ساهم.

وفي مسألة رد المجاز والتأويل من حيث المبدأ واستخدامها عندما يأتي موضعها قد تبني ابن كثير موقفاً مشابهاً لشيخه ابن تيمية. وبوضوح أكثر؛ إن ابن كثير في تفسير الآيات المتعلقة بصفات الله تعالى الفعلية والخبرية عبر عن وجوب عدم التأويل مطلقاً. في مثل تفسيره الآية ٥٤ من سورة الأعراف المتعلقة بالاستواء على العرش، وأنه ينبغي اتخاذ أقوال علماء السلف - كمالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه - التي ترد التأويل والتعطيل أساساً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى في تفسير بعض الآيات الأخرى المتعلقة بالصفات الخبرية تبني منهج متكلمي أهل السنة في التأويل، وفي هذا الإطار فسر تعبير ﴿يَدَاهُ﴾ الوارد في الآية ٦٤ من سورة المائدة بأنه لطف الله وبركة إحسانه^(٥٣).

قيمة التفسير الإشاري التصوّفي:

في العصور المتقدمة (التقليدية) استخدمت مصطلحات وكلمات متنوّعة للتعبير عن شروح الصوفية وآرائهم المتعلقة بآيات القرآن الكريم، مثل «الإشارة والعبارة والسر واللطفية والحقيقة». وفي العصر الحديث انتشر مفهوم «التفسير الإشاري». وقد توثّق في العصور القديمة والحديثة على مجموعة من الشروط في مسألة قبول التفسير الإشاري مثل عدم مخالفته للمعنى الظاهر للقرآن، وأن لا يدعى وجود معنى باطني أو إشاري للمقصود الأصلي، وأن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي، وأن يوجد شاهد شرعي مساعد للتفسير الإشاري^(٥٤). وبقدر ما استطعنا أن نتأكد، فقد وجدنا أن هذه الشروط وضعت أول مرة من قبل ابن تيمية.

ففي رسالته المتعلقة بعلم الظاهر والباطن «رسالة في علم الباطن والظاهر» حاول ابن تيمية أن يعطي الجواب عن أسئلة مثل: كم كان نصيب أبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤٠٢ هـ) من الحق إذ انتقده الواحدي (ت: ٤٦٨ هـ) - لحديثه عن وجود قول «للقرآن ظاهر وباطن» في كتابه «حقائق التفسير» -؟ وهذا القول أحد الأدلة الأساسية في مشروعية التفسير الإشاري، فقال ابن تيمية: إن هذا القول من باب الحديث الموضوع، وإنه لم ينقله أحد من أهل العلم. وليس في كتب الحديث رواية كهذه أيضاً. ومع هذا فقد نقل قول عن الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ) مرسلأً أو موقوفاً «لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلّع ومطلّع»، وانتشرت تعبيرات، كعلم الظاهر والباطن وأهل الظاهر وأهل الباطن عند كثير من الناس. لكن دخلت أشياء خطأ في مجال هذه التعبيرات^(٥٥).

(٥٣) تفسير القرآن، ابن كثير (٢/٧٥، ٢٢٠، ٤٩٩).

(٥٤) انظر: Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

(٥٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٤-١٢٥).

يلاحظ ابن تيمية أن التأويلات الإشارية والباطنية على نوعين، أولهما: التأويلات الخطأ من ناحية الدليل والمدلول، وثانيهما: التأويلات الخطأ من حيث الدليل فقط. التأويل في النوع الأول المستنبط بالمعرفة هو بذاته باطل، ولذلك فدليله باطل أيضاً؛ لأنه ليس ثمة دليل يوجب صحة الباطل. هذا النوع من التأويلات تعود للشيعة والصوفية والباطنية الفلسفية. والمعنى الذي في النوع الثاني هو صحيح باعتبار جوهره، وهذا النوع من التأويلات عائد للصوفية، أي: إن الصوفية يؤصلون لمعان أخرى بألفاظ وردت في القرآن والسنة للتعبير عن معانٍ أخرى، والمعاني التي أنتجوها بهذه الطريقة سميت بالإشارات^(٥٦). ووجود أمثلة كثيرة متعلقة بهذا النوع من التفسير في كتاب أبي عبد الرحمن السلمى «حقائق التفسير» ممكن. وإذا جئنا إلى المعاني والتفسيرات الباطلة باعتبار جوهرها نجدها أيضاً بكثرة في آراء الفلاسفة والقرامطة المخالفين للمسلمين في أصول الدين. ومن عرف علماء السلف في العصر الأول يعلم أن الآراء التي تدافع عنها هذه الزمر مخالفة لمنهج السلف. فكل عاقل يقر بفرضية الصلاة، يُفهم أن من يقول «بعض الناس تسقط عنهم فرضية الصلاة» يكذب كذباً صريحاً.

المعاني والتأويلات الإشارية الصوفية التي هي صحيحة بجوهرها من الممكن أن تكون دلالة غير مباشرة للقرآن والسنة. لكن هنا موضع للحديث عن حالتين متعلقتين بموقع اللفظ الذي يدل على المعنى الإشاري، أولهما: ادعاء «أن المقصود من هذا اللفظ المعنى الإشاري»، فادعاء كهذا هو افتراء على الله؛ لأنه من زعم المقصود من البقرة الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ في الآية ٦٧ من سورة البقرة هو النفس، وأن المقصود من فرعون في الآية ١٧ من سورة النازعات: ﴿أَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ هو القلب، وأن المقصود من ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ في الآية ٢٩ من سورة الفتح هو سيدنا أبو بكر، وأن المقصود من ﴿أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ سيدنا عمر، وأن المقصود من ﴿رَحْمَةً بَيْنَهُمْ﴾ سيدنا عثمان، وأن المقصود من ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ هو سيدنا عثمان، من فعل ذلك عامداً أو غير عامد فقد كذب على الله.

فالتفسير الصوفي ليس من نوع الدلالة اللفظية للمعنى المذكور، من الممكن من قبيل القياس والاعتبار، فالفقهائ يسمون هذا القياس والصوفية يسمونه الإشارة، ويقسم الاعتبار إلى قسمين: صحيح وباطل. فمن سمع قول الله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ وقال إن المقصود هو المصحف واللوح المحفوظ، فإن قاس على ذلك فقال: «كما أنه لا يمس حروف القرآن في اللوح المحفوظ إلا المطهرون فكذلك ليس هناك نصيب من رسالة القرآن ومعانيه إلا لأصحاب القلوب المطهرة» يكون هذا الاعتبار صحيحاً، والمعنى صحيح. وكذلك وردت آراء بهذا المعنى عن علماء السلف. وكذلك إذا استنتج أحدهم قائلاً - انطلاقاً من حديث: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو جنب»^(٥٧) - ما دامت الأمراض التي تندس النفس كالخسد والكبر عند أحد فلن تستقر حائق الإيمان في قلبه؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرْ قُلُوبَهُمْ﴾ الآية ٤١ من سورة المائدة، وقوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا

(٥٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٢٤-١٢٥).

(٥٧) البخاري: في المغازي، ١٢، واللباس، ٨٨، والطهارة، ٨٩، والأدب، ٤٤، والنسائي: في الطهارة، ١٦٧.

كُلِّ آيَةٍ لَا يُؤْمَنُ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٦٦﴾ [الأعراف: ١٤٦].^(٥٨)

وابن تيمية إذ يفرق تفريقاً قاطعاً بين التأويل التصوفي الإشاري، والتأويل الباطني فيقول: «هؤلاء أخطؤوا في الدليل والمدلول»، ويقول: «هؤلاء إنما أخطؤوا في الدليل لا في المدلول»، فهو بهذا يرسم خطأً عريضاً بين التأويل الكلامي الفلسفي والتأويل الإشاري التصوفي. في الصنف الأول: يمثل التأويل الكلامي مدارس الكلام التي ذكرها كالمرجئة والمعتزلة والجهمية. وأما الصوفية كابن عربي والشيعية الباطنية فيمثلون التصنيف الثاني. وأما متصوفو أهل السنة الذين صنّفهم من الذين «أخطؤوا في الدليل لا في المدلول» فهم يمثلون التأويل الصوفي الإشاري. وأخيراً؛ فإن منهج ابن تيمية السلفي لعب دوراً حاسماً في تقرير مقاييس القبول والرد بشأن التفسير الإشاري. إذا أخذ بالاعتبار أن السلفية باعتبار أصلها هي الشكل المتطور والمنظم لمدرسة أهل الحديث فمن الممكن أن يقال: إن الأنموذج الحاسم في تعيين صحة تفسيرات الصوفية هو في الأساس أنموذج أهل الحديث.

التقييم العام والنتيجة:

إن الفكر السلفي - الذي دافع عنه رمز مدرسة أهل الحديث في القرن الثالث أحمد بن حنبل، تلك المدرسة التي وصلت من بعد إلى هيكل منهجي بجهود ابن تيمية وابن قيم الجوزية - ذو مكانة حاسمة في تراث التفسير السني، ومن سمات هذا الفكر الأساسي المحافظة والتقليد.

يكفي النظر إلى الكتب التي تعتبر حتى يومنا هذا في مجال أصول التفسير المصادر الرئيسة المستخدمة ككتاب البرهان للزركشي والإتقان للسيوطي لمعرفة كيف انعكس محتوى رسالة ابن تيمية «مقدمة التفسير». وبقي أن نقول: إن ما قدمه ابن تيمية في رسالته «أحسن طرق التفسير» مثل تفسير القرآن بالقرآن ثم تفسير القرآن بالسنة يكرر حتى الآن قاعدةً أساسية في التفسير حتى يومنا هذا كما كان في المصنفات السابقة ذا دور

(٥٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٩/١٣ - ١٣٠).

وقد تبنى أبو إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) منهجاً يشبه هذا، فإذا تحدثنا عن «باطن» بديل عن الفهم بالمستوى اللغوي في حدود ظاهر لغة العرب وإمكاناتها؛ فإن ذلك يعني فقه المقصد والمراد الذي في كلام الله سبحانه. وقد بين الشاطبي أن من عمل بعيداً عن هذا تعريفاً لـ «الظاهر والباطن» يكون قد أظهر طريقة جديدة في التفسير، وعليه فيجب عليه أن يؤصّل لمنهج «الظاهر والباطن» الخاص به بدليل قوي بصورة قاطعة. واشترط أن يكون المعنى الباطني مناسباً للمعطيات التي في لغة العرب، وأن يوجد دليل خارجي يؤيد هذا المعنى. وفي هذا السياق، فإنه في الأمثلة التي نقلها مع إشارته إلى إمكان الحكم على بعض تفسيرات الصوفية ضمن الكلية القرآنية «الوحدة القرآنية»، قد حكم على بعض التفسيرات بأنها مما لا يمكن أن يقبل، مثل تحميل بعضهم لعبارة ﴿فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ﴾ - الواردة في سورة طه الآية ٢٠ - معنى «اخلع كلا العالمين». فبرى الشاطبي أن هذا التفسير وما شابهه غير موافق لمنهج السلف الذين كانوا أول من خوطب بالقرآن، وخير من فهمه وفسره. راجع الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت ١٩٩٧، (٣/ ٣٤٦ - ٣٦٧).

حاسم. وتحدد هذه المصنفات الأساسية أيضاً إطار تعريف التفسير بالمأثور «تفسير الرواية» الذي عرفناه.

أيضاً؛ فإن شروط قبول التفسير الإشاري التصوفي بقسم كبير منها أيضاً تستند إلى الأحكام والآراء المذكورة في كتاب ابن تيمية «رسالة في علم الباطن والظاهر». وتداخل شروط قبول التأويل بجزء كبير منها مع شروط قبول التفسير الإشاري ذو مغزى. هذا التداخل يكون نقطة تركيز وهي سواء في التأويلات التصوفية أم الكلامية، المناسبة لظاهر النص. خصوصاً إذا أخذ في الاعتبار منهج ابن تيمية في التأويل والكلام ووقوفه متحفظاً إلى أقصى درجة من التصوف والعرفان النظري، وحديثه بلهجة ناقدة لهذا الموضوع، ومن الممكن أن يقال: إن نخل شروط قبول التأويل في نظرية المعرفة البيانية في تراث أهل السنة ونسجها بدقة ينبع من نفوذ السلفية المنهجية. ومن الممكن أن يُقرّر تقرير مشابه بشأن النقاشات التقليدية المتعلقة بجواز تفسير القرآن استناداً للرأي.

إلى جانب هذا يعرف أن نشوء تيار التفسير الاجتماعي - الذي رأى قبولاً وانتشاراً في العالم الإسلامي في العصر الحديث والذي يمثله محمد عبده ومحمد رشيد رضا - قد نشأ من السلفية. خلاصة الكلام، إن أنموذج التفسير الحاكم في تراث أهل السنة من العصور القديمة وحتى يومنا هذا هو بمعظمه يعود لابن تيمية والسلفية. رغم أنه يجب أن يذكر طريق قوي في عرف التفسير السني، وهو الذي يعمل بمنهج التأويل والتفسير والذي تغلب عليه الدراية منهج المفسرين كالإمام الماتريدي وفخر الدين الرازي والبيضاوي وهو المنهج الذي عمل فيه خصوصاً في زمن العثمانيين والذي تصدر بهذا الملا فناري، ومن بعده تُبني من عدد من المفسرين العثمانيين، متخذين اتجاهاً يجمع بين طريقة التفسير الإشاري وتفسير الدراية. فلهم مكان قوي في تراث التفسير السني. لكن أشهر ويريد من أوردته التفسير وخصوصاً منذ مئة سنة وحتى الآن هو تيار التفسير الاجتماعي، ذي الهوية السلفية، الذي يتمثل بشخصيات كمحمد عبده ورشيد رضا ومصطفى المراغي والمودودي وسيد قطب.

لكن لهجة ابن تيمية الأساسية في منهجه في التفسير السلفي متعلقة بتقرير المعنى الأصلي للقرآن الكريم، وعدم تأويله وتحريفه. وبنفس الوقت فهذه اللهجة زيادة على كونها البحث عن جواب السؤال: «ماذا يقول القرآن حقيقة؟» ورؤية الجواب، هي نقد جدي لطريقة دفع الآراء الفلسفية والسياسية والمذهبية تحت اسم التأويل لتصديقها من القرآن الكريم. وإنطاق القرآن الكريم بشكل مواز لرأي مسبق ممكن بقطعه عن سياقه التاريخي. ونزعه من السياق يكون بعدم التقيد بالنقول التي تحتوي معاني تاريخية وبها جاء عن السلف. وتأكيد ابن تيمية على السلف والنقل مهم جداً، التأكيد على الولاء الراجح الظاهر مهم جداً في مسألة تقديمه على المعاني الاعتبارية. ولكن - وفقاً للفكر السلفي - التفسير المستند لعلم العربية وحده فيه مشكلة أيضاً. ولأجل هذا قال ابن تيمية عن تعيين المعنى المقصود في القرآن الكريم من اللفظ وحده، قال: ذهب بعض المفسرين للمعاني المناسبة للحصيلة اللغوية لأي شخص يتكلم ويفهم مجرد العربية، تاركين بيان رسول الله المخاطب الأول من

وحي القرآن، وهؤلاء المفسرون بقوا مرتبطين باللفظ المجرد فذكروا معاني لا يمكن أن تكون مقصودة في لفظ القرآن الكريم، دون النظر إلى سياق الآيات وإلى بيان رسول الله (ص).

لتحديد المعنى والمقصد الأصلي في القرآن الكريم لا بد من مراجعة لغة العرب، إلا أن إمكانيات اللغة لا تكفي وحدها؛ لأن فهم القرآن بشكل صحيح وتوضيحه أمر يتعدى مسألة قواعد اللغة. وبقي أن نقول: إن أفضل من يفهم القرآن ليس الذين يعرفون العربية بشكل جيد، بل الفقهاء يستطيعون أن يفهموا القرآن ويفسروه أفضل من علماء العربية (١٠٠). وفي التفسير يجب الانتباه إلى أقصى حد إلى أسلوب القرآن وطريقة تعبيره. وبتعبير ابن تيمية «لا ينال اللفظ معنى إلا إذا عرفت اللغة التي استخدمها صاحبه، وطريقة خطابه وعادته؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى ليست عشوائية بل إرادية واختيارية. فصاحب الكلام يريد أن يستخدم لفظاً بمعنى معين. عندما يضع أسلوباً أو طريقة تعرف عنه بشأن التعبير عن معنى بلفظ معين فهذا الأسلوب أو هذه الطريقة تتحول إلى عادة له. ولهذا السبب من يقدر ألفاظ النبي وما يقصده من الألفاظ يعرف عادته في الخطاب. وهكذا يصبح المقصود والمراد الذي لا يستطيع أن يقرره الآخرون واضحاً ومفهوماً بالنسبة له» (١٠١).

وبناء على ما فهم من هذا الشرح، فإنه ينبغي اتخاذ المعاني التي حملها الشارع للكلمات العربية أساساً في تفسير القرآن؛ لأن الشارع سبحانه حمل العديد من الكلمات في اللغة العربية محتوى مختلفاً عن المعنى والاستخدام الذي في اللغة. وأما معرفة محتوى المعنى هذا فمن الممكن أن يوصل إليه بواسطة الشروح التي جاءت عن النبي وعن السلف؛ ولهذا فإن من أول القرآن تبعاً للمعنى والاستخدام الذي في اللغة العربية وحدها دون اعتبار المعنى المستند إلى الشرح المستند إلى المنقول عن النبي وعن الصحابة فإنه يكون قد أول تأويلاً عائداً خاصاً بأهل البدعة (١٠٢).

وحسب مفهوم التفسير السلفي؛ إن المعنى الأصلي لكلمة في القرآن الكريم هو المعنى الذي فهمه جيل الصحابة خصوصاً من تلك الكلمة. ويجب أن لا تعتبر المعاني الاصطلاحية التي نالتها الكلمات مع الزمن. وقد قرر ابن قيم الجوزية أن تحميل المعاني الاصطلاحية للكلمات في القرآن الكريم باطل (لا أصل له)، فيرى أن حمل كلمة من القرآن عن معناها المعروف في عصر النزول إلى معنى ظهر في العصور التي بعدها هو تأويل باطل تماماً. وفي هذا الموضوع زلت قدم الكثيرين وضلوا عن المنهج. إذ إن هؤلاء حملوا ألفاظ القرآن على معان أخذت مكانها في اصطلاحات العصور المتأخرة ولم يكن لها مقابل قط في اللغة العربية في عصر النزول. فينبغي الانتباه في هذه المسألة. وإلا فستحصل حالة خطيرة تشبه إسناد الكذب على الله ورسوله باسم التأويل. فقد فسر

(٥٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٩١).

(٦٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٨)، (١٧/ ٢٢٢).

(٦١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٧٧).

(٦٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٤٣ - ٢٤٤).

بعضهم تعبير ﴿فَلَمَّا أَقَلَّ﴾ في الآية ٧٦ من سورة الأنعام بمعنى «الحركة» وجعلوا كون القمر يتحرك دليلاً على بطلان ربوبيته. مع أنه لا توجد في عصر نزول القرآن ولا عبارة واحدة استخدمت كلمة «الأقول» بمعنى «الحركة». أيضاً أولوا كلمة الأحد المستخدمة في القرآن بإسنادها إلى الله على أنها بمعنى «ما لا يمكن أن يفصل شيء منه عن ذاته ولا يصير كائناً جديداً»، ومن وراء ذلك قالوا: لو كان الله على عرشه لما كان متصفاً بصفة الأحد. في حين لا يعرف لا العرب ولا علماء اللغة مجيء كلمة الأحد بهذا المعنى. لا يوجد ولا مثال واحد لاستخدام هذه الكلمة في لغة العرب بهذا المعنى. وتقدير هذا المعنى عائد للجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن تبعهم^(٦٣).

إن الدافع الأصلي في انتقادات ابن تيمية وابن القيم بشأن التأويل هو حرصهم على عدم التنازل عن المبادئ المنهجية والمعرفية التي تعود لأهل الحديث، مع كونهم متأثرين بدوافع عقديّة. وهذه مسألة من الممكن تقريرها بما أجاب به ابن تيمية عن سؤال: «أي تفسير هو الأنسب للقرآن والسنة؟» فيرى ابن تيمية أن أكثر تفسير معتبر في يد المسلمين هو تفسير الطبري «جامع البيان»؛ لأن الطبري ذكر فيه النقول المعتمدة بإسناد من السلف، ولم يعط مجالاً للبدع. أيضاً، وقد أبدى صرامة في النقل عن الأشخاص المجروحين ك مقاتل بن سليمان والكلبي^(٦٤). فإذا جئنا إلى بعض التفاسير، كتفسير الثعلبي والبغوي والواحدي فإن هذه التفاسير مفيدة مع احتوائها على مجموعة من الروايات المشكّلة والبدع. وأما تفسير ابن عطية والقرطبي فإنها من ناحية القرآن والسنة مقبولان، وهما من الكتب البعيدة عن البدع. ومقابل هذا فإن تفسير الكشاف للزمخشري «مليء بالبدع من أوله إلى آخره». وأقوى تفسير وأشده اعتباراً بين كل هذه الكتب هو تفسير الطبري^(٦٥).

وكما يرى فإن ابن تيمية إذ يقول: إن أشد التفاسير اعتباراً هو «جامع البيان» سرد المبررات التي تعزز ولاء لفكر السلف وأهل الحديث. وأخذ بعين الاعتبار نفس المبررات في تقويمه لكتب التفسير العائدة لمفسري أهل السنة الآخرين. مقابل هذا فإنه في تقويمه للكشاف للزمخشري سلك سلوكاً عقائدياً، لمعاداته للمعتزلة والجهمية. وكذلك فقد تلبّس بحال مشابهة إذ انتقد التفسير الكبير للرازي فقال: «فيه كل شيء ولكن ليس فيه تفسير» انتهى.

المصادر والمراجع العربية:

- الإتيقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، بيروت ٢٠٠٢.
- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، بيروت ١٩٨٢.
- الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، بيروت ١٩٨٤.

(٦٣) الصواعق المرسلّة، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، رياض ١٩٩٨، (١/١٨٩ - ١٩١).

(٦٤) فهذه التفسيرات تعد من الكتب المفضلة والمحترمة أيضاً بسبب أن يُذكر فيها كلام الصحابة والتابعين: مثل تفسير سفيان بن عيينة (ت: ١٩٨) وعبد الرزاق (ت: ٢١١) وإسحاق بن راهويه (ت: ٢٣٨) وتفسير الإمام أحمد (ت: ٢٤١) وعبد بن حميد (ت: ٢٤٩) وبقي بن مخلد (ت: ٢٧٦) وأبن المنذر (ت: ٣١٨) وأبن أبي حاتم (ت: ٣٢٧). مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٩٠).

(٦٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٩٠).

- الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣.
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، بيروت، د.ت.
- تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بيروت ١٩٩١.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، بيروت ١٩٨٣.
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت، د.ت.
- تقي الدين ابن تيمية، مجموعات الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٩٢.
- التنبيه والرد على أهل الهوى والبدع، أبو الحسين الملطي، القاهرة ١٩٩٣.
- الجامع لأخلاق الراوي، أبو بكر الخطيب البغدادي، الرياض ١٩٨٣.
- الجرح والتعديل، أبو محمد ابن أبي حاتم، بيروت، د.ت.
- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية، الرياض ١٩٩١.
- الصواعق المرسله، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، الرياض ١٩٩٨.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى، الرياض ١٩٩٩.
- فيصل التفرقة، أبو حامد محمد الغزالي، ناشر: محمود بيجو، ١٩٩٣.
- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله ابن عدي، بيروت، د.ت.
- كشف الخفاء، ابو الفداء إسماعيل العجلوني، بيروت ٢٠٠١.
- مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، بيروت ٢٠٠٠.
- الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، بيروت ١٩٩٦.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، بيروت ١٩٨٨.
- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت ١٩٩٧.
- نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، القاهرة ١٩٥١.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara 2013.
- Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Şerafettin Gölçük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2010.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989.

العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية*

أ. د. سليمان أولوداغ

جامعة أولوداغ - كلية الإلهيات، عضو هيئة تدريسية متقاعد: suleymenuludag1940@gmail.com

الخلاصة:

قد اختلف ما قدره السلفيون حول التصوف بحسب تطوره واختلافه في الفترات المختلفة، ولا نستطيع القول بعدم اعتماد السلف ورفضهم للتصوف؛ لأنه لم تكن في تلك الفترات حركة تصوف ولا اسمه، فحركة التصوف قد ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وانتشرت في القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي. وبعد ذلك بدأ علماء السلف بنقد الصوفيين، ولذلك قال بعض العلماء: «إن الزهد موجود في الإسلام، ولكن التصوف غير موجود». وسبب هذا أن الزهد كان مقبولاً ولم ينتقد، وأما التصوف فادعوا أنه نقطة نقاش. سنعالج في هذه المقالة العلاقة بين السلفية والتصوف.

الكلمات المفتاحية: سلفية، تصوف، صوفي، زهد

Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri

Özet

Seleflerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefî tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonar selsf âlimler, sûfleri eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler "İslâm'da zühhd var ama tasavvuf yoktur" demiş, bunun sebebi olarak zühhdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefîlikle tasavvufun tarihi süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Tasavvuf, Sufi, Zühhd

History of Relationships Between Salafism and Sufism

Abstract

Value of Sufism for Salafies varies according to development of Sufism and types of it in different periods. In the former periods due to there is not a institutionalized Sufism, rejection of Sufism by Salafies is not possible. Sufism Movement had started in the second half of the VIII. Century, and pervaded in the IX. Century. After that time Salafi scholars become to criticize Sufies. For that reason, some scholars have claimed that "Asceticism is allowed but not Sufism in Islam". Such scholars ground their claims on the perception of asceticism is not criticized but accepted; although, Sufism has been a big controversy. In that article, relationships of Sufism with Salafism will be debated.

Keywords: Salafiyya, Mysticism, Sufi

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية (سليمان أولوداغ، العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٢٥٣-٢٦٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

في الحديث الذي يذكر فيه أن الأمة ستفترق على نيف وسبعين فرقة إشارة إلى أن الفرقة الناجية منها واحدة وهي التي تسير على سنة الرسول ﷺ وأصحابه^(١). فلقد أثر هذا الحديث على نظرة كثير من العلماء في مسألة الهداية والضلالة، والهلاك والنجاة حتى لو كان في صحة روايته نقاش، وبصرف النظر عما يعكسه من التطور التاريخي، فهذا اعتبار مهم جداً؛ لأن كل فرقة ادّعت أنها الفرقة الناجية وغيرها هي الهالكة اعتماداً على هذا الحديث. والسلفيون في كل الأحوال يؤكدون على أنهم على سنة الرسول والصحابة والتابعين وتبع التابعين ولهذا قيل عنهم إنهم «السلفيون»، ولالتزامهم بالنقل قيل عنهم إنهم «الأثريون» أيضاً وقد يعرفون أنفسهم بـ «أهل الحديث».

وقيل للجهمية والمعتزلة «النفاة - المعطلة»؛ لأنهم أولوا صفات الله وبعض الآيات بشكل مختلف وجديد. فالذين يرفضون هذه التأويلات الجديدة، ويلتزمون بظاهر النص، ويسرون على نهج السلف قيل عنهم إنهم: «الإثباتيون والصفاتيون» كل ذلك يشير إلى أن من نسميهم زمرة السلفيين الحقيقيين هم الذين كانوا في عهد النبي ﷺ والصحابة، وبعبارة أكثر شمولاً: الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى كيف كانوا ملتزمين بالدين في حياتهم، وكيف رفضوا التأويلات الجديدة والتحليلات والبيانات على أنها من البدع والضلالات، وحتى في بعض الأحوال رفضوها باعتبارها كفراً وتحريفاً.. وهذا أمر يجب ألا نغفل عنه. وعندما يأخذ هذا المذهب الجوانب التراثية يعين الاعتبار، فليس من الصعب حينئذ توقع نظرتهم إلى كل ما في الإسلام من تطورات جديدة وتيارات فكرية، بما فيها الزهد والحركات الصوفية.

قبل مذهب الأشعرية المنسوب إلى الإمام أبي الحسن علي بن إساعيل الأشعري (ت: ٩٣٦/٣٢٤)، والماتريدية المنسوبة إلى محمد بن محمد الماتريدي (ت: ٩٤٤/٣٣٣)؛ قبل ظهورهما كمذهبين كلاميين كان المسلمون الملتزمون بالتراث الإسلامي والمتسبون إلى مذهب أهل السنة والجماعة كلهم كانوا على مذهب السلفيين. وفي الحقيقة الإمام الأشعري والماتريدي كانا يقولان: إنا من السلف. فمن هذه الناحية تعبير مذهب السلفية يشمل مع الأشعرية والماتريدية جميع المتسبين إلى أهل السنة. وتعبير أخص: قبل ظهور الأشعرية والماتريدية كان المسلمون هم الملتزمون بالتراث، والذين ما زالوا حتى الآن يسمون أنفسهم بالسلفيين وأهل الحديث، لم يعدوا أنفسهم قط من الأشعرية والماتريدية، وهذا يشملهم جميعاً. فكالسلف (الجمع أسلاف) السنة أيضاً تشير إلى العادة والتراث، ولهذا فالسلفيون يعرفون أنفسهم بأنهم من أهل السنة.

التصوف عند السلف:

لو أريد بالتصوف الجانب العملي في الإسلام من عبادة وطاعة وتقوى وأخلاق وأدب وإضافة إلى ذلك

(١) EbûDâvûd, es- Sünen, "Sünnet", 1; Tirmizî, es-Sünen, "Îmân", 18; İbnMâce, es-Sünen, "Fiten", 17, وكشف الخفاء، العجلوني (١/٣٠٩).

ما عاشه النبي زمن الوحي من حالات معنوية وما عاشه عند عباداته ومناجاته لله أو ما عاشه الأصحاب عند الوعظ والنصيحة من مشاعر عميقة ومكثفة والوجد (النشوة)، في تلك الأحوال كلها وانعكاسها على المجتمعات التي عاشوا فيها على اختلاف الطرق والدرجات، فمن الواضح عندئذ أنه يمثل جوهر الإسلام وروحه؛ لأن التصوف اتصال العبد مع ربه اتصالاً روحياً عميقاً. وبهذا المعنى يبدو اسماً للحياة المعنوية في الإسلام. فمن البداية كان التصوف موجوداً في الإسلام عملياً.

إن التصوف عبارة عن تسمية تلك الحياة المعنوية والروحية باسم التصوف. حين كان هذا الأمر يعبر عنه من قبل بالإحسان والتقوى والزهد والإخلاص والخشوع وخشية الله ومحبته. فتسمية تلك الحياة بالتصوف من بعد كانت كتسمية العلوم الإسلامية كالتفسير والقراءات والحديث والفقه والكلام.

إن المعلومات الموجودة في القرآن والسنة كانت متداخلة جنباً إلى جنب. فبدأ العلماء بفصل كل ما يتعلق بعلم من العلوم ووضع ضمن أبواب مستقلة في العملية التاريخية.

قيمة التصوف عند السلف:

يختلف تقدير السلفيين للتصوف تبعاً لتطور التصوف في أوقات مختلفة وأخذ أشكالاً متنوعة. لا يسأل عن تبني السلف الصالح أو رفضهم للتصوف لأنه لم يكن اسم التصوف ولا الحركة التصوفية موجودة في الفترة الأولى. فالتصوف الذي نعرفه أنه جوهر الإسلام وروحه كان موجوداً في القرآن وحياة النبي. أي الحياة المعنوية العميقة المكثفة، وكان يعتمد من قبل المؤمنين بكل إخلاص، ولم يكن هناك نقاش قط.

ولكن من المعروف أن مثل عبد الله بن عمرو، وأبي الدرداء، وعبد الله بن عمر، وأبي ذر الغفاري الذين غالوا في العبادة والزهد حذروا من قبل النبي ولم تكن منه الموافقة على الغلو في الدين. فصاحب الميول المفرطة من أمثال هؤلاء المؤمنين في الفترات اللاحقة كانت نسبتهم على نحو أكثر. ومع ذلك فقد احترم العباد والقراء والزاهدون أي المؤمنون المتقون الصالحون في كل الشرائع الإسلامية السلفية أو المسمون بأهل السنة من علماء المسلمين الأولين؛ فلقد كتبوا تفصيلاً للجهمية المنسوبة إلى جهم بن صفوان (ت: ١٢٨ / ٧٤٥)، ورأوا من آراء المعتزلة المبتدعة. فمن العلماء السلفيين من كتبوا تفصيلاً للجهمية والقدرية والمعتزلة وهياوا الأراضية للأشعرية والماتريديّة. فمن الكتب المكتوبة للرد على المذاهب المبتدعة كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» لأحمد بن حنبل (٢٤١ / ٨٥٥ أو ٨٥٦)، و«خلق أفعال العباد» لأبي عبد الله البخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٧٠)، و«الاختلاف في الرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة (ت: ٢٤٠ / ٨٥٥)، و«الرد على الجهمية» للدارمي (ت: ٢٥٥ / ٨٦٩) ^(٣).

العلماء السلفيون في تلك الفترة لم يجعلوا الزهاد والصوفيين هدفاً لانتقاداتهم. ولم يكتبوا ردوداً عليهم. فانتقاد أحمد بن حنبل الحارث المحاسبي لم يكن لآرائه حول الزهد والتصوف بل لاشتغاله بالكلام، وأما أبو

زرعة (ت: ٢٨١ / ٨٩٤) فإنه انتقد لآرائه التصوفية^(٣)، وأبو عبد الله البصري (ت: ٣٦٩ / ٩٧٩) الذي يعد زعيماً للفرقة السالمية، ومحمد بن فاضل البلخي (ت: ٣١٩ / ٩٣١)؛ قد انتقدا لنفس السبب، وليس لأنهم صوفيون. فحركة التصوف ظهرت من نصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وانتشرت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. والمتفقهون خاصة بعد العلماء السلفيين بدؤوا بانتقاد الصوفيين. فنصر الدين الطوسي (ت: ٦٧٢ / ١٢٧٤) يعطي المعلومات حول الصوفيين الذين اتهموا بالكفر والزندقة، ويشير إلى أنهم مظلومون^(٤). وأعدم الحلاج بن منصور^(٥) (ت: ٣٠٩ / ٩٢١) بتهمة الزندقة والإلحاد. وانتقد أيضاً في تلك الفترة بعض المتفقيين والمتكلمين وبعض المتصوفين القائلين: «إن الزهد موجود في الإسلام، ولكن التصوف غير موجود»، وادّعوا أنّ الزهد مقبول ولم يُنتقد وأما التصوف فكان موضوع النقاش. في هذا الرأي هناك حقيقة مفادها أن غير أهل السنة والسلفيين من المعتزلة والخوارج والشيعة تبّنوا مفهوم الزهد أيضاً. ولكن كما انتقدت طرق التصوف المتطرفة، كذلك انتقدت طرق الزهد المتطرفة. ففي الواقع إن ابن الجوزي (ت: ٥١٤ / ١١٢٠) الذي ينتقد الصوفية بشدة في كتابه «تلبس إبليس» ص ١٤٥ - ١٥٥، وقد خصص القسم التاسع منه لتفنيد الزهاد والعابدین^(٦)، ونراه من جانب آخر اختصر «حلية الأولياء» لأبي نعيم (ت: ٢٢٨ / ٨٤٣)، وجعلها أكثر فائدة. فكالمصوفين الخارجين عن الخط والهامشيين -الروافض والزنادقة- كذلك الزهاد، فالزهد أيضاً انتقد دائماً.

ومع ذلك؛ فالسلفيون حينما اعترفوا بالزهد ومدحوا الزهاد اختاروا غالباً البعد عن التصوف والصوفيين.

في القرنين الأولين كان الزهد يحتوي جوهر التصوف. ثم تطوّر ذلك الجوهر حتى إذا صار الزهد عبادة تحول إلى حركة توحيد وكشف ومعرفة. فكان الزهد بداية للتصوف وجزءاً منه.

فالقائلون: «إن التصوف شيء أكثر من الزهد، والزهد بداية للتصوف» يقصدون ذلك. ومع ذلك؛ فقد رغب السلفيون والمعتزلة والخوارج والشيعة والمتفقهون في الزهد مستقلاً عن التصوف وقدروه كقيمة دينية. فمذهب السلفية الذي مرّ عليه أربعة عشر قرناً ليس متجانساً وموحداً. بل له فروع وأشكال^(٧).

(٣) ez-Zehebî, Ebû Abdillâh b. Osmân, *Siyerü'lâmî'n-nübela*, XIII, 311.

(٤) et-Tusî Ebu Nasr es-Serrâc, el-Lüm'a, Kahire 1960, s.492-515.

(٥) في الصوفيين الذين اتهموا وعوقبوا انظر: الطبقات الكبرى، أبو المواهب بن علي الشعراني، القاهرة ١٩٥٤، (١/ ٥-١٧).

(٦) ابن الجوزي، تلبس إبليس، القاهرة ١٣٦٨، ص ١٥٥ - ١٥٩.

(٧) يذكر الغزالي سبعة أسس عند السلف، وهي التقديس، والإيمان والتصديق، والاعتراف بالعجز، والسكوت، والتجنب عن التصرف، والكف، والمعرفة. فهذه الأسس تكفي لتعريف السلف، ولكن ظهرت مذاهب مختلفة نتيجة تفسير الأسس، فلا ينبغي حصر السلف بالحنبلية وابن تيمية ومن معه، ومحمد بن عبد الوهاب، بل لابد أن يقدر محمد برغوي وتابعوه، وآل قاضي زاده من السلف أيضاً. وعدّ منظمة الشباب والنصرة من السلف خطأ، وذو خطر. انظر: إجماع العوام عن علم الكلام، القاهرة ١٣٠٩، (٣/ ٤٢).

ولهذا ظهر باعتبار الزمان والمكان في جغرافيا ومجتمعات مختلفة أشكال متنوعة من المذاهب السلفية.

السلفيون بالنسبة للنظر إلى التصوف قسماً؛ فمنهم من يقسمون التصوف إلى قسمين، ويعترفون بالقسم المعتدل منه، ويرفضون المتطرف (الغالي)، كابن تيمية وتابعه الصادق ابن القيم، حتى إن هؤلاء تصوفاً خاصاً بهم. وبمعنى خاص يمكن القول: إنهم صوفيون. والقسم الآخر من السلفيين يقولون: لا يكون الشيعة ولا المتصوفة معتدلين أبداً؛ كلهم خارجون عن الخط الإسلامي، ويرفضون التصوف تماماً.

إحسان إلهي ظهر في «التصوف المنشأ والمصادر»^(٨)، وعبد الرحمن وكيل في «الفكر الصوفي في الدار الكتاب والسنة»^(٩)، ومحمد شفاقا في «التصوف بين الحق والخلق»^(١٠)، و«التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة»، ونادر النصري في «التصوف الإسلامي»^(١١)، وتقي الدين الهلالي في «الهداية إلى الطريقة التيجانية»؛ كل هؤلاء العلماء دافعوا في كتبهم عن هذا الرأي. وقسم من المستشرقين على هذا الرأي أيضاً. وفي هذا الصدد تختلف الاقترابات الانتقادية للسلفيين حول التصوف. وتجدد الإشارة إلى أن السلفيين يعترفون بالكشف والإلهام والكرامة التي هي من أهم الموضوعات في التصوف.

فعبد القادر محمود - في كتاب «الفلاسفة الصوفية»، القاهرة ١٩٦٦ - يجعل حركة التصوف على ثلاثة أقسام^(١٢):

القسم الأول: يبدأ بمقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، كرامية - محمد بن كرام (ت: ٢٥٥ / ٨٦٨)، سالمية - أبو عبد الله بن سالم (ت: ٢٩٧ / ٩٠٩)، ويستمر بالإمام مالك (ت: ١٧٩ / ٧٩٥)، وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥)، وينتهي بعبد الله أنصاري (ت: ٤٨١ / ١٠٨٨) إلى درجة النهاية. وابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨)، وابن قيم (ت: ٧٥١ / ١٣٣٠)، من سبيل السلف المتصوفة، وابن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩)، وعبد القادر الجيلاني (ت: ٤٨١ / ١٠٨٩) من الحنابلة، وبالتبعية من السلفيين أيضاً. ويمكن مشاهدة التصوف الذي عرفناه بأنه جوهر الدين وروحه في حياة هؤلاء. ومع ذلك السلفيون المتصوفون مختلفون عن باقي المتصوفين جداً^(١٣).

القسم الثاني: التصوف السني: يبدأ هذا القسم بزين العابدين (ت: ٩٤ / ٧١٢)، وجعفر الصادق (ت: ١٤١ / ٧٦٥)، وسفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨)، وإبراهيم بن أدهم (ت: ١٦١ / ٧٧٨)، وجابر بن حيان

(٨) انظر: İhsan İlhîZâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.

(٩) انظر: Abdurrahman Vekil, *el-Fikru's-süffî'd-dâri'l-kitâb ve sûnnet*, Kuveyt 1984.

(١٠) انظر: Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, Darü's-Selefiyye, 1983; Muhammed F.

Şafaka, *et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-din ve'l-felsefe*, Kahire 1975.

(١١) انظر: Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beyrut 1960.

(١٢) انظر: Abdülkadir Mahmûd, *el-Felsefetü's-süffîyye*, Kahire 1966.

(١٣) في هذا الموضوع انظر: Abdülkadir Mahmûd, *age*, s.78-148, Ali Sâmî en-Neşşâr, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 285-313; III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer, İstanbul

(ت: ٢٠٠ / ٨١٥)، ورابعة العدوية (ت: ١٨٥ / ٨٠١)، والحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣ / ٨٥٧)، ويستمر مع الجنيد البغدادي (ت: ٢٩٧ / ٩٠٩)، ويرتقي إلى الذروة بالإمام الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١)، وبالطريقة الشاذلية، وبمحمد إقبال (ت: ١٩٣٨) يحفظ وجوده.

القسم الثالث: التصوف الفلسفي: يبدأ هذا القسم بذي النون المصري (ت: ٢٤٥ / ٨٥٩)، وبأبي يزيد البسطامي (ت: ٢٦١ / ٨٧٤)، والحلاج (ت: ٣٠٩ / ٩٢٢)، والحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠ / ٩٣٢)، والشبلي (ت: ٩٥٧ / ١٥٥٠)، وفريد الدين عطار (ت: ٦١٨ / ١٢٢١)، ويستمر مع السهروردي (ت: ٥٨٧ / ١١٩١)، والحلي (ت: ٥٧٨ / ١١٩١)، وصدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ / ١٦٤١)، وينتهي إلى درجة النهاية بمحيي الدين بن عربي (ت: ٩٥٧ / ١٥٥٠)، وابن الفارض (ت: ٦٣٢ / ١٢٩٥)، وجلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢ / ١٢٧٣)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩ / ١٢٧٠)، والشستري (ت: ١٠١٩ / ١٦١٠)، وعبد الكريم الجيلي (ت: ٨٣٢ / ١٤٢٨)، وحركة العرفانية في إيران هي صورة للتصوف الفلسفي هناك.

السلفيون يقبلون التصوف الفلسفي كحركة خارج الإسلام، ونظراتهم للتصوف السني متوسطة وخفيفة، ومع ذلك ينتقدونه، وبعضهم يرفضه أيضاً. طبعاً ليس في تصوف السلف الطرق والنزل، وليس لديهم الشعائر ولا الطقوس؛ لأنه ليس عندهم تربية الشيخ للمريد. وفي الحقيقة إنهم معارضون لذلك.

أعدم السهروردي والحلي بتهمة الزندقة. والسلفيون يرفضون ما قاله الغزالي في «مشكاة الأنوار»، و«المدنون الكبير والمدنون الصغير»^(١٤)، و«معارج القدس»، ويقبلونه كمعلومات فلسفية. وجعلوا الغزالي مريضاً بما كتبه ابن سينا (ت: ٤٢٨ / ١٠٣٧) في أثره «الشفاء»^(١٥).

السلفيون عدّوا: ابن العربي (ت: ٦٣٨ / ١٢٤٠)، وابن باجة (ت: ٥٣٦ / ١١٤٢)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩ / ١٢٧٩)، والشستري وابن ضحّاك (ت: ٦٦١ / ١٢١٤)، وابن قاسي (ت: ٥٤٦ / ١١٥١)، وابن صدقين، وعبد الكريم الجيلي، وابن الفارض، وصدر الدين القونوي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠)، وأمثالهم من مؤيدي وحدة الوجود من المتصوفين ملحدون وزنادقة. وانتقد ابن الجوزي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠) في «تلبيس إبليس» العلم والعلماء، وسائر كتب المتصوفين الذين عاشوا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. لقد ركّز بعض المنتقدين - وعلى رأسهم تلميذ ابن تيمية ابن القيم وعلاء الدين بخاري (ت: ٨٤١ / ١٤٣٧)، والبقاعي (ت: ٨٨٥ / ١٤٨٠)، وعلي القاري (ت: ١٠١٤ / ١٦٥٠) - انتقاداتهم على أهل وحدة الوجود، وخاصّة على ابن عربي^(١٦). وانتشار فكرة وحدة الوجود عند مشايخ النقشبندية - وغيرهم من كل الطرق -

(١٤) Gazzālī, *Miškātū'l-envār; el-Madnūn el-kebīr; el-Madnūn es-saḡīr*, Kahire 1309

(١٥) Ibn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 114-218

(١٦) انظر: - Alâeddīn Buhārī, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294; Ali el- Kârî, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1294, s. 52-

116، وتنبه الغبي على تكفير ابن عربي، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠، وتحذير العباد، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠، وهما من تحقيق عبد

الرحمن الوكيل. نُشرت هذه الكتب، وفيها انتقادات قاسية، فأجاب عن الانتقادات إسماعيل في أرطغرل ودافع عن فكرة

وحدة الوجود عند ابن عربي.

كان كبيراً من قبل، فالإمام الرباني (ت: ١٠٣٤ / ١٦٢٤) سهّل للسلفيين فمن بعده نظرهم للطرق الصوفية كحركة خارج الإسلام. وما نراه اليوم من اختلافات وصراعات لها خلفية تاريخية كما ذكرنا.

عيوب الصوفية والمتصوفين عند السلفيين:

كما أشرنا قبل قليل؛ السلفية المتطرفة كانت منذ البداية ترى الصوفية والمتصوفين عبارة عن خطأ ونقصان، ولقد كانوا مردودين ومرفوضين عندهم. ويوجد بعض السلفيين المعتدلين والمعقولين - مثلهم مثل السلفيين المتطرفين - يقومون أيضاً برد ورفض قسم من التصوف. ولكن يوجد منهم قسم آخر يقوم بالدفاع عنهم ولا يرفضهم. فابن تيمية وابن القيم عندما رفضا الحلاج مثلاً كانا يعترفان بالمتصوفين الأولين. ولكن رفضا المتصوفين الذين تبنوا فكرة وحدة الوجود بشدة؛ أمثال ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، وابن برجان، وابن ضحكان.

وبعض المتكلمين والمتفقيين يفكرون مثل السلفيين. وابن خلدون يعتبر منهم^(١٧) في هذه النقطة التي تُعدّ خلافاً بالنسبة للصوفية، وهي الإلحاد، والكفر، والزندقة، وأحياناً تكشف عن بدعة وضلالة. دعونا نلقي نظرة مختصرة على هذه الأخطاء.

١ - زيارة القبور وطلب الاستمداد من أرواح الأموات: عندما يذكر الصوفي المشهور معروف الكرخي هذا فيقول: «قبره دواء»^(١٨)، و«دعاؤه مقبول؛ يتبرك ويشفى صاحب الداء بقبره»^(١٩)، فالسلفيون قالوا بجواز زيارة القبور للعبادة أو الدعاء لروح الميت، وأما الاستمداد من الأرواح، وجعلهم وسيلة وشفيعاً فرفضوه قطعاً. فمنهم من رأوه مثل التوسل بالأصنام ومنهم من رأوه ذنباً كبيراً^(٢٠).

٢ - السلفيون لا يرون قطعاً طلب المساعدة والمدد من أرواح الأموات، ولا يرون أيضاً إنشاء قبر لأحد من الأولياء، أو من أي مسلم باستخدام أنواع الحجر الكريم؛ كالمرمر، والمخططات البنائية فوق قبورهم، أو فوق قبر أي مسلم، ولا يجيزون تزيين التابوت أو الكفن بأي شكل من الأشكال، ويقولون بوجوب تدمير تلك القبور والقضاء عليها^(٢١). ويعتقدون أن قبور المسلمين في أنحاء العالم يجب أن تكون مشابهة للقبور التي في المدينة ومكة المكرمة، والفقهاء يرون القبور التي لا تحتوي على البساطة في الإنشاء مكروهة.

٣ - الأماكن التي يوضع فيها الأموات والقبور وأماكن العبادة لا يرى السلفيون فيها الصدقة والأضاحي؛ لأنهم لا يرون في تلك الأماكن أي فرق أو فائدة بالنسبة لغيرها، فدمر السعوديون الذين تبنا آراء محمد

(١٧) İbnHaldûn, Şifâ'u's-sâillitehzîbi'l-mesâil, Ankara 1958, s. 70; İbnHaldûn'unFetoâsi, s. 110, Mukaddime, (1984), Tunus, s. 584-97.

(١٨) es-Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 84.

(١٩) Kuşeyrî, Risâletü'l-Kuşeyrî, s. 60.

(٢٠) İbnTeymiyye, et-Tevessül ve'l-vesîle, Kahire 1374, s. 17, 23.

(٢١) انظر: 94, "Cenâiz", Müslim, es-Sahîh, "Cenâiz", 56; Tirmizî, es-Sünen.

بن عبد الوهاب المزارات في مكة والمدينة المنورة، وآل قاضي زاده آراؤههم كذلك أيضاً. ولذلك قيل لهم هدام المعابد. كثير من المؤمنين الذين ليسوا صوفيين ولا شيوخاً ولا دراويش يذهبون إلى المقابر والمزارات ويدعون هناك ويتغون المدفونين وسيلة إلى الله. ولكن المهتمين أكثر والمدافعين عن تلك الفكرة هم المتصوفون وأهل الطرق خاصة الشيعة. فهم كالصوفية يسمون المزارات بـ «العتبات المقدسة» و«العتبة العالية» ويقدمونها^(٢٢).

٤- الصوفية كلهم يهتمون بـ «السماع»، وهو ما يعني نوعاً من الموسيقى الدينية والإلهية، ويهتمون بها، خاصة في مجالس الذكر. والسلفيون - المعتدلون نسبياً، والذين يعترفون بالموسيقى غير الدينية -^(٢٣) يقولون: إنَّ سماع الصوفية - مثل الرقص والدوران - ليس بعبادة.

٥- والسلفيون يقولون إن شطحات الصوفية كذب وهذيان ويرفضونها. ويرون قول الحلّاج: «أنا الحق» كفراً. وادعاء أن هذا القول أعلى مستوى التوحيد يعدونه عبثاً وغير مفيد. ومع ذلك يوجد سلفيون معتدلون مثل: أبي الوفا ابن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩)، وعبد الله الأنصاري.

٦- الرياضات والمجاهدات والخلوات وأربعون المحنة وكل ما يفعله المتصوفون بغرض مجاهدة النفس وتربيتها وتزكيتها كل ذلك يرفضه السلفيون ويعدونه من البدع، وعندهم ما يعيشه المتصوف من الحياة المؤلمة بغرض التربية والتزكية مخالف للشريعة والعقل والفطرة.

٧- التسليم بلا قيد أو شرط للشيخ وتقليده عشوائياً، وما يقال في كتب الصوفية من أن «التصوف ترك الاعتراض»، و«من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان»، و«لا يفلح من قال لشيخه: لم؟»، و«المريد لا بد أن يتبع شيخه مثل اتباع الأعمى قائده»، و«لا بد أن يكون المريد عند شيخه كالجنّازة أمام المغسل»، و«على المريد أن يختار رأي شيخه الخطأ على رأيه المصيب»، ونحوها من التعابير التي تنسب إلى المتصوفين، فيقولون بأن كل ذلك مخالف للشريعة والعقل وينكرونها بإصرار.

٨- يرى السلفيون ما يسميه المتصوفون من رجال الغيب، وأولياء الغيب، والذوات الثلاث، والسبعية، والأربعينين، والقطب، والغوث، وكل ما في هذا المجال من معتقداتهم يرونه باطلاً وخرافة ويرفضونه.

٩- وينتقد السلفيون الصوفية في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتبليغ والدعوة. وعندهم الصوفية فهموا الجهاد على أن مكافحة النفس أهم من غيره من الأعمال؛ لأنهم رأوا النفس العدو الأكبر^(٢٤).

(٢٢) إغاثة اللهفان، ابن القيم، القاهرة ١٩٦١، (١/٢٠١-٢٤٢).

(٢٣) مجموع الرسائل الكبرى، ابن تيمية، بيروت ١٩٧٢، (٢/٢٩٣). وعند ابن القيم لا بد من تدمير المعابد والمزارات التي على المقابر؛ انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/٢٨٥-٢٤٢)، ومدارج السالكين، بيروت ١٩٨٣، (١/٥٤٢-٥١٦).

(٢٤) انظر: كشف الحفاء، العجلوني (١/١٤٣). السلفيون يقسمون بين الغزالي وابن تيمية، فالغزالي عاش بعد احتلال الصليبيين القدس اثنتي عشرة سنة، ولم يبحث في تأليفه عن الحرب الصليبية وموقفه منها. أما ابن تيمية فقد قاتل ضد المغول في الشام، ولا بد أن نذكر أيضاً عبد القادر الجزائري والقائد العظيم الإمام شامل المتصوفين، والسنوسيين الذين فيهم متصوفة وسلفية في حروب القرن التاسع عشر مع الصليبيين.

- ورأوا الجهاد ضد النفس هو الجهاد الأكبر والجهاد ضد الكفار الجهاد الأصغر. وعند السلفيين الصوفية تسببوا في ضعف أبدانهم بالجوع مما كان له أثر في إضعاف المسلمين بالجملة. وفي بعض الأحيان لم يميزوا بين المسلمين وغير المسلمين وهذا أطفأ أرواح الجهاد ورغبته.
- ١٠- السلفيون يعدون بعض مناقب الصوفية وكراماتهم كهانة؛ لأنها تخبر عن الغيب، ويرفضونها باعتبارها مخالفة للشريعة والعقل. ومع هذا فالسلفيون يعترفون بالكرامة والكشف.
- ١١- يعترف السلفيون بالكرامة والإلهام. ويدافعون عنها كأنها من أسس الإسلام. فهذا الأمر على وجه الخصوص يمكن أن يشاهد عند ابن تيمية وابن القيم^(٢٥). ولكن المعلومات التي تكون نتيجة لهذا الكشف وهذه الكرامة لا بد أن لا تكون مخالفة للكتاب والسنة. والمناقب والكرامات الموجودة في كتب الصوفية لا توافق هذا المقياس بل هي خيالات وخرافات.
- ١٢- والسلفيون يرون الصوفية في بعض الأحيان كمؤيدين للظالمين من السلاطين والمستعمرين والمستبدين. ويستخدمون من قبل هؤلاء الأطراف. وشوهد ذلك عند غزو المغول والحروب الصليبية واستعمار الدول الإسلامية.

في النصف الثاني من القرن العشرين صار السلفيون في جزيرة العرب أغنياء بالنفط والدولار، وأسسوا كثيراً من النقابات والأوقاف، وأنفقوا في التبليغ ودعوة الناس إلى الإسلام في كثير من البلاد، وعلى رأسها أفريقيا. وكانت أشهرها رابطة العالم الإسلامي، والجامعة الإسلامية في المدينة، وجامعة أم القرى في مكة، وجامعة محمد بن سعود في الرياض؛ فتلك المؤسسات قبلت كثيراً من الطلاب القادمين من الدول الإسلامية، ولبت حاجاتهم المادية بهدف نشر السلفية. وأرسلتهم إلى بلادهم بعد تربيتهم على عقيدة السلفية.

في عام ١٩٩١- بعد انهيار الدولة السوفيتية - بدأ انتشار المذاهب السلفية في البلقان وقفقاسيا وقازان وآسيا الوسطى. في تلك المناطق لم تكتف السلفية بالصراع مع الطرق الصوفية فقط، بل كان في معارضة مع تراث الماتريديّة والحنفية؛ لأن وجهة نظر السلفية المتسامحة في هذا المجال هي أنهم يرون المشايخ والمريدين وال دراويش أهل بدعة. وبعض السلفيين يرون هؤلاء المشايخ والمريدين مشركين وكفاراً.

في عام ٢٠١٢ عندما بدأ الربيع العربي - وخاصة في مصر - فترك السلفيون المجادلة والجهاد جانباً وتحركوا ضمن اقتراحات دول الخليج التي هي تحت سيطرة أمريكا وأوروبا. وعلى الرغم من كل شيء ينبغي أن يُرى السلفيون في إطار أهل السنة والجماعة، وأن لا تُتجاهل مساهماتهم الإيجابية للمجتمع الإسلامي، وأن نعلم بأنّ فيهم شخصيات ذات اعتدال وحلم وصاحبة تجربة وعقل سليم.

وفي الحقيقة؛ إن الاختلاف الوحيد لم يكن بين السلفية وغير السلفية، أو بين السلفية والصوفية، بل جرت

خطوط الصراع والاختلاف بين السنيّين غير السلفيين وبين الصوفية أنفسهم. والسلفية فيما بينهم ليسوا بنية متجانسة، فهم انقسموا إلى فرق متنوعة أيضاً، والاختلافات فيما بينهم ليست بقليلة.

المصادر:

- إجماع الجيوش الإسلامية على العدو لمعطية الجهمية، القاهرة، د.ت.
- إحياء علوم الدين، القاهرة ١٩٣٩.
- إغائة اللهفان، القاهرة ١٩٦١.
- إجماع العوام عن علم الكلام، الغزالي، القاهرة ١٣٠٩.
- التحفة العراقية في الأعمال القلبية؛ مجموعات الرسائل المنيرية، ابن تيمية، القاهرة.
- التصوف الإسلامي، ماسيغون، ترجمة عثمان تورر، اسطنبول ١٠٠٦.
- التصوف بين الحق والخلق، محمد ف. ش. ١٩٧٠.
- التصوف في التراث، التيبلاوي محمود سعد، ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٤.
- التصوف والمنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، لاهور ١٩٨٦.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، كلبازي، القاهرة ١٩٦٠.
- تلبيس إبليس؛ نقد العلم والعلماء، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٣٦٨.
- تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي وتحذير الإبعاد من أهل الإلحاد، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠.
- التوسل والوسيلة، القاهرة، ١٣٧٤.
- رسالة في علم الباطن والظاهر؛ مجموعات الرسائل المنيرية.
- السائل في تهذيب المسائل، ابن خلدون، شفاء، انقرة ١٩٥٨.
- سراج أبو النصر الطوسي، اللوما، القاهرة ١٩٦٠.
- الطبقات الكبرى، الشعراي أبو المواهب بن علي، القاهرة ١٩٥٤.
- عقائد السلف، علي سامي النشار وغيره، اسكندرية ١٩٧٠.
- العقيدة الطحاوية، الطحاوي أبو جعفر.
- الفرقان بين اولياء الرحمن والشيطان، القاهرة ١٣٨٧.
- الفكر الصوفي في دعوى الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت ١٩٨٤.
- فلسفة الصوفية، عبد القادر محمود، القاهرة ١٩٦٦.
- لماذا أحب الشيخ الأكبر، محمد علي عوني، اسطنبول ١٣٢٧.
- مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت ١٩٧٢.
- مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٨٣.
- مدارج السالكين، بيروت ١٩٨٣.
- المدنون الكبير المدنون الصغير، القاهرة ١٣٠٩.
- مقدمة، تونس ١٩٨٤.
- النبوات، مطبعة الفيّاز ٢٠٠٥.
- هذه الصوفية، عبد الرحمن وكيل، بيروت ١٩٧٩.
- وحدة الوجود، علاء الدين بخاري، اسطنبول ١٢٩٤.
- وحدة الوجود وابن عربي، إسماعيل فني، أرتوغرول، اسطنبول ١٩٢٨.

السلفية من بعد الربيع العربي

«مصر أنموذجاً»*

د. رمضان يلدرم

جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات: ramazany@istanbul.edu.tr

الخلاصة:

يعود ظهور الحركات التي أطلقت على نفسها تسمية «السلفية» في العالم العربي إلى نحو قرن من الزمن. إن مصر هي أكثر بلد وَجَدَتْ فيه هذه الحركات - التي تتميز عن بعضها ولو بفروقات بسيطة وفقاً للبلدان والأماكن التي ظهرت فيها - فرصةً لتَشَكُّل الجماعات. ومن جهة أخرى فقد بدأ عهد جديد في العالم العربي نتيجة لأحداث العصيان والمظاهرات الشعبية التي بدأت عام ٢٠١١ في تونس، وانتقلت منها في وقت قصير إلى العديد من الدول العربية الأخرى، مثل: مصر، وليبيا، وسوريا، واليمن. ومع المرحلة الجديدة التي عاشتها مصر - التي تُعد الدولة الأهم في المنطقة العربية وأفريقيا - وتمكَّن جميع الأطياف المجتمعية من الدخول إلى معترك الحياة السياسية بشكل قانوني ومشروع، قامت هذه الحركات بديناميكية سريعة بالتحول إلى أحزاب لتأخذ أماكنها في هذه الحياة السياسية. ومما لا شك فيه أن الحركات السلفية التي هي من ضمن هذه الأطياف أخذت أكبر حيز من الاهتمام وتسليط الضوء عليها بالمقارنة مع غيرها من الأطياف. وقد قام السلفيون الذين ابتعدوا في السابق عن النشاط السياسي الحقيقي وركزوا بدرجة كبيرة على التربية والتعليم والدعوة وغيرها من الفعاليات والأنشطة الاجتماعية، ورفضوا الآليات والمفاهيم السياسية المعروفة مثل الديمقراطية والانتخابات والبرلمان لكونها بنظرهم مشبوهة أو مكروهة من الناحية الدينية. قام هؤلاء بسرعة قياسية بتشكيل عدد من الأحزاب السياسية، وانخرطوا في عمق الحياة السياسية. وسوف نتوقف في هذه المقالة على بنية السلفيين الذين دخلوا في الحياة السياسية مع قيام ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني في مصر وأفكارهم قبل الثورة، والأحزاب التي شكلوها وموقفهم السياسي، وآرائهم بعد الثورة.

الكلمات المفتاحية: مصر، السلفيون، السياسة، الربيع العربي

Arap Baharı ve Sonrasında Selefîlik - Mısır Örneği -

Özet

Arap dünyasında kendisini "selefî" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa bir takım farklılıklar barındıran bu hareketler, daha çok Mısır'da "cemâatleşme" imkânı bulmuşlardır. Diğer taraftan 2011 yılında Tunus'ta başlayıp kısa bir süre içinde Mısır, Libya, Suriye ve Yemen'de devam eden halk

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Arap Baharı ve Sonrasında Selefîlik - Mısır Örneği" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية (رمضان يلدرم، السلفية من بعد الربيع العربي «مصر أنموذجاً»، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٢٦٣-٢٨٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

isyanları sonucunda Arap dünyasında yeni bir dönem başladı. Arap ve Afrika coğrafyasının en önemli ülkesi olan Mısır'da yaşanan yeni süreçle birlikte, legal siyaset yapma imkânı bulan tüm toplumsal kesimler, hızla partileşerek siyaset arenasındaki yerini aldı. Hiç şüphesiz bu kesimler içinde Selefi hareketler diğerlerine göre daha fazla ilgi odağı haline geldi. Daha önceleri aktif siyasetten uzak duran ve daha çok eğitim, dâvet ve diğer sosyal faaliyetlerde bulunan ve demokrasi, seçim ve parlamento gibi mekanizmaları dinî açıdan sakıncalı gördükleri için kabul etmeyen Selefler, hızlı bir şekilde birçok siyasî parti kurarak politikaya atıldılar. Bu makalede 25 Ocak devrimiyle birlikte Mısır'da siyasî hayata atılan Seleflerin devrim öncesi yapıları, fikirleri ve devrim sonrası kurdukları partiler ile siyasî tutum ve görüşleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Selefler, Siyaset, Arap Baharı.

Arab Spring and Salafism -Case of Egypt-

Abstract

The emergence of groups which call themselves as 'Salafi' dates back to two centuries ago. Those movements, which have small regional differences, had the opportunity of forming a community in Egypt. On the other hand, a new communities era has begun in Arab world with public riots in Tunisia and spread to Egypt, Libya, Syria and Yemen. In Egypt, which is the most important country of the Arab and African region, every group that found opportunity to participate into politics, have been transformed to political parties. There is no doubt that among those groups Salafi movements has attracted more attention than others. Salafies has established several political parties, although in previous periods they refrain from engaging in politics and more prone to educational and social activities. In this study, the views and structures of Salafies would be analysed before and after the January 25 revolution in Egypt with which Salafies entered into political area.

Keywords: Egypt, Salafies, Politica, Arab Spring

مدخل: أيُّ سلفية؟

إن السلفية التي جعلت لنفسها ذهنية وعقلية خاصة بها سواء في طريقة تفكيرها أم في فهم النصوص الدينية التحمت في القرن الأخير بمفهوم الحركة كالتصاق اللحم بالعظام. وفي يومنا هذا ظهرت ونشأت حركة السلفية في مصر مثل بقية الحركات الإسلامية الأخرى، ثم اختلفت وتفرقت إلى حركات عدة وتابعت وجودها في البلدان الأخرى. وهذه الحركة السلفية وجدت أن حلول المشكلات التي تعصف بالعالم الإسلامي تكمن بالعودة إلى عصر السعادة المتمثل بعصر النبوة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من السلف الصالح.

يمكن تقسيم الحركات ذات الجذور السلفية في عصرنا الحالي إلى مجموعات مختلفة و متميزة عن بعضها من ناحية الأساليب والإجراءات التي تتبعها في سبيل إحداث التغييرات في المجتمع. فبينما نجد أن أحد الفروع الذي خرج من داخل الجماعات السلفية - التي تضع أكبر تركيزها وجهدها في مجال فعاليات التبليغ والدعوة -

قد جعل الفكر الجهادي في مقدمة أولوياته، ووضعه موضع التنفيذ العملي، نجد أن جماعات سلفية أخرى قد ركزت اهتمامها على إمكانية تحولهم إلى أناس متدينين، ونادت بالتدين الشكلي المتمثل بالثياب والمظهر الخارجي. شهدت الحركات السلفية بعد الثورات العربية كما هي الحال لدى الحركات الأخرى تحولاً داخلياً كبيراً. فالقسم الكبير من السلفيين الذين كانوا يعتبرون شتى النشاطات السياسية، والتحزب، والدخول إلى البرلمان أعمالاً كُفريّة ومروقاً من الدين، وكانوا يتجهجون على الحركات الإسلامية الأخرى التي اتبعت هذه الأساليب ويوجهون إليهم أشد الانتقادات، قد تصرفوا ببراعة عالية فأسسوا الكثير من الأحزاب السياسية، وشاركوا في الانتخابات ودخلوا تحت قبة البرلمان.

إن كل الجماعات - التي صنفت نفسها تحت مسمى السلفية على الرغم من الاختلاف البين في المناهج والأساليب التي اتبعتها وطبقوها في نشاطهم - لها تقريباً الفهم والتفسير الديني نفسه. حيث نرى أن بين كل هذه الجماعات قواسم مشتركة في السلوك والتوجهات والأفعال بشأن الكثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية المرتبطة بالدين؛ مثل: التفسير الحرفي للنصوص الدينية، والتدين الشكلي، واستهجان واستبعاد الكثير من العادات والأعراف الاجتماعية باسم الدين، واعتبار مختلف الأفكار والتفسيرات الدينية الجديدة بدعاً وبالتالي وجوب محاربتها وردّها.

يعود ظهور الحركات التي أطلقت على نفسها تسمية «السلفية» في العالم العربي إلى نحو قرن من الزمن. وإن مصر هي أكثر بلد وجدت فيه هذه الحركات التي تتميز عن بعضها ولو بفروقات بسيطة وفقاً للبلدان والأماكن التي ظهرت فيها فرصة لتشكيل جماعات أو التحول إليها. وأخذت الحركات السلفية تلفت الأنظار وتسلط عليها الأضواء بشكل أكبر مع بداية التحركات الشعبية التي اجتاحت العالم العربي وبلغت ذروتها في مصر في ٢٥ يناير/ كانون الثاني عام ٢٠١١ والتي سميت بما يُعرف بـ «الربيع العربي» أو «الثورات العربية». وإن هذه الحركات التي بدأت بعد الثورات العربية بتحولها إلى لاعب سياسي قوي في كثير من الدول العربية وعلى رأسها مصر تغذت على بعض البنى الدينية التقليدية المنتشرة في مصر والتي تُعرف بالسلفية. وإن تقديم معلومات مقتضبة عن تاريخ الحركات الدينية السلفية التقليدية، ومؤسسيها، وآرائها، يُمكننا من التعرف عن قرب على الأحزاب السياسية ذات الجذور السلفية المنتشرة في هذا الوقت.

إن السلفية المعروفة في وقتنا المعاصر لا تعرض من ناحية الفكر والعمل بنية عميقة ومتجانسة، وذلك على خلاف حركة الإخوان المسلمين. ولذلك من الصعوبة بمكان وضع تصنيف لها وفق معايير محددة. فإلى جانب التشابه أو حتى التطابق بنسبة كبيرة بين المبادئ العقدية التي يدافعون عنها، والإطار الثقافي الذي خرجوا منه، يمكن تقسيمها إلى أربع فئات رئيسة من ناحية نظرهم إلى الحقل الاجتماعي والسياسي، ومفاهيم السياسة والمجتمع^(١).

(١) السلفية والربيع العربي، محمد أبو رومان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٣، ص ٤٧ - ٥١.

الفئة الأولى: السلفية التقليدية التي اتخذت العلم والدعوة أساساً لها. فهؤلاء السلفيون الذين أظهروا أنفسهم بهذه الميزة وجعلوها أولويتهم يقومون بدعوة الناس إلى المبادئ التي يتبنونها، ويوجهونهم إلى التعليم الديني، ولا يقبلون الاشتراك بأمور السياسة بكل أشكالها. فهم يركزون جهودهم على مباحث العقائد ويعملون على تنقية أسس وقواعد العقيدة من البدع والخرافات. ويعتبرون المعتزلة، والخوارج، والشيعية وغيرها من الفرق الضالة. حتى إنهم يقفون على مسافة بعيدة من الأشعرية والماتريدية المنتشرتين بشكل واسع في المجتمعات الإسلامية وينظرون إليهما بحذر شديد، وبشكل خاص الطرق الصوفية حيث يقصونها ويستبعدونها تماماً. انتشرت هذه الفئة من السلفية بدرجة كبيرة في المملكة العربية السعودية، وأخذت على عاتقها نشر آراء وأفكار عدة شخصيات مثل عبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني.

وأما الفئة الثانية من السلفية فإنها تتميز بموقفها المتشدد التي تبنته تجاه السياسة والأحزاب السياسية. فهؤلاء السلفيون الذين اعتبروا مبدأ «طاعة أولي الأمر» أولويتهم الرئيسة يرفضون أو يواجهون مختلف تيارات المعارضة السياسية، ويقفون في صف النظام السياسي الحاكم ضد الحركات الإسلامية الأخرى التي تسعى إلى الوصول إلى الحكم عن طريق الأحزاب السياسية. وفي الفترة التي تبدأ بظهور الثورات العربية انخفض التأثير الاجتماعي لهذه الفئة التي أثبتت وجودها وفعاليتها في العالم العربي عموماً وبشكل خاص وكبير في المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربي.

أما الفئة الثالثة من السلفية؛ فيطلق عليها في الغالب تسمية «السلفية الجهادية». وهي الجماعة أو الجماعات المتشددة التي تكفّر الأنظمة الحاكمة في الدول العربية، وتقاوم وتدعو إلى مقاومتها بالعنف والسلاح، وهي المسؤولة بدرجة كبيرة عن أغلب العمليات التي تقع في العالم الإسلامي.

وأما السلفيون الذين ينتمون إلى الفئة الرابعة فإنهم يتبعون ويتبنون خطأً إصلاحياً. إذ يتناولون المسائل الاجتماعية والسياسية من منطلق اللين أكثر من غيره، فهم من جهة يستمتتون في الدفاع عن العقيدة والمبادئ السلفية، ومن جهة أخرى يعبرون عن رغبتهم بأداء دور فعال في مختلف ميادين الحياة. ويدافعون عن وجهة نظرهم المتمثلة بضرورة أو وجوب تحقيق التغيير الاجتماعي والسياسي بالتدرج وبالوسائل السلمية. لم يتمكن السلفيون الذين ينتمون إلى هذه الفئة من ممارسة السياسة بفعالية قبل الثورات العربية لافتقارهم إلى البيئة الحاضنة والمساعدة على ذلك، ولكنهم بعد الثورات دخلوا إلى مختلف الأحزاب السياسية وانخرطوا في السياسة في دول الثورات التي تأتي في مقدمتها مصر، ثم تونس، وليبيا، واليمن.

أ. الحركات السلفية التقليدية قبل الثورات العربية:

١. الجمعية الشرعية: اسمها الكامل هو «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة» تم تأسيسها عام /١٩١٢/ على يد الشيخ محمود محمد خطاب السبكي أحد علماء جامعة الأزهر. تُعد الجمعية الشرعية أول جمعية منظمة في مصر والتي ظهرت إلى الوجود كردة فعل من أجل التصدي للإشكاليات التي

أثيرت حول موضوعات كثيرة إبان الاحتلال الإنكليزي لمصر مثل إدخال إصلاحات جديدة في التربية والتعليم، وزيادة الميول والدعوات إلى التغريب، ومكانة أو دور الدين في الحياة الاجتماعية، ودور المرأة وتأثيرها داخل المجتمع^(٣).

لقد ذُكرت هذه الحركة - التي كانت عند ظهورها مظهراً للانفتاح على كامل محيطها، ضمن المكونات ذات الطابع السلفي المعروفة الآن - في فترات لاحقة وبعيدة جداً عن فترة تأسيسها. فربّيس هذا الكيان أو الجمعية الشيخ محمود خطاب ركز بالدرجة الأولى في الفترة الأولى لتأسيسها على الأنشطة والفعاليات الاجتماعية، وأولى أهمية لجعلها ذات بنية مؤسساتية، وعندما حدد الإطار العام للجمعية - بوصفه عالماً من علماء الأزهر - أكد على «عقائد السلف». وبناءً على ذلك فإن المنتسبين لهذه الجمعية هم على عقيدة السلف الصالح، ومع ذلك فإنهم لا يناولون من الخلف الذين يُتهمون بالبدع والفسوق. ولا يتعصبون لأي من المذاهب الفقهية، ولا يدعون بأفضلية أحد المذاهب الفقهية على الأخرى. وتُعد في نظرهم كل مذاهب أهل السنة أهلاً للثقة والأمانة في مسألة الفهم الصحيح للنصوص^(٣)...

إن مؤسس الجمعية الشيخ السبكي لم يصوب الاشتغال بالسياسية، وصرح بشكل واضح بأنه تحرك وفقاً لمبدأ «الاشتغال بالسياسة دون الاشتغال بها». ولم تدخل الجمعية على مدى التاريخ في عمل مناهض أو معادٍ للنظام الساسي الحاكم.

واعتباراً من ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني التي حدثت عام ٢٠١١ وضعت الجمعية الشرعية الحالة الجديدة التي تشكلت وتبلورت ملامحها في مصر نصب أعينها وبدأت بإظهار موقفها بشكل واضح من الأحداث السياسية التي كانت تلتزم الصمت التام حيالها في السنوات السابقة. فمثلاً في الدورة الثانية «جولة الإعادة» لانتخابات رئاسة الجمهورية صرحوا بأنهم سوف يدعمون مرشح حركة الإخوان المسلمين الذي كان وقتها محمد مرسي، وأعلنوا عن موقفهم هذا من خلال المؤتمر الصحفي الذي عقده مع ذكر الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك^(٤).

إن عدم اعتماد هوية سياسية معينة من جهة، والوقوف من جهة أخرى على مسافة واحدة ومتساوية من سائر المذاهب التي تدخل ضمن إطار أهل السنة والجماعة قد وضع هذه الحركة في مرتبة الأم التي تولدت من رحمها سائر الحركات الدينية وظهرت إلى الوجود في مصر. وترمي هذه الجمعية أو الحركة إلى تحقيق أهداف كثيرة مثل؛ نشر الثقافة الإسلامية والمبادئ الدينية الصحيحة من أجل تخلص وحماية المسلمين من المعتقدات الخاطئة، وافتتاح معاهد تحفيظ القرآن الكريم، وبناء المساجد في الأماكن التي ليس فيها مساجد أو تعاني من ضيق مساجدها، وتأمين الاحتياجات الاجتماعية للمحرومين والفقراء في المجتمع، ومعالجة المرضى من

(٢) الحالة السلفية المعاصرة في مصر، أحمد زغلول شلانة، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١١، ص ٢٠١.

(٣) http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639

(٤) المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة:

http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711

أصحاب الحاجة وبناء المشافي، وترسيخ مبدأ الإرشاد والتكافل الاجتماعي من وجهة نظر إسلامية في المجتمع بأسره^(٥).

٢. جماعة أنصار السنة المحمدية: تم تأسيسها بشكل رسمي عام ١٩٢٦ م من قبل العالم الأزهرى محمد حامد الفقي. لاحظ الشيخ محمد الفقي الذي كان بعيداً عن التأثير بالطرق التي أخذت بالانتشار بكثرة في مصر اعتباراً من العام ١٩١٠م، لاحظ ازدياد الخرافات والبدع في المجتمع والتي تصل إلى درجة الشرك والخروج من الدين، ورأى بأن محاربة هذه البدع والخرافات الشركية والقضاء عليها لا يمكن إلا من خلال التمسك بأهداب سنة النبي عليه الصلاة والسلام، فطرح أفكاره الدائرة حول هذه المسألة على العلماء المقربين والمحيطين به وبدأ العمل على تأسيس هذه الجمعية بمساندتهم ودعمهم له. دخل محمد الفقي الذي كان في السابق أحد أعضاء حركة «الجمعية الشرعية» والتي تقدم نفسها كإحدى تشكيلات السلفية، دخل في نقاش وجدال طويل مع قادة هذه الحركة حول مسألة «الأسماء والصفات» التي تُعد إحدى المسائل الأساسية لعلم الكلام، وترك الحركة نتيجة للتباين والاختلاف في الآراء الذي ظهر بينهم حول هذه المسألة. فتحول إلى القيام بأنشطة تبليغية لآرائه التي تبناها، وذلك في المساجد، والمقاهي وغيرها من الأماكن العامة التي يتواجد فيها الناس بكثافة، واستطاع أن يجمع حوله الكثير من الأنصار والمؤيدين. وقد كانت تحدث بعض النزاعات والتشنجات بين أنصاره وبين المنتسبين إلى الطرق الصوفية الأخرى بسبب اختلاف الآراء بشأن الكثير من الموضوعات الدينية. إن محمد الفقي - الذي أسس جمعية من أجل التحرك بشكل أكثر تنظيماً ومنهجية من جهة، ومن جهة أخرى لتحويل المبادئ التي تبناها إلى نوع من العمل المؤسساتي يتابع نشاطاته تحت سقفها - انتقد الأعمال الثورية التي تم القيام بها ضد الاحتلال الإنكليزي في عام ١٩١٩م؛ وذلك لأنه - بحسب رأيه - لا يمكن إنهاء الاحتلال الإنكليزي للبلد من خلال مظاهرات واحتجاجات تشارك فيها نساء مكشوفات الرأس، أي غير ملتزمات بالحجاب. إذ لا يمكن بهذه الطريقة نقل مبدأ التبعية التامة لله وللرسول إلى الحياة وتطبيقه فيها. وإنما يمكن تحرير مصر من الاحتلال عن طريق التمسك بالسنة النبوية، ومحاربة البدع والخرافات. واعترض محمد الفقي أيضاً على الشعار الذي رفعته الثورة ضد الاحتلال وكان ينادى به في الأعمال الاحتجاجية، هذا الشعار الذي يقول: «الدين لله، والوطن للجميع»^(٦).

إن جماعة أنصار السنة المحمدية التي توسعت منذ تأسيسها وحافظت على وجودها إلى اليوم لها في مصر وحدها مائتا فرع، و١٧٥٠ مسجداً تدار تحت إشرافها وسيطرتها. ولهذه الجماعة خارج مصر الكثير من الأتباع في عدد كبير من الدول الإفريقية وعلى رأسها: السودان، وتشاد، والصومال.

لقد تبنت جماعة أنصار السنة المحمدية عدداً من المبادئ مثل الدعوة إلى السنة الصحيحة، وشرح المبادئ القرآنية للناس، والابتعاد عن مختلف أنواع البدع والخرافات، وجعلتها مهمتها الرئيسة في سبيل تخليص الناس

(٥) السلفيون، ممدوح الشيخ، دار أخبار اليوم، القاهرة ٢٠١١، ص ٦٨.

(٦) <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>

من شتى أنواع الشرك وأشكاله، وتحقيق التوحيد الصافي على منهج السلف الصالح. فهم يرون أن الإسلام دين ودولة فلا يمكن الفصل بينهما، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأن تحقيق أو تأسيس المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا من خلال تطبيق الأحكام التي أنزلها الله تعالى. ويُعد عدم تطبيق حكم الشرع على أي شأن من شؤون الدنيا تجاوزاً على حدود الإسلام وخروجاً عليه. ويجب برأيهم من أجل تطبيق شرع الله في الأرض اتباع سياسة حكيمة ومتروية دون تسرع وقتال. وتعتقد الجماعة بأن النظام الديمقراطي نظام كافر، وذلك لأن الديمقراطية تمنح الإنسان سلطة التشريع ووضع القوانين التي هي محصورة بيد الله عز وجل.

فالنظام الإسلامي له خصائص ذاتية لا علاقة لها بالبنية بالأنظمة الغربية المعاصرة. وعلى الرغم من ذلك فإن الجماعة تعتقد بجواز النظام الانتخابي المعروف والمعتمد على أشكال الترشيح والتصويت؛ وذلك لأنه من الجائز منافسة الديمقراطيين سواء في الانتخابات العامة أو في غيرها من الانتخابات للتخفيف أو القضاء على شرهم. وبطبيعة الحال يجب عند خوض مثل هذه الأنشطة مراعاة المبادئ الشرعية، واتباع القاعدة المعروفة «درء المفسد مقدم على جلب المصالح»^(٧).

تبين الجماعة أن التطبيق العملي لهذه المبادئ التي تدافع عنها على المستوى النظري يمكن من خلال مواجهة التحزب السياسي، وتحقيق انتشار التوحيد الصافي عن الشوائب لقيام الدولة الإسلامية. فتأمين عودة الخلافة من جديد، وتحقيق النصر الذي وعد الله به المؤمنين مرتبط أشد الارتباط بانتشار التوحيد. وتعارض هذه الجماعة بشدة اللجوء إلى العمل المسلح ضد الأنظمة السياسية الحاكمة، وتعتبر أن هذا النوع من الأنشطة خروج على الحاكم، ولا ينتج عنه إلا مزيد من الفتن والدماء والدمار للبلاد.

مع أن جماعة أنصار السنة المحمدية لم تشارك بشكل رسمي في أي حزب سياسي بعد ثورة ميدان التحرير في ٢٥ يناير/ كانون الثاني عام ٢٠١١ لكنها أصدرت بيانات بشأن الكثير من القضايا المتعلقة بالسياسة الداخلية والخارجية لمصر محددة بذلك موقفها من تلك الموضوعات. فمثلاً أصدرت الجماعة بياناً بتاريخ ٢٢/٨/٢٠١١ وجهت فيه تحياتها وسلامها للثوار الذين حاربوا القذافي وباركت لهم النصر الذي حققوه عليه^(٨). وقد أصدرت بياناً آخر أيضاً أعلنت فيه عن تأييدها لحازم صلاح أبو إسماعيل كمرشح لرئاسة الجمهورية في الانتخابات الرئاسية التي جرت في مصر^(٩). إلا أنه تم رفض ترشيح أبو إسماعيل من قبل الهيئة العليا للانتخابات المصرية. وإن الجماعة التي تبنت في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية المصرية مبدأ تأييد كل المرشحين الإسلاميين دون الإشارة إلى مرشح بذاته، أصدرت في جولة الإعادة بياناً مُسبباً بشأن مسألة تأييد مرشح حركة الإخوان المسلمين محمد مرسي، وقالت فيه: «تدارس مجلس شورى العلماء الوضع بعد ظهور

(٧) خارطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن:

<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

(٨) البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي: <http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>

(٩) البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبو إسماعيل لرئاسة الجمهورية:

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>

النتائج النهائية للانتخابات في مرحلتها الأولى، وبعد أن استعرض الوضع العام دعا الدكتور محمد مرسي للقاء خاص مع مجلس الشورى وبعد أن استمع أعضاء المجلس إلى رؤية الدكتور محمد مرسي تدارس معه أطراف قضية تحكيم الشريعة والموقف من الشيعة، وغير ذلك من الأمور المستقبلية العامة؛ قرر المجلس دعم وتأييد الدكتور محمد مرسي وذلك بعد أخذ العهود والمواثيق عليه بأن يجتهد في تحكيم الشريعة على نهج أهل السنة والجماعة قدر الاستطاعة، وأن تكون أُخُوَّتُهُ لكل المؤمنين والمؤمنات بعيداً عن الحزبية، وأن يعمل جاهداً على نصرة المظلومين ورفع مستوى المعيشة لجميع المصريين، والعناية بأمر الفقراء والمساكين، وألا يكون بعيداً عن نبض الشارع وعامة الشعب»^(١٠).

٣. الدعوة السلفية / سلفيو الإسكندرية: اعتباراً من العام ١٩٧٠م ازدادت النشاطات الطلابية داخل الجامعات المصرية بشكل ملحوظ، وظهرت نتيجة لتلك النشاطات حركة جديدة عُرفت باسم «الجماعة الإسلامية». وقد انضم الكثير من أعضاء الحركة فيها بعد إلى حركة الإخوان المسلمين، إلا أن مجموعة من هذه الحركة والتي كان يترأسها بعض الشخصيات ذات الأصول الإسكندرية رفضت الانضمام إلى حركة الإخوان المسلمين، واتخذت قراراً بالتحرك والعمل بشكل مستقل عنهم. واعتباراً من عام ١٩٨٠م أطلقت هذه المجموعة المتأثرة بالتيارات السلفية ذات الجذور السعودية، أطلقت على نفسها تسمية «المدرسة السلفية»^(١١). وقد انتشرت هذه الحركة بسرعة في مناطق كثيرة في مصر، وبينما كانت في البدايات الأولى لعهد الرئيس حسني مبارك تثبت وجودها من خلال الدروس وأنشطة الوعظ والإرشاد في المساجد، فقد وجدت في السنوات اللاحقة فرصة سانحة لإيصال صوتها إلى سائر شرائح المجتمع من خلال الكثير من القنوات التلفزيونية التي أنشأها^(١٢). إن الكوادر القيادية للأحزاب السياسية ذات الخلفية أو الجذور السلفية التي انخرطت بسرعة كبيرة في الحياة السياسية المصرية بعد ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني وأثبتت وجودها وأهميتها بشكل واضح ينحدرون من داخل هذه الحركة. وسوف نكتفي هنا للوقوف أكثر على الأحزاب السياسية التي أنشؤها بعد الثورة بالمرور بشكل مختصر على بعض آرائهم ومواقفهم قبل الثورة.

قامت هذه الحركة التي تشكل الإسكندرية مركز ثقلها بإنشاء مدرسة أطلقوا عليها اسم «الفرقان لإعداد الدعاة»، وذلك بهدف إعداد الدعاة والمرشدين الذين سوف يتولون نشر آرائها وأفكارها في المجتمع، وبذلك فإنهم قد أضافوا امتداداً آخر إلى نشاطاتهم وأعمالهم. وإضافة إلى ذلك عملوا على التعبير عن آرائهم ونشرها بين الناس من خلال تضمينها في مجلة شهرية قاموا بإعدادها وتوزيعها، وأسموها «صوت الدعوة». وتعرضوا في هذه الفترة لتهمة «السلفية المدخلية» بسبب العلاقات الوطيدة التي أقاموها مع الشخصيات السلفية البارزة من ذوي الأصول السعودية أمثال: عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين.

(١٠) البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية:

http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html -.

(١١) السلفية في مصر، صلاح الدين حسن ص ٢١.

(١٢) الدعوة السلفية بالإسكندرية، عبد العال، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٢، ص ٣٦.

وعلى الرغم من كثرة انتشار سلفيي الإسكندرية داخل المجتمع وفعاليتهم، إلا أنهم ليسوا أصحاب تشكيلات تنظيمية تجمعهم وتربط بينهم على عكس الجماعات الإسلامية الأخرى. وقد استمرت في وجودها اعتماداً على بناء يكون فيه الشخص صاحب المركز والثقل، أكثر من بناء تنظيمي يقوم على مؤسسة. وكذلك فإنها لا تتبنى البيعة والمبادئ التي لها طابع السرية كما هو الحال لدى غيرها من الجماعات، وإنما تؤمن بقيامها بالعمل العلني والواضح للناس جميعاً دون اللجوء إلى أخذ البيعة أو السرية في بعض المبادئ.

يقول أنصار الدعوة السلفية بوجوب تناول القرآن الكريم، والسنة النبوية وفقاً لفهم وتفسير الصحابة والتابعين، ويولون أهمية خاصة للمسائل المتعلقة بالتوحيد والعقيدة، ومحاربون البدع والخرافات، ويرون وجوب تحصيل العلوم الدينية لمن يعتنق مبادئهم وأفكارهم.

يتوقف هؤلاء السلفيون على أربعة مراحل من أجل إعادة تشكيل المجتمع بشكل متدرج، والوصول إلى مجتمع إسلامي.

المرحلة الأولى: التصفية: ووفقاً لذلك يتوجب تصفية معتقدات المسلمين وتنقيتها مما هو مخالف للشريعة، وإقناعهم باتباع طريقة السلف في الحياة، وتصفية عقول العلماء المسلمين، والكتب الدينية من كل الروايات الضعيفة والموضوعة، ومن الإسرائيليات، ومن الآراء الفقهية المخالفة للأحاديث الصحيحة.

وتأتي بعد ذلك مرحلة التربية: وإن الفرد الذي يجتاز هذه المرحلة يصبح سلفياً صالحاً. وإن الأفراد الذين أتموا تربيتهم بالاعتماد على الكتب الدينية المنقحة من شتى أشكال الخطأ والزلل يأخذون الدعوة فينقلونها لعامة المسلمين، ويعلمونهم إياها. وإن جميع الأفراد الذين يجتازون هذه المرحلة يؤسسون الدولة الإسلامية دونها حاجة إلى انتخابات، أو انقلاب.

أما المرحلة الثالثة فهي المفاصلة أو التمكين: وفي هذه المرحلة يعلن المؤمنون انفصالهم عن الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ويعلنون أن هؤلاء الحكام على باطل، وينذرون الحكام وأعاونهم بالرجوع عن باطلهم، وإلا فإنهم سوف يواجهون جهاداً إسلامياً من قبل أهل الحق. ويطالبون كل المسلمين بوجوب تحديد موقفهم بشكل واضح إما مع أهل الحق، وإما مع الحكام، وهنا يكون حكمهم هو حكم الحكام أي أهل الباطل.

المرحلة الرابعة وهي الجهاد: ففي هذه الحالة أو المرحلة إذا ما رفض الحكام الرجوع عن الباطل والالتزام بالإسلام بعد الإنذار السابق فحينئذ يجاهدهم أهل الحق، وهم السلفيون، فالصفوف في هذه الحالة ستكون قد تمايزت عن بعضها، فصار بعض الشعب مع الحق وبعضه مع الباطل^(١٣).

اعتبرت هذه الحركة التي كانت قبل ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني بعيدة كل البعد عن مختلف النشاطات

(١٣) خريطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن:

<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

والأعمال السياسية أن النظام الحاكم في مصر يتبنى نظاماً ديمقراطياً باطلاً. وأن هذا النظام مناقض لبعض المبادئ والأصول الإسلامية، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يُعد من نتاج الثقافة الغربية البعيدة كلياً عن المبادئ والقيم الإسلامية. وهذه الأسباب فإن الديمقراطية لا تُعد بديلاً لمبدأ الشورى المعروف في الإسلام. إذ إن هناك احتمالاً كبيراً إذا ما طبقت الديمقراطية أن يصل إلى رئاسة الدولة شخص غير مسلم، أو امرأة، أو حتى شخص يعلن العداء للدين بشكل صريح، وهذا ما لا يمكن القبول به والرضوخ له أبداً. وفيما بعد فتح سلفيو الإسكندرية الذين خففوا من آرائهم حول هذا الموضوع تماشياً مع التطورات اللاحقة التي حصلت، فتحو الباب أمام النظام الديمقراطي. إذ إنهم يرون جواز وإمكانية اتباع طريقة ديمقراطية من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية بشرط عدم الإقرار بشيء باطل، أو الاشتراك في فعل منكر^(١٤).

لم تجد هذه الحركة حرجاً أو محظوراً في تأييدها لحركة الإخوان المسلمين التي شاركت بكثافة ونجاح في انتخابات اتحادات الطلبة، وال نقابات المهنة، والغرف التجارية والصناعية وغيرها من المؤسسات في عهد حسني مبارك، بسبب عدم تمكنها من وضع القوانين الخاصة بهذه المؤسسات. وأما في الانتخابات البرلمانية فلم يتمكنوا من التوصل إلى إجماع داخلي من أجل المضي بنفس الرأي ووجهة النظر. إلا أنهم بعد ثورة ٢٥ يناير / كانون الثاني سرعان ما شكلوا حزباً سياسياً، وتحولوا إلى لاعب مهم في الحياة السياسية لمصر.

يمكن اعتبار الفرع الذي يُطلق على نفسه اسم: «السلفية الحركية» والتي تتركز أكثر في القاهرة، وتتميز في بعض المسائل عن سلفيي الإسكندرية مع اشتراكهم في المنبع الذي ينحدرون منه، يمكن اعتبارهم من ضمن هذه المجموعة^(١٥).

إن أكثر ما يتميز به هذا الفرع عن المدرسة الإسكندرية هو آراؤه حول النظام الحاكم ومن يتولون إدارة شؤون الدولة، فأراؤهم أكثر وضوحاً وشدّة تجاههم. إذ لا يكفي حسب رأيهم اعتبار النظام الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله كافراً، وإنما يجب إعلان هذا الكفر على الملأ بشكل جلي وعلني. وتُعد - برأيهم - الملائس المخالفة للإسلام في المجتمعات الإسلامية والسلوكيات والأفعال الأخرى المشتملة على المعاصي من العادات الجاهلية الأولى. وإن إضافة أي أمر إلى الشريعة أو إخراجها منها يُعد كُفراً. والتمثيل في البرلمان أمر محرم برأيهم؛ وذلك لأن النواب في البرلمان يعتمدون على أحكام خارج شرع الله تعالى، ويعتبرون الدستور الذي يضعونه بأنفسهم أعلى مرتبة من الدين. إن أعضاء هذه المدرسة السلفية يوجهون انتقادات لاذعة وشديدة حول بعض المسائل للجماعات السلفية الأخرى. فحسب رأيهم أن بعضاً من هذه الجماعات السلفية تتساهل في مسألة مفهوم الذنب أو المعصية، وكذلك تحصر مفهوم الكفر بتكذيب الدين أو إنكاره. ولذلك فإن هذه الحركة تصف هذه الجماعات بـ «مرجئة العصر».

إن هذه الفئة التي تتخذ العمل والنشاط أولويتها ترفض تأسيس جماعة أو تنظيم خاص بها، وتدعو

(١٤) الدعوة السلفية بالإسكندرية، عبد العال، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٢، ص ٥٥.

(١٥) دليل الحركات الإسلامية المصرية، عبد المنعم منيب، مكتبة المدبولي، القاهرة ٢٠١٠، ص ١٣١.

وتشجع أنصارها إلى العمل مع الجماعات الأخرى التي تنشط في المجالات والموضوعات التي تتحد آراؤهم بشأنها، وذلك بهدف الحيلولة دون تقسيم الأمة إلى المزيد من الفرق والجماعات. وبسبب ذلك فإنهم لا يرفضون كمبدأ التحرك مع التنظيمات والجماعات التي تريد بناء الدولة الإسلامية، أو إعادة تأسيس دولة الخلافة^(١٦).

ب. السلفيون الذين تحولوا من الجماعة إلى حزب سياسي:

وجدت كافة الحركات السياسية والفكرية المنتشرة في العالم نفسها في مواجهة حالة جديدة مع انطلاق الثورات العربية التي ابتدأت في تونس وانتقلت في وقت قصير إلى مصر، وليبيا، وسوريا.

تأتي الحركات السلفية على رأس هذه الفئات أو الجماعات الدينية التي وجدت نفسها فجأة داخل وقائع وأحداث جديدة دونها تحضير مسبق للتعامل معها، ثم عملت على الملمة أطرافها وتشكيل نفسها بسرعة بعد تحبط دام لوقت قصير.

إن الحركات السلفية التي لم تكن وجهات نظرها واضحة كثيراً بشأن الأحداث السياسية والاجتماعية، وكانت تتحرك على ضوء الفتاوى التي يصدرها القادة الأحياء حسب الوضع المستجد دون أن يكون هناك إطار نظري عام محدد مسبقاً، دخلت هذه الحركات إلى الحياة السياسية التي كانت في السابق تعارضها وتواجهها بشدة، وحتى في بعض الأحيان تعتبرها أعمالاً خارجة عن الدين، وذلك تحت مظلة الأحزاب السياسية المختلفة التي قامت بتأسيسها.

إن هذه الحركات التي كانت تُصنف في السابق بالطابع «التقليدي / العلمي» أو «الحركي والعملي أو النشاطي»، أخذت صبغة «السياسة والحداثة». وقبل تقييم عملية تجمع السلفيين تحت مظلة الحزب السياسي لا بد من التدقيق في مواقفهم تجاه الأحداث التي أدت إلى بدء ثورة ٢٥ يناير / كانون الثاني في مصر؛ هذه المواقف التي شكلت بداية مغامراتهم السياسية.

١. ثورة ٢٥ يناير / كانون الثاني والحركات السلفية:

إن المظاهرات والاحتجاجات الشعبية التي انطلقت في مصر بتاريخ ٢٥ يناير / كانون الثاني عام ٢٠١١ تركت تأثيراً كبيراً على الجماعات السلفية، وأحدثت تغييراً كبيراً في أفكارهم التقليدية بشأن مختلف الأحداث السياسية والاجتماعية. مع أن الأحداث التي بدأت في مصر وأجبرت الرئيس حسني مبارك على ترك منصب الرئاسة لم تكن من عمل الحركات السلفية، أو أي من أعضاء الجماعات السلفية، فقد تم رصد مواقف وتصرفات مختلفة ومتباينة عن بعضها تجاه هذه الأحداث والتي صدرت عن أشخاص مستقلين ولكنهم معروفون بهويتهم وأفكارهم السلفية. ويمكن أن نورد مواقفهم وتصرفاتهم وفق التسلسل الآتي:

(١٦) خريطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن.

أ. المؤيدون لثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني والمشاركون فيها بشكل فعّال: قامت المجموعات السلفية المعروفة بسلفيي القاهرة أو التي كانت تُسمى سابقاً السلفية الجهادية، أو الحركية، قامت بالمشاركة الحقيقية في الأعمال الاحتجاجية والتي أدت إلى ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني. حيث انضم القادة البارزون لهذه المدرسة أمثال الشيخ محمد عبد المقصود، والشيخ نشأت أحمد، والشيخ فوزي سعيد إلى المظاهرات التي كانت تجري في ميدان التحرير، وأيدوا عملية الثورة، وأثروا كثيراً في المتظاهرين هناك من خلال الخطب والبيانات التي أدلوا بها في الميدان. على الرغم من قيام هذه الحركات السلفية التي شاركت في الاحتجاجات والمظاهرات التي عمت المدن المصرية الكبرى وعلى رأسها القاهرة والإسكندرية، على الرغم من قيامها بين الحين والآخر بمسيرات ومظاهرات مستقلة، فقد كانت تجتمع مع أطراف المعارضة المختلفة الأخرى لنظام حسني مبارك من الليبراليين، أو القوميّين، واتبعت استراتيجية التحرك أو العمل المشترك معها في بعض المسائل.

إن حملة التأييد هذه التي بدأها سلفيو القاهرة تحولت في وقت قصير إلى منصة عمل بانضمام بعض علماء الأزهر وسلفيي الإسكندرية إليها. وقد قامت هذه المنصة التي اتخذت تسمية «الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات المشروعة» بإصدار بيانات أعلنت فيها تأييدها للمظاهرات الحاشدة، وأصدرت كذلك بيانات تحذر من مواجهة المطالب المشروعة للشعب، ومن المساس بالمادة الثانية^(١٧) للدستور، ومن إحداث الفوضى والعصبية في المظاهرات، ومن إلحاق الضرر بالأموال العامة.

ب. الذين عارضوا بشكل صريح ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني: على الرغم من تقارب السلفيين في مصر مع بعضهم في موضوعات العقائد وتبنيهم لأفكار مشابهة بشأنها، إلا أنهم يقدمون مواقف متباينة ومختلفة بشكل كبير في المسائل المتعلقة بالأحداث السياسية والاجتماعية، وذلك لكونهم لم يبنوا كياناً متجانساً فيما بينهم. إن حالتهم المشتركة، وجرهم لشرائح المجتمع الذي يخاطبونهم إلى جدالات ونقاشات كلامية وفقهية لم تكن تزعج النظام السياسي بل كانت تلاقي التأييد الضمني من قبله. إلا أنه مع بداية المظاهرات الشعبية الحاشدة وخروج القاعدة السلفية التي لم تتعد عن المسائل السياسية والاجتماعية إلى الشارع حاول بعض قادة السلفية منع هذا الأمر انطلاقاً من مبدأ «طاعة أولي الأمر». حيث اعتبر الكثير من خطباء السلفية مثل الشيخ محمود مصري، والشيخ مصطفى العدوي، والشيخ محمد حسين يعقوبي أن الاشتراك في المظاهرات القائمة وقتذاك أمرٌ غير مشروع من خلال الأحاديث التي أدلوا بها في القنوات التلفزيونية، وعارضوا عملية الثورة التي بدأت، وفضلوا البقاء على الوضع الراهن. وقد أورد هؤلاء القادة السلفيون في تصريحاتهم التي وجهوها إلى المتظاهرين بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بالفتن، ودعواهم إلى ترك الميادين والساحات، والعودة إلى البيوت، ونصحواهم بالتوجه إلى المساجد للدعاء والاستغفار، والالتزام بالهدوء والصمت لمنع حدوث المفاسد، إلا أن ذلك لم يحدث تأثيراً يُذكر في المجتمع، وبقي هؤلاء القادة وحدهم مع مواقفهم. والأكثر من ذلك فقد أصدر السلفيون الذين يُعرفون باسم «جماعة أنصار السنة» بياناً بعد تصريح حسني مبارك بنقل

(١٧) «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر أساسي للدستور».

صلاحياته تحت ضغط الأحداث والتحركات الجماهيرية التي زادت وتيرتها، بينوا فيه حرمة المظاهرات والخروج على الحاكم.

ج. الذين تبنوا موقفاً متردداً تجاه ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني: مع أن سلفيي الإسكندرية الذين يحتلون مكانة قوية وهامة بين الجماعات السلفية يعارضون هيكلاً قيادياً تنظيمياً كما هو الحال لدى حركة الإخوان المسلمين، إلا أنهم يُعدون جماعة منظمة فيما بينهم على مستوى الأنشطة والفعاليات الاجتماعية والثقافية. وإن سلفيي الإسكندرية الذين تحركوا حسب تطورات الأحداث قبل الثورة، وعند بدايتها، وبعدها، والذين حاولوا تكوين موقف على ضوء نتائج الأحداث، قد تصرفوا ببراغمية من خلال تصريحاتهم. فعندما تم توجيه الدعوات على شبكات التواصل الاجتماعي من أجل احتجاجات ومظاهرات ٢٥ يناير/ كانون الثاني خرج الشيخ ياسر برهامي الذي يُعد أحد قادة سلفيي الإسكندرية الأكثر تأثيراً بتصريح قال فيه: «إننا انطلاقاً من تمسكنا بديننا، وشعورنا بالمسؤولية تجاه بلادنا وحرصاً على مصطلحتها، وتقديراً وتغليباً لأمن العباد والبلاد في هذه الفترة العصيبة، وتفويتاً لمقاصد الأعداء التي تهدف إلى نشر الفتن نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من يناير...»^(١٨). وأدلى سلفيو الإسكندرية بتصريحات مثل الجماعات والفئات الأخرى التي اشتركت في حركة الثورة، أدانوا فيها أحداث الشغب والسلب والنهب والتخريب لدى انسحاب القوات الأمنية من الساحة تزامناً مع ازدياد المظاهرات التي عمت سائر ميادين المدن المصرية وعلى رأسها ميدان التحرير. وتصرف سلفيو الإسكندرية الذين رأوا بداية عهد جديد تلوح في الأفق، تصرفوا بشكل يتناسب مع تطور الأحداث الآنية وغيروا مواقفهم السياسية، وحاولوا إظهار وإثبات وجودهم، وبرروا عملهم بأنه نابع من الاختلاف الاجتهادي، وأن كل اجتهاد فيه احتمال الخطأ.

إن سلفيي الإسكندرية الذين لم يتخذوا موقفاً واضحاً وصریحاً تجاه المظاهرات في مرحلة الثورة، انضموا بشكل فعال إلى النقاشات التي بدأت خلال المراحل اللاحقة، مثل نقاشات الدستور وغيرها، وعبروا عن آرائهم ووجهات نظرهم، وسرعان ما تحولوا إلى حزب وأخذوا مكانهم في الحياة السياسية.

تحزُّب الحركات السلفية:

قد أصبحت السلفية أكثر شريحة تأثرت من التغييرات الفكرية والسياسية التي ظهرت بعد الثورات العربية. فالسلفية التقليدية التي لم تهتم كثيراً بالموضوعات الفكرية والسياسية وجدت نفسها في مركز السياسة مع التغيير الذي حصل في مصر خاصة. ففي هذه الفترة الجديدة دخلت السلفية المؤسساتية والسلفية المستندة على الشخصيات الجاذبة في عملية التنظيم والتحزُّب في الساحة السياسية التي لم يتَّخذوا فيها مكاناً ولم يهتموا فيها من قبل. فالسلفيون الذين لم تكن لهم بنية متجانسة فيما بينهم وما استطاعوا أن يتَّحدوا تحت سقف حزب واحد عند الدخول في السياسة بدأوا بتأسيس أحزاب سياسية مختلفة.

جسدت الأحزاب السياسية التي أسسها السلفيون الاتجاهات السلفية التي كانت موجودة في نفس الوقت. فسلفيو الإسكندرية - أصحاب الأفكار الصلبة جداً قبل وأثناء الثورة - رفضوا الديمقراطية تماماً عن طريق التوضيحات التي قاموا بها. فمثلاً؛ أوضح الشيخ عبد المنعم شحّاد وهو أحد الناطقين الرسميين باسم الدعوة السلفية قائلاً: «نحن لا نقول: الديمقراطية حرام فقط، بل نقول أيضاً: إن الديمقراطية كفر...»^(١٩)، و«الديمقراطية شعبة من العلمانية التي تفصل الدين عن الحياة. فالإسلاميون إن استعملوا الديمقراطية أو لم يستعملوا، فلا يجوز قبول الديمقراطية شرعاً...»^(٢٠). ولكن عندما أزيلت الحواجز أمام تأسيس الأحزاب السياسية بعد الاستفتاء الدستوري الذي حصل في مصر بعد الثورة أصبحت كل الشرائح تتحزّب بسرعة وفي مقدمتهم السلفيون الذين أصدروا هذه البيانات.

إن السلفيين الذين دخلوا تحت سقف ثلاثة أحزاب مختلفة في انتخابات مجلس الشيوخ والبرلمان التي أُقيمت في مصر بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني عام ٢٠١١، حافظوا على اختلافهم هذا بتأسيس أحزاب جديدة في المرحلة التي بعدها.

وهذه هي الأحزاب السياسية التي تأسست من قبل السلفية في مصر بعد الثورة:

أ. حزب النور:

حزب النور المعروف بكونه الذراع السياسي لسلفيي الإسكندرية، هو حزب تأسس بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني. وسلفيو الإسكندرية أصحاب اتجاهات مختلفة، شاركوا بالحياة السياسية بفضل هذا الحزب. وقد ظهرت اتجاهات وآراء مختلفة بين قادة السلفية بعد تأسيس هذا الحزب. وتصريحاتهم بأن الديمقراطية والمشاركة السياسية غير مشروعة، أظهرتهم كأنهم تخلّوا في وقت قصير عن هذه الآراء، وجلبت معها النقاشات داخل الحزب وخارجه حول هذه الآراء.

إن قادة السلفية وإداريي حزب النور استمروا في صد الاتهامات التي تأتي من خارج الحزب مثل «غير متناسق، براغماتي، مجرد من المبادئ» من جهة، ومناقشة «المشروعية» التي تجري داخل الحزب من جهة أخرى. وبالرغم من كل هذه النقاشات نجح حزب النور في الظهور بكونه أكبر حزب سلفي، مستغلاً تأثير الخطاب السلفي الممتد لسنين عديدة في مصر ومناطقها الريفية. وفي انتخابات البرلمان التي تمت في أواخر عام ٢٠١١ ارتفع إلى أكبر ثاني حزب في مصر بفوزه بقوة التمثيل بمعدل ٢٤٪ في البرلمان وحصوله على ١٢٣ مقعداً في مجلس النواب، وذلك باتفاقه مع حزبين سلفيين آخرين. ومع أن عدد نواب حزب النور بلغ ١٠٨ نائباً فقد احتدم النقاش داخل الحزب بعد بدء نواب أعضاء الحزبين السلفيين الآخرين الذين اتفقا معه في الانتخابات بممارسة السياسة الخاصة بحزبيهما. وبالرغم من رغبة رئيس الحزب الدكتور عماد عبد الغفار تأجيل مؤتمر

(١٩) <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>

(٢٠) الإسلاميون وبيع الثورات، نواف بن عبد الرحمن القادمي، مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر ٢٠١٢، ص ٤٧.

الحزب الذي كان يجب أن يتم في وقته، فقد تم الاجتماع للمؤتمر، وقلصوا صلاحيات الرئيس بحيث أصبح في موقع غير فعّال^(٢١).

إحدى الفرق الإصلاحية داخل الحزب والتي أسمت نفسها «حزب النور - الجبهة الإصلاحية» أشعلت نقاش «الحزب أم الجماعة» قائلين بوجود افتراق إدارة الحزب عن الدعوة السلفية. ونتيجة لهذه النقاشات ظهر اتجاهان مختلفان في الحزب، ودخل كل منهما المؤتمر بقائد خاص به. وبالرغم من دور كبار الدعوة السلفية بتجميد المشكلات ولو بشكل مؤقت، قام عماد عبد الغفار - وهو أول رئيس مؤسس لحزب النور - مع فرقته بترك الحزب، وتأسيس حزب جديد باسم حزب الوطن. وجاء يونس مخيون قائداً لحزب النور، وهو من قاد التقليديين ضد الإصلاحيين داخل الحزب من قبل. وقد قام معارضو الحزب الجديد بإصدار بيان باسم الدعوة السلفية بأن حزب النور هو الممثل السياسي الوحيد للدعوة السلفية^(٢٢).

إن حزب النور الذي أعرب عن وجهات نظره بشكل شامل حول قضايا مصر في برنامجه، قد بين أن أهم المشكلات في مصر تكون في مجال السياسة والاقتصاد والأمن، ولكنه لفت الأنظار في أقواله عن موضوع «الهوية والدين». وحسب ذلك؛ فإن الحزب يهدف إلى إنشاء دولة مدنية ومنتطورة بإبقائها التقليد والمعاصرة معاً في وقت واحد. هوية مصر هي الهوية العربية - الإسلامية. إن البند الثاني الموجود في دستور مصر يجب حمايته كما هو، ويجب اعتبار الشريعة الإسلامية في تحديد الإطار العام لكل التنظيمات السياسية، والاقتصادية، والحقوقية والاجتماعية كأعظم دعم للنظام السياسي الذي سيحكم مصر. فإن مبدأ كون مبادئ الشريعة الإسلامية أساس الدستور، يراعي الخصائص الدينية للقبطين الذين يعيشون في مصر^(٢٣).

وبعد رفض المجلس العسكري الأعلى ترشح حازم صلاح أبو إسماعيل الذي اعتبره الحزب مقرباً لهم في الجولة الأولى من الانتخابات الرئاسية التي حصلت عام ٢٠١٢، فإن حزب النور قام بدعم عبد المنعم أبو الفتوح الذي انفصل سابقاً عن حركة الإخوان المسلمين. وفي الجولة الثانية للانتخابات الرئاسية دعموا محمد مرسي مرشح الإخوان المسلمين.

أصبح حزب النور محور انتقادات القطاع القبطي والليبرالي في مصر، سواء في عملية وضع الدستور أو بالبيانات التي كان يوضحها تكراراً.

إن حزب النور أضعف الدعم الشامل له بدعومه الانقلاب العسكري الذي تمّ في ٣ تموز عام ٢٠١٣، والذي علق بموجبه الدستور وأطاح بالرئيس محمد مرسي أول رئيس جمهورية مدني للدولة انتخب بطريقة ديمقراطية.

إن سماح حزب النور بترشح خمس عشرة امرأة في قائمة النواب بعد اتخاذه قراراً بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية، فتح المجال أمام نقاش كبير بين السلفية. ولذلك اضطرت إدارة الحزب للتوضيح بأنه تم تعيين النساء

(٢١) <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#UmuKteJrPmQ>

(٢٢) <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18>

(٢٣) http://www.alnourparty.com/page/program_culture

المرشحات في آخر القائمة، وبأنهم سيستعملون صوراً للورود في الملصقات الدعائية بدلاً من استعمال صور النساء المرشحات^(٢٤). ولم يستطع النواب الذين دخلوا البرلمان الذي حصل بعد العملية الانتخابية من صنع سياسة حاسمة يمكنها الاستمرار بسبب تصريحاتهم التي كانت تتعارض بشكل مستمر.

ب. حزب البناء والتنمية:

إن الجماعة المسماة «الجماعة الإسلامية» والمتهمة باغتيال أنور السادات - والتي كان لها مكانة مهمة في الجماعة الإسلامية في مصر - تولت دوراً نشطاً في ثورة ٢٥ كانون الثاني، وأيدت المرحلة الجديدة. وهي تذكر بين الجماعات «ذات الجذور السلفية» لقرابها من التيارات السلفية أكثر من حركة الإخوان المسلمين. وقد دخل قادة الجماعة الإسلامية في عملية النقد الذاتي في السجن نهاية عام ١٩٩٠ وأوضحوا للجمهور أنهم تخلوا عن جميع أشكال العنف.

قامت بعض الشخصيات البارزة في الجماعة الإسلامية مثل صفوت عبد الغني وأشرف توفيق وعبود الزُّمُر وأخوه طارق الزُّمُر اللذين أدينا باغتيال أنور السادات وأُطلق سراحهما بعد الثورة، قاموا بتأسيس حزب البناء والتنمية، وعرفَ الحزب نفسه بشعار «البناء، والتنمية، والشريعة الإسلامية، والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية». وقد كان لهذا الحزب دور في تأسيس وحدة «الكتلة الإسلامية» مع حزبي النور والأصالة^(٢٥). وقد أوضحوا بأنهم سيدعمون أبو الفتوح في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية، وسيتركون الحرية لأعضائهم الذين يرغبون بدعم محمد مرسي.

إن مؤسسي حزب البناء والتنمية الذين أعربوا عن دعم الثورة التي ظهرت بشعار «الشعب يريد إسقاط النظام» نتيجة لاستجابة دعاء المصريين وانتهاء مخططات الظلم والدكتاتورية قالوا: إنهم خرجوا للطريق بهدف المشاركة في مسيرة البناء والتنمية والقيام بواجبهم تجاه الوطن. وقد بينوا أن هدف الحزب بحسب إعلان تأسيسه هو «قيام مؤسسي الحزب أولاً بالحصول على رضا الله تعالى، ثم تحقيق المنافع التي توفر السعادة الدنيوية والأخرية للشعب وللدولة، وتجهيز مصر لقيادة المجتمعات المتحضرة. وبعض الأمور التي تُعتبر من بين أهداف الحزب هي صد العوائق التي تقف أمام مصر وحفاظها على هويتها العربية والإسلامية، والنضال ضد انهيار الأخلاق والقيم وذلك بمنع كل أشكال محاولات التغريب، وتحقيق الإصلاحات الحقوقية، والدستورية والسياسية التي لا تستبعد أي حركة سياسية أو شريحة اجتماعية، وسيحافظ الحزب على حقوق كل المواطنين، وضمان سلامة الأجانب غير المصريين، والعمل على بناء مصر الجديدة على مبادئ المساواة، والحرية، والعدالة والتعددية^(٢٦).

إن حزب البناء والتنمية عارض الانقلاب العسكري الذي حصل في ٣ تموز وأخذ مكاناً في المظاهرات التي قامت ضد الانقلاب في جميع أنحاء مصر.

(٢٤) الإسلاميون والثورة، أحمد زغلول، أوراق للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٢، ص ١٠١.

(٢٥) <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI5nmQ>

(٢٦) <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx>

ج. حزب الفضيلة:

إن حزب الفضيلة الذي تأسس عام ٢٠١١ يتميز بكونه أول حزب عُرف بهويته السلفية، فقد ظهر بشعار «الحزب الذي يريد تعميم قيم العدالة والمساواة بشكل يليق بمبادئ الشريعة الإسلامية، وضمان موقف قيادة مصر مجدداً في جميع المجالات». إن مؤسسي الحزب محمود محمد بدر، ومحمد عبده الإمام، وخالد سعيد وأحد أهم قادة الحركة السلفية الشيخ فرحات رمضان صرّحوا بعدم مشاركتهم في انتخابات البرلمان التي بدأت بعد فترة قصيرة من تأسيس الحزب لعدم انتهائهم من التحضير للانتخابات. وقد حصل جدال داخل الحزب بالتزامن مع ترك عادل عبد المقصود الحزب، وهو صاحب الخلفية العسكرية وكان يقوم برئاسة الحزب مبنياً بعض الأسباب، وبدئه بأعمال تأسيس حزب جديد.

إن حزب الفضيلة الذي يتابع سيره بشعار «معاً لإصلاح مصر» أوضح بأنه سيعمل من أجل إصلاح المجتمع والمؤسسات الأهلية بما يتوافق مع أحكام الدستور، وأنه سيحقق الحصول مجدداً على موقف القيادة لمصر في العالم العربي والإسلامي بمشروع التنمية الذي سيتحقق بمشاركة جميع المواطنين، وأنه سيحقق العدالة والمساواة من أجل جميع أفراد المجتمع بدون تمييز، متخذاً توزيع الدخل العادل أساساً لذلك، وأنه سيضمن لجميع الأفراد الحقوق والحريات التي كفلها الدستور، وأنه سيمهد الطرق للشباب ويدعمهم^(٢٧). وقد أبرز الحزب موقفه تجاه النقاشات اللاهوتية التي حصلت في موضوع الديمقراطية بيانه أن الديمقراطية في برنامجه تشبه مبدأ الشورى في الإسلام، وكلاهما يطرح أولوية الإرادة للشعب، وأن السلطة السياسية تكون مشروعة فقط إذا كانت ناتجة عن ترشيح واختيار الشعب^(٢٨).

وقد صرّح حزب الفضيلة كباقي الأحزاب السلفية بوجود دعم جميع المصريين للفلسطينيين لتأسيس دولة فلسطين التي عاصمتها القدس. وقد دعموا أبو الفتوح في الجولة الأولى من انتخابات رئاسة الجمهورية، ومحمد مرسي في الجولة الثانية. وإن أعضاء حزب الفضيلة التي عارضت الانقلاب العسكري في ٣ تموز عام ٢٠١٣ كانوا قد دعموا المظاهرات التي خرجت ضد الانقلاب.

د. حزب الأصالة:

تأسس حزب الأصالة عام ٢٠١١ من قبل عادل عبد المقصود الذي ترك رئاسة حزب الفضيلة مع أصدقائه، يعرف حزب الأصالة بميوله السلفية كحال بعض الأحزاب. كان عادل عبد المقصود ضابطاً معاوناً لحبيب العادلي الذي كان وزيراً للدخالية في تلك الفترة. قطع عادل عبد المقصود وبعض أصدقائه علاقاتهم مع حزب الفضيلة بشكل قطعي قائلاً: بعض القادة ابتعدوا عن منهج الإسلام السلفي المعتدل الذي يحترم القوانين المشروعة، وقاموا بمؤامرات تبنت الفكر المتعصب المضّر^(٢٩).

(٢٧) <http://www.alfadya.com/aboutus>

(٢٨) <http://www.alfadya.com/program->

(٢٩) <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>

انطلق حزب الأصالة من «وجهة نظر عصرية مستندة إلى المبادئ التقليدية الأصيلة». أفاد حزب الأصالة أن ثورة ٢٥ يناير تستند إلى موقف الشعب المصري الأصيل وأن مصر في الفترة الأخيرة أديرت بشكل خاطئ وازدادت فيها ظاهرة الرشوة والفساد. وأن الشريعة ستكون المصدر الأساسي للدستور، وسيتم تأمين الحقوق الكاملة لجميع أطراف الشعب، وسيتم إعطاء الحرية الكاملة للأقليات غير المسلمة لتأمين حقوقهم الخاصة، وضرورة جلب الكوادر المؤهلة للحكومة، وسيتم تغيير الحكومة عبر الانتخابات الحرة، وسيحمل كل القادة بمن فيهم رئيس الجمهورية مسؤوليةاتهم تجاه الشعب^(٣٠).

رشح حزب الأصالة السفير المتقاعد عبد الله الأشعل لرئاسة الجمهورية، ولكنه بعد ذلك انسحب لصالح محمد مرسي خوفاً من أن تشتت أصوات الناخبين الإسلاميين. تبنى حزب الأصالة سياسة جديدة تختلف عن بقية الأحزاب السلفية وذلك بدعمه محمد مرسي في الجولتين. في عام ٢٠١٣ حصلت انتخابات جديدة على إثر الخلافات التي حصلت في الحزب وحصل إيهاب شيخة على أغلب الأصوات وتم انتخابه رئيساً جديداً للحزب.

إن أعضاء الحزب الذين عارضوا الانقلاب العسكري شاركوا في المظاهرات التي قامت ضد الانقلاب. وإن قيام سلطة الانقلاب بإلغاء الدستور الذي تم قبوله بنسبة ٦٥٪ من أصوات المصريين انتقد بشكل قاسٍ من قبل حزب الأصالة. وعارضت إدارة الحزب بشكل قاسٍ اللجنة التي شكلتها سلطة الانقلاب والمؤلفة من ٥٠ شخصاً من أجل وضع دستور جديد، ودافعت عن الدستور المعطل، واتهموا الذين شاركوا باللجنة بقيامهم بالسرقة لصالح الانقلابيين؛ لأن الانقلابيين أرادوا من تعطيل الدستور إضفاء الشرعية على أنفسهم^(٣١).

إن الشيخ محمد عبد المقصود أخصاً مؤسس حزب الأصالة عادل عبد المقصود المعروف بكونه قريباً من الحزب وشخصية مؤثرة على السلفيين المصريين، انتقد الانقلابيين بلسانٍ قاسٍ بكلمته التي ألقاها أمام المتظاهرين في ساحة رابعة العدوية التي أصبحت رمزاً للمظاهرات ضد الانقلاب. وموقفه هذا قد أثر في سياسة الحزب ضد الانقلاب في الوقت نفسه. إن حزب الأصالة قد اتخذ مكاناً في «التحالف الوطني ضد الانقلاب» الذي تأسس بعد الانقلاب والذي نظم مظاهرات ضد الانقلاب بدفاعه عن الرئيس المنتخب محمد مرسي.

هـ. حزب الوطن:

إن الخلافات بين التيارات السلفية في مصر وفي مقدمتها الإسكندرية التي اجتمعت تحت سقف حزب النور انعكست على حزب النور نفسه وانتهت النقاشات العميقة داخل الحزب بالاستقالات. فاضطر مؤسس الحزب عماد عبد الغفار إلى مغادرة الحزب، بوصفه قائد الجناح الإصلاحي داخل الحزب.

(٣٠) <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf>

(٣١) <http://www.alasalah.org/show-266.html>

إن عماد عبد الغفار - الذي انطلق في الطريق بسياسة مُحرَّر إدارة الحزب من إدارة الجماعات السلفية - أسس حزب الوطن في أوائل عام ٢٠١٣. وقد حاول تبني طريق مشترك بين الذراع السياسي للإخوان المسلمين حزب الحرية والعدالة والأحزاب السلفية الأخرى، وقد تمت ترقيته إلى منصب نائب رئيس الجمهورية من قبل محمد مرسي. وبقي في منصبه حتى الانقلاب العسكري، وعندما وقع الانقلاب العسكري خرج عماد عبد الغفور ضد إدارة الانقلاب وقام بدعم المظاهرات المناوئة للانقلابيين.

وبسبب دعم قائد حزب النور يونس مخيون للانقلابيين، وبسبب فتحه المجال لدمار كبير في قاعدة الحزب بوجوده داخل تحالف الانقلاب مع ممثل الليبراليين محمد البرادعي والقبطيين، قد ساعد في تقدم حزب الوطن في تمثيل السلفيين؛ لأن العديد من البيئات السلفية التي كانت تساند حزب النور سابقاً قد شاركت بدور نشط في المظاهرات ضد الانقلاب. وأيضاً إن اللجنة التي تعيّنت من قبل إدارة الانقلاب من أجل وضع الدستور، قد أزعجت قاعدة الحزب ببيانهم أنهم لن يذكروا في الدستور الجديد بعض البنود التي كانت موجودة في الدستور المعطل نتيجة الضغوطات السلفية السابقة.

إن حزب الوطن الذي أصبح موضع اهتمام البيئات السلفية وفي مقدمتهم أعضاء حزب النور، قد عارض ممارسات إدارة الانقلاب بدفاعه عن الوضع الدستوري بعد عملية الانقلاب العسكري^(٣٢).

النتيجة:

إن الهيكلين المعروفين باسم الجمعية الشرعية، وجماعة أنصار السنة المحمدية اللذين يُعدان أقدم بنیان ديني ومدني لمصر، لعبا دور المصدر أو المنبع لسائر الحركات والجماعات الدينية المنتشرة في مصر اليوم. حيث إن كل المكونات الأخرى ذات الميول السلفية التي تولدت عن حركة الإخوان المسلمين خرجت من الحوض الرئيسي لهذين الهيكلين الكبيرين. وإن مؤسسي الهيكلين، وقادتها هم من العلماء الأزهريين. وقد واجه الهيكلان اللذان انتشرا في مصر وأثرا في شرائح واسعة من المجتمع الطرق الصوفية التقليدية. وحراراً بشكل خاص البدع والخرافات التي اعتبرت مرتبطة بالحركات ذات الميول الصوفية. وقد تبنى التشكيان المفهوم ذاته في مسألة محاربة البدع؛ مثل: تنقية وتخليص الدين من البدع والخرافات العالقة به، ومحاربة مظاهر التوسل بالقبور، وتقديم النذور عندها، والصلاة فيها. إلا أنها يختلفان عن بعضها في الموقف الذي يتبنيانه تجاه مسألة تقييم الطرق. فالجمعية الشرعية لا ترد جميع أشكال التصوف، وإنما تعتبر أن بعضها ما يزال مرتبطاً بالسنة النبوية وتنظر إلى ذلك نظرة إيجابية، ولهذا السبب فقد بقيت هذه الجمعية على علاقة أقرب مع أنصار جماعة الإخوان المسلمين.

وأما المكون المعروف باسم جماعة أنصار السنة فقد تبنى مبدأ محاربة سائر الطرق الصوفية، ولذلك أصبح على علاقة أكثر قرباً وتشاركاً في العمل مع الحركات السلفية، وخرج القسم الأكبر من الحركات السلفية المنتشرة اليوم من داخل هذا المكون^(٣٣).

إن السلفيين الذين نظموا أنفسهم سريعاً بعد ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني، وشاركوا في الانتخابات البرلمانية تحت سقف حزب النور حققوا نجاحاً باهراً قلب التوازنات السياسية في الشرق الأوسط رأساً على عقب، وتحولوا إلى قوة سياسية بديلة للبناء السياسي لحركة الإخوان المسلمين. وإن تحول المكونات السلفية التي بقيت منذ تاريخ ظهورها بعيدة عن الأنشطة السياسية، بل وحتى اعتبرت أن الديموقراطية والانتخابات أعمال غير مشروعة في الإسلام، والتي اعتبرت أن التناقض أو الفارق الرئيس بينها وبين حركة الإخوان المسلمين هو اهتمام الإخوان الشديد بالديمقراطية والبرلمان.

ثم إن تحول المكونات السلفية إلى أحزاب وقفزها إلى عالم السياسة أدخلها إلى مجرى أو نفق من غير التحضير والإعداد اللازم لدخوله. فكما أن الحركات السلفية التي تجبّط واضطرت بين النظريات السياسية والممارسات السياسية، عجزت عن إيجاد الحلول حتى على المستوى النظري للمشكلات المتعلقة بالدولة في الساحة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، فإنها عجزت أيضاً عن تخلص نفسها من الانقسام الداخلي تجاه كل مشكلة مستجدة تواجهها. وقد أثبتوا خلال فترة قصيرة من دخولهم إلى البرلمان قصورهم وعدم جهوزيتهم للسياسة من خلال التصريحات التي صدرت عنهم بشأن أعمالهم البرلمانية، والأنشطة التي قاموا بها.

انضم السلفيون إلى هيئة إعداد دستور للبلاد في مصر عام ٢٠١٢م وشاركوا في صياغة مواده، وقد بذل هؤلاء السلفيون جهوداً كبيرة في سبيل تثبيت بعض المواد في متن هذا الدستور الذي تم إقراره بالاستفتاء الشعبي ودخل حيز التنفيذ في ٢٥ ديسمبر/ كانون الأول عام ٢٠١٢، والذي عُلق العمل به بعد الانقلاب العسكري الذي جرى في ٣ تموز عام ٢٠١٣.

لقد حصل جدال ونقاش مكثف وحاد حول المادة الثانية التي كانت موجودة في الدستور القديم وجرى اعتمادها أيضاً في الدستور الجديد والتي تنص على أن: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»^(٣٤). رأى السلفيون أن هذه المادة مبهمّة أو مجملّة وتفتح المجال لتقديم شروحات وتفسيرات مختلفة وبعيدة عن حقيقتها، لذلك فقد أصروا على ضرورة تفسير هذه المادة بمادة جديدة تُدخل إلى الدستور وخاضوا نتيجة هذا الإصرار نقاشات ومعارك جدلية حادة مع ممثلي التيارات الأخرى المشاركة في الهيئة التأسيسية لإعداد الدستور المصري من العلمانيين والأقباط. ونتيجة

(٣٣) دليل الحركات الإسلامية المصرية، عبد المعتم منيب، مكتبة المدبولي، القاهرة ٢٠١٠، ص ٤٩-٥٥.

(٣٤) دستور الجمهورية المصرية العربية، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة ٢٠١٢.

لانسحاب هذه التيارات من الهيئة، وتحت الضغط الشديد الذي مارسه السلفيون فقد تمت إضافة المادة / ٢١٩ / إلى الدستور الجديد. وقد وردت هذه المادة كمادة مفسرة وشارحة للمادة الثانية، حيث جاء فيها: «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتمدة، في مذاهب أهل السنة والجماعة». ولم تجد هذه الفئات السلفية ذاتها - ممثلة بحزب النور الذي يُعد جناحها السياسي - حرجاً في تأييدها للانقلاب ووقوفها إلى جانب العسكر جنباً إلى جنب مع ممثلي التيارات العلمانية والأقباط الذين كانت مواقف الجماعة المتشددة من بعض مواد الدستور سبباً في انسحابهم من لجنة إعداد الدستور، وبذلك تكون الجماعة قد اتبعت سياسة لا مبدأً فيها.

إن مسألة تحول الجماعات الإسلامية إلى أحزاب سياسية في العالم العربي الإسلامي ليست مشكلة مقتصرة على الجماعات السلفية فقط، وإنما لهذه المشكلة تأثيراتها على الجماعات الإسلامية الأخرى. فالحركات الإسلامية التي وجدت فرصة سانحة لممارسة السياسة تحت ظلال القانون بعد الثورات العربية مثل حركة الإخوان المسلمين، وحركة النهضة وغيرها أظهرت تفوقاً وتميزاً في ممارسة سياسة عملية وفعالة بالمقارنة مع الحركات السلفية، وذلك لكونها تمتلك أدبيات قوية ونظرة ناضجة وواضحة في مجالات الديمقراطية والعمل البرلماني والتي شكلتها واكتسبتها من خلال النقاشات والجدليات النظرية التي خاضتها في هذه المجالات لمدة طويلة من الزمن. إلا أن السلفية واجهت مشكلة كبيرة في موضوع سد الفجوة التي ظهرت بين «الفتوى» و«السياسة» وفي محاولة وضع مرجعية أو تأصيل ديني لكل عمل وموقف سياسي. ولذلك لم تسلم البيانات والتصريحات الصادرة بناءً على الهوية الحزبية بصدد كل ما يظهر من جديد في الميادين الاقتصادية والاجتماعية وغيرها ويستوجب اتخاذ موقف سياسي تجاهه بسياسة فعالة ونشطة، لم تسلم من التعرض إلى الانتقاد من جهة هوية الجماعة. فمثلاً التصريحات الصادرة باسم الحزب في مختلف الموضوعات، مثل: دور المرأة ومكانتها في الحياة الاجتماعية، وإمكانية اشتراكها في النشاطات الحزبية أو عدم إمكانية ذلك وحتى إمكانية الترشح أم لا، وإمكانية اللجوء إلى الاقتراض المشتمل على الفائدة من صندوق النقد الدولي أو البنك العالمي، فهذه التصريحات جرى انتقادها وشجبها بتصريحات صادرة باسم الجماعة.

إن الانقلاب العسكري ضد محمد مرسي الذي وصل إلى سدة الرئاسة في مصر بالانتخابات الحرة التي أجريت في ٣ تموز عام ٢٠١٣، والأحداث والتطورات التي وقعت بعده تسببت بحدوث انشقاق وشرخ جذري بين الجماعات والأطياف السلفية. فقام الكثير من الكوادر المؤسسة لحزب النور الذي يُعد التحالف السلفي الأكبر بمعارضة الانقلاب العسكري، وغادروا صفوف الحزب، وتم اعتقال البعض الآخر بسبب اشتراكهم في الأعمال والمظاهرات المناهضة للانقلاب. وقَدَّ حزب النور الذي تحول اليوم إلى لوحة رمزية نسبةً للتأييد العظمى في عموم مصر بسبب تأييده لإدارة العسكر.

المراجع العربية:

- الحالة السلفية المعاصرة في مصر، أحمد زغلول شلاتة، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١١.
- الإسلاميون والثورة، أحمد زغلول، أوراق للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٢.
- البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي: (16.05.2016) <http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>
- البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبو إساعيل لرئاسة الجمهورية: (16.05.2016) <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>
- البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية: (16.05.2016) <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html>
- دستور الجمهورية المصرية العربية، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة ٢٠١٢.
- السلفية في مصر، صلاح الدين حسن، مصر ٢٠١٢.
- خارطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن: <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014->
- الدعوة السلفية بالإسكندرية، عبد العال، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٢.
- دليل الحركات الإسلامية المصرية، عبد المنعم منيب، مكتبة المدبولي، القاهرة ٢٠١٠.
- المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة: (16.05.2016) http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711
- السلفية والربيع العربي، محمد أبو رومان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٣.
- السلفيون، ممدوح الشيخ، دار أخبار اليوم، القاهرة ٢٠١١.
- الإسلاميون وربيع الثورات، نواف بن عبد الرحمن القادمي، مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر ٢٠١٢.

المراجع الأجنبية:

- <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html> (16.05.2016)
- <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx> (16.05.2016)
- http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639 (16.05.2016)
- <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf> (16.05.2016)
- <http://www.alasalah.org/show-266.html> (16.05.2016)
- <http://www.alfadyla.com/aboutus> (16.05.2016)
- <http://www.alfadyla.com/program> (16.05.2016)
- http://www.alnourparty.com/page/program_culture (16.05.2016)
- <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html> (16.05.2016)
- <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115> (16.05.2016)
- <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18> (16.05.2016)
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2O15nmQ> (16.05.2016)
- <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1> (16.05.2016)
- (16.05.2016) <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKteJrPmQ> (16.05.2016)
- <https://www.facebook.com/watanpartyeg> (16.05.2016).

السلفية في نيجيريا*

د. آدم أرقان

جامعة اسطنبول - كلية الإلهيات: ademarikan@yahoo.com

الخلاصة:

يشكل المسلمون الغالبية من سكان نيجيريا البلد المهم في أفريقيا. وتحتل السلفية مكانة مهمة في تاريخ المسلمين في نيجيريا. وللشيخ عثمان بن فودة - صاحب الدور الكبير في نشر الإسلام في نيجيريا - دورٌ في مقاومة البدع وإحياء السنن. وظهرت حركة أخرى لمقاومة البدع باسم إزالة البدع، إضافة إلى حركة بوكو حرام، وهي حركة سلفية جهادية مشهورة تذكر كثيراً في وسائل الإعلام. وفي هذه الدراسة ندرس ونحلل تاريخ السلفية وعلاقة هذه الحركات بعضها مع بعض وأيضاً علاقتها بالفكر السلفي.

الكلمات المفتاحية: نيجيريا، عثمان بن فودة، بوكو حرام، السلفيون، إزالة

Nijerya'da Selefîler

Özet

Nijerya, nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan önemli bir Afrika ülkesidir. Nijerya Müslümanlarının tarihinde Selefîlik önemli bir yere sahiptir. Nijerya halkının Müslüman olmasında büyük katkısı olan Osman b. Fûdî, bid'atler ile mücadele etmiş, sünneti ihya etmeye gayret göstermiştir. Bid'atler ile mücadele eden bir diğer hareket İzâletü'l-bid'acematidir. "Boko Haram" diye meşhur SelefîCihâdî grup da sıklıkla basında kendinden söz etirmektedir. Bu çalışmayla bu hareketlerin tarihleri, görüşleri ve birbirleri ve Selefîlik ile olan ilgilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nijerya, Selefîler, Osman b. Fûdî, İzâle, Boko Haram.

Salafies in Nigeria

Abstract

Nigeria is an important country where population is mainly composed of by Muslims. Salafism has an important place in the Nigerian Muslim's history. Osman B. Fudi, who has an important rollin spread of Islam in Nigeria, struggled against bid'ah, and who struggled to perform Sunnah. Another movement which struggled against bid'ah is Izala al-bida Community. Also Boko Haram is a popular Salafi Cihadist group which is widely mentioned in the media. In this study, the history, views and the connections of those groups with each other and with Salafism would be analysed.

Keywords: Nigeria, Salafi, Uthman b. Fûdî, Izala, Boko Haram.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Nijerya'da Selefiler" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (آدم أرقان، السلفية في نيجيريا، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٢٨٣-٣٠٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

مدخل:

تنقسم المجموعات التي تسمي نفسها سلفية في أيامنا هذه تحت فروع متعددة، فبحسب أحد التقسيمات تنقسم إلى ثلاثة أقسام «السلفية السعودية الوهابية - السلفية الجهادية - السلفية السياسية»^(١) وتحت هذه الأقسام الثلاثة يمكن أن تندرج تصنيفات جديدة للفروع في هذا التصنيف الثلاثي يأخذ التأثير الوهابي حيزاً كبيراً في كثير من الأبحاث مثل بحث «المسلمون الوهابيون خارج المملكة السعودية» الذي أُلّف في القرن التاسع عشر الميلادي وهو بحث واسع الانتشار على الرغم من أنه لا يستند إلى أدلة قوية. من الحركات التي ظهرت في غرب أفريقيا حركة عثمان بن فودة. بحث تأثير الوهابية السعودية خارج السعودية الذي يعد بحثاً مرجعاً في القرن العشرين. إن تطور وسائل النقل والاتصال سهل التواصل بين الدول والجماعات المختلفة وبين علماء نجد. ومن هذه الجماعات في نيجيريا جماعة إزالة البدع وإقامة السنة^(٢).

إن مما يثير الاهتمام الحركة الإصلاحية التي بدأها عثمان بن فودة في شمال نيجيريا، والتي امتدت اليوم إلى داخل حدود أخرى.

إن جماعة إزالة البدع تأخذ شكل جماعة سلفية مؤسساتية في نيجيريا منذ عام ١٩٧٨ م. وجماعة بوكو حرام السلفية الجهادية نشأت ضمن هذه الجغرافيا^(٣).

يوجد اليوم الكثير من الدراسات الأدبية عن هذه المجموعة الثلاثية «سلفية جهادية وهابية»^(٤). ونحن سوف نتخذ من هذه المجموعات الثلاث أساساً لبحثنا وسنقدم المعلومات عنها.

حركة عثمان بن فودة:

لقد قامت حركة عثمان بن فودة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بنشر الإسلام في مواجهة التوسع الاستعماري الأوروبي، وذلك بحشد الحركات الإسلامية في مواجهة ذلك الاستعمار، فقد بدأت الحركة الجهادية في غرب أفريقيا قبل مجيء الاستعمار الأوروبي على يد عثمان بن فودة المنتسب إلى قبيلة فولاني^(٥). وقد كان للحركة الجهادية بقيادة عثمان بن فودة أكبر أثر في نشر الإسلام وتقويته في غرب أفريقيا^(٦).

(١) "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Mehmet Ali (١) Büyükkara, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s.485-524

(٢) Vehhâbilik, Mehmet Ali Büyükkara, *DİA*, XLII, 611-615

(٣) "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Tijani el-Miskin, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 157-171; "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria* Freedom Onuoha, ed. Marc-Antoine Pérouse de Montclos, Ibadan, 2014, (ss.158-191), s.160. African Studies Centre (ASC)

(٤) Boko Haram in Retrospect, John Azumah, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015, s.33-52

(٥) Afrika, Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri, Rıza Kurtuluş *DİA*, I, 426-428

(٦) "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri*, (٦) Abdurrahman Zekî, 1700-1850, ed. Nail Okuyucu, İstanbul, Klasik, 2014, (s. 261-275), s. 267

ولد عثمان بن فودة في عام (١١٦٨هـ / ١٧٥٤م) في شمال بلاد الهوسا بالقرب من مدينة غالمي في بلدة ماراتا، وجاء لقب فودة^(٧) - أي: الفقيه باللغة الفولانية - من أبيه محمد الذي كان فقيهاً.

أخذ عثمان العلم عن أبيه وعن العلماء وأكثرهم من أقربائه، ثم بدأ بمرحلة التبليغ والتعليم، وكان أهم ما يعظ به في دروسه إحياء السنة والقضاء على البدع، وقد اعتنق الإسلام كثير من الناس بفضل إرشادات عثمان، وبمرور الوقت ازدادت دعوة عثمان قوة، ما أكسبه عداوة حكام المنطقة، خاصة الملك غوير ملك نافاتا ١٧٩٤-١٨٠١م والذي عاصر عثمان في ذلك الوقت، هذا الملك وقف من عثمان موقفاً عدائياً شديداً، فقد أصدر أمراً ملكياً برجوع المسلمين عن الإسلام إلى دينهم القديم، كما قام بمنع العمامة والحجاب في البلاد^(٨) وفي عام ١٨٠٣ حين استولى على عرش نافاتا كان بحاجة إلى مساعدة جماعة عثمان فعاملهم بشكل لطيف، لكنه سرعان ما حاول قتل عثمان، فقرر عثمان في سنة ١٢١٨ / ١٨٠٤ الهجرة بجماعته إلى بلاد غودو^(٩). ثم أرسل عثمان رسالة بعنوان ملك غودو وأمير المؤمنين إلى ملك نافاتا يطالبه بالخضوع والبيعة^(١٠). لكن ملك نافاتا رفض، فأعلن عثمان الجهاد على نافاتا، واستمرت الحروب بينهما مدة طويلة، لتنتهي في النهاية بانتصار عثمان ومقتل ملك نافاتا عام (١٢٢٢ / ١٨٠٨)^(١١). ثم شن عثمان الحملات (١٨١٢) على سوكتو التي أقامت الخلافة^(١٢).

وقد سُجِّلَ - مع وقع صعوبات الحروب أيضاً - على حكم عثمان قتل المعارضين السياسيين له بتهمة الارتداد. وهذه الوتيرة جعلت منه قدوة في اضطرابات الوضع السياسي في النيجر، والتي كان فيها أحد علماء المالكية المؤثرين في المنطقة بكتبه وأفكاره، وهو العالم محمد بن عبد الكريم الماغيلي (ت: ١٥٠٤ / ٩٠٨)^(١٣). فبعد انتهاء الحروب قام عثمان بتصنيف من يعد مسلماً ومن يعد مرتكب كبيرة، ثم دافع عن آرائه^(١٤) هذه، وينبغي التركيز على أن الكتابات التي ظهرت في بورنو مدة الحرب تعتبر وثائق هامة في هذا الموضوع، وقد قام

(٧) إيضاح النصح، عبد الله بن فودة، ص ٥٥٢، و "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihād", M. Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, XIX/3(1957).

(٨) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو، تحقيق بهيجة الشاذلي، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٩٦، ص ١٤٢.

(٩) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو، ص ٤٢، و *Sufi ve İktidar (Fülani İslahat Hareketi)*, Kadir Özköse، 2. bs., Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 101-103.

(١٠) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو ص ١٤٧.

(١١) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو ص ١٤٧، و *Sufi ve İktidar*, Özköse, s. 170.

(١٢) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو ص ١٧٠.

(١٣) *Sufi ve İktidar*, Özköse, s. 170; *Nijerya'da İslami Cihad*, Ahmed Muhammed Kani, çev. Ömer Gündüz, İstanbul, Şafak Yayınları, 1991, s. 82

الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، قطر ١٤٠١ / ١٩٨٠، عدد ١، ص ١٤٤.

(١٤) "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth", M. Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, XXV, No. 1/3, 1962, (ss. 577-596), s. 558.

العالم محمد الأمين الكاميبي^(١٥) (١٧٧٥- ١٨٣٧) بالرد على هذه الآراء. فقد كتب الأمين لحكام منطقة سوكتو في بعض رسائله أن بعض المعاصي المنتشرة بين الناس لا يصح أن تعد سبباً للتكفير^(١٦). وعندما أتم عثمان بن فودة بناء الدولة ترك إدارة شرقي البلاد لولده محمد بللو المتوفى (١٢٥٣- ١٨٣٧). وترك إدارة غرب البلاد لأخيه عبد الله المتوفى (١٨٢٩-١٢٤٥). توفي عثمان بن فودة في (٢٠ نيسان ١٨١٧ م - ٣ جمادى الآخرة ١٢٣٢ هـ). وقبره الآن في نيجيريا يعد مزاراً هاماً لمسلمي تشاد ونيجيريا^(١٧).

استمرت الدولة التي أسسها عثمان بن فودة مدة قرن من الزمان في حكم تلك المنطقة. وقد أنهى الاحتلال البريطاني لتلك المنطقة الحكم السياسي لهذه الدولة عام ١٩٠٣ بقتل الخليفة الطاهر آخر خلفاء الدولة في سوكتو.

لقد عمل الاحتلال البريطاني على إنهاء عائلة عثمان بن فودة، مما جعل المسلمين في تلك المنطقة يعيشون في حالة فقدان للزعامة الدينية، وهذه الحالة من الضياع مستمرة إلى يومنا هذا، فالسلطان التاسع عشر لسوكتو إبراهيم محمد مجيدي توفي في حادث تحطم طائرة ٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٦، وجاء بعده محمد سعد بن أبي بكر بمنصب السكرتير العام لمجلس الشؤون الدينية في نيجيريا (NSCIA)^(١٨).

ومن العائلة نفسها شكل عضو المجلس الوزاري المنتخب أحمدو بللو في ولاية شمال نيجيريا جماعة نصر الإسلام لنشر دين الإسلام، وقد تم اغتياله في ٥ كانون الأول ١٩٦٦ في فترة الانقلاب على الحكم^(١٩).
لقد ربط البعض بين دولة محمد بن عبد الوهاب وحركة عثمان بن فودة، وقد تناول هذا الموضوع عدد من الباحثين في تأثير الحركة الوهابية، ويفترض البعض أن دولة عثمان بن فودة قامت على الأساس الفكري للدعوة الوهابية^(٢٠).

ويدعي البعض أنه قد ظهر الكثير من الحركات المتأثرة بالوهابية بعد قيام الدولة الوهابية، فيفترضون أن هؤلاء نقلوا الفكر الوهابي عن طريق رحلات الحج ولقائهم هناك بعلماء نجد، ثم حملهم هذه الآراء إلى بلادهم والدعوة إليها، ولا يقتصر الحديث على مجرد الافتراض، بل إنه يؤيد ما يدعيه براهين قاطعة^(٢١).

إن المدعين لمسألة تأثير الدعوة الوهابية على عثمان بن فودة يدعون أنه تم ذلك عن طريق رحلة الحج،

(١٥) Ahmet Kavas, *DİA*, XXIV, 311-312 «كلامي».

(١٦) "Fülâni Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", Kadir Özköse, *Tasavvuf*, 2004, V-13, s.189-230; *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, H. A. S. Johnston, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s.156.

(١٧) Ahmet Kavas, *DİA*, XXXIII, 466-467 «عثمان فودة».

(١٨) www.nscia.com.ng

(١٩) Ahmet Kavas, *DİA*, XXXVII, 351-352 «سوكتو».

(٢٠) تأثر الدعوات الإصلاحية الإسلامية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهبة الزحيلي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٤٠٣ - ١٩٨٣، ص ٣٢٩.

(٢١) دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوة الشيخ عثمان بن فودي: دراسة تاريخية مقارنة، محمد بن علي بن محمد سكاكر، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٢١ / ٢٠٠٠، ص ٢٩٣.

فقد نقلت تعاليم الحركة الوهابية عن طريق عثمان الذي ذهب إلى الحج أو عن طريق معلمه جبريل بن عمر الذي ذهب إلى الحج أيضاً^(٢٢).

ذهب عثمان إلى مكة لأداء فريضة الحج في عام (١٢٢٠/١٨٠٦) ورأى كتب محمد بن عبد الوهاب واستنسخ بعضها. ولقد أيقظت هذه الأفكار الجديدة في نفسه محاربة البدع التي كانت في بلده^(٢٣). ولا نستطيع أن نحدّد تاريخ حجّه ومشاهدته تلك الكتب؛ لأنّ المصادر لا تتحدّث عن ذلك، ولأنّ بعض المصادر تقول: إنّه استأذن أباه ولكنه لم يسمح له بالذهاب، وهذا ما نقل عن أخيه عبد الله بن فوده^(٢٤) ويؤيّد هذا ما نجد في بعض أشعار عثمان أنّه لم يستطع أن يذهب إلى الحجّ^(٢٥).

ولقد تكلم بعضهم عن عثمان بن فودة اعتماداً على قول الوهابية، فمنهم من قال: «إنّ الهوسا لم يكن وهابياً أصلاً» كمر فينهيست، وإنّ الشيخ عثمان في المبادئ الأساسية بعيد عن الوهابية. ومنهم من قال: إنّ «لا يعتمد على أفكار الوهابية دائماً» كشيخه جبريل بن عمر^(٢٦). ومنهم من يقول «ردّ الوهابية بتامها» كمارتين^(٢٧). كان عثمان بن فودة ينتسب إلى طريقة قادريّة صوفيّة^(٢٨). ولقد تكلم قادر أوزكوسي عن تصوّف عثمان بن فودة متوسّعاً. وأبطل أقوال الذين قالوا: إنّّه لم يكن صوفياً قط^(٢٩).

ولعثمان بن فودة ما يقارب ١٥٠ كتاباً ورسالة، أثبتت ١١٥ منها^(٣٠). أمّا الباقي فلم يصل إلينا حتى الآن. ومائة كتاب منسوب إلى ابنه محمد بيللو^(٣١). ولقد طبع من كتب عثمان «إحياء السنة وإخماد البدعة» وفي هذا الكتاب نقطة مهمّة مثيرة للاهتمام متكرّرة في نهاية كلّ موضوع، وهي مهمّة بالنسبة لموضوعنا، وهي قوله: «اللهم ارزقنا اتباع سنّة سيّدنا محمد ووقفنا بحرمة ماء وجهه»^(٣٢)، فهذه الكلمة الأخيرة بدعة مطلقة عند

(٢٢) أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة عثمان بن فودة الإصلاحية في غرب أفريقيا، مصطفى مسعد، بحوث ندوة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣، ص ٤٣٢، و Islam'in Tebliğ Tarihi, Thomas Walker Arnold, çev. Bekir Yıldırım, Cenker İlhan Polat, İstanbul, İnkılap, 2007, s. 418; Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma, Johnston, s. 154

(٢٣) أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في غرب أفريقيا، عبد الفتاح الغنيمي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣، ص ٣٥٣، ومن أعلام السلفية في أفريقيا: الشيخ عثمان بن فودة، عبد القادر محمد. السباعي، مجلة التوحيد، جماعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة ١٤١٣/١٩٩٢ و عدد ٥، ص ٤٥.

(٢٤) إيضاح النصح، عبد الله بن فودة، ص ٥٥٥.

(٢٥) الإسلام في نيجيريا ودور الشيخ عثمان بن فودة في ترسيخه، محمد لواء الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩، ص ٨٨، ٩٠-٩٥، ١٤٣.

(٢٦) Hakikat Yolu, Mervyn Hiskett, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 185 (٢٧) Sömürgecilğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş, Bradford G. Martin, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988, s. 27, 39

(٢٨) Sufi ve İktidar, Özköse, s. 175. Ayrıca bakınız: Nijerya'da İslami Cihad, Kani, s. 85 (٢٩) "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", Muhammed S.Umar, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, İnsan Tasavvuf, IV-10, 2003, (ss. 377-398), s. 381; Abdullah Abdürrezzak İbrahim, Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 39-46

(٣٠) «عثمان فودة»، Ahmet Kavas, DİA, c.33, s. 466-467.

(٣١) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيللو ص ١٧.

(٣٢) إحياء السنة وإخماد البدعة، عثمان بن فودي، القاهرة ١٤٠٦/١٩٨٥، ص ٥٦، ٦٨.

الوهابيين، فعند الغامدي مثلاً: هذا القول من التوسّل البدعيّ^(٣٣). وعند مصباح الدين جنيد: كلمة «بحرمة ماء وجه محمد» تفرّق بين عقيدة عثمان وبين عقيدة محمد بن عبد الوهاب الذي تأثّر بمذهب ابن تيمية ونشره، والفرق ظاهر جداً^(٣٤).

ولقد وجد من كتب أخيه عبد الله بن فوده ثلاثة كتب لابن القيم الجوزية تلميذ ابن تيمية. وهذا مما يورد الشك بأن عثمان تأثر ولو قليلاً بكتب الوهابية. ومع القول: إنّ عثمان قد تأثّر بكتبهم فهذا لا يعني أن نقول إنّ حركته حركة وهابية^(٣٥). ولقد تكلم محمد البهي عن مقدّمة كتاب «إحياء السنة» لعثمان فقال: «إنّ عثمان قد تتلمذ على كتب ابن تيمية»^(٣٦)، فإذا عرضنا هذا القول على فعل عثمان نرى أنّ ابن تيمية ومحمد قد قالوا: إنّ التوسّل بالنبي شرك، فهذا مما يجعلنا لا نقبل هذا القول^(٣٧). ولأجل موضوعنا يمكن أن نقول إنّ مذهبهم مختلفة؛ فمحمد بن عبد الوهاب (عند السكاكر) من أهل السنة الذين يعتقدون بعقيدة الفرقة الناجية، وعثمان بن فوده في تأليفاته أشعريّ المذهب. ولقد نصّ في كتاب «أصول الولاية وشروطها» أنّه: فلانّي النسب مالكيّ المذهب وأشعريّ العقيدة. مما يؤيد أنّ آراءه موافقة للأشعري^(٣٨).

ويمكن أن نلخص أقوال الذين يقولون: إنّ عثمان لم يتأثّر بالدعوة الوهابية على النحو الآتي:

- ١- عثمان أشعريّ العقيدة مالكيّ المذهب منتسب إلى طريقة صوفيّة. فعقيدة محمد بن عبد الوهاب عند السكاكر عقيدة أهل السنة ومذهبه مذهب أحمد بن حنبل وليس صوفياً، بل قاتل المعتدين من الصوفية.
- ٢- محمد بن عبد الوهاب من مدرسة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، أمّا عثمان فانتسابه إلى شيوخ التصوّف والطريقة.
- ٣- ومع ذكره المصادر في مؤلفاته إلّا أنّه لم يذكر محمد بن عبد الوهاب ولا ابن تيمية ولا ابن القيم الجوزية.
- ٤- لو كان قد تأثّر بهم أو بكتبهم لكان أسّس مدرسة باسم مدرسة ابن تيمية في مملكة «هوساوة» (Hausa). كما فعل محمد بن عبد الوهاب.
- ٥- يدّعون أنّه تأثّر بالوهابية عن طريق الحاجّ جبريل بن عمر. ولقد حجّ الشيخ جبريل المرّة الثانية في عام (١٢٠٠ / ١٧٨٥). فإذا كان جاهد بسبب تشجيع الشيخ جبريل لكان قبل ثلاثين سنة. ولقد أعلن عثمان الجهاد ليدافع عن نفسه وعن حزبه، ولأنّه لم يبق طريق غيره.
- ٦- إنّ المذهب الحنبلي كان منتشرًا في بيئة محمد بن عبد الوهاب، ولذلك كان منتسباً إلى الحنبلية، ولم يكن يوجد

(٣٣) حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، رياض ١٤١٩/١٩٩٩، (١/ ١٩١).

(٣٤) الشيخ عثمان بن فودي الفلاني وعقيدته على ضوء الكتاب والسنة - الرسالة العلمية، جنيد، مصباح الدين، جامعة أم القرى، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص ٢٠٣.

(٣٥) *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya' da Etnik ve Dini Çatışma*, Johnston, s. 153 (٣٥)

(٣٦) إحياء السنة، عثمان بن فودي، ص ١٤.

(٣٧) *Beyânu Vucûbi'l-Hicra ala'l-Îbâd (Bayan wujub al-hijra ala'l-ibad)*, Fethi Hasan Masri, "Introduction", (٣٧)

.Osman b. Fûdi (Uthman Ibn Foduye), Sokota, Khartoum University, 1397/1977, s. 18

(٣٨) سكاكر، ص ٢٩٤، وبين الدعوة السلفية والدعوة الفولانية، حسن عيسى عبد الظاهر ص ٣٣٠.

أشعري هنالك. أما بيئته عثمان فكان التصوّف منتشرًا فيها، وعقيدة الصوفية هي العقيدة الأشعرية، ومذهبهم هو المذهب المالكي، ولذا كان عثمان منتسبًا إليهم، وكانت دعوته وأفكاره ماثلة إليهم^(٣٩).

ولقد قال الإلّوري: إنّ عثمان قادريّ في التصوف، وأشعريّ في العقيدة، ومجتهد مالكي في الفقه. ولا يوجد علاقة بين دعوة عثمان وبين محمد بن عبد الوهاب. وأنّ القول بذهاب عثمان إلى الحجّ وتأثيره بالوهابية إنما هي عبارة عن ظن لا غير؛ لأنّه لم يذهب إلى حجّ ولا عمرة، وحَتَّى لم يذهب إلى أيّ بلد عربيّ. فهو مالكيّ المذهب أشعريّ العقيدة قادريّ الطريقة. ومحمد بن عبد الوهاب حنبليّ المذهب وسلفيّ. وعثمان يذكر أسماء المصادر ومؤلفيهم ولم يذكر محمد بن عبد الوهاب في أيّ من كتبه. وعثمان بن فودة يميز التوسّل بالنبيّ والأولياء^(٤٠).

إنّ الكلمات والجمل التي في مؤلّفات عثمان تعبر عن ذهنيته، ويدلّنا على هذا آراؤه في علم الكلام، فهو يرى علم الكلام من الفروض الكفائية التي إذا قام به البعض سقط عن الآخرين^(٤١) وآراؤه موافقة للأشعري في موضوع صفات الله. ويقول مصباح الدين جنيد: إن عثمان من بين متأخري علماء الأشاعرة، لم يذمّ علم الكلام ولم يشغله علم الكلام، وقد زاد في بعض كتب علم الكلام، ومدح بعض علمائه فيه. وقوله «بحرمة ماء وجه محمد» من التوسّل البدعي عند الوهابية^(٤٢).

وبعد تعريف وجيز عن الإيمان في كتابه «إحياء السنّة» سرد قول عزّ الدين بن عبد السلام من كتاب «قواعد الأحكام» بيّن فيه أنّه ليس مفروضاً على كلّ أحد تعلّم علم الكلام إنما هو فرض كفاية. أمّا الذين أتوا بصيرة فيلزمهم الاشتغال بعلوم أساسيات العقائد. ويسرد أيضاً قول عبد السلام بن إبراهيم اللقاني من كتابه «شرح جوهره التوحيد»: الإيمان في الدنيا كاف بالإقرار. وسرد ما يؤيد هذا القول من كلام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. وبعد أن تحدّث عن الكلام ومن يمدحه ومن يذمه قال: الذين يمدحون الكلام من جهة والذين يذمونهم من جهة أخرى من دون بحث دقيق أو علم فكلاهما مخطئ^(٤٣).

ولم يكتف عثمان بتأليف الكتب فحسب بل قام بالتدريس والتعليم. قال أخوه عبد الله بأنّه بدأ يدرس عند أخيه لما كان في سنّه الثالثة عشرة. وتحدّث عن المتون والدروس التي أخذها عنه. ويقول: إنّه قرأ في موضوع علم التوحيد كتب السنوسي وشرّحه^(٤٤).

(٣٩) سكاكر، ص ٢٩٤، وبين الدعوة السلفية والدعوة الفولانية، حسن عيسى عبد الظاهر ص ١٥٢، والدعوة الإسلامية، عبد الظاهر ص ٣٢٥.

(٤٠) الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، آدم عبد الله الألوري، مكتبة الإسكندرية، القاهرة ١٤٣٥ / ٢٠١٤، ص ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٥.

(٤١) فتح البصائر لتحقيق وضع علوم البواطن والظواهر، بابن فودي، Lyon: ENS Edition، ٢٠١٢، ص ٣٥-٣٦.

(٤٢) الشيخ عثمان بن فودة الفلاني وعقيدته على ضوء الكتاب والسنّة، مصباح الدين جنيد، مكة، جامعة أم القرى، ١٩٨٢ / ١٤٠٢، ص ١٠١-١٠٩، ١٦٧-١٧١، ١٧٥-١٧٨، ٢٣١-٢٣٣، ٢٣٦-٢٣٧.

(٤٣) إحياء السنّة وإخماد البدعة، عثمان بن فودي ص ٧٣-٧٧.

(٤٤) إيضاح النصوص، عبد الله بن فودي ص ٥٥٥.

عثمان بن فودة أشعريّ ومالكيّ المذهب وقادريّ في الطريقة الصوفية. محارب للبدعة وداع لإحياء السنة، ومن أجل هذه الخصوصية نسبه بعضهم إلى الوهابية. ومن أجل تعلقه بالقرآن والسنة عرفه بعضهم بالسلف^(٤٥). ولكن إذا نظرنا إلى آثاره كلّها فإنّه لا يمكن أن نقول: إنه وهابي ولا نستطيع أن نربط بينه وبين الوهابية.

جماعة إزالة البدع وإقامة السنة:

إن المسلمين في نيجيريا وحتى في عصرنا الحاضر يكتنون محبة كبيرة لعثمان بن فودة كأشهر وأهم عالم وقائد^(٤٦). وإن الجماعات الموجودة في نيجيريا ومع اختلافاتها تنسب نفسها إلى عثمان بن فودة وتفخر بهذا الانتساب. وإن دعاة السلفية في المنطقة في وقتنا المعاصر يعربون عن تبنّيهم لمنهج أيضاً^(٤٧). وكذلك فإن أبا بكر جومي^(٤٨) يثني على عثمان بن فودة الذي تأثر بأرائه في تأسيس جماعة إزالة البدع وإقامة السنة، ويتحدث عنه بتقدير وإعجاب كبير، فقد قال جومي في تصريح أدلى به عام ١٩٨٧م: «لولا نجاح عثمان بن فودة، لما كان لجهودنا وأعمالنا التجديدية أية قيمة تُذكر»^(٤٩). وعندما يتحدث جومي وخاصة عن مسألة البدع فإنه يشير على الدوام إلى آراء عثمان بن فودة^(٥٠).

من المهم للموضوع الذي نتناوله إيراد توضيحات ومعلومات حول بعض المدارس المؤسسة في نيجيريا خلال فترة الاحتلال الإنكليزي (١٩٠٣-١٩٦٠):

تُعد مدرسة القانون في كانو التي أسسها الإنكليز بهدف إعداد وتخريج القضاة واحدة من هذه المدارس، وقد طرأ على هذه المدرسة عام ١٩٤٧ تغيير، لتصبح مدرسة لإعداد المعلمين، وأُطلق عليها اسم مدرسة العلوم العربية. وبذلك فقد تحولت هذه المدرسة إلى مركز لإعداد وتخريج جيل جديد من العلماء في نيجيريا. وقد تخرج أبو بكر جومي أيضاً في هذه المدرسة^(٥١).

حصلت نيجيريا على استقلالها في عام ١٩٦٠م. وتولى أحمدو بللو الذي ينحدر من أسرة عثمان بن فودة إدارة الإقليم الشمالي لنيجيريا التي طبّق فيها الحكم الفيدرالي، وذلك بين عامي (١٩٥٤-١٩٦٦م). وتعاون أبو بكر جومي مع أحمدو بللو في تلك الفترة، حيث عمل جومي مترجماً لأحمدو بللو خلال زيارته لمكة بقصد أداء مناسك الحج. وفي عام ١٩٥٧م قام أحمدو بللو بتعيين جومي رئيساً لدائرة الحج في نيجيريا. وكان جومي

(٤٥) الدعوة الإسلامية، عبد الظاهر ٣٢٣.

(٤٦) الجهاد الإسلامي في نيجيريا، كاني ص ٢١.

(٤٧) الدعوة السلفية وأثرها على المجتمع النيجيري الشمالي، ياسر بدوي عبد المجيد مصطفى: دراسة على جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة، مجلة العلوم وبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠١٤، ١٥ (٢)، ص ٤.

(٤٨) انظر حياة غومي في: Spectrum Books, 1992: Where I Stand, Ibadan: with Ismaila Tsiga, Abubakar Gumi.

(٤٩) "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", Roman Loimeier, African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists, edit. Evers Rosanderve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997, (ss.286-307), s. 286.

(٥٠) العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة، أبو بكر محمود غومي، مكتبة الهلال، أنقرة ١٣٩٢/١٩٧٢، ص ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٦.

(٥١) "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", Umar, s. 389.

يرافق أحمدو بللو أثناء زيارته التي يقوم بها إلى الدول العربية. وقد تم تعيين جومي مساعداً لكبير قضاة نيجيريا الشمالية عام ١٩٦٠، ومن ثم عُيّن قاضياً في العام ١٩٦٢. لقد أصبح أحمدو بللو سبباً في دخول أعداد كبيرة من الناس إلى الإسلام، وذلك من خلال منظمة «جماعة نصر الإسلام» التي أسسها عام ١٩٦١ م. وعمل على جمع المسلمين من الطريقة التيجانية والقادرية تحت اسم «العثمانية». ويذهب بعض الباحثين إلى أن منظمة نصر الإسلام قد تم تأسيسها من قبل أبي بكر جومي^(٥٦). وقد كان جومي يتلقى الدعم المالي خلال فترة رئاسته لمنظمة «جماعة نصر الإسلام» من السعودية والكويت^(٥٧). ويتولى رئاسة منظمة «جماعة نصر الإسلام» اليوم محمد سعد أبو بكر الذي ينحدر من أسرة عثمان بن فودة^(٥٨).

قُتل أحمدو بللو بعملية اغتيال خلال أحداث الانقلاب الذي حصل عام ١٩٦٦ م. وحُرم جومي بمقتل بللو الدعم والمساندة السياسية، إلا أنه بدأ بالعمل والتحرك باستقلالية أكبر. وبدأ في العام ١٩٦٧ بالتحدث على أثر إذاعة كادونا، وفي عام ١٩٧٠ بدأ الكتابة في الصحف.

بدأ الصراع والتصادم مع الطريقة التيجانية والقادرية عندما ألف جومي كتابه الذي سماه «العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة» وذلك عام ١٩٧٢. ولكن الصراع بقي محصوراً في البداية بين العلماء لكون الكتاب مؤلف باللغة العربية. ولكن لما طبع ونشر الكتاب الذي ألفه بلغة الهوسا في عام ١٩٨١ تحول الخلاف القائم بين أتباع جومي والتصوف إلى تصادم وقتال في مساجد المدن والبلدات الواقعة في إقليم نيجيريا الشمالي^(٥٩).

إن كتاب جومي «العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة»^(٦٠) ليس كتاباً منهجياً في العقيدة أو علم الكلام. فعلى سبيل المثال ليس في الكتاب تناول للصفات. وإنما يشير إلى انتقاد التصوف من خلال النصوص الكلاسيكية للطريقة التيجانية. هناك إمكانية لتحديد مراجع ومصادر كتاباته المتعلقة بعلم الكلام. حيث إنه يعرف الإيذان كتصديق وإقرار، ويُفهم أنه استقى عبارته هذه من نصوص كتاب العقيدة الطحاوية (٣٢١هـ / ٩٣٣م). ولا بد أنه أخذ عباراته المتعلقة بـ «التساوي في الإيذان» من ابن أبي العز شارح متن الطحاوي، (٧٩٢هـ / ١٣٩٠م)^(٦١).

يورد عبد العزيز بن باز انتقادات واعتراضات على هذا المتن وشرحه على السواء^(٦٢). وإن انتقادات ابن باز الذي يُعد ممثلاً للأراء والأفكار الوهابية ترد بطريقة غير مباشرة، وذلك على ماهية اعتراضات وانتقادات

(٥٢) Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", Annual Review of Islam in Africa, 11, 2012, (ss. 74-78), s. 74

(٥٣) The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation, Ramzi Ben Amara, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011, s. 110

(٥٤) www.jni.com.ng

(٥٥) "Islamic Reform and...", Loimeier, s. 288-291

(٥٦) "Abubakar Gumi's al-Aqida al-Sahihah bi-Muwafaqat al-Shari'a: Global Salafism and Locally Oriented Polemics in a Northern Nigerian Text", Alex Thurston, Islamic Africa, Vol. 2, No. 2, (Winter 2011), s. 9-21

(٥٧) شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: التركي - الأرنؤوط، ابن أبي العز، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١١ / ١٩٩٠، ص ٤٥٩، ٤٦٤.

(٥٨) التعليقات البازية على شرح الطحاوية، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار ابن الأثير، الرياض، ط ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ٧٤٧.

بحق الاقتباسات والكتابات العائدة لجومي. وفي موضوعات أخرى يخاطب عبد العزيز بن باز الجومي بالذات. حيث إن جومي الذي يتبنى الرأي القائل بوفاة عيسى عليه السلام قد ألف كتاباً باسم «حل النزاع في مسألة نزول عيسى بن مريم»، ودافع فيه عن رأيه بعدم نزول عيسى في آخر الزمان، مما حدا بالشيخ عبد العزيز بن باز إلى مطالبة جومي بالرجوع عن رأيه هذا^(٤٩). ومع هذه التفاصيل والتوضيحات يظهر اتباعه للعقيدة السلفية من خلال كتاب التفسير الذي أممه جومي عام (١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م) باسم «رد الأذهان» ولا سيما في موضوع الأسماء والصفات الإلهية، واستناده على كتب محمد بن عبد الوهاب، وإرشادات عبد العزيز بن باز^(٥٠).

منح جومي جائزة الملك لخدمة الإسلام في عام (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م). ويُعد موقفه الذي اتخذه من خلال كتاباته تجاه الجهاد والبدع والخرافات من أجل بيان العقيدة الإسلامية الصحيحة من ضمن أسباب منحه تلك الجائزة. وهنا يمكن اعتبار ترجمته للقرآن إلى لغة الهوسا، وكتابه «العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة»، وتأليف التفسير الذي أسماه «رد الأذهان» من جملة الأعمال التي قام بها في هذا الميدان^(٥١).

لا يُعرف ملك السعودية فيصل بن عبد العزيز (١٩٦٤-١٩٧٥) كإمام وهايي، وإنما يتسم بكونه زعيماً مسلماً صاحب رؤية إسلامية شاملة للعالم الإسلامي. وتُعد الرابطة (رابطة العالم الإسلامي) - التي تم تأسيسها في مكة بالقرار المتخذ في المؤتمر الذي عقد أثناء موسم الحج عام ١٩٦٢ - أحد مشاريع الملك فيصل^(٥٢). وكان جومي من بين الحاضرين في هذا المؤتمر.

يُعد كتاب جومي «العقيدة الصحيحة» أكبر آثاره الموجهة ضد التصوف. فجومي نفسه أحد أتباع الطرق القدامى، ولكنه ترك الطريقة القادرية في عام ١٩٥٠، وانتقاداته للتصوف استهدفت بشكل أكبر الطريقة التيجانية^(٥٣).

تشكل «صلاة الفاتح» و«صلاة جوهرة الكمال» المقررتان لدى أتباع الطريقة التيجانية، والتي يزعم أتباع التيجانية أن الشيخ أحمد التيجاني (١٢٣٠هـ / ١٨١٥م) قد تلقاهما عن النبي عليه الصلاة والسلام، تشكلان أصل الآداب والأركان في الطريقة التيجانية. ويعتقد أتباع هذه الطريقة بأفضلية صلاتي الفاتح وجوهرة الكمال اللتين علمهما النبي عليه الصلاة والسلام للشيخ أحمد التيجاني على الأوراد التي يقرؤها أتباع الطرق الأخرى، وأن أتباع هذه الطرق الأخرى لا ينتفعون بهاتين الصلاتين وإن التزموا بقراءتهما^(٥٤). وانتقادات جومي تشمل هاتين الصلاتين أيضاً.

(٥٩) <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015

(٦٠) رد الأذهان إلى معاني القرآن، محمود جومي، مؤسسة غومبي للتجارة، نيجيريا ١٤٠٨ / ١٩٨٧، ص ٨٢٨.

(٦١) <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gum>

(٦٢) İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik, Mehmet Ali Büyükkara , İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004, s. 183, 184, 188

(٦٣) "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", Muhammed S.Umar, s. 389-390

(٦٤) "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", Kadir Özköse, DİA, XLI, 130-133. Detaylar için bkz: Son Dönem

Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi, Jamil M. Abun-Nasr, çev. Kadir Özköse, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 59

يرى جومي بأن «صلاة الفاتح» تُعد من إحدى البدع المتبعة في بلاده. وأنه ليس من الجائز ممارسة هذه الأعمال، وغيرها من الأعمال المشابهة المنسوبة إلى النبي عيه الصلاة والسلام. كما وأن جومي يوجه انتقاداته إلى الآراء^(٦٥) التي أوردتها على حرازم في كتابه «جواهر المعاني» الذي يُعد من المصادر الكلاسيكية للتيجانية بشأن حياة النبي ﷺ بعد موته. ويعتبر جومي أن الكتابات الواردة في هذا الأثر تتجاوز الحدود الشرعية^(٦٦).

يبين جومي أن الصوفية قد قاموا بتعيين مراتب دينية لبعض الأشخاص في التصوف مثل الغوث، والقطب، والإقرار بسائر التصرفات والأفعال الصادرة عن الأشخاص الذين يشغلون هذه المراتب بغض النظر عن ماهيتها. ويُطالب الأتباع بعدم تخطئتهم حتى في حال عدم اتباعهم للقواعد الشرعية أو مخالفتهم لها. ويعتقد أتباع التصوف بمعرفة هؤلاء الأشخاص بالعلم الباطن، وقدرتهم على نفي الإيمان عنم يشاؤون، وإثباته لمن يحبون، وبعلمهم الغيب. إلا أن جومي يرفض هذه الأمور جملة وتفصيلاً ويعتبرها باطلاً وكذباً. وإن المعتقد بقدرة هؤلاء الأشخاص على الإتيان بالأمر المذكورة كافر^(٦٧).

ويرى جومي بوجود وضرورة الابتعاد عن مقامات الأولياء، وعن الكتب التي تتحدث عن أورداد القادرية، وعن كتب الطريقة التيجانية مثل «جواهر المعاني» بالإضافة إلى تجنب سائر الكتب التي تبعد الناس عن العلوم الدينية وعلوم اللغة العربية، وكذلك الابتعاد عن الكتب التي تنادي إلى الدخول في خدمة أحد الشيوخ. ويطلق جومي على هذه الكتب تسمية «الكتب الدسيسة»^(٦٨).

يقول جومي عن الشيخ التيجاني إبراهيم نياس^(٦٩) (إبراهيم نياس، ١٩٧٥) الذي تصدر المشهد في عصره: «بأنه جاء بالنفاق، والكفر، والإلحاد إلى نيجيريا». وذكر جومي أنه التقى بإبراهيم نياس بتاريخ ٢٧ حزيران عام ١٩٧٨، بإقامته علاقات مع كل عالم بحكم العادة وبغرض الاستفادة، وذكر تبرؤه منه من خلال تقرير كفر إبراهيم نياس وإقصائه^(٧٠).

وفقاً لرأي جومي فإن كل مؤمن ولي. وإن كل من ينطق كلمة الشهادة، ولا يحدث في نفسه ما يلغي هذه الشهادة فهو مسلم، ويُعامل معاملة المسلمين. وإن من يُقر في قلبه بكل ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام فهو مؤمن. ولا سبيل لنا لمعرفة هذا، فهو سر بين العبد وربّه. ويختلف باختلاف تصديق صاحبه وعمله. فكل من تغلب على هواه وعصبية وأصبحت كل حركاته وسكناته لوجه الله تعالى، وخيمت على قلبه الخشية من الله والأمل والرجاء برحمته فهو الولي المقصود في الآية القرآنية^(٧١) (يونس: ٦٢-٦٣).

(٦٥) جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، علي حرازم برادة الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧، ص ١٠٣.

(٦٦) العقيدة الصحيحة، غومي، ص ١٩-٢٠، ٢٣، ٣٥.

(٦٧) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٤٤.

(٦٨) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٧٩-٨٠.

(٦٩) Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi, Jamil M. Abun-Nasr, s. 182

(٧٠) آراء الشيخ إبراهيم نياس في الميزان، محمد الثاني عمر موسى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ٥، ١٤٣١ / ٢٠١٠، ص ٤-٢١.

(٧١) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٩-١٧.

لقد أصبحت آراء جومي هذه موضوع نقاشات الإسلام البروتستانتية^(٧٢).

وحسب رأي جومي فإن أعداء الإسلام يعملون على إعاقة ومنع أطفال المسلمين من تعلم دينهم واللغة العربية. وقد لاقوا التأييد والدعم من خلال تأليف الكتب التي تحرب وتهدم السنة باسم الكشف والولاية. وعملوا أيضاً على افتتاح المدارس التي تلقن المنتسبين إليها تعاليم ثقافة الغرب الهدامة، فتلقى أطفال الوثنيين الذين يتجول آباؤهم في البراري عراة، تلقوا تعليمهم في هذه المدارس، ثم قاموا بتعيينهم في الوظائف الحكومية، وبدأ هؤلاء بإدارة شؤون المسلمين الغارقين في التخيلات وسط محيط من الخرافات^(٧٣).

ومع تصاعد الانتقادات التي وجهها جومي إلى التصوف، تعاون أتباع الطريقة التيجانية والقادرية - الذين تنازعو سابقاً حول بعض المسائل - وشكلوا جبهة مشتركة للدفاع، وأشاعوا بين الناس أن المخالفين والمعارضين للتصوف ما هم إلا خريجو المدارس التي افتتحها الإنكليز، وقد قام هؤلاء الخريجون بتفسير القرآن الكريم بطريقة خاطئة بعيدة عن الحق، وأسأؤوا إلى الأولياء. فصورت هذه الجماعة أبا بكر الجومي على أنه مناصر للوهابية، وتناج مدارس قوات الاحتلال الإنكليزي^(٧٤).

لقد تم تأسيس منظمة «إزالة البدع وإقامة السنة»^(٧٥) المنسجمة والمتوافقة مع آراء وأفكار جومي بتاريخ (٨ شباط ١٩٧٨) من قبل إسمايل إدريس (١٩٣٧ - ٢٠٠٠)^(٧٦). وتأسس هذه المنظمة ازدادت حدة وضراوة الصراع بين المتصوفة ومعارضيه. وقد ابتدئ بتدريس كتاب «كتاب التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب في مدارس جماعة «إزالة البدع»، وتم جلب كتب ابن تيمية من السعودية، وتوزيعها بين الناس^(٧٧).

إن أحد الموضوعات التي يجري نقاشها وبحثها في التاريخ القريب لنيجيريا هو مسألة تطبيق القوانين الشرعية - أحكام الشريعة الإسلامية - في الدولة. فهناك تطبيق جزئي للأحكام الشرعية في مناطق مختلفة من نيجيريا. حيث قام أحمد ساني يريبا حاكم إقليم زامفرا بوضع الشريعة موضع التنفيذ في المنطقة التي يحكمها عام ٢٠٠١، ووجه نداء إلى الحكام الآخرين في الأقاليم الشمالية ليحذوا حذوه في هذا الأمر. وإن مطالب الشعب قد صبت أيضاً في هذا الاتجاه^(٧٨). لقد كانت الشريعة الإسلامية لها حضور سابق في مسائل الأحوال الشخصية في نيجيريا. وعندما تم الإعلان عن التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية في ولاية زامفرا حصلت صدمات نتيجة معارضة المسيحيين لهذه المسألة. وبحلول عام ٢٠٠٣ ارتفع عدد الولايات المطبقة للشريعة إلى إحدى عشرة ولاية^(٧٩).

“Is There Something like Protestant Islam?”, Roman Loimeier, Die Welt des Islams, New Series, Vol. (٧٢) 45, Issue 2, 2005, s. 216

(٧٣) العقيدة الصحيحة، جومي ص ٧٨.

(٧٤) “Nijerya’da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri”, Muhammed S. Umar, s. 388, 390, 396 (٧٤)

(٧٥) www.jibwisnigeria.org

(٧٦) The Founder of the Izala movement in Nigeria”, Ramzi Ben Amara, “Shaykh Ismaila Idris (1937- 2000) s. 74-78

(٧٧) “Nijerya’da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri”, Umar, s. 39

(٧٨) جماعة بوكو حرام نشأتها ومبادئها وأعمالها في نيجيريا، أحمد مرتضى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ١٢، ١٤٣٣/١٤١٢، ص ١٤.

(٧٩) İslâm Toplumları Tarihi, İra M. Lapidus, çev.: Yasin Aktay, M.A. Aktay, İstanbul: İletişim, 2013, II, s. 465

ووفقاً لرأي جومي فإن القاضي الذي لا يحكم بما أنزل الله على الرغم من توفر الإمكانية لتطبيقه فهو فاسق إن كان يعتقد بحرمة عمله، أي عدم تطبيقه لحكم الله. وأما إن كان يعتقد بحل عمله فهو كافر. حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ - الظَّالِمُونَ - الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧]. وأما بشأن المحكمة فإن من يرفع قضية إلى محكمة يعلم بأن قضاتها غير مسلمين مع وجود إمكانية رفعها إلى محكمة قضاتها مسلمون فهو فاسق، وإذا كان من يفعل ذلك محلاً لعمله فهو كافر^(٨٠).

إن إحدى الجماعات الأخرى المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في نيجيريا هي جماعة بوكو حرام الجهادية السلفية. وسنرى لاحقاً أن قائد هذه الجماعة أبو بكر شيكاو يقول بكفر الذين يحكمون بالقوانين الوضعية.

بوكو حرام:

بوكو حرام هي الجماعة المشهورة التي تسمى نفسها «جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد»، وكلمة بوكو حرام في اللغة الهوساوية تعني «نظام التعليم الغربي حرام»، وهي مرتبطة بكلمة «BOOK» الإنجليزية^(٨١). ولم يشتهر لقب «بوكو حرام» شهرةً على مدى أوسع إلا بعد الاشتباكات الأخيرة في أغسطس ٢٠٠٩م، وإنما اشتهر المتتمون إلى «محمد يوسف (١٩٧٠ - ٢٠٠٩)» الذي يعد المؤسس للجماعة بـ «اليوسفيين»، نسبة إلى اسمه^(٨٢).

ويذكر أن محمد يوسف كان طالباً لأبي بكر جومي^(٨٣) أو تابعاً لجعفر آدم (ت: ٢٠٠٧)^(٨٤)، وبحسب دراسة فإن جعفر آدم كان ينتقد محمد يوسف في مسألة الحرمان الذي سيتولد عن خروج المسلمين على أسلوب التعليم الغربي^(٨٥).

ولقد قُتلَ الشيخ جعفر آدم من قبل أشخاص مجهولي الهوية في جامع دوراي جمعات في كانو في ١٣ نيسان من عام ٢٠٠٧^(٨٦).

ظهر أصل بوكو حرام في نيجيريا ويوجد من يستند إلى حركة مايتاتسين (Maitatsine). وزعيم هذه الحركة محمد مروة (ت: ١٩٨٠) الذي خرج بفعالياته في كانو (Kano) في شمال نيجيريا^(٨٧). وينسب لمحمد

(٨٠) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٧٦.

(٨١) "The Etymology of Hausa boko", Paul Newman, (٨١)

<http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015

(٨٢) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ١٣-٢٤.

(٨٣) Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ahmet (٨٣) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı Göksel, Uluer, 2014, s. 54

(٨٤) "Body count and religion in the Boko Haram crisis", Boko Haram: Islamism... (Gérard Chouin, (٨٤) Manuel Reinert & Elodie Apard, ss. 2013-236), s. 214

(٨٥) "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", Freedom Onuoha, s.168 (٨٥)

<http://www.nmfuk.org/jaafar.htm>, 10.08.2015 (٨٦)

(٨٧) "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", Abdurrahim (٨٧)

مروة بعض الآراء المتطرفة والمتشددة مثل رفض القبلة وادعاء النبوة ويعرف عن جماعته أيضاً أنهم معادون للتكنولوجيا والغرب ومات الآلاف من الأشخاص في الاصطدامات التي تدخلت بها^(٨٨). ويذكر أن مؤسس بوكو حرام محمد يوسف قال إنه ليس ضد التكنولوجيا والجانب الثقافي في التعليم الغربي الذي عاداه^(٨٩).

وبحسب أحمد مرتضى فإن محمد يوسف كان ضمن صفوف جماعة الإخوان المسلمين في نيجيريا، وعندما بدأ الميل للتشيع بزعامه إبراهيم الزكزي^(٩٠) اقترب من جماعة سلفية أخرى^(٩١). وفي تلك الفترة اقترب محمد يوسف من جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة وأصبح مديراً لمنطقة بورنو ويوبو. وبمرور الوقت ظهرت الخلافات بين جماعة الإزالة وأتباع محمد يوسف وكانت سبباً في الانفصال وتأسيس جماعة جديدة باسم جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد. وبعد عام في سنة ٢٠٠٣ بدأت الاصطدامات بين الجماعة وقوات الأمن. وفي عام ٢٠٠٩ ألفت قوات الأمن القبض على محمد يوسف حياً في مسجد ابن تيمية الذي كان يستخدمه كمرکز، وقطعت أعضائه وألقي جسده في الشارع^(٩٢). وما زال هناك تساؤل: لم لم يحاكم محمد يوسف؟^(٩٣). وبعد قتل الزعماء زادت جماعة بوكو حرام من هجماتها^(٩٤).

وينسب لمحمد يوسف متنٌ باسم «هذه عقيدتنا ومنهجنا»، وزعيم الجماعة الحالي أبو بكر شيكاو أيضاً يقرأ في فيديو رسالته التي كتبها لشرح الجماعة للإخوان في الدين^(٩٥). ويقول إن عقيدتهم هي عقيدة أهل السنة والجماعة، ودعواهم تستند للقرآن والأحاديث الصحيحة. ومن بين المسائل التي تتناولها الرسالة موضوعات مثل التوحيد وتقسيمة إلى اثنين أو ثلاثة، وعدم تكفير مرتكب الكبيرة، والشرك الأكبر والأصغر وتقسيمة. ويقول شيكاو إنهم يقبلون ما يرونه في كتاب الله وسنة رسوله وفي أقوال علماء السلف. وينقل عن ابن تيمية أنه لا يكفر أحداً بسبب ذنوبه التي لا يعدها حلالاً. وفي موضوع الشرك يُفعل الأثر المسمى «الجواب المفيد» لعبد الرحمن بن عبد الوهاب المعلق على ما سجله محمد بن عبد الوهاب. ويأخذ أيضاً عن الأثر المسمى «الدرر السننية في الأجوبة النجدية» لعبد الرحمن بن محمد العاصمي أقوال حفيد ابن عبد الوهاب عبد الرحمن بن حسن التي تقول إنه تم الإجماع على أن الشخص غير المبتعد عن الشرك الأكبر لا يعد مسلماً. وعلى الرغم من وقوف شيكاو ضد الاتهامات

.Sıradag, SETA Analiz, Mayıs 2015, s. 11

Nijerya'da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend, Uluer, s. 50-53. Ayrıca bakınız: "The Maitatsine (٨٨) risings in Nigeria 1980-85: a revolt of the disinherited", Elizabeth AlloIsichei, Journal of religion in Africa, XVII/3, 1987, ss.194-208; The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment", Mervyn Hiskett, "Journal of Religion in Africa, Vol. 17, no. 3, 1987, pp. 209-223

."The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", Tijani el-Miskin, s. 161 (٨٩)

.www.alharakah.net, www.islamicmovement.org (٩٠)

(٩١) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ١٣-٢٤.

http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html, (٩٢)

.https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU, 10.06.2014

(٩٣) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ١٤.

.Sıradag, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab", s. 13 (٩٤)

.http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar, 10.06.2015 (٩٥)

الموجهة لهم بأنهم تكفيريون، إلا أنه يستخدم تعبير كافرين في حق بعض الجماعات، ويُعد الذين يذهبون للمدارس التي تدرس التعليم الغربي والأجنبي والحاكمين بالقوانين الوضعية والتابعين للديمقراطية ككفراً^(٩٧). ولقد جدول أحمد مرتضى الكتب التي يقرؤها المنتسبون لجماعة بوكو حرام، فكان من بينها كتب ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ومؤسسة الإفتاء السعودية^(٩٨).

وما يلفت الانتباه التصريح الذي قام به مفتي المملكة السعودية عن جماعة بوكو حرام - عندما قامت بخطف طالبات من مدرسة في جيبوك في نيسان من عام ٢٠١٤ في ولاية بورنو في شمال أفريقيا^(٩٩)، وقام العديد من المشهورين بنداءات عن هذا الحدث الذي ضج له العالم تحت عنوان «أعيدوا بناتنا»^(١٠٠) - حيث صرّح مفتي المملكة بأن جماعة بوكو حرام خوارج، واعتبرهم جماعة ضالة، يظهرن الإسلام بمظهر سيء^(١٠١). وجاء هذا التصريح بالرغم من تبني جماعة بوكو حرام الأفكار والكتب والأشخاص التي يتبناها الوهابية ذاتها.

وبعد تصريح مفتي المملكة العربية السعودية بأيام قام رئيس جماعة «إزالة البدعة» الشيخ محمد ساني يحيى جينغر أيضاً بتصريح مشابه عن بوكو حرام وتحدث عن تلطيخ الدين الإسلامي^(١٠٢). ولقد مات الكثير من الأشخاص في الهجوم على الجامع الذي وجد فيه الشيخ محمد ساني يحيى جينغر في تموز من عام ٢٠١٥ في رمضان إلا أن الشيخ خرج سالماً. ويسجل أنه يوجد كتاب للشيخ تحت اسم «بوكو حلال»^(١٠٣)، كما سجلت العديد من أخبار التجريم بين جماعة الإزالة وبوكو حرام فيما يتعلق ببعض الحوادث المشبوهة والتهديدات والنقد^(١٠٤). وفي الأول من شباط من عام ٢٠١٤ اغتيل أيضاً الشيخ محمد أوال آدم ألباني الموصوف بالعالم^(١٠٥) والمتشغل بالدراسات العلمية داخل الحركات السلفية في نيجيريا. وبحسب الأخبار فإن البعض يربط بين الحادث وبين وجود انتقادات للشيخ^(١٠٦) ضد جماعة بوكو حرام، وبحسب قسم آخر فإنه كان معارضاً للحكومة وكان قد اعتقل عدة مرات^(١٠٧).

وتكون بوكو حرام خبراً متكرراً في الإعلام والصحافة، ومن بين الأخبار أيضاً أن سلطان سوكتو محمد سعد أبو بكر المنحدر من نسل عثمان بن فودة كان قد دعا النيجيريين للوحدة من أجل الانتصار على جماعة بوكو حرام^(١٠٨).

(٩٦) <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015

(٩٧) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ٢٢.

(٩٨) <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015

(٩٩) <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015

(١٠٠) <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015

(١٠١) <http://www.punchng.com/news/boko-haram-was-sponsored-to-smear-islam-jingir/>, 09.08.2015

(١٠٢) <http://www.bbc.com/news/world-africa-33406537>, 09.08.2015

(١٠٣) "Is Boko Haram Targeting Izala?", Omar S. Mahmood, <http://africaconflictblog.com/2015/01/15/is-boko-haram-targeting-izala/>, 11.08.2015

(١٠٤) <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/251332--nijeryada-islami-hareketler-bariscil>, 09.08.2015

(١٠٥) <http://www.worldbulletin.net/muslim-world/128112/nigerias-leading-salafist-scholar-shot-dead>, 09.08.2015

(١٠٦) http://www.alukah.net/world_muslims/0/66091/, 09.08.2015

(١٠٧) <http://www.channel4.com/programmes/dispatches/on-demand/58946-001>

النتيجة:

لقد تم تناول ثلاث حركات سلفية تركت أثراً بيناً في تاريخ المسلمين في نيجيريا:

١- إن عثمان بن فودة الذي قام بدور كبير في انتشار الإسلام في المنطقة هو قائد وعالم يقلد المذهب المالكي، وينتمي إلى الطريقة القادرية. ويتبين عند التحري عن آثاره أنه ينتمي في المسائل العقائدية إلى المذهب الأشعري. وإن الجهود المبذولة من أجل محاربة البدع وإحياء السنة تبين تأثر الحركة بالاتجاه السلفي. وقد ربط البعض هذه الحركة بالوهابية أيضاً، إلا أن أصحاب هذا الادعاء لم يقدموا أدلة على هذه العلاقة، ولم تصلح الفرضيات التي طرحوها لإثبات ادعائهم، وقد تم رد ادعاء وقوع الحركة تحت تأثير الوهابية بالأدلة والبراهين التي قدمها الذين تصدوا لذلك.

٢- إن أبا بكر جومي المعروف بانتقاداته الشديدة لاتباع الطرق المنتشرة في نيجيريا وبشكل خاص أتباع الطريقة التيجانية، ومنظمة إزالة البدع وإقامة السنة التي تم تأسيسها من قبل أشخاص متأثرين بآرائه وأفكاره يشتركون بأفكار وآراء أكثر تقارباً مع الوهابية. ويتبين أن جومي قد اتبع عقيدة السلفية في تفسيره فيما يتعلق بمسألة الأسماء والصفات، وأنه استقى من كتب محمد بن عبد الوهاب، واستفاد من شروح عبد العزيز بن باز أيضاً. وقد منح جومي «جائزة خدمة الإسلام» من قبل السلطة الحاكمة في السعودية.

٣- إن «أهل السنة للدعوة والجهاد» والمشهورة باسم بوكو حرام التي تأسست من قبل محمد يوسف الذي كان أيضاً من ضمن منظمة «إزالة البدع» لفترة من الزمن، هي جماعة من الجماعات السلفية الجهادية. وإن لمفتي السعودية وجماعة إزالة البدع انتقادات تجاه قائد بوكو حرام الشيخ جينغر. ونشر في الصحافة مطالبة سلطان سوكتو محمد سعد أبو بكر الذي يمثل أسرة عثمان فودة بقتال جماعة بوكو حرام.

يُستنتج مما تقدم أن الحركات الثلاثة الموصوفة بالسلفية في نيجيريا مختلفة عن بعضها. حيث تحتاج كل واحدة منها إلى أبحاث ودراسات مستقلة. وعلى الرغم من كثرة المدونات والأبحاث المتعلقة بهذه الجماعات وبمختلف اللغات، إلا أن الأبحاث والدراسات باللغة التركية ما زالت غير كافية ودون المستوى المطلوب.

المراجع العربية:

- أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة عثمان بن فودة الإصلاحية في غرب أفريقيا، مصطفى مسعد، بحوث ندوة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام مح بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣.
- أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في غرب أفريقيا، عبد الفتاح الغنيمي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣.
- إحياء السنة وإخاد البدعة، عثمان بن فودي، القاهرة ١٤٠٦/١٩٨٥.
- آراء الشيخ إبراهيم إنباس في الميزان، محمد الثاني عمر موسى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ١٤٣١/٢٠١٠.
- الإسلام في نيجيريا ودور الشيخ عثمان بن فودي في ترسيخه، محمد لواء الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩.
- الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، آدم عبد الله الألوري، مكتبة الإسكندرية، القاهرة ١٤٣٥/٢٠١٤.
- إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو، تحقيق بهيجة الشاذلي، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٩٦.
- إيضاح النصح، عبد الله بن فودي.

- تأثر الدعوات الإصلاحية الإسلامية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهبة الزحيلي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهب، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٤٠٣-١٩٨٣.
- التعليقات البازية على شرح الطحاوية، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار ابن الأثير، الرياض، ط ١، ١٤٢٩ / ٢٠٠٨.
- جماعة بوكو حرام نشأتها ومبادئها وأعمالها في نيجيريا، أحمد مرتضى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ١٢، ١٤٣٣ / ٢٠١٢.
- جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، علي حرازم برادة الفاسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ / ١٤١٧.
- حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٩ / ١٩٩٩.
- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: التركي - الأرناؤوط، ابن أبي العز، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١١ / ١٩٩٠.
- الشيخ عثمان بن فودي الفلاني وعقيدته على ضوء الكتاب والسنة - الرسالة العلمية، جنيد، مصباح الدين، جامعة ام القرى ١٩٨٢ / ١٤٠٢.
- الدعوه الاسلاميه في غرب أفريقياه وقيام دوله الفولاني، حسن عيسى عبد الظاهر، الرياض ١٤٠١ / ١٩٨١.
- الدعوة السلفية وأثرها على المجتمع النيجيري الشمالي، ياسر بدوي عبد المجيد مصطفى: دراسة على جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة، مجلة العلوم وبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠١٤.
- دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوة الشيخ عثمان بن فودي: دراسة تاريخية مقارنة، محمد بن علي بن محمد سكاكر، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهب، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٢١ / ٢٠٠٠.
- رد الأذهان إلى معاني القرآن، محمود جومي، مؤسسة غومبي للتجارة، نيجيريا ١٤٠٨ / ١٩٨٧.
- العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة، أبو بكر محمود جومي، مكتبة الهلال، أنقرة ١٣٩٢ / ١٩٧٢.
- فتح البصائر لتحقيق وضع علوم البواطن والظواهر، بابن فودي، ENS Edition، Lyon: ٢٠١٢.

المراجع الأجنبية:

- Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Abdurrahim Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, Mayıs 2015.
- Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâlühâ fi Niceryâ", *Kirââtun İfrikîyye*, sayı:12, 1433/2012
- Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014
- Ahmet Kavas, "İlûrî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*.
- Bradford G. Martin, *Sömürgeçiliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988.
- Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadi sthreat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and thestate in Nigeria*, ed. Marc-AntoinePérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014.
- Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body countandreligion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism*
- Hamdi Abdurrahman, "Nijerya ve iki hilafetin hikâyesi", <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/nijerya-ve-iki-hilafetin-hikayesi>, (13 Eylül 2014), 19.03.2015.
- John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015.
- Johnston, *Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma (Sokoto Halifeliği Dönemi)*.
- Kadir Özköse, "Fülâni Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004.
- Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*.
- Kadir Özköse, *Sufi ve İktidar*, 2. bs., Ensar Yayıncılık, Konya 2008.
- Loimeier, "Islamic Reform and...".
- M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London.

- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*.
- Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria".
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Rıza Kurtuluş, "Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*.
- Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosanderve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997.
- Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab".
- Uluer, *Nijerya'da Silahlı* Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria".
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Örgütler: Boko Haram ve Mend. <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.
- <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>
- <http://siyasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.
- <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.
- <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.
- <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.
- <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.
- <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.
- https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015

تيار قاضي زاده

كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني*

أ. محمد راشد آقبينار

معيد في قسم الفقه بكلية الإلهيات - جامعة غازي عنتاب: rasitakpinar@gmail.com

الخلاصة:

يمكن القول: إن بعض الأفكار والآراء التي ظهرت في المجتمع العثماني خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي، وخالفت أو عارضت التقاليد العلمية المنضوية تحت المذهب الحنفي السني كانت تحمل خصائص الفكر السلفي. وقد ورد ذكر الأشخاص الذين تبنا هذه الأفكار وتكيفوا مع الظروف السياسية والعلمية السائدة في تلك الفترة، ورد ذكرهم في المصادر التاريخية باسم «تيار قاضي زاده / الفقهاء»؛ إلا أنهم صُنّفوا فقط كطائفة معادية للتصوف الذي كان يتحرك تحت توجيه الإدارة السياسية الحاكمة بسبب إغفالهم ديناميكيات السلفية التي أظهرت تأثيرها في أساليب وطرق التفكير. وعلى أية حال فسوف يتم في صلب وموضوع هذه المقالة التركيز على الجوانب التي تتشابه فيها هذه المدرسة التي هي محور بحثنا مع الحالة السلفية والجوانب التي تتخالف معها.

الكلمات المفتاحية: السلفية، البدعة، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، البركوي، أتباع، تيار قاضي زاده

Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefî düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenen kişiler, târihî kaynaklarda “Kadızâdeliler/Fakular (Fakîhler)” ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefî dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefî söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanılması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, bid'at, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد راشد آقبينار، تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٣٠٣-٣١٥). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Kadıẓâdelis as A Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society

Abstract

Some ideas raised in th16 and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time's political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid'at), Al amr bi'l-ma'ruf wal nahy an al-Munkar, Birgivi, Kadizadelis.

مدخل: ظهور الخطاب السلفي في الدولة العثمانية:

إذا ما أمعنا النظر في التاريخ العثماني فإننا نصادف أولى الآثار التي تُشعر بالميل نحو الأيديولوجية السلفية في المجتمع العثماني خلال أواسط القرن السادس عشر الميلادي لدى الإمام محمد أفندي البركوي «Birgivi» (١٥٧٣/٩٨١).^(١)

لقد كان الإمام البركوي الذي عمل مدرساً وواعظاً في اسطنبول والمدن المجاورة لها، إلى جانب معرفته بالعلوم الكلاسيكية يجتهد باستمرار في تحصيل العلوم الفلسفية أيضاً، وقد خرج ضد التقاليد العلمية العثمانية السائدة، ووجه انتقادات لاذعة إلى مفهوم التصوف الذي وجد لنفسه مكانة متميزة ومحترمة داخل هذه التقاليد.

وجد بعض الباحثين أنه من السطحية والبعد عن المنطق مقارنة المستوى العلمي للإمام البركوي الذي خلف ما يقارب الستين كتاباً وأثراً في مختلف الميادين مع الإمام ابن تيمية (٧٢٨/١٣٢٨) الذي يُعد أحد أهم الأسماء للفكر السلفي الذي اتخذ نموذجاً وقدوة له^(٢). ومع ذلك فإن دفاعه المستمر طيلة سنوات حياته عن فكرة أن «العودة إلى جوهر الإسلام» التي تشكل حلاً لكل المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تمر بها الدولة والمجتمع، يعطي انطباعاً عن قربته من خط ابن تيمية. وإن الجهود التي بذلها البركوي لإعادة تأهيل وإصلاح المجتمع الذي كان يعتقد بأنه قد تعرض إلى فساد كبير من الناحية الدينية والأخلاقية، تشابه إلى حد كبير «مفهوم الإصلاح» في الفكر السلفي. وعدا عن ذلك فلا بد من الإشارة إلى أن تمكنه من المحافظة على حيوية رغبة الإصلاح والإحياء لديه كان من خلال مفهوم محاربة البدع كما هو الحال لدى السلفية. وفي الواقع وكتيجة لهذا الدفاع يُصادف في آثاره وكتبه الكثير من الانتقادات الموجهة لمسائل وأمور حياتية مثل بناء القباب على القبور، وأخذ الأجرة مقابل تلاوة القرآن الكريم، واستعمال الآلات الموسيقية، وأداء صلوات النافلة مع الجماعة وغيرها.

وبالإضافة إلى ذلك، يشعر المرء من خلال الاطلاع على كتبه وآثاره أنه قد بلغ في بعض الفترات إلى حالة

(١) النقاشات والخلافات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين: محمد راشد آكبينار (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة مرمره، اسطنبول، ٢٠٠٩، ص ٢٣-٢٧.

(٢) التعليم والفلسفة المدرسية العثمانية: كنعان يعقوب أوغلو، منشورات كوك كوه، اسطنبول، ٢٠٠٦.

روحية ساخطة وتمدرة من المجربات اليومية^(٣). وإن هذا الإحساس الساخط والمتمذر الذي يُعرف بشكل أكبر كخاصية للفكر السلفي قد أوصل الإمام البركوي إلى نقطة حرجة جداً، حيث إنه دفعه إلى قطع أمله كلياً من مفارقة المجتمع للبدع، وانطوى على نفسه بعيداً عن المجتمع والمدرسة، إلا أنه بعد فترة من الزمن عاد مجدداً إلى الحياة المدرسية بناء على إلحاح معلمه وتشجيعه. وإن العبارات الآتية التي قالها من شأنها تسليط الضوء على حالته الروحية التشاؤمية والسوداوية، حيث قال: «يبدو لي أنه ليس هناك أمل ولا احتمال لترك الناس تلك البدع واتباع كلامي. لأنهم يعتبرونني من المتكلمين اللامنطقيين وحتى من المنافقين والمتممين بحب الرياسة، بينما يعتبرون الذين يصدرون الفتاوى التي تعد ما يفعلونه جائزاً وسنة من العلماء الناضجين الضليعين. فكيف يمكن بعد ذلك توقع قبولهم بأقوالي؟»^(٤).

يقول حاجي خليفة كاتب جلبي من خلال تحليله الذي ورد في كتابه الذي تناول فيه المسائل والموضوعات السائدة في هذه الفترة بشكل مستقل (١٦٥٧/١٠٦٧): على الرغم من اطلاع البركوي ووقوفه الواسع على العلوم الشرعية إلا أنه قدم موقفاً حذراً تجاه العلوم العقلية لعدم توافقتها مع مشربه ومزاجه، وبالإضافة إلى ذلك فقد ثبت تبنيه لموقف سلبي في تعامله مع أعراف وعادات المجتمع وذلك لعدم اطلاعه وقرآته التاريخ. ويعتقد بأن جهل البركوي بالأعراف لعب دوراً مهماً وبارزاً في كتابته رده وتفنيده للفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام أبو السعود أفندي بشأن جواز «أوقاف النقود»^(٥) مراعاة لاحتياجات المجتمع^(٦). وبالإضافة إلى ذلك، فقد ذكر بأنه من خلال الحرب التي أعلنها على البدع وقع في وهم إمكانية نزع الدين الذي تجذر في الحياة الاجتماعية بجرة قلم، ومحو الموروث الثقافي للأمة الإسلامية الذي تراكم نتيجة لهذا التجذر خلال مئات القرون بجرة قلم^(٧).

وفي هذا السياق يمكن القول: إنه أصبح بعدم تلقيه هذه الأعراف والعادات بوصفها مصدر غنى طرفاً مشتركاً في تكوين «الشخصية المصغية الأولى» في الدولة العثمانية^(٨).

(٣) خطاب الكراهية والعنف السلفي في سياق تقييمات الشيعة: محمد زكي إيش جان، مجلة البحوث المذهبية، ٢٠١٣، ٢/٦، ص ١٦١.
(٤) حياة الإمام البركوي، وآثاره ومكانته في التدريس باللغة العربية: أحمد طوران أرسلان، اسطنبول، منشورات سها، ١٩٩٢، ص ٥٢.
يمكن العثور على أفكار مشابهة لدى قاضي زاده الذي يعتقد بأن مثل الأفكار تنتشر من خلال فساد الزمان، وانزلاق الناس إلى مستنقعات الذنوب والخطايا. انظر محث الإيخان: قاضي زاده محمد، المكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٢٠١٣، ورق ٢٥٠.
(٥) وفق الرأي السائد في الفترة الكلاسيكية للمذهب الحنفي لا يجوز وقف النقود لعدم توفر صفة الديمومة فيها، إلا أن شيخ الإسلام أبو السعود أصدر فتوى بجواز هذا الوقف مستنداً على رواية واردة عن الإمام زفر. فكتب البركوي رسالة أسأها «السيف الصارم في عدم جواز الوقف المنقول والدرهم» معارضاً بها تلك الفتوى.
(٦) الميزان الحق في اختيار الأحق: كاتب جلبي، اسطنبول، منشورات المعرفة، ٢٠٠١، ص ١٣٥؛ حركة أتباع قاضي زاده: سميرامس جاوش اوغلي، جامعة بيرينستون، ولاية نيو جيرسي، ١٩٩٠، ص ٥٨.
(٧) نظرة إلى مساعي التصفية في الدين في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر الميلادي «حركة أتباع قاضي زاده»: أحمد ياشار أوجاق، مجلة بحوث الثقافة التركية، ٢١/١-٢، ص ٢١٢، أنقرة، ١٩٨٣.
(٨) بدأت حركة التصفية الأولى مع ابن تيمية، ثم بعد ذلك مثلها البركوي في العهد العثماني خلال القرن السادس عشر الميلادي، وأتباع قاضي زاده في القرن السابع عشر الميلادي، وأما في القرن الثامن عشر فقد مثلها الوهابيون. راجع؛ حركة أتباع قاضي زاده: أوجاق، ص ٢٠٨، ٢١٣.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الطريقة المتبعة في التصفية - التي ترى تقديم تنقية العقيدة الدينية من التفسيرات التقليدية، ومن الزيادات التي لحقت بها - تشكل جانباً مذكراً بالسلفية.

آثار السلفية لدى حركة قاضي زاده:

إن هذه الأفكار التي يشكل فكر البركوي أساساً لها، والتي يمكن النظر إليها كما هي على أنها تشكل النواة الأولى للفكر السلفي في المجتمع العثماني، توارثها طلبة البركوي الذين جاؤوا من بعده، حتى وصل الأمر إلى قاضي زاده محمد أفندي (١٦٣٥ م) الذي يُعد أحد تلامذة مدرسة البركوي بعد الجيل الثاني، والذي حمل أفكاره بشكل أكثر حزمًا وتبنيًا.

انشغل محمد أفندي الذي يُذكر بلقب قاضي زاده هذا اللقب الذي اكتسبه من مهنة أبيه، انشغل لفترة من الزمن بدراسة المتون الكلاسيكية، ثم عُين بعد ذلك واعظاً في مسجد آياصوفيا الذي كان يشكل أعلى مراتب وظيفية الوعظ في الدولة العثمانية. وكون لنفسه منذ الأيام الأولى لتعيينه جمهوراً خاصاً من المستمعين وذلك من خلال المواعظ والخطب المؤثرة التي كان يلقيها على مسامع الحاضرين، ونجح خلال مدة قصيرة في إسماع رسالته لسائر أرجاء اسطنبول. إلا أنه اكتسب شهرته الأساسية من قيادة الحركة التي تُذكر باسمه، والتي تمكن من تأسيسها من خلال نشر حركة الإحياء التي كانت من أولويات مدرسة البركوي على نطاق واسع. إذ؛ فهذه الحركة تحتوي أفكاراً وآثاراً هامة تعطي الانطباع بتكيف السلفية مع المجتمع العثماني بشكل عادي.

لقد كان قاضي زاده محمد أفندي يرى أن الانحطاط العام الذي أطل برأسه في المجتمع ابتداءً من ضعف الإدارة السياسية الحاكمة ووصولاً إلى الفساد الأخلاقي في بنية المجتمع إنما هو نتيجة حتمية للسلوكيات والأفعال المخالفة للدين، وأن هذه المسألة يستحيل حلها ما دامت المخالفات للدين مستمرة، وظل يشرح ويبين هذا الأمر للناس طيلة مدة قيامه بوظيفة الوعظ. ووفقاً لرأيه فإن أساس المشكلة هو تبني المجتمع لكثير من البدع والخرافات ثم لباسها لباساً أو هوية دينية. ويمكن النظر إلى تحميله المتصوفة مسؤولية انتشار سائر البدع والخرافات على أنه بمثابة انعكاس أو أثر للسلفية المحاربة للتصوف في المجتمع العثماني.

إن الاتهامات والإدانات التي وجهها محمد أفندي إلى شيوخ التصوف شكلت كتلة مخالفة وعدائية له بين صفوف المتصوفين، وتسببت بنقاشات ومناظرات عدائية بين الأطراف. وإن هذه النقاشات - التي ذكرت باسم «تحمدي قاضي زاده والسيواسي» نسبة إلى عبد المجيد سيواسي أفندي (١٦٣٩) الذي واجه قاضي زاده - استمرت لعدة أجيال متعاقبة، وأصبحت مظهراً للعلاقة المتوترة للدولة والمجتمع.

تولى الدفاع عن أفكار قاضي زاده الواعظ أسطواني محمد أفندي الذي جاء بعده (١٦٦٨ م). ولا بد من الاعتراف أنه ليس من المستغرب والمحير تبني أسطواني القادم من الشام إلى اسطنبول والمنتسب سابقاً إلى المذهب الحنبلي، ليس من المستغرب تبنيه لهذه الأفكار العارفة بها من مذهبه القديم. وقد تمكن من خلال براعته في الخطابة والعلاقات القوية التي بناها وطورها مع أركان القصر، تمكن من نشر فلسفة قاضي زاده على نطاق

واسع وحمل جماهير كبيرة على تبنيها، ليحضر بذلك الأرضية اللازمة لتحول الحركة إلى حركة قوية ذات نفوذ واسع. ويمكن القول بعبارة أخرى: إن الميل السلفي الذي بقي خلال عهد قاضي زاده في طور التراشق والتفنيد القولي المطول، وجد مع مجيء أسطواني إمكانية التحول إلى الممارسة العملية. حيث شهدت هذه الفترة بدء أسطواني مع الوعاظ الذين جمعهم من حوله وتحت حماية القصر بمهاجمة أهل الطرق انطلاقاً من دروس الوعظ، وإرسال كتب تهديدية لهم من أجل وضع نهاية للطقوس الصوفية التي اعتادوا على القيام بها^(٩).

كان أسطواني أفندي من جهة يخوض صراعاً لا هوادة فيه ضد الخرافات، ومن جهة أخرى يدعو كل الناس للإسهام في هذا الصراع. ومن هنا فاعتباره بهذا المعنى كل مؤمن مكلفاً بمهمة التبليغ يُعد نتيجة حتمية للفكرة التي نادى بها في السابق قاضي زاده والتي تفيد بعدم إمكانية فصل الإيثار والعمل عن بعضها البعض، «فقاضي زاده كان قد حدد عقوبات تعزيرية مثل النفي، لمن لا يعرف أركان الإيثار، وفرائض الصلاة»^(١٠). وفي الواقع، فإن تشخيصنا سيكون في محله إذا ما ذهبنا للقول: إن قيام أسطواني بإخضاع الناس بالفعل لبعض التدابير والجزاءات بقصد تأمين تطبيق الأوامر والنواهي الدينية، وتبريرها تحت مظلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو نتيجة لهذا المفهوم.

عندما نظر إلى القاضيزادية من هذه الناحية، نجد أن الجهد الذي يبذله من أجل إشراك كل فرد من أفراد المجتمع في هذا الصراع يعكس عقلية أو ذهنية التدخل^(١١) للخطاب السلفي والذي صاغه على شكل «التوحيد العملي». ونرى أن مفهوم التدخل الذي نحن بصدده قد تجلى بكل أبعاده في عهد أسطواني، وبشكل خاص في الهجمات والاعتداءات التي وُجّهت نحو أهل التصوف. وقد روي بأنه كان لهم تأثير ودور في إصدار فرمانات وقرارات متعلقة بهدم التكايا بناء على التفكير القائل: إن التراب الذي تلوث بالشرك لا يمكن تطهيره إلا برميّه في البحر، وحتى أنه كان يشترك أحياناً بنفسه في عمليات الهدم، ويعتدي على أرباب التصوف بشكل مباشر كلما سنحت له الفرصة بذلك^(١٢). ويبدو أن التدخل كان قد تغلغل كثيراً في جينات أسطواني حيث إنه نصح جماعته ذات مرة بحمل الأسواط معهم وإخفائها تحت ثيابهم، وشجعهم على ضرب النسوة اللاتي يبيكين على الجنازات التي يشتركن في تشييعها - بدعوى أن بكاءهن بدعة -^(١٣).

وفي نهاية المطاف انتشرت عدوى تشدده وإفراطه بين أتباعه ومناصريه، ووصل بهم الأمر إلى القيام

(٩) التاريخ العثماني: اسماعيل حقي اوزون جارشلي، (٣/٣٦٨)، وتاريخ نعيماً: نعيماً، ترجمة: محمد إيشيرلي، أنقرة، منشورات هيئة التاريخ التركي، ٢٠٧، ٥، ٥٦ - ٥٨.

(١٠) مبحث الإيثار: قاضي زاده، ورق. ٢٥٨.

(١١) الخطاب السلفي في تاريخ الحقوق الإسلامية: فرحت كوجة، أنقرة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٠-٢٠٢؛ خطاب الكراهية والعنف في سياق تعيين السلفيين للشيعية: إيش جان، ص ١٦٥.

(١٢) التاريخ: نعيماً، ج ٢، ١٧٠٩؛ القاضيزادية: حركات الإحياء الديني في اسطنبول خلال القرن السابع عشر: ماديلينا زيلفي. (ترجمة: خلوصي لكسينز)، مجلة تركيا سجل، أنقرة، كانون الأول ١٩٩٩، العدد: ٥٨، ص ٧١.

(١٣) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله الدمشقي المحيي، دار الصدر، بيروت، ٣، ٣٨٧.

بترتيبات وإجراءات كبيرة مدفوعين بشوق تحويل اسطنبول إلى مدينة شبيهة بمدينة رسول الله ﷺ من خلال تطهيرها وتنقيتها من البدع. وقد وضعوا نصب أعينهم القيام بترتيبات تهدف إلى: هدم كل ما هو زائد عن منارة واحدة لجميع مساجد السلطنة، وتنظيم حملات على الأضرحة والتكايا، ودعوة المشايخ والدرأيش إلى تجديد إيمانهم، وقتل الرافضيين لهذه الدعوة. والحاصل فقد ادعوا تطهير وتنقية المدينة من سائر أشكال البدع^(١٤). وبهذا الدافع فقد أرادت جماعة منضوية تحت قيادته في مسجد فاتح إخراج المؤذنين الذين كانوا يقرؤون القرآن الكريم يوم الجمعة بتلحين بدعوى اقرارفهم إحدى البدع وأصدروا نداءً إلى جماعة المسجد الذين أبدوا مقاومة لهم للاشتراك في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي نهاية الأمر تدخل المسؤولون في الدولة وقاموا بنفي أتباع قاضي زاده إلى قبرص مستندين إلى فتوى اعتبرت ادعاءاتهم باتباع السنة النبوية خاطئة، وذلك لقطع الطريق أمام حدوث الفوضى جراء تطبيق مثل تلك الخطط والمشاريع العنيفة الهادفة لمحاربة البدع.

يمكن القول من خلال هذه الأمثلة: إن الفكر الذي مثله أسطواني حمل الكثير من خصائص السلفية التي تبنت لغة دينية إقصائية، ووصمت كل شيء جديد بالبدعة، وقدمت موقفاً تدخلياً تجاه الآخرين^(١٥).

تعرضت النظرية المتصلبة التي أقامها أتباع قاضي زاده ضمن الإطار المذكور أعلاه، تعرضت لعدة اعتراضات من داخل المجتمع الذي اعتبره بعيداً عن الحقيقة. وإن المهاترة الكلامية التي دخل فيها أحد الوعاظ القرييين من دائرة سلفية قاضي زاده والذي يُدعى «ترك أحمد» مع أحد الأشخاص أثناء إحدى خطبه تشكل مثلاً مثيراً وواضحاً لهذه الحالة: سأل أحد المستمعين «ترك أحمد» الذي كان معاصراً أسطواني أفندي وذو رغبة شديدة بالقضاء على سائر البدع المنتشرة وقتذاك، فقال له: «لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام السروال والملابس الداخلية المعروفة الآن، فإذا يُعد ارتداء مثل هذه الثياب بدعة وفق رأيكم، فهل ستعملون على رفعها من بين الناس؟»، فأجابه ترك بقوله: «نعم، سوف نمنعها، وليرتدي الناس الإزار والرداء»، فقال صاحب السؤال مرة أخرى: «إن استخدام الملاعق بدعة أيضاً، فإذا ستفعلون بشأنها؟»، قال ترك أحمد: «فليتناول الناس الطعام بأيديهم، فما الداعي لاستخدام شيء بأيديهم؟»، فلم يتحمل السائل أكثر من ذلك، ورد عليه بصورة استهزائية وتهكمية فقال: «يا شيخ! أتريدون أن تعروا سيقان الناس، وتلبسونهم ثياب أعراب البادية». وعند ذلك قال واحد من المستمعين ممن كانوا يحضرون تلك الجلسة: «إذا منعت الملاعق، فعندها ماذا سيفعل صناع الملاعق؟». فأجابه الشيخ بقوله: «فليصنعوا السواك والتسيحات»^(١٦).

يمكن اعتبار هذه الواقعة التي تحدثنا عنها عائقاً لفهم المنع والحظر الذي اتخذته هدفاً لها دون مراعاة عرف المجتمع، ودون أي حساب لفوائد وأضرار النتائج التي سوف تنعكس على الحياة اليومية. ويمكن ربط

(١٤) القاضيزدلية: زيلفي، ص ٧٤.

(١٥) تاريخ الإسلام ص ١٢٩: حسين يورت آيدن، وحركة أتباع قاضي زاده، ص ٢٢٢.

(١٦) خطاب الكراهية والعنف في سياق تقنين السلفيين للشيعة: إيش جان، ص ١٦١.

(١٧) التاريخ العثماني: أوزون جار شيلي، (٣/٣٦٥).

هذه النظرة الضيقة التي تتناول المسائل والمشكلات الجديدة في معرض البحث عن حلول لها مع أسلوب التفسير الحرفي الذي يُعد الطابع المميز للسلفية. وهذا المعنى هناك جدال أو مهاترة أخرى ترويه المصادر والتي يحمل موضوعها في طياته بعض الآثار والأفكار الدالة على قراءة قاضي زاده للنصوص الدينية بحسب ظاهرها دون الغوص في أعماقها. وفقاً لما جاء في الروايات فإن قاضي زاده قام في أحد النقاشات التي جرت بحضور السلطان وشيخ الإسلام، قام بتكفير سيواسي أفندي الذي يقول: إن الذين بإمكانهم سماع ذكر الأشياء لله تعالى وفهمه هم الدراويش، وذلك بدعوى مخالفته للآية القرآنية القائلة: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسْمِعُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (١٨).

وأما سيواسي أفندي فقد رد بأن المخاطبين بهذه الآية الكريمة هم الكافرون، وأنه يمكن تفسير الآية بمقتضى قاعدة «الكلي السليبي، هو الجزئي الإيجابي» بحيث يكون المعنى: «لا يفهم جميعكم تسيحهم، ولكن يمكن لبعضكم سماعه وفهمه». وحاول بذلك إثبات مدى بعد قاضي زاده عن علوم المنطق والتفسير (١٩).

إن مفهوم البدعة لدى السلفية موضوع على جدول الأعمال والبحث بشكل دائم وذلك كأحد مقتضيات تقديم أيديولوجيتهم كممثل وحيد للحقيقة، ووضع المخالفين لهذه الحقيقة والرافضين لها في الطرف المقابل باعتبارهم أهل البدع. وبسبب الأفكار التي على هذا المنوال نجد أن القاضيين أيضاً قد حافظوا تقريباً في كل مواعظهم ورسائلهم على بقاء مفهوم البدعة حياً متقدماً بشكل دائم.

حاول محمد أفندي في إحدى الرسائل المذكورة باسمه القول: إن البدع أمور مفتراة على رسول الله ﷺ وعلى أئمة المذاهب وذلك من خلال قوله الآتي: «إذا جهز أحد الأشخاص مائتين وأربعة وعشرين صحناً من الطعام، وقدمها إلى ضيوفه، فما مدى صحة سلوك الضيوف إذا تحولوا عن هذا الطعام الذي ما زال قائماً بعشرات الصحون إلى طعام غيره، وأزاحوا وجوههم عن هذه الضيافة؟ فالنبي عليه الصلاة والسلام أيضاً مثل هذا الشخص يشعر بالضيق والأسى من الذين أزاحوا وجوههم عن الكثير من العبادات التي قالها وفعلها، ثم توجهوا إلى البدع التي اخترعوها بأنفسهم. وعلى ذلك فإن القول بجواز أداء الصلوات التي لم تشرع جماعة مع الجماعة افتراء على شرع الله تعالى. وكذلك فإن الصلوات التي اخترعها الجهلة المبتدعون تحمل طابع الافتراء أولاً على رسول الله ﷺ وعلى جميع العلماء والفقهاء» (٢٠).

يرى قاضي زاده الذي أحال آراءه في كتبه بشكل مكثف على الحديث الشريف: «كل محدثة بدعة» (٢١)، يرى من الضروري تطبيق بعض المؤيدات الجزائية بحق من يعملون بالبدعة. وإن الفتوى التي دونها في رسالته

(١٨) سورة الإسراء: ٤٤.

(١٩) مثال حول نهج علماء الصوفية لتناول السلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر للميلاد: مراد- قاضي زاده- سيواسي، أبحاث دينية: جنكيز كون دوغدي، ٢/٥، ص ٢١٥-٢١٦، ١٩٩٩.

(٢٠) رسالة قاضي زاده: قاضي زاده، ٧٦b-٧٧a.

(٢١) مسلم: الجمعة، ٤٣؛ أبو داود: السنة، ٦؛ النسائي: العيدين، ٢١.

التي تحمل اسم «مسائل أهل السنة» كافية لإعطاء فكرة حول طبيعة الجزاء الذي قدمه، إذ يقول: «كل من يعمل بإحدى البدع يجلد شرعاً مائتين وخمسين جلدة»^(٢٢).

نجد لدى الممثلين الآخرين لهذه المدرسة مناهج مماثلة لتلك التي تحمل هدف محاربة البدع. وعلى سبيل المثال؛ يرى أسطواني أن المصافحة بعد صلاة الجمعة والعيدين بدعة. وكذلك فإن موافقة واتباع شخص لآخر في شيء باطل وبدعة، وقوله عند تحذيره: إنه «حق، أو عبادة» يشكل بدعة أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا الأمر يقود ذلك الشخص إلى الكفر^(٢٣).

ولا بد لنا أن نذكر في هذا الإطار بأن «واني أفندي» (١٦٨٥م) الذي يُعد ممثل هذه الحركة في الجيل الثالث قد صنف المخالفين لأئمة المذاهب ضمن أهل البدع. وقد بين ذلك في إحدى رسائله التي تحمل اسم «رسالة حول الحذر من بدع التصوف»، حيث يرى ضرورة معاقبة هؤلاء المخالفين، وذلك بقوله: «إن كل من يدعي بأنه مقلد لمذهبه ثم يخالفه في حكم من أحكامه يكون قد عمل بدعة، وانزلق إلى الفسق وخرج من مذهبه. ويجب منع هذا الشخص من ارتكاب هذا الفعل، وتأديبه»^(٢٤).

وهنا يمكن أن يُعتبر الناس في اتباع البدع سبباً أو مبرراً للأسلوب القاسي والمتصلب الذي اتبعه تيار قاضي زاده. وذلك لأنهم كانوا عندما ينظرون إلى المجتمع لا يجدون إلا زمرة اتخذت موقفاً لامبالياً تجاه الدين، وجعلت تحصيل العلوم الشرعية في مؤخرة أولوياتها، وأمعنت في الاستهزاء بالعلماء. ولعل هذا الدافع هو الذي جعلهم يخصصون مكاناً في نهاية أغلب كتبهم ورسائلهم لـ «بحوث ألفاظ الكفر». وبغض النظر عن الأسباب والمبررات لا بد من القول: إن بقاء حركة التكفير بهذه الحيوية الكبيرة يستحضر إلى الأذهان السمة الإقصائية للسلفية والتشابه بينها.

يمكن ذكر بعض الفتاوى كأثلة على إثبات أهمية هذا الترابط: «إن الأقوال والأفعال الكفرية هي ثمانية وثمانية وثمانون. وقد وضعت هذه الأقوال والأفعال الفئات التي خرجت عن الدين ونشرتها في الدولة الإسلامية.

لم يكن الناس في العهود الأولى يتكلمون بهذه الأقوال، وكانوا يقتلون من ينطق بها. وأما في الوقت الحاضر فإن الناس تحضر أولئك الذين يتلفظون بتلك الأقوال ويرتكون تلك الأفعال من عديمي الدين إلى مجالس الطبقة الراقية في المجتمع، وإلى الأعراس، وسائر الاجتماعات والأماكن الأخرى، ويحملونهم على القيام بتلك الأفعال والأقوال، فيستمتعون ويمرحون ويضحكون بالاستماع إليها والفرجة عليها. وبذلك فإن الجميع يصبحون كفاراً سواء من قاموا بتلك الأفعال أم من ضحكوا واستمتعوا بها، وإذا ما رفضوا تجديد إيمانهم فيجب قتلهم جميعاً»^(٢٥).

إذا لم يترجع الناس الذين يكفرون المشايخ (كبار علماء المذاهب)، أو يتلفظون بالكلمات الكفرية

(٢٢) مسائل أهل السنة: قاضي زاده، ورق ١٥٢a.

(٢٣) فوائد الكبير: أسطواني محمد بن أحمد الدمشقي الحنفي، المكتبة السليمانية، فاتح، ن، ٢٧٧٠، ورق ٢٧٥، ١٩٣b.

(٢٤) رسالة حول الحذر من بدع التصوف: واني محمد أفندي، المكتبة السليمانية، حاج بشير آغا، ن، ٤٠٦، ورق ١٩٠b.

(٢٥) مبحث الإيثار: قاضي زاده، ورق ٥٠.

الأخرى عن كفرهم يُقتلون لثلاث تكون فتنة في الأرض^(٢٦). إذا قال أحد الناس لآخر: «قلم أظافرك، فإنه من السنة تقليد الأظافر» فرد عليه هذا بقوله: «لا أقلم أظافري حتى وإن كان ذلك سنة»، فإنه يكفر في هذه الحالة. إذا قال شخص لشارب خمر فاسق: «طوبى لك» فإنه يكفر. إذا نطق شخص بكلمات كفرية، وأبدى الذي بجانبه رضا بقوله وضحك فيكفر كلاهما. إذا قام شخص في المدرسة بتقليد شيخه من أجل السخرية والاستهزاء كأن يأخذ عصا بيده ويضرب بها رفاقه مثل الشيخ، فإنه يكفر بفعله هذا^(٢٧). إذا قال شخص لفقيه قد قص شاربه: «لقد صار منظر ك بشعاً» فيكفر بقوله هذا. إذا قلد شخص الوعاظ وضحك منهم أمام جماعة، وضحكت الجماعة أيضاً من حركاته وتقليده فيكفرون جميعاً^(٢٨). إذا دعا شخص آخر إلى صلاة الجماعة، فرد عليه بقوله: «لا، سوف أقيم الصلاة بمفردي؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى﴾» - وتنهى تعني باللغة التركية بحالة منفردة أو خلوة - وأخذ يستهتر ويستهزئ بالآية الكريمة فيكفر بعمله هذا^(٢٩). الذي لا يعلم الألفاظ الكفرية يكفر، وتطلق زوجته منه، ويصبح أبناؤه أبناء زنا، وينجس الصيد الذي يُقتل على يده. فلا يبقى من فرق بينه وبين كفار الإفرنجية.

يجب تعليم العقيدة والألفاظ الكفرية للأطفال الصغار، والعبيد، والخدم، وينبغي اتخاذ تدابير عقابية بحق من يرفض التعلم، أو يعادهم عن الدار ببيعهم. فالعبد إذا رفض التعلم يباع. والخادمة إذا رفضت التعلم تُطرد. وأما الأبناء إن رفضوا التعلم ولم يكن بالإمكان اتخاذ تدابير عقابية بحقهم فيُرفع أمرهم إلى القاضي أو الحاكم^(٣٠).

يُلاحظ بأن نشاط أو عملية التكفير أرخت بظلالها على الفتاوى التي كانت تصدر في مسائل العصر الأخرى المثيرة للجدل والنقاش. فمثلاً، حسب رأي قاضي زاده الذي كان يعتقد بفقدان العلماء المجتهدين في العصر الذي يعيش فيه، فإن العلماء الموجودين لم يتمكنوا من بيان الحكم المتعلق بالدخان. ويرى بأنه لو كان المجتهدون على قيد الحياة لحكموا بكفر المدخنين، مثلما حكموا في زمانهم بكفر الذين يرتدون القبعة والمنطقة^(٣١). وبالطريقة ذاتها، فإن كافة العلماء بما فيهم الشيخ أبو السعود أفندي الذين حكموا بحرمة القهوة على الرغم من عدم احتوائها على رائحة مزعجة للناس، كانوا من باب أولى سيحكمون بحرمة الدخان^(٣٢).

يبدو من خلال عقلية أتباع قاضي زاده أنهم وجهوا سلاح التكفير بدرجة كبيرة نحو عالم التصوف الذي

(٢٦) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق a٧٥.

(٢٧) الفوائد: أسطواني، ورق a١٩٨٩.

(٢٨) الفوائد: أسطواني، ورق b١٩٩.

(٢٩) الفوائد: أسطواني، ورق ٢٠١.

(٣٠) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق a٢٤٨، b٢٤٧.

(٣١) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق a٢٦١، b٢٦٧ - a٢٦٨، وأسرّة قاضي زاده نموذجاً في الفكر الإسلامي من حيث الظاهر والباطن، أركين، ص ١١٩ - ١٢١.

(٣٢) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق b٢٦٧ - a٢٦٨.

اعتبروه منبع البدع والخرافات. لأنهم أكدوا بأن العرف الذي يخالف روح الشريعة لا يمكن أن يكتسب مشروعية من خلال تلقيه من قبل الناس بحسن القبول كما يدعي المتصوفة ذلك، ولهذا السبب فإنهم صنفوا كافة الطقوس الصوفية مثل حلقات الذكر، والدوران والقفز ضمن نطاق البدعة. ف «واني أفندي» الذي يُعد أحد ناهجهم يدعي أن أرباب التصوف قد خالفوا أئمة المذاهب بإجازتهم الذكر الجهري. إذ إن «واني أفندي» الذي يلفت النظر إلى أنه ليس في أي من كتب الفقه ما يثبت مشروعية الذكر الجهري، كان يقول عندما يُذكره الناس بأن كبار مشايخ التصوف قد أجازوا ذلك: «نحن على مذهب الإمام الأعظم، ولسنا على مذهب أولئك المشايخ. وكلامنا مستمد من المذهب الحنفي، ولتكن حالتهم وعملهم عنواناً لهم». مشيراً بذلك إلى اعتبارهم خارجين عن المذهب^(٣٣).

إن معاداة ومواجهة أتباع قاضي زاده للتصوف بهذه الدرجة من الإفراط نابعة نوعاً ما أيضاً من أفكارهم وتصوراتهم حول إسهام هذه المؤسسة على مستوى مؤسساتي في إضفاء المشروعية على البدع^(٣٤). والذي ساعد بفعالية في تشكيل هذا الاستنتاج والتصور لديهم هو أقوال المدافعين عن جبهة السيواسي المعروف بموقفه المتسامح تجاه بدع المتصوفين، ويمكن تلخيص تلك الأقوال في نموذج من عبارات عبد الأحد نوري (١٦٥٠م) الذي يُعد واحداً من أولئك المدافعين، حيث يقول: «إذا طرأت بدعة بين الأمة، يتم تحذير الذين يعملون بتلك البدعة. وأما إذا لم يعد هناك مجال لإبعاد الناس عن تلك البدعة بشكل من الأشكال، فحينها يتم الابتعاد عن مسألة اتهامهم بالكفر، ويجري العمل على إيجاد مختلف الأسباب والمبررات التي من شأنها إدخال تلك البدعة في دائرة الحلال^(٣٥). ولذلك فبدلاً من اتهام هذا العدد الكبير من الناس بالكفر والخروج عن الملة بدعوى عملهم بالبدع، يمكن القول بتحويلها إلى أمر مباح عملاً بالاستحسان، أو بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان^(٣٦). وهكذا فقد أصبح الكثير من المسائل المحظورة مباحة عملاً بهذه القواعد، مثل؛ القيام بوظيفة الإمامة مقابل أجر، وأداء صلوات النافلة جماعة، والقهوة والدخان»^(٣٧).

إن كل هذه العبارات شكلت مسوغات وأعداراً قوية لتخوف وقلق مدرسة قاضي زاده بشأن إكساء البدع طابع المشروعية تحت ذريعة العرف. ولهذا السبب فإنهم لم يجدوا بداً من محاربة هذه العقلية التي تقبل بالأخطاء بوسائلهم وطرقهم الخاصة. أما الطرف السابق فقد لجأ مثل أتباع قاضي زاده إلى مبدأ الأمر بالمعروف

(٣٣) بدع التصوف: واني، ورق ١٨٧ - ١٨٩.

(٣٤) إن النكتة أو النادرة الآتية التي ألفها قاضي زاده أثناء أحد مجالس وعظه الذي كان يتواجد فيه السلطان وبعض أركان التصوف، تبين حملهم لهذه القناعة بشكل واضح؛ حيث تقول النادرة: كان نصر الدين خوجه (جحا) أثناء فلاحه الحقل كلما شاكس الثور الصغير ينهال بالضرب على الثور الكبير. ولما سأله الناس عن السبب، قال لهم: «لا يمكن للثور الصغير أن يأتي بحركة إذا لم تصدر إشارة من الثور الكبير». وقد ورد في المصادر أن قاضي زاده كان يقصد بالثور الكبير المتصوفين والعلماء. انظر. التاريخ ج ٢: نعيماً، ٧٥٨.

(٣٥) رياض الأذكار، نوري، ورق ١١١b.

(٣٦) رياض الأذكار، ورق ١١١a - ١١١b.

(٣٧) رياض الأذكار، ورق ١١١b.

والنهي عن المنكر، واستمر بالعمل في القضاء على البدع التي تبناها المجتمع وحوّلها بشكل ما إلى عادات، وكذلك استمر بوصفها بالباطل والجهالة^(٣٧).

وفضلاً عما تقدم، فإنه لا بد أن نذكر هنا بأن فكرة القيام بأمر ما من أجل إحياء المجتمع قد دفعت القاضيزادية إلى بناء علاقات مختلفة مع الزمرة الحاكمة بصورة مشابهة لحركة الإصلاح السلفي. حيث قام قاضي زاده بترجمة رسالة ابن تيمية المكتوبة باللغة العربية المسماة «السياسة الشرعية»، وأضاف عليها أفكاراً أخرى، ثم قدمها إلى السلطان مراد الرابع باسم «تاج الرسائل في مناهج الوسائل». وكذلك قدم إلى السلطان رسالة سماها «نصح الحكام وسبب النظام» حيث أورد فيها الإصلاحات الضرورية التي ينبغي القيام بها والمتعلقة بسلطة الدولة وإدارة الشعب. والأمر نفسه ينطبق على أسطواني أفندي وواني أفندي، حيث كانا يقومان وخاصة عند إلقاء دروس الوعظ في الأماكن الخاصة بتقديم الوصايا والنصائح المتعلقة بالسلطة وشؤون الحكم إلى السلطان^(٣٨).

يرى بعض الباحثين أنه لا يمكن اعتبار ترجمة قاضي زاده لكتاب ابن تيمية المسمى «السياسة الشرعية» كدليل على تأثير السلفية في الدولة العثمانية. والسبب الذي دفعهم إلى تبني هذا الرأي هو أن كتاب السياسة الشرعية قد جرت ترجمته في وقت سابق من قبل عاشق جلبي من أجل مختلف الشؤون، وقدمت للسلطان، وأن قاضي زاده قد اقتبس هذه الترجمة ذاتها، ولذلك لا يمكن اعتماد هذه الترجمة كدليل على تأثير الدولة بابن تيمية^(٣٩). وهذه الدراسة تقر بأن القول بتمثل الخطاب السلفي في منهج المذهب الحنفي يمكن أن يتضمن مجموعة من التناقضات، إلا أن حركة القاضيزادية تمكنت من إقامة رابطة لها مع الأيديولوجية السلفية سواء عن طريق تأثرها بابن تيمية، أو عن طريق أخرى مما تم بيانه سابقاً. إذ يمكن بسهولة العثور في الكثير من النصوص على المصطلحات التي تستحضر إلى الأذهان الخطاب السلفي لمدرسة قاضي زاده، مثل: السلفي، المنقي، الإصلاح، المجدد^(٤٠).

(٣٨) إن تكملة كلام كاتب جلبي الذي يوجه هذا الادعاء، ويتبنى في هذا المجال نفس تفكير السيواسيين، هي كالآتي: «إن الناس لا يتكونون أمراً ألقوه، واتخذوه عادة لهم سواء أكان هذا الأمر سنة أم بدعة. وإنهم لن يتخلوا عن عاداتهم حتى وإن استخدم تجاههم العنف وقتلوا عن بكرة أبيهم بالسيف. وعلى الرغم من أن الكثير من الحكام والوعاظ المتقين والمطلعين على علوم الشريعة قد أوقفوا أنفسهم لسنوات طويلة على مر العصور بخصوص البدع التي يعمل بها الناس، إلا أنهم لم يفلحوا بإبعادهم عن أي من تلك البدع. وعلى ذلك، فالناس لا تترك عاداتها. وإنما سوف تستمر إلى حيث يشاء الله تعالى. إلا أنه من الضروري أن يحمي الحكام نظام المسلمين، ويحافظوا على بقاء شروط الإسلام وأركانها بين الناس. وأما الوعاظ فإنهم إذا قاموا بشكل عام وبأسلوب لين ومحجب بوعظ الناس ونصحهم في مجال تشجيعهم وحثهم على اتباع السنة النبوية وتحذيرهم من البدع، فإنهم يكونون بذلك قد أوفوا بالواجب الملقى على كاهلهم. وبعدها فإن التمسك بذلك يعود إلى الناس، فلا يمكن حملهم على التمسك بها وتبنيها بالعنف. ولا فائدة في هذا المجال من المبالغة في التدقيق، والتعمق». انظر. الميزان: كاتب جلبي، ص ١٠٠.

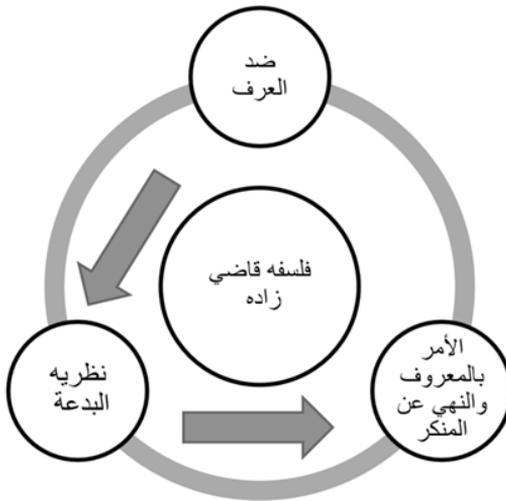
(٣٩) التاريخ: نعيما، ص ٥٤.

(٤٠) دليل مستخدم في سياق تأثير السلفية على الدولة العثمانية: ترجمات كتاب ابن تيمية «السياسة الشرعية» في العالم العثماني خلال القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. أحمد حمدي فرات، المعرفة، قونيا، ٢٠٠٩، العدد، ٣، ص ٢٢٥.

(٤١) جذور السلفية في الدولة العثمانية: خير الدين كارامان، صحيفة بني شفق، ١٧/٢/٢٠١٣، وسلفية: م. سعيد أوزر وارلي، الموسوعة الإسلامية لوقف الدينية تركية، (٣٥/ ٤٠٢)، والعقيدة الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع الإشارة بوجه خاص إلى حركة قاضي زاده: نجاتي أوزترك، جماعة أدنبره، ص ٤١٦، وحركة أتباع قاضي زاده: أحمد ياشار أوجاق، ص ٢٠٩.

وإن هذه الدراسة مع أنها تنضم جزئياً إلا أن جزءاً من صراع التكية والمدرسة (الصوفيين- العلماء) وخلاف قاضي زاده والسيواسي^(٤٢) إنما هو نتاج للسياسة التي تتبعها الدولة بالسيطرة على المجموعات التي تهدد سلطتها أو انعكاس للصراع القائم بين الأطراف^(٤٣)، إلا أنها تتبنى فكرة أن التقييم المعتمد على هذه الأمور فقط لن يكون تحليلاً سليماً. وعدا عن ذلك فإن هذه الدراسة حسب ما جاء في بعض المصادر تعتقد أن أقرب شيء إلى الدقة والصواب هو تركيز الأطراف على مسألة كيفية تأصيل الأفكار التي يدافعون عنها بدلاً من تبادل الاتهامات الثقيلة مثل الجهالة، والارتشاء، والنفاق، وانعدام الأخلاق^(٤٤).

ولهذا السبب، فمهما تعرض المستوى العلمي لهم للانتقاد، فعندما نأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر التي تواجدوا فيه والوضع الذي مثله نجد أنه تمت دراسة مقدار لا يستهان به من النصوص التي تم تأليفها^(٤٥)، ونتيجة لذلك فقد تجاهلوا الفلسفة التي تشكلت على خلفية الكثير من المصادر، وأسوا موضوعات النقاش التي رتبوها على شكل مواد من خلال منظور خاص على ثلاثة مفاهيم لا يمكن الاستغناء عن أي منها، وهي: العرف، والبدعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الحقيقة عندما تؤسس العلاقة بين هذه المفاهيم بشكل سليم، وتستند إلى أرضية واضحة مفهومة فإن فلسفة القاضي زاده سوف تتشكل بصورة تلقائية، وستكون شعبية الحركة التي تستمر لعصر من الزمن قد أسندت على أرضية واضحة ومفهومة. وذلك لأنه من الصعوبة بمكان تفسير احتفاظ أي فكر على حيويته واتقاده لمدة طويلة إن لم يكن له أساس علمي، ولم يتغذ من أيديولوجية معينة.



إن هذه الفكرة التي تبرز خطوطها الرئيسية على الركائز التي في الشكل، يمكن تلخيصها في ثلاثة مراحل:

١. ليس من الممكن قبول الأفعال التي تبناها المجتمع بشكل مخالف لممارسات علماء العهد الأول كعرف.
٢. إن هذه الممارسات التي ظهرت فيما بعد مهملتها ترسخت فإنها تحمل طابع البدعة التي ينبغي محاربتها.

(٤٢) مثال حول نهج تناول العلماء والصوفية للسلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر: كون دوغدي، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤٣) التاريخ ج ٢: نعيما، ٣٥٦.

(٤٤) سياسة التدين والعلماء العثمانيون: زيلفي، منشورات بيرلشيك، أنقرة، ٢٠٠٦، ص ١٤٣.

(٤٥) للاطلاع على تفاصيل عن الكتب انظر: النقاشات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين، أكبينار، ص ٤٠ - ٤٤، ٤٤ - ٥٠، ٥٠، ٥٠.

٣. إن محاربة هذه البدع هي وظيفة كل مسلم يعلن اعتقاده بضرورة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإنه لمن المناسب هنا الإشارة إلى بعض الجوانب التي تختلف فيها حركة القاضيزادية مع الفكر السلفي. فمهما اعتبرت الحركة أمراً تستلزمه الظروف السياسية، إلا أن موقفاً لا يعترف بالعرف يصدر فتاوى تعتبر بمثابة أمورٍ ما يجب أن تصدر منهم مقابل أحكام عرفية قيد التطبيق، وخاصة تعتبر في مقام التأييد للسلطان - كما هو الحال في منع الدخان - تجعلنا نفكر أن فلسفة القاضيزادية قد ابتعدت عن هذا المسار. وينبغي أن نبين الأمر الآتي أيضاً وهو أن تيار قاضي زاده يتبنى المذهبية إلى درجة التعصب على عكس الفكر السلفي الراض لتقليد المذاهب، حيث يتبنى أتباع قاضي زاده المذهبية إلى درجة التعصب. حيث إنهم صنفوا في هذا المجال كل الممارسات المخالفة للصحابة وأئمة المذاهب ضمن خانة البدعة. وهناك جانب آخر ينبغي الانتباه إليه وهو دفاع أتباع قاضي زاده عن المذاهب، وخاصة دفاعهم عن مذهب أبي حنيفة الذي يتهمه السلفيون بالوقوع في البدع، حيث يعاكس موقفهم في هذا الأمر الأيديولوجية السلفية تماماً التي ترفض بشكل قطعي الانحباس ضمن حدود المذهب. ويمكن أن نَصِفَ جهودهم في متابعة نضالهم ضمن المنهج الحنفي بينما يتوقف المذهب الحنبلي الذي يبلور خلاله الخط السلفي عبر التاريخ فيشكل في حد ذاته علامة فارقة بين التيارين.

وأخيراً من الملائم هنا أن نذكر بأنه بقي العلماء من ذوي المراتب العليا يعيدون عن كل هذه النقاشات التي قام بها الوعاظ الذين يشكلون الزمرة الأدنى في التصنيف العلمي. وقد أرجعت الروايات الواردة في المصادر المتعلقة بالأمر أسباب هذه الحالة إلى أن إحساس الدولة بالخطر على سلطتها وسيادتها من بعض المجموعات الصوفية التي نشأت وانتشرت بعيدة عن السيطرة دفعها في فترات محددة إلى الترويج لأتباع قاضي زاده، وتم استيعاب المفتين، والقضاة، وشيوخ الإسلام من هؤلاء بسلطة الدولة بالاعتدال على السياسة. وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول: إن صمت هؤلاء العلماء لعب دوراً في فقدانهم النفوذ لدى أفراد المجتمع بسبب انتشار ادعاءات الرشوة والمحسوبيات. وينبغي أن لا ننسى عند إجراء التقييم والدراسة أن المشكلات المختلفة التي انتشرت في الجامعات العلمية قد أوهنت هذه المؤسسات والهياكل التعليمية لدرجة فقدانها القدرة على إيجاد حلول للمسائل المستجدة. وعلى الرغم من هذا فإننا نجد أنه أحياناً كان يتدخل بعض العلماء من أجل التوفيق بين القاضيزادية ومعارضيتهم، وأحياناً أخرى كانوا يصدرون فتاوى من أجل إضفاء الشرعية على تهماتهم ضد بعضهم البعض^(٤٦).

نتيجة:

يمكن القول: إن الكثير من الخصائص والمفاهيم التي سيطرت على الأيديولوجية السلفية مثل التصفية، والإقصائية، والتدخلية، والحصرية، قد ظهرت في المجتمع العثماني متجلية في فكر البركوي، وأتباع قاضي زاده. حيث بذل كل من البركوي وأتباع قاضي زاده الذي استلهموا منه أفكارهم، وبذلوا جهوداً من أجل تطبيق

(٤٦) القاضيزادية: زيلفي، ص ٧١.

وصفة «العودة إلى جوهر الإسلام ولبه» التي قدمها الشيخ ابن تيمية الذي يُعتقد أنهم تأثروا بأفكاره، كعلاج للفساد الديني والسياسي المنتشر في مجتمعهم. لقد شغل هذا الكفاح - الذي يحمل في طياته جملة من آثار السلفية - مكانة هامة في يوميات المجتمع العثماني طيلة قرن من الزمن. إن هذه الحركة التي هدفت إلى تقديم مجموعة من الحلول والمنافع كانت سبباً في حدوث نزاعات وخصومات عميقة من خلال الأفكار المخالفة، والعراقيل والمضاعفات التي لم يتمكن من توقعها خلال التطبيق. ويمكن القول: إن هذه الحركة التي قوبلت بمقاومة شرسة لاستهدافها الممارسات المتبناة من قبل المجتمع منذ زمن طويل، لم تعمر لفترة زمنية طويلة بسبب عدم انسجامها مع المذهب الحنفي المنتشر على رقعة جغرافية واسعة. إلا أن القول: إنها أظهرت إشارة لتجربة تاريخية، وتمكنت من خلق ميل نحو هذا النمط من الأفكار في كل مجتمع بغض النظر عن الزمان والمكان، وحسب الظروف، يشكل تقييماً أكثر واقعية.

المراجع:

- أسرة قاضي زاده نموذجاً في الفكر الإسلامي من حيث الظاهر والباطن، رفيق أركين، (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة سلجوق، قونيا، ٢٠٠٧.
- التاريخ العثماني: اساعيل حقي اوزون جارشلي، أنقرة، ١٩٥١.
- التعليم والفلسفة المدرسية العثمانية: كنعان يعقوب أوغلو، منشورات كوك كويه، اسطنبول، ٢٠٠٦.
- الخطاب السلفي في تاريخ الحقوق الإسلامية: فرحت كوجه، أنقرة، ٢٠٠٠.
- العقيدة الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع الإشارة بوجه خاص الى حركة قاضي زاده: نجاتي أوز ترك، جماعة أدنبره، ١٩٨١.
- القاضيزادية: حركات الإحياء الديني في اسطنبول خلال القرن السابع عشر: مادلينا زيلفي. (ترجمة: خلوصي لكسيوز)، مجلة تركيا سجل، أنقرة، كانون الأول ١٩٩٩، العدد: ٥٨.
- الميزان الحق في اختيار الأحق: حاجي خليفة كاتب جلبي، اسطنبول، منشورات المعرفة، ٢٠٠١.
- الميزان: حاجي خليفة كاتب جلبي، منشورات معرفة، اسطنبول، ٢٠٠١.
- النقاشات والخلافات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين: محمد راشد أكينيار (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة مرمره، اسطنبول، ٢٠٠٩.
- تاج الرسائل في مناهج الوسائل: قاضي زاده محمد، مكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، ن، ١٩٢٦.
- تاريخ نعيماً: نعيماً، ترجمة: محمد إيشيرلي، أنقرة، منشورات هيئة التاريخ التركي، ٢٠٠٧.
- جذور السلفية في الدولة العثمانية: خير الدين كارامان، صحيفة يني شفق، ١٧/٢/٢٠١٣.
- حركة اتباع قاضي زاده: سميرامس جاوش اوغلي، (أطروحة دكتوراه) جامعة بيرنستون ولاية نيو جيرسي، ١٩٩٠.
- حياة الإمام البركوي، وآثاره ومكانته في التدريس باللغة العربية: أحمد طوران أرسلان، اسطنبول، منشورات سها، ١٩٩٢.
- خطاب الكراهية والعنف السلفي في سياق تقييمات الشيعة: محمد زكي إيش جان، مجلة البحوث المذهبية، ٢٠١٣، ٦/٢.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله الدمشقي المحبي، دار الصدر، بيروت.
- دليل مستخدم في سياق تأثير السلفية على الدولة العثمانية: ترجمات كتاب ابن تيمية "السياسة الشرعية" في العالم العثماني خلال القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. أحمد حمدي فرات، مجلة المعرفة، قونيا، ٢٠٠٩، العدد، ٣.
- رسالة حول الحذر من بدع التصوف: واني محمد أفندي، مكتبة السليمانية، حاج بشير آغا، ن، ٤٠٦.
- رسالة قاضي زاده: قاضي زاده، مكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٦٤٩٤.
- رياض الأذكار: عبد الأحد نوري، مكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، ن، ٢٤٣٨.

- سياسة التدين والعلماء العثمانيون: مادلين زيلفي، منشورات بيرلشيك، أنقرة، ٢٠٠٦.
- فوائد الكبير: أسطواني محمد بن أحمد الدمشقي الحنفي، مكتبة السليمانية، فاتح، ن، ٢٧٧٠.
- مبحث الإيهان: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٥٧٧٠.
- مثال حول نهج علماء الصوفية لتناول السلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر للميلاد: مراد- قاضي زاده- سيواسي: جنكيز كون دوغدي، أبحاث دينية، ١٩٩٩، ٥/٢.
- مسائل أهل السنة والجماعة: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٥٧٧٠.
- نصح الحكام: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، عاشر أفندي، ن، ٣٢٧.
- نظرة إلى مساعي التصفية في الدين في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر الميلادي «حركة أتباع قاضي زاده»: أحمد ياشار أوجاق، بحوث الثقافة التركية، ١٩٨٣، أنقرة.
- سلفية: م. سعيد أوزر وارلي، الموسوعة الإسلامية لوقف الدينية تركية، ٣٦.

المراجع الأجنبية:

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadıızâdeliler ve Sivâsiler Arasındaki Fikhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey, 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefilğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü's-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Marife Dergisi Seleflik Özel Sayısı*, Konya, 2009, sayı: 3, s. 215-226.
- Gündoğdu, Geniz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadıızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999, II/5, s. 203-222.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şülik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013, VI/ 2, s. 151-172.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa, *Mebhas-i imân*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- -----, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- -----, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- -----, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- -----, *Tâci'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul, 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefi Söylem*, Ankara, 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkı, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdir, Beyrut, ts.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, çev. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2007.
- Ocağ, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadıızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, s. 208-223.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
- Özervarlı, M.Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târîhi*, Ankara, 1951.
- Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşki el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye Ktp., Fatih, nr. 2770.
- -----, *İlmihal*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 43.

- Vâni, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul, Gökkuşbe Yayınları, 2006.
- Yurdayın, Hüseyin G., *İslâm Târîhi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
- Zilfi, Madeline C., "Kadızedeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 65-79.
- -----, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.

اللقاء الأول*

أ. د. محمد علي بيوك قره

جامعة إسطنبول شهر - كلية الدراسات الإسلامية: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

١ - ما مصدر مفهوم السلفية؟

إن مفهوم السلفية في اللغة التركية يستند إلى كلمة السلف وهي بمعنى الأجيال السابقة. وهذه الأجيال هي الأجيال الأولى في التاريخ الإسلامي، وبالنسبة للسلفيين فإنهم يستندون في تعريف الجيل الأول إلى حديث النبي ﷺ الذي رواه البخاري: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..».

ولكي يفهم الإسلام فهماً صحيحاً ويطبق فإن علينا أن نتبع تعاليم وتطبيقات هذا الجيل الذي جاء مدحهم على لسان النبي ﷺ بكونهم السلف الصالح؛ لأن هذا الجيل الذي يمثل القرنين الأولين زمنياً هو أقرب المصادر للمنبعين الأساسيين: «الكتاب والسنة» فجيل السلف يقابله الخلف وهم الأجيال اللاحقة وهؤلاء بالنسبة للسلفية من ابتعدوا عن الكتاب والسنة وأخذوا بالعقل.

فبدل أن يأخذوا الأصول الدينية من النصوص مباشرة أخذوا الأفكار والفتاوى من منشئي المدارس الفقهية والاعتقادية التي صارت مذاهب فيما بعد.

وأيضا بدل أن تكون حياة الزهد والتقوى مستندة إلى الأحاديث كانت حياتهم ممتزجة بمفاهيم الطرق الصوفية فلذا ابتعدوا عن النبع الصافي والصحيح وضلوا بالوقوع في البدع والضلالات من أجل هذا فهم في طريق خاطئة ويفهمون الإسلام ويعيشونه ويمثلونه بشكل خاطئ أيضاً.

٢ - ماهي الجذور التاريخية للسلفية؟

إن الجذور التاريخية للسلفية ترجع إلى مدرسة «أهل الحديث» السنية، وهو ما يقابل مدرسة «أهل الرأي» السنية والتي ترى أن أساس الأنشطة الاجتهادية هو الرأي الذي يعد نشاطاً عقلياً وذلك بالسير في طريق التفكير المنطقي وإن الذين عدوا الرأي من مصادر الدين - وأغلبهم من علماء أهل العراق ومتبعيهم - سموه بـ «أهل الرأي».

ومن أشهر هؤلاء العلماء «أبو حنيفة» وتلامذته وهم الذين أخذوا بعين الاعتبار العلل والمقاصد للآيات والأحاديث خاصة في المسائل التي لا توجد فيها أجوبة مباشرة من آية أو حديث وانطلاقاً من العلل والمقاصد أوجدوا أحكاماً جديدة بمعنى أنهم لجؤوا إلى القياس لحل مشكلات المجتمع بشكل يتلاءم مع الدين.

ومن ناحية أخرى فإن الذين يرون أنفسهم الممثل الوحيد لأهل السنة وهم علماء أهل الحديث كانوا يرون أن ما أنتجه أصحاب مدرسة الرأي من أحكام وفتاوى سواء في الفقه أم الاعتقاد هي حلول بعيدة عن الدين.

وبحسب أهل الحديث وكما يقول الإمام البرهاري «دين الإسلام هو عبارة عن السنة» ولأجل أنهم يتبعون الحديث في حياتهم الدينية وصف هذا المنهج بأهل الأثر وأهل الاتباع، ولكن يعد هؤلاء أنفسهم الممثل

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Soruşturma-I" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد علي بيوك قره، اللقاء الأول، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٣١٧-٣٢٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

الأوحد للسنية فقد عبروا عن أنفسهم بمسميات منها الفرقة الناجية وأهل الاستقامة والطائفة المنصورة ونستطيع أن نقول إن أحمد بن حنبل هو أشهر وجوه أهل الحديث والمدرسة السلفية في العصور المتقدمة فإن الإمام أحمد بن حنبل ومن سار على دربه وتبعه من العلماء كان غالب اهتمامهم ورسالتهم محصورة في الاستماع إلى الأحاديث وروايتها ثم تصنيفها على حسب الموضوعات وإن الامامين الكبيرين البخاري ومسلم كانا من الذين اشتهرا بمثل هذه الجهود.

فخط أهل الحديث السلفي يمثل الجناح المحافظ داخل الفكر الإسلامي فالسلفية قياساً بأهل الرأي لم يسجلوا تقدماً على مر الأزمنة ولم يستطيعوا الوصول إلى الجماهير وذلك بتمسكهم بحرفية النص المضادة للعقل وبطبيعة فكرهم المتسم بقوالب ضيقة وبموقفهم الإقصائي.

إلا أنهم استطاعوا البقاء ولو بحدود هامشية كمذهب لفئة معينة متميزة لها طابعها الخاص.

وولد في رحمه مشاهير؛ أمثال: ابن قتيبة، والحلال، والبرهاري، وابن بطة، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن قدامة، وغيرهم.

٣- ما هو موقع ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب في منهج الخط السلفي؟ وهل نقطة

التحول في الخط السلفي تبدأ من ابن تيمية أم من محمد بن عبد الوهاب؟

لا شك أن الذي جدد شباب السلفية في الفكر الإسلامي من جديد هو تقي الدين بن تيمية المتوفى عام (٧٢٨هـ) فهو الذي أعاد الحيوية لهذا المنهج الذي كان قد جمده، وذلك بدخوله في مساجلات مكتوبة مع المتكلمين والفلاسفة والشيعية وبعض الصوفية فقد استطاع بجذاله إدخال السلفية إلى ساحة العلماء والشعب وجعل لها شعبية، فقد عاش ابن تيمية في حقبة زمنية صعبة بالنسبة للعالم الإسلامي ألا وهي احتلال المغول وقد كان من المقاومين لهذا الاحتلال ومن المحاربين فعلياً بسلاحه ضد المحتلين فهو من الأعلام المجتهدين المهمين الذين كانت لهم بصمة في العصر الذي عاشوا فيه وفيما بعده وذلك بسعة مؤلفاته التي تمتاز بشدة أسلوبه ودقة تحقيقه ونهجه التربوي التهذيبي حتى إنه في بعض الأحيان قد خالف أهل الحديث في بعض فتاويه وأحكامه فقد صار نقطة تقاطع ومرجع لا غنى عنه.

فابن تيمية إن صحت العبارة بمواصفاته تلك هو مجدد السلفية التقليدية لذا فلن يكون صحيحاً أن نعده نقطة تحول فإن الفاعل الأساس لذلك هو محمد بن عبد الوهاب وهو من متبعي ابن تيمية في المراحل المتأخرة فإن التغيير الذي طرأ على السلفية والتي قلنا عنها إنها نقطة تحول أو تطرف هي تسييس السلفية وتحويلها إلى مذهب عند آل سعود.

أما انعكاساته فهي الاستعمال المفرط للتكفير والشدة الموجهة تحت مسمى الجهاد إلى أولئك المستبعبدين من المسلمين الذين كُفروا.

٤- هل نستطيع أن نجتمع بين السلفية والوهابية في تعريف واحد؟

كأن نقطة التحول المذكورة في السلفية هي التي جعلت مسمى الوهابية تدخل حيز التداول كمذهب

جديد ولكننا نستطيع القول: إنه بدلاً من أن نقدم الوهابية باعتبارها مذهباً مختلفاً ومستقلاً لبعض الغلو في الخط السلفي فإننا نستطيع أن نعرفها بأنها عرض جديد للفكر السلفي برعاية سياسية سعودية، وهذا التعريف هو أصح وأوفق للواقع من الناحية العلمية.

فتسمية الوهابية كانت دوماً ولا تزال من استعمال المخالفين لها... أما المنتسبون لهذا التيار في الماضي وإلى يومنا هذا وفي كل زمان ومكان فقد سمّوا أنفسهم السلفية وأهل الحديث.

٥- ما هي العلاقة بين السلفية وأهل السنة؟

كما بيّنا في أول الحوار أن السلفية هي امتداد لمدرسة أهل الحديث والتي تعد أحد اتجاهي أهل السنة في العصور المبكرة لكن لا بد لنا أن ننبه على أمرين:

أولهما: الحصرية التي عليها السلفية ورؤيتها الدائمة أن السنة حكر عليها فمثلاً الأحناف الذين يشكلون الرافد الرئيس لأهل الرأي والشافعية والمالكية في الفقه والأشاعرة والماتريدية كمذاهب اعتقادية والطرق الصوفية والجماعات التي تعد نفسها جزء من أهل السنة ينظر إليها السلفية على مر العصور وإلى يومنا هذا على أنها أهل بدعة وضلالة.

ولا يرون بأساً في إظهار هذا الحكم المسبق في كل فرصة، كتابةً وقولاً وهذا الأمر يهدم ويخرب الوثام والسلام بين عامة الأمة فضلاً عن الداخل السني.

ثانيهما: رؤية الأغلبية السنية والتي تقارب التسعين في المئة أن السلفية فرقة منحرفة عن السنة لأسباب مختلفة، ونستطيع توضيح هذا الوضع في سياق ردة الفعل، ورؤيته على أنه إقصاء الذين يقصون، وبهذا السبب دُفع بالسلفية خارج نطاق السنة لتطابقها أحياناً مع الفكر الخارجي (الخوارج) نتيجة لفهم السلفي عند السلفية أن العمل جزء من الإيمان ونتيجة لهذا سادت القناعة بأن عدم العمل هو عدم الإيمان ما كان سبباً في تقييم السلفية وعدّها والخوارج يسيران في مضمار واحد.

وأيضاً بسبب هروبهم (تجنبهم) من تأويل الآيات المتشابهة المتعلقة بصفات الله الفعلية (الصفات الخبرية) مثل كون الله في السماء واستوائه وله يد ووجه وبخاصة آراءهم التي كانت سبباً في سوء الفهم الذي تسبب في نسبتهم وعدهم في فرق التشبيه والتجسيم من قبل المتكلمين من أهل السنة وهذه الاتهامات المتبادلة من الطرفين مستمرة إلى يومنا هذا.

٦- نعلم أن بين السلفية انقسامات واختلافات في العصر الحديث، فما هي الفرق المنقسمة

وأسباب هذا الانقسام؟

إن الوهابية التي كان لها دور في تأسيس الدولة السعودية فقدت وبشكل سريع خاصية القتال وأضفي عليها الطابع المؤسسي بعد عام ١٩٣٠، فهذا الطابع كان نتيجة سياسات تدريجية من قبل الإدارة السعودية لمنع الحركة من اللجوء إلى موقف معادي للدولة، فأصبحت قدرات التمثيل لعلماء الوهابية محصورة داخل

المؤسسات الدينية الرسمية بشكل تام وإن كان هناك أحياناً بعض الاعتراضات الدينية المنشأ خاصة فيما يتعلق بالتشريعات والتقنين في مجالات التجارة والأعمال والإدارة العامة والتي أخذت طابعاً علمانياً عقلياً وبالعلاقات المشتركة في شتى المجالات مع الدول الغربية وأمريكا بعد استخراج النفط وبخطوات تحديث التعليم إلا أن هذه القرارات أخذت طابعاً مشروعاً بموافقة علماء الوهابية الرسميين ومباركتهم، وفي السبعينيات وجدت السعودية فرصة في التعارف وعن قرب على الفكر الإسلامي المعاصر وبأشكاله العملية.

وكانت خلفية هذا التعارف والفاعل الحقيقي لها أولئك الذين لجؤوا إلى السعودية هرباً من اضطهاد الأنظمة واستبدادها وكان في مقدمتهم نشطاء وأكاديميون من الإخوان المسلمين وأيضاً أولئك الذين وفدوا إلى السعودية للدراسة وأولئك الذين ذهبوا للدراسة في الخارج.

وفي الثمانينيات أُلجأت الثورة الإسلامية في إيران للسلفيين - وإن لم يتقبلوا الشيعة كمذهب - إلى المعترك السياسي ككل التيارات الإسلامية. وهذا الوعي السياسي الذي تُرجم في أرض الواقع في جهاد أفغانستان أو وجد إمكانية فعلية ولو جستيكية لشرائح معينة فالذين ذهبوا إلى أفغانستان من المجاهدين العرب المتطوعين والذين لأكثرهم ميول سلفية تطرفوا في بيئة الجهاد. وهذا الخطاب الديني الجديد الذي سيظهر في هذه الحقبة الزمنية سيقبل فيه ثقل السلفية التقليدية ويزداد فيه لون الحداثة الإسلامية.

إن مؤيدي هذا الخطاب بدؤوا يتساءلون عن شرعية الحكومة السعودية بسبب انحيازها للسياسات الغربية التي نهجتها بعد حرب الخليج الأولى. والتي كانت نقطة تحول داخلي جاد تجاه النظام السعودي «الرسمي» المكتسب للطابع السلفي - الوهابي، هذا الاتجاه الذي يُعبر عنه غالباً بالسلفية الجهادية لم يكن مدافعاً عن التصدي والمجادلة بأساليب سياسية قتالية ضد الاستعمار أو الجهات الصهيونية فحسب بل مع المتعاونين المحليين أيضاً.

نستطيع القول: إن «السلفية الجهادية» مزيج بين الوهابية والإسلام السياسي المعاصر، ونسمة التيار أو الفئة القديمة التي تداوم على طاعتها للنظام السعودي بـ «سلفية السعودية». فكما نجد بين «السلفية الجهادية» من اتخذ السبل الإرهابية تحت مسمى «الجهادية العالمية» سبيلاً لها أمثال القاعدة والتشكيلات المسلحة نجد أيضاً العناصر المدنية الراديكالية للإسلام السياسي غير المسلحة المسماة «بيئة الصحوة».

ونجد أيضاً ميولاً مختلفة في بنية السلفية السعودية أمثال ما يفهمه علماء السعودية كابن باز وابن عثيمين أو الشيخ فوزان من مفهوم السلفية وبين ما يفهمه الشيخ الألباني المهاجر السوري من أصل أرثوذكسي أو المهاجر اليمني كالشيخ مقبل، ونحن نعلم أنه لا يوجد تطابق تام بينهم فإن أمثال الشيخ الألباني ومقبل يرون أن موروث محمد بن عبد الوهاب وما طوره علماء الوهابية وتوارثه الأجيال جيلاً بعد جيل أو مكتسبات الحنابلة ليس من الضروري الانقياد لها، فنجدهم يتعاملون من منظور أوسع وفي إطار ما أتاحتها أصول «السلفية الأم» للعلماء بشكل مستقل وأكثر حرية في الإفتاء والأحكام. ومن المعلوم أيضاً أنه يوجد اتجاه سعودي لفئة تسمى بالمدخلية نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي تُبدع من لا يتفق معها في سلفيتها من فرق السلفية ومن غير السلفية من المسلمين حتى أنها تضخم وتهول من النقاط البسيطة والتافهة وتكفرهم بسببها.

إضافة إلى السلفية الجهادية والسعودية لآبد من ذكر «السلفية السياسية» التي صارت في الواجهة خاصة بعد الربيع العربي ٢٠١١م هذا التطور لم يكن مستغرباً أو مفاجئاً بالنسبة للسلفية الجهادية التي هي سياسية في جوهرها وإنما المستغرب هو موقف السلفية السعودية بشكل خاص لأن هذه البيئة كانت اتجاهاتها قريبة من الملكية والعرشية وكانت بعيدة عن المبادرات الديمقراطية المدنية وعن الديمقراطية التمثيلية والمشاركة المدنية وما شابهها وكانت تعد هذه المفاهيم السياسية بدعة مستحدثة إلا أن البيئة نفسها شاركت وبشكل نشط أو فاتر في ثورات الربيع العربي خارج المملكة العربية السعودية، وهذه المشاركة أدت بهم فيما بعد إلى إنشاء حزب سياسي في مصر ودخوله انتخابات حرة نزيهة وحصوله على نسبة أصوات مرتفعة. ودعم النظام السعودي لهذه التحركات السلفية لآبد من فهمها على أنها خطوة لإنشاء معادلة ضد قوى الإخوان المسلمين الذي تتخوف منه دوماً. إن الغاية واضحة من دعم النظام السعودي القوي للأحزاب السلفية في مصر وتونس مع منعها للحركات السلفية السياسية في المملكة وهي: سد الطريق على الإسلاميين وتشكيل السياسة في هذه البلاد لصالح المصالح السعودية. بالإضافة إلى ذلك لا بد لنا هنا من ذكر مدرسة أهل الحديث التي بدأت تقوى في الهند في القرن التاسع عشر بأفكار وأنشطة شاه إسماعيل شهيد المتوفى ١٨٣١م والتي لم تكن مستقلة تماماً عن هذه الأحداث إلا أنها في الغالب كانت تسير في طريقها وبخاصية تتلاءم مع بلاد الهند.

٧- ماهي نظرة المجموعات السلفية لبعضهم البعض؟

كما ترون نحن أمام سلفيات مختلفة الأشكال فيما بينها وليست سلفية واحدة. هذا التشتت في السلفية التي ميزتها الحصرية لاشك أنها ستؤدي في داخلها إلى الإقصاء والاتهامات المتبادلة ثم الانقسامات لذا نجد الانقسامات تتعمق فيما بين السلفية الجهادية والسعودية، إضافة إلى التيارات السلفية الموجودة في العالم الإسلامي نجد المنظمات السلفية في أوروبا وأمريكا قد اضطرت أيضاً للانقسام، وتسعى السلفية السعودية إلى بلورة طريقها حيال علماء السلفية، وذلك من خلال كتابة رسائل تبين مواقف أئمة السلفية من العدول ومن المردودين منهم بشكل يتلاءم ويتشابه مع علم أصول الحديث التقليدية المستندة إلى علم الجرح والتعديل، وتسعى أيضاً إلى إبعاد وإقصاء السلفية الجهادية بدعوى أنها مخالفة لأهل السنة مستخدمة في ذلك مسميات مشابهة لما في كتب تاريخ المذاهب التقليدية عن الفرق المبتدعة كأسماء المودودية والقطبية والإخوانية، ومن ناحية أخرى نجد السلفية الجهادية خاصة بعد عام ٢٠١٣م وبعد ظهور الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» كقوى تستطيع إنشاء حكومة اهتزت مكانة الجهادية العالمية المتمثلة بالقاعدة بشكل قوي، ثم إن مسألة من هم الوارثون الحقيقيون لأسامة بن لادن مؤسس القاعدة نوقشت وبحرارة من قبل المنظمات السلفية التي تبنت طريقة الإرهاب وذلك بعد عام ٢٠١٤م فإن هذه المناقشات التي استعمل فيها سلاح التكفير مع الاتهامات بالخوارجية كان لها تأثير عميق في الأيديولوجية السلفية وتكثير الانشقاقات الداخلية وتهيج الفرقة، ويظهر ذلك واضحاً في وجود مواقف مشابهة عند طوائف السلفية الذين تبنا الكفاح السياسي الحزبي وبين المعترضين على الحزبية السياسية.

٨- هل يوجد علاقة بين السلفية والإسلام السياسي؟ وفي ضوء هذا ماهي نظرة السلفية

للإسلام السياسي؟

من الطبيعي أن الحركات الإسلامية التي ليست على النهج السلفي ومن أول وهلة لا تجد مكاناً معتبراً في الأوساط السلفية الجهادية والسعودية «لفساد اعتقادها». وأصل المسألة هي علاقة الأوساط التقليدية مع أولئك الأفراد والتشكيلات الذين اتخذوا طريقة الإسلاميين كمنهج مع كونهم سلفيين ونستطيع أن نقول: إن السلفية السعودية لكونها جزءاً مرتبطاً بخاصية النظام أكثر شدة وإقصاءً في هذا الشأن؛ لأن الإسلام المعاصر أو الحديث هو تيار له مواقف مخالفة وناقدة للأنظمة الاستبدادية والانفرادية كالنظام السعودي لذا نجد أن العلماء المتسبين لسلفية السعودية يطعنون وبخاصة في الأشخاص والمؤسسات التي لها ارتباط بالإخوان المسلمين ويسمونهم بأسماء مشابهة لفرق المبتدعة المذكورة في الحديث المشهور: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة...» وذلك بالتسعينيات بعد ١٩٩٠م.

فمثلاً يسمون المتسبين للإخوان والسلفية التي تؤمن بالسياسة مثلهم بـ «الإخوانية»، وينوهون بـ «الحزبية» للأنشطة الحزبية السياسية في دول مثل الأردن والكويت، وينوهون أيضاً لمفهوم الحركة الإسلامية بـ «الحركية»، ولأصحاب الفكر التكفيري بـ «التكفيرية»، ولحركات التمرد والتكفير الإسلامي المشابهين للخوارج بـ «الخوارج الجدد» (الخوارج المعاصرين)، وعطفاً على سيد قطب بـ «القطبية»، وهذه هي أكثر الأسماء وجوداً بينهم. ويُحكّم على سيد قطب بأنه المسبب الرئيسي للفتنة السياسية والتطرف الجهادي من قبل علماء السعودية، فبالنسبة لهم فإن سيد قطب لا يعرف عن الإسلام شيئاً لأنه ليس لديه دراسة دينية وفي كتبه خاصة كتاب «ظلال القرآن» لم يأخذ بالأحاديث وفسر القرآن برأيه. لذا فإن الشيخ مقبل قال: إنه لا يُعد مفسراً، وإنما هو كاتب عادي، ونصح بعدم قراءة كتاب «في ظلال القرآن».

ويظهر جلياً أن نقد وتقييم الحركة الإسلامية والإسلاميين عند السلفية الجهادية أكثر اعتدالاً فإن محيط بيئة الصحوة لها اتصال عن قرب مع أشخاص ومؤسسات من الإسلاميين حتى إنهم وجدوا فرصة للتعاون مع الإسلاميين غير السلفيين وعندما نتحدث عن الفكر الجهادي الذي اتخذ الإرهاب طريقة له نجدهم قد جوزوا العمل المشترك مع كافة قوى وطوائف الحركة الإسلامية لإنشاء سد منيع وصف قوي ضد محافل الاستعمار الكفرية وإن لم يكونوا من السلفية. وأبرز دليل على موقفها هذا هو اتفاق القاعدة مع طالبان. ولكن عندما يدخل على الخط الأنشطة الديمقراطية التي يعدونها كفراً كما هو الحال في تنظيم الإخوان وحماس ينتقدونهم وبشدة ويتهمونهم بالسعي للوصول إلى السلطة بوسائل لم يشرعها الله وبترك وظيفة الجهاد وبالتصالح والتنازل عن مبادئ الإسلام. ويصفون هذا المنهج السياسي أحياناً بالبدعة والضلالة وأحياناً أخرى بالكفر والشرك ويتبرؤون من هذه الاتجاهات كما هو عادة المنهج السلفي. ولا بد من الإشارة هنا إلى الصعوبات التي واجهت الحركة السلفية السياسية التي بدأت في الصعود بعد الربيع العربي.

٩- ماهي علاقة السلفية بالحدائث وهل يوجد بينهما ارتباط؟ وهل يصح أن نعد هذين

الاتجاهين شيئاً واحداً؟

إن الحركة الإصلاحية التي بدأت بأشخاص مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني في المنتصف الأخير من القرن التاسع عشر والتي كانت تهدف إلى تنقيح الإسلام والمسلمين من التقليد والخرافة وأن تمكن للأمة ديناً صافياً خالصاً من الشوائب كما كان يعيشه «الجيل الأول» هذا الفكر الإسلامي والحركي الذي ظهر بأهداف إصلاحية قد سموها بالسلفية. ولكي يفرق بينها وبين السلفية التقليدية عُبر عنها بالسلفية الجديدة والسلفية الإصلاحية. ولعل الميول الواضحة للوهابية عند رشيد رضا الذي يعد من أبرز الوجوه لهذا التيار قد دعمت هذه التسمية. لكن هذا التيار المذكور وبسبب طبيعته الانتقائية والنشاطية والتقدمية والعلمية والواقعية وبقوة ثقافته لا يقرب بأي شكل من الأشكال بالسلفية الوهابية المعروفة. فإن مفهوم «المصادر الأولى» عندهم هي: آيات القرآن، وبالرغم من القول إن السنة الصحيحة هي مصدر أيضاً إلا أننا نراهم يقومون الروايات التي تشكل مادة السنة بطريقة مغايرة لأهل الحديث ولمبادئ أصول الحديث التقليدية حيث إنهم يركزون على نقد المتن ومرجعية العقل لذا نجدهم استبعدوا مراجع الحديث المعتمدة عند أهل السنة بنهجهم هذا وبطريقتهم تلك. وإن السنة التي يلجؤون إليها للوصول إلى فهم وتطبيق الدين على نهج الجيل الأول وهو السلف الصالح هي في الحقيقة المادة نفسها التي تحتاج إلى تجديد لحل مشكلات الدين التي تسببت فيها بشكل مهم. ولاحظوا أن أساس الأخطاء الاعتقادية والتطبيقية التي ينبغي تنقية الإسلام منها مرجعها إلى بعض الأحاديث لذا فإن هذا النهج الحدائثي تميز بطبيعته القرآنية ولا زال.

إن هذا الموقف يعد مخالفاً تماماً لطريقة الوهابية السلفية وأهل الحديث المعتادة التي تقول: إن الإسلام هو عبارة عن السنة وأن فهم الدين يدور حولها. وعلى الرغم من تشابهها في عدم التقيد بالمازب والمعاداة للتصوف ونقد الفقه التقليدي إلى أننا نجد مسلك كل فريق وطريقته مختلفة تمام الاختلاف عن الآخر.

١٠- نحن نعلم أن السلفية لديها أنشطة متعددة في مختلف الدول وعلى رأسها أوروبا وشرق

آسيا ففي إطار هذا ما هي أماكن سيطرتها؟ وماهي أسباب انتشارها على هذا النحو؟

نستطيع القول: إن السلفية وعلى وجه الخصوص الوهابية منتشرة وعلى نطاق واسع في مكان نشأتها في السعودية ودول الخليج ونستطيع أن نقول أيضاً: إن الحساسية المذهبية التقليدية والتاريخية الموجودة عند الشعوب غير العربية وعدم وجودها في الدول العربية كان عاملاً طبيعياً وتلقائياً لنشأتها وتطورها ولوجود مؤيدين لها في العالم العربي.

لكنه من المعلوم وبعد عام ١٩٦٠ أن المملكة العربية السعودية سعت جاهدة لنشر الفكر السلفي في جميع أنحاء العالم الإسلامي وفي أماكن تواجد المسلمين في الغرب، بأسلوب سياسي قوي ودقيق واستعمال الإمكانات الاقتصادية المترتبة على عوائد النفط.

وذلك من خلال الطلاب الوافدين الذين يحصلون على منح جيدة تمنحها لهم مؤسسات التعليم الدينية، وعن طريق أساتذة ودعاة السلفية الذين يُرسلون إلى الخارج، والمساجد والأوقاف والمدارس التي أُسِّتت، كل ذلك فتح الطريق وبشكل منظم أمام السلفية في السنوات الـ ٢٠ / ٣٠ الأخيرة لتنتشر في العالم الإسلامي البعيد عن السلفية التقليدية. فالشعوب التركية والهندية الذين هم أحناف، والفقهاء والأكراد والملاوي الشافعية، وشمال وغرب أفريقيا المالكية تأثروا بشكل كبير بهذا التيار على نحو تقليدي.

والمسألة الأخرى التي يجب الوقوف عندها هي: الالتحاق الطوعي بالتنظيمات السلفية المتشددة ذات الطابع الخوارجي مثل داعش من دول تخلصت من الشيوعية كدول وسط آسيا والبلقان والقفقاس أمثال ألبانيا - مقدونيا - كوسوفا - الشيشان - أوزبكستان.

ونستطيع أن نرى هذا التوجه والميل من قبل المجتمعات المسلمة التي التقت من جديد بدينها بعد مرور سنوات الفراق، لكن نتجت إشكالية الأخذ بها وجدوه أمامهم وما قدم لهم على أنه الإسلام.

فاللافت للنظر كثرة انضمام الشباب من أمريكا وأوروبا ونستطيع أن نفهم أن هذا التعاطف والميل من قبل الجيل الثالث والرابع للمسلمين المغتربين هي محاولة خطيرة للبحث عن الذات لأناس احتُفروا من قبل المجتمعات التي يعيشون فيها وحرّموا من فرص العمل والتعليم وعاشوا أزمة هوية حقيقية. تعلم الدين من مصادر خاطئة وناقصة وتفاعل عواطف الانتقام العميقة مع أزمة الهوية تجهر لبيئة تنقل الناس من خلالها لممرات ومنعطفات خطيرة.

وبإفادة شهود العيان فإن المنضمين لداعش من الدول الغربية أشد عنفاً وهمجية من التنظيمات المحلية وهذه الشهادة لها ارتباط وثيق بالحالة المرضية وهي الحماسات والشعارات والكره والتمرد والشغب والعصيان اللاحدودي وهي أهم الأعراض الجانبية لهذه الحالة المرضية.

وأخيراً؛ لا بد لنا من الإشارة إلى تأثير الحملات الدعائية عن طريق شبكات التواصل الاجتماعي في انتشار السلفية.

فإن بعد الشباب في هذا العصر الحديث عن بيئة المساجد والجماعات الدينية المحلية والتي تتمثل في شكل فعاليات وتضامن والتقاء تقليدي في محور المساجد والجماعات تركت المجال نوعاً ما لما يسمى بجماعات الإنترنت.

فإن الأجيال الشابة التي تريد إزالة عزلتها عن طريق الشبكة الدولية (الإنترنت) هي أمة مصطنعة تبحث لها عن هوية أيّاً ما كان وكيفما تيسر.

فطريق الشبكة الدولية بعيدة عن الرقابة فتستعمله التشكيلات السلفية من قاعدة وداعش بشكل فعال للترويج عنها من خلال الشبكة فصاتر الشبكة أرضاً خصبةً لكسب متعاطفين ومؤيدين لها.

اللقاء الثاني*

أ. د. محمد خيرى كرباح أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

١. ما هو مصدر مفهوم السلفية؟

إن مفهوم السلفية كمفهوم لم يكن موجوداً في القرون الأولى للإسلام، وإنما هو نوع مختص بالقرون المتأخرة، وفي مقابل هذا لا بد أن نوضح هنا أن مفهوم السلفية كمفهوم ديني بدأ استعماله في فترة مبكرة وفوق ذلك كانت كلمة سلفية كمصدر لغوي مستعملة فيما قبل الإسلام أيضاً، وأما مفهوم السلفية اليوم فإننا نستطيع أن نقول: إنه بدأ استعماله بعد منتصف القرن العشرين.

إن السلفية كمفهوم ديني هو اتجاه يزعم أن أصح وأكمل فهم للإسلام هو فهم الجيل الأول - القرون الأولى من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين - ولكن عندما ينوهون بالجيل الأول لا يأخذونه برمته وإنما يختارون منهم طوائف وأشخاصاً معينين. ولإظهار هذا طوروا في مفهوم السلف الصالح ليلفتوا الأنظار للجيل الأول لكن ليس لكله بل لفئة محددة.

والحقيقة التي لا شك فيها أن هذا المفهوم يختلف مضمونه من كل طائفة إلى أخرى ومن كل شخص إلى آخر. والحقيقة الأخرى أيضاً أنه من كان خلفاً في فترة زمنية معينة يعد سلفاً لمن بعده. وبإيجاز قد يختلف السلف المرجو إتباعه عند كل طائفة أو شخص.

قد يُظن غالباً أن مفهوم السلفية مفهوم خاص بالعالم السني، لكننا نجد عند المذاهب الأخرى أيضاً، فعلى سبيل المثال فإنه من المفيد التحدث عن سلفية شيعية في واقعنا اليوم.

٢. ماهي الجذور التي يستند عليها التاريخ السلفي؟

نستطيع أن نقول: إن السلفية اليوم هي امتداد للسلفية التقليدية وهي في الأصل امتداد لأهل الحديث ويأتي بعده من الناحية الاصطلاحية. ولكن هذه العقلية التي تؤمن بأن الخلف لا بد له من اتباع السلف بل بتقليده يرجع أصوله إلى عصر الصحابة.

والطريقة التي اتبعها العلماء الأحناف في تقييم الصحابة وتقسيمهم إلى معروف بالفقه ومعروف بالرواية يدل على أن المعروفين بالرواية - وهم الذين يهتمون بتقليد النبي ﷺ تماماً خاصة بالرجوع إلى مصادرنا كعبد الله بن عمر وأمثاله - نستطيع أن نقول: إنهم الأجداد المنشئون لفكر السلفية.

ولا ننسى الدور الرئيسي في تشكيل الفكر السلفي الذي قام به التابعون وذلك في السير على درب الصحابة الذين أخذوا التقليد أساساً لهم. ثم من بعد التابعين أصحاب الحديث الذين مثلوا هذا النهج بشكل كبير وسبب قولنا مثلوه بشكل كبير؛ لأن أصحاب الحديث ليسوا على وتيرة واحدة وقطعة متجانسة بل على

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Soruşturma-II" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد خيرى كرباح أوغلو، اللقاء الثاني، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٢٢٥-٢٣٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

العكس نجد من أصحاب الحديث من خرج على النهج التقليدي وخالفه. ولو قلنا: إن الفكر السائد عند أهل الحديث هو التقليد لم نكن قد جانبنا الصواب. والحنابلة هم الذين مثلوا نهج أهل الحديث في العصور المقبلة. وفي يومنا هذا فإن أشخاصاً من أمثال محمد بن عبد الوهاب الذين تأثروا بأفكار ابن تيمية الحنبلي نقلوا هذه الأفكار وأحيوها وطوروها.

٣. ما هو موقع ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب في الخط السلفي؟ وهل نقطة التحول في

اتجاه الخط السلفي يبدأ من ابن تيمية أم من محمد بن عبد الوهاب؟

لا شك أنه يبدأ من محمد بن عبد الوهاب؛ لأنه به صارت السلفية برنامجاً سياسياً؛ لذا من الممكن أن نقول: إن نقطة التحول بدأت به. وإذا أردنا أن نجري مقارنة بين ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب من الناحية الثقافية فلا بد أن نقول إن الوهابية تمثل الرجوع إلى الخلف والتدهور ولا تمثل التقدم.

لأن ابن تيمية - وهو من اللبنة الرئيسة للسلفية - استطاع أن يجادل التيارات المختلفة من الفلسفية والصوفية التي وصلت إلى زماننا؛ لأنه كان على علم عميق بالمنطق والفلسفة والتصوف الفلسفي، فاستطاع من خلالها أن يجادل. فأما محمد عبد الوهاب فقد كان محروماً من هذه الكيفية العلمية ولعل أسس المشكلات التي تواجهها الوهابية اليوم تكمن في اتجاهاتها اللافكرية واللاثقافية.

٤. هل نستطيع تعريف السلفية والوهابية على أنها شيء واحد؟

لو نظرنا إلى المذاهب التي يعتقد أنها متجانسة لوجدنا أن كل مذهب وتيار يكمن في داخله بعض الاختلافات. والعلاقة بين السلفية وبين إحدى النماذج الحديثة بها وهي الوهابية هي العلاقة من النوع نفسه. فإن بين السلفية والوهابية قواسم مشتركة كثيرة بالنسبة للعقلية والوسائل ونظرية المعرفة؛ لأننا نستطيع أن نقيم الوهابية على أنها تكييف الفكر السلفي لثقافة منطقة نجد بشر وطها وأوضاعها. لكن ينبغي أن لا ننسى أن السلفية الحديثة ليست عبارة عن الوهابية فقط ومن ناحية أخرى لا ننسى أيضاً الارتباط بين الوهابية وآل سعود ودعمهم لها سياسياً ومادياً ما جعلها المذهب الرسمي لآل سعود. بالإضافة إلى أن تفاعل الوهابية مع السلطة السعودية جعلها تختلف في بعض النقاط عن بعض الاتجاهات الأخرى السلفية غير الرسمية (المدنية).

٥. ماهي علاقة السلفية أو السلفيين بأهل السنة؟

نستطيع أن نقول إن هذين المفهومين تطوروا بشكل مواز ومتداخل. وإنني في رسالة الدكتوراه المنشورة باسم «الأجداد المنشئون لأهل السنة» ألقى الضوء على هذين المفهومين ومفهوم أهل الحديث وعلى سلسلة الأحداث التاريخية ومدى تطورهما المتوازي والمتداخل معتمداً في ذلك على المصادر. وفي رسالتنا هذه التي بينا فيها خطأ الفكر السائد الذي يعتقد أن مؤسس أهل السنة هم الأشاعرة والماتريدية قد وصلنا فيها إلى أن الأجداد المؤسسين لأهل السنة هم أهل الحديث. ففي طور النشأة هذا كان من المصطلحات الدينية المستعملة لأصحاب الحديث وبيئتهم مصطلح عقيدة السلف وأصحاب الحديث ما يظهر للعيان التداخل الموجود بين

السلفية وأهل الحديث. لكن لم يكن السلفية وأهل الحديث في أي مرحلة من مراحل أهل السنة وتاريخها النزعة العامة أو التيار الوحيد والرئيسي. أو عبارة أصح لا بد لنا أن نرى أن «أهل السنة» لم تكن اسماً لمذهب معين بل كانت شمسية عامة تجمع تحتها طوائف مختلفة متفرعة من هذا العموم. علماً بأن المذاهب الفقهية الأربعة ومذهب الأشاعرة والماتريدية ومن قبلهما كابن كلاب واللانسي والكرابيسي وأمثالهم من أئمة أهل السنة وأهل الحديث وأهل التصوف والفلاسفة المسلمين وأهل الظاهر كلهم داخلون تحت هذا المسمى وإن كانوا فرقاً مختلفة. فليس لأحد من هذه الفرق أو الأشخاص الصلاحية في أن يمثل ويستوعب ويحتكر أهل السنة وحده. ومن يدعي هذا من هؤلاء يعتبر ادعائه مجرد ادعاء لا دليل عليه. الشيء نفسه ينطبق على الشيعة أيضاً فإنها شمسية جامعة تجمع تحتها طوائف متفرعة من إمامية وزيدية واساعيلية ونصيرية ودرزية.

٦. نعلم أن بين السلفية الحديثة اختلافات فما هي أسباب هذه الاختلافات التي بين

المجموعات السلفية الموجودة حالياً؟

قد حوت السلفية في داخلها ولا تزال اختلافات ليس في العصور الحديثة فقط بل في العصور الكلاسيكية المتقدمة. وعبارة صريحة، نستطيع أن نقسم السلفية إلى قسمين سلفية مثقفة وسلفية عوام فظة. ومن جهة أخرى فإن موضوع نشر الفكر السلفي فيه اختلاف عريض ومنوع في الداخل السلفي؛ فمن اتخذ لنهج التبليغ ومن مستعمل للشدة. وكذا الاختلافات الجغرافية والثقافات الإقليمية أسهمت في وجود فوارق طفيفة فيما بين الاتجاهات السلفية. وأيضاً النظرة للسياسة كانت سبباً في انفصالات فيما بين الفرق المنتمية للتيار السلفي.

٧. ماهي نظرة السلفية إلى بعضهم بعضاً؟

لا توجد بحوث شاملة تحتوي جميع جوانب هذا الموضوع لذا لن نستطيع الإجابة بشكل قاطع عن هذا السؤال، إلا أن أفكارهم تجاه المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ووجهات نظرهم تحدد العلاقة فيما بينهم. ولعل أبرز مثال يوضح ذلك هو: الاستراتيجيات التي اتبعتها الإخوان المسلمون، ومنهم ذوو ميول سلفية، وأصحاب الاتجاهات السلفية الأخرى في السياسة المصرية. ففيما كان الإخوان يتجهون في خط مخالف للنظام الحاكم كان من المشاهد أن بعض الاتجاهات السلفية والأحزاب تتعاون وبسهولة مع النظام المصري. وليس من الخطأ أن نقول إن العلاقات بين الاتجاهات السلفية فيما بينها بدأت تتطور في أرضية مختلفة جداً وذلك من الاختلاف إلى المنافسة ومن المنافسة إلى الخصومة ومن الخصومة إلى التنارع.

٨. هل يوجد علاقة وارتباط بين السلفية والإسلام السياسي أو بين السلفية والإسلاميين؟

ومن هذا المنطلق ماهي نظرة السلفية للإسلاميين السياسيين؟

لا شك أنه توجد علاقة من هذا النوع وبالأخص في النشاطات السياسية أو النصف سياسية في مختلف البلدان الإسلامية لجماعة الإخوان المسلمين التي تعد الأكثر انتشاراً في العالم الإسلامي المعاصر. وكذا التيار السلفي الآخر الممثل بأبي الأعلى المودودي وفي حركته الإسلامية السياسية الموجودة في باكستان. كل هذا

مؤشر حقيقي على وجود هذه العلاقة إلا أن كون الحركة الإسلامية في تركيا عوامية وصوفية المنشأ تكشف لنا وبوضوح عدم حتمية العلاقة بين السلفية وتيارات الإسلام السياسية.

٩. هل يوجد علاقة بين السلفية والحدائث الإسلامية؟ وهل يصح أن نعد الاتجاهين شيئاً

واحداً؟

لا شك في وجود هذه العلاقات، فإن أقطاب الحدائث في الفكر الإسلامي - وهم: الأفغاني ومحمد إقبال، وعندنا محمد عاكف، ومن سار على نهجهم - والسلفية يتبعون خطأً متوازيًا في مسائل منها: الرجوع إلى الكتاب والسنة، والاعتراض على البدع والخرافات، والحساسية بالنسبة لمسائل التوحيد وما شابه ذلك إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن أصحاب الحدائث من هؤلاء المفكرين هم أقرب إلى مفهوم السلفية المثقفة وهم بعيدون تماماً عن سلفية العوام الفظة. فمن هذا المنطلق ومع وجود بعض القواسم المشتركة بين كل من التيارين إلا أنه ليس صحيحاً البتة مماثلة كل منهما للآخر.

١٠. نعلم أن للسلفية فعاليات كثيرة في شتى دول العالم وعلى رأسها أوروبا وشرق آسيا فمن

هذا المنطلق ما مدى تأثيرها وبشكل عام؟ وما هي أسباب انتشارهم في السنوات الأخيرة؟

إن أهم أسباب انتشار السلفية - وبوجه خاص سلفية العوام الفظة - هي:

- جعل السلفية وسيلة لإنشاء هيمنة سياسية عن طريق البترودولار والتي تدعمها دول الخليج وعلى رأسهم السعودية.
 - وعجز الثقافة الإسلامية التقليدية عن إيجاد أجوبة شافية لتحديات العصر الراهن.
 - ووصول المصادر والمراجع الأساسية لشرائح واسعة من الجماهير.
 - وبعد العالم الإسلامي وبشكل جدي عن قيمه.
 - وفكرة الرجوع إلى العصر الأول والتشوق إلى عصر السعادة للتخلص من مآزقه.
 - وجعل العصور الأولى مثالية «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم».
 - الواقع الديني المشاهد - من التشتت والتمزق والاختلاط والتناقض - الذي وقعت فيه المذاهب والجماعات والطرق الصوفية.
 - وأخيراً الدور الرئيسي المعطى لمفاهيم التوحيد والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي كانت من أهم الأسباب التي جعلت الفكر السلفي يجذب انتباه كثير من الناس.
- ومع كل ذلك نجد احتياجاً كبيراً لإجراء بحوث ودراسات جديدة في هذا الموضوع.

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

- ١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
- ٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
- ٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

- ١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
 - ٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة.
 - ٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلة أو كتاب محرر.
 - ٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
 - ٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
 - ٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
 - ٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
 - ٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
 - ٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٠٠-١٥٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.
- قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

- ١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار والأسفل.

- ٢- تنسيق الخط: للعربية «Traditional Arabic» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.
- ٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٧, ٠) سم في العربي، و(٥, ٠) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.
- ٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.
- ٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.
- ٦- توضع أرقام التوثيق بين قوسين^(٣٧)، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- ٧- التوثيق:

- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ().
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال ص ١١٦، أو (٣/٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدوريات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، ص ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.
 إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.
 - مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/١٠/٢٠١٣م.

- المنشورات الإلكترونية: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/٣/٢٠١٣م، على الرابط:
<http://ydu.ronicintifada.net/v2/article3399.shtml>

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (ص:)، الجزء والصفحة (٢/٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (أ.ه.).
 ملاحظات:

- ١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقاً لما تقرره إدارة المجلة.
- ٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.
- ٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- ٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
- ٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.
- ٦- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم.
- ٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عنتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr