Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 5, Issue 1 (2020), 61-72**

مراجعة نقديّة لكتاب: في الإجابة عن سؤال: ما السلفيّة؟

محمد الشربيني

الكتاب: **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**

المؤلف: عزمي بشارة.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ط.1. بيروت، 2018.

عدد الصفحات: 255.

فرض السؤال السلفي نفسه في العقدين الأخيرين بشكل خاص، نتيجة الأعمال العنيفة التي شنتها الجماعات المنتسبة للتيار السلفي الجهادي. في المقابل كان هناك تصريحات مركّزة من الشجب والاستنكار والبراءة من قبل المؤسسات السلفية الرسمية، وكذلك من التيارات السلفية الدعوية المنتشرة في بلدان العالم. كما قُدِّمت الكثير من الأبحاث حول "ماهية السلفية؟" في هذا الواقع الذي يصطدم فيه اتجاهَا السلفية المعاصرة، من داعين إلى الخروج المسلح على الحكام المرتدين من جهة، وآخرين يحرّمون ويبدّعون الثورة على الحكام والأنظمة، هل هناك سلفية واحدة أم سلفيات؟ هل يمكن تصنيفها كتيّار له صفات محددة؟ أم يدخل فيه كل من انتمى لحقبة السلف وأراد إحياءها؟

يعيد عزمي بشارة بشكل نقدي طرح سؤال: ما السلفية؟ فمن وجهة نظره يستخدم هذا المصطلح الشائع اليوم بكثافة بفهم اختزالي تبسيطي يتلخص في العودة إلى الكتاب والسنة، ونبذ البدع والمحدثات. ويرى بشارة (2018، 9-11) أنّ التعمق في هذا المصطلح يظهر لنا وجود سلفيات متعددة تزعم الانتماء إلى السلف الصالح وليس سلفية واحدة، فالحفر في التاريخ يأتي بنتائج مخالفة وأحيانًا مناقضة للترسيمات عنه، مع إقراره بأنّ الاستعمال المهيمن اليوم يحيل على منظومة أفكار متجانسة متماسكة. كما يطرح في كتابه بأنّ حركة

ابن عبد الوهاب بدت أشبه بتأسيس دين جديد، عبر تخيّل مطابقته مع الدين الإسلامي عندما نشأ في بداياته، فحاول أن ينسخ المضمون والمنهج (بشارة 2018، 138). من هنا ينصح بشارة بأن لا تكون دراسة الجماعات السلفية عبر تحليل نصوصها الفقهية فحسب، بل ينبغي النظر إلى هذه النصوص على أنها أيديولوجية تمثّل وعيًا زائفًا، وعيًا مقلوبًا متطرّفًا، فهي لا تعتقد بأنها تستعيد السلف إلا بعد إعادة إنتاجه من جديد حسبما يفسره حاضرها، بأنّ هذا الحاضر انحدار وتقهقر عن الأصل النقي (بشارة 2018، 140).

وضّح بشارة (2018، 14-16) في الفصل الأول من الكتاب في معرض حديثه "عن السلفية" إلى أنّ مشكلته مع دراسات الاستشراق كونها "محصورة معرفيًّا بالنّظرة النمطية أو وجهة النّظر التي تبني ثنائية شرق/غرب"، وهذا ما دفعه لبحث مصطلح الأصولية المترجم من "fundamentalism"، مجادلًا بأنهّ تمّ التعاطي مع هذا المصطلح بضلال معرفي كبير، إذ أصبح اليوم مرادفًا لا للسلفية فحسب بل للحركات الإسلامية أيضًا، مع أنّه مصطلح مستورد أطلق على كنائس بروتستانتية لعودتها إلى النّصوص التوراتية في بداية القرن العشرين. فالأصولية برأيه لا ينبغي أن ترتبط بدين واحد، بل هي توجّه يتضمن العودة إلى الأصول وتطهيرها مما علق بها، بالإضافة إلى الرغبة في الحفاظ على الهوية، أو العودة إليها عبر إعادة إنتاجها. مع ذلك، يرى بشارة وجوب الأخذ بعين الاعتبار أنّ مصطلح "الأصولي" في المفهوم الإسلامي يتعارض تمامًا مع ما سبق ذكره، فالأصولي هو المنسوب إلى علم أصول الفقه الإسلامي الذي يتمّ من خلاله استنباط الأحكام الفقهية العملية من قِبَل المجتهد. من هنا يمكن لاستخدام هذا المصطلح المستورد الآتي من سياق مختلف تمامًا أن يؤدي إلى إرباك، وربما إلى تزييف في السياق الثقافي العربي، إن لم يتم التمهيد مسبقًا للمعنى المقصود.

يضيف الكاتب بأنّ التباسًا كبيرًا يحصل عند محاولة البحث في مفهوم السلفية، وذلك قبل أن يستقر المفهوم بشكل نسبي على تعريف يختص بتيار محدد (بشارة 2018، 17). ويرى أيضًا أنّ استناد السلفية إلى الكتاب والسنة وفهم السلف، واعتبار ما سوى ذلك بدعة ضلالة، هو أمر تستوي فيه مراجع السنة والشيعة (بشارة 2018، 18). إلا أني لا أوافقه على

التعميم بأنّ مراجع السنّة تعتبر ما سوى النّصوص وفهم السلف بدعة ضلالة، فالغالبية العظمى لأهل السنّة، المُمَثَّلين بالمدرسة الأشعرية والماتريدية اعتقادًا، والمذاهب الفقهية الأربعة المعروفة فروعًا، لا يرفضون كلّ أمر مبتدع، بل يُخضعون كلَّ أمر جديد وحديث إلى نظرٍ اجتهادي للحكم عليه جوازًا أو منعًا، حتى ولو لم يكن مذكورًا في الكتاب والسنة ولم يعرفه السلف. هناك نقطة اختلاف جوهرية مع السلفية التي تضيّق تلك الدائرة الواسعة وتختزلها بسؤال: هل ورد به نص صريح صحيح أم لم يرد؟ في ثنائية السنة/البدعة، فالتوسع في مفهوم البدعة يعطي أهل السنة نوعًا من المرونة في التعامل مع الحداثة والتجديد خلافًا للسلفية.

شكلت الاستخدامات المختلفة لمصطلح السلفية في السياق المعاصر من قبل تيارات مختلفة نوعًا من الالتباس، فتارة كان يستخدم بمعنى العودة إلى السلف والمحافظة على نمط التدين الأول، وتارة أخرى استخدم للتدليل على الحفاظ على الهوية، مع قبول قيم التقدم والحضارة كما في حالة الإصلاحيين الإسلاميين أمثال محمد عبده (بشارة 2018، 21). أما بالنسبة للوهابية، فالعلاقة إشكالية، إذ السلفية بالنسبة لهم ما هي إلا استعادة تخيلية لنسخة محددة من السلفية وهي الحنبلية، حيث أعادت الوهابية بناء ما نسب إلى ابن حنبل على الرغم من تعارض وتعدد ما نسب إليه، فصنعت منه ذلك المتخيَّل (بشارة 2018، 19). ولا يفوت المؤلف الإجابة بدقّة على ادعاءٍ مهم ضدّ فكرة السلفيات المتعددة التي يتبناها، ملخص الادعاء بأنّ جميع هذه التيارات على اختلافها تريد العودة إلى القرآن والسنة والسلف، لذا لا فرق بينها؛ فيجيب بأنّ تلك العودة ليست لذات المكان، بل إلى متخيلات للماضي وللسلف متباينة تمامًا، فعلى سبيل المثال تدعو السلفية "المحافظة" إلى اتباع السلف والولاء لأولي الأمر، بينما تدعو السلفية "الثورية" إلى اتباع السلف في ثورتهم لنزع الشرعية عن النظام القائم، عبر الخروج عليه بالسيف، فذات النّصوص تنتج سلفًا متخيّلًا آخر عند كلّ جماعة (بشارة 2018، 32).

تناول بشارة (2018، 67) في الفصل الثاني مسألة التكفير عبر تحديد ترسيمة الإيمان عند "معظم المسلمين" كما وصفهم، بأنّه "اعتقاد وقول وعمل وفقًا لأحكام الدين، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية". ورغم شدة الحاجة إلى معرفة جوهر الاختلاف حول مفهوم الإيمان إلا أنّه لم يقم بالتعمق فيه وتحريره بدقّة، كما لم يحدّد ماذا يعني بـ"معظم المسلمين"، هل يقصد معظمهم عبر التاريخ، أم في حقبة زمنية أو حدود جغرافية معينة، أم يعني السلف؟ هل يعني أهل السنة، أم الفرق الإسلامية الرئيسة الأولى والكبرى؟ فهناك فروقات أساسية تتولد عن معرفة ماذا يعني بقوله "معظم المسلمين"، بالإضافة إلى حاجتنا لمعرفة صحّة ما ينسب إليهم من أقوال. يوهم كلام الكاتب نسبته إلى ذلك المعظم المتخيل قولًا مُركّبًا من أنّ العمل جزء من ماهية الإيمان، كالتصديق بالقلب والإقرار باللسان، وأنّ الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. إنّ نسبة هذا القول المركب إلى "معظم المسلمين" غير صواب، كما أنّ الكاتب لم يحل القارئ إلى مصدر هذا التعريف وارتباطه بـ"المعظم" المتخيل. لا يقول الأشاعرة الذين يمثلون جمهور أهل السنة بأنّ العمل جزء من ماهية الإيمان، بل هو شرط لكماله، "فالمختار عند أهل السنة: "أنّ الأعمال الصالحة شرط كمال الإيمان، فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال، ولا عناد ولا شك في مشروعيتها، فوّت على نفسه كمال الإيمان" (الصاوي 1999، 135)، فالإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية من جهة الكمال لا من جهة الماهية، فلا يجعلون فعل المعصية كفرًا، وهذا فرق دقيق ينبغي التنبه له خاصة وهو في معرض المقارنة بين رأي الخوارج ومن تبنى رأيهم من الجماعات السلفية. لا يختلف موقف الأشاعرة مع موقف الحنفية "الماتريدية" إلا بشكل لفظي، فالماتريدية ينفون أيضًا أنّ العمل جزءٌ من ماهية الإيمان، ولذلك لا يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه، فالتصديق بالشيء هو أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان، والأشاعرة لا يقولون بزيادة الإيمان ونقصه من جهة الماهية أيضًا، بل من جهة الكمال.

كما ينبغي التنبه إلى مسألة أخرى في ثنايا هذا البحث، وذلك بأنّ بشارة اعتبر قول الحنفية قولًا "مرجئيًّا" أي منسوبًا إلى فرقة المرجئة. إنّ قول الحنفية هذا ينسب إلى مرجئة

الفقهاء من أهل السنة، الذين يقولون بعدم القطع بمصير المؤمن الذي ارتكب المعاصي ومات عليها، فإن شاء ربه عذّبه وإن شاء غفر له، وهذا القول مخالف تمامًا لفرقة المرجئة المباينة لأهل السنة والتي تعتبر أنّه لا يضرّ مع الإيمان ذنب أبدًا. من ناحية أخرى تشترك المعتزلة مع الخوارج باعتبار العمل جزءًا من ماهية الإيمان، وأنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص، إلا أنهم يختلفون معهم في أنّ المعتزلة لا يكفّرون مرتكب الكبيرة كالخوارج، بل يقولون بأنّه في منزلة بين المنزلتين، أي لا كافر ولا مؤمن. كما لا بدّ أن أسجل ملاحظة نقدية حول تصور بشارة (2018، 48) بأنّ السلفيين وحدهم من بين المسلمين يرفضون وضع التشريعات البشرية فوق التشريعات الإلهية، ذلك أنّ أحد أركان الإيمان عند جميع الفرق الإسلامية هو تصديق القلب وإذعانه للتشريع الرباني، فإن فضّل في قلبه التشريعات البشرية على التشريعات الإلهية فإنّ ركن الإيمان ينهدم. لكن ما يميز السلفية الجهادية عن غيرهم، هو أنهم يُكفّرون بالحكم بغير الشريعة بغض النّظر عن اعتقاد الفاعل، لأنّ السلفية يرون الأعمال جزءًا من ماهية الإيمان فيُكَفِّرون ببعض المعاصي، بينما يعتقد أهل السنة أنّ هذه معصية، إلا إن رافقها تقديم وتعظيم غير الشريعة الإلهية فتكون كفرًا كما نقل ابن كثير الإجماع على ذلك (1997، 163.17).

لقد تبنّى بشارة (2018، 69) فكرة أنّ موقف فرقة المرجئة المذكورة قد حلّ في باقي الفرق وتشرّبته، فأصبح الاتجاه العام الابتعاد عن التكفير في النزاعات، وأنّ حساب الحكام مهما فعلوا ليس على الرعية أن تتدخل فيه في الدنيا. لم يأت بشارة بحجة على ما ذكر، بالإضافة إلى أني أرى ما قاله مجانبًا للصواب، إذ أنّ الامتناع عن التكفير هو الموقف الأول منذ حرب صفّين عند جميع الاتجاهات سوى الخوارج، وهو الموافق للنصوص المحذرة من التكفير، ولم يقل أحد بأنّ الامتناع عن التكفير يلزم منه الخضوع للحاكم الفاسد وجعله فوق المحاسبة الدنيوية، فهذان أمران لا علاقة لهما ببعض. مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ بحثنا عقدي وليس فقهيًّا، إذ يبحث الفقه عن الفتوى المتعلقة بواقعة ضمن قواعد معينة، مثل: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وهذا مجال آخر.

إضافة إلى ذلك، يتهم الكاتب السلفيين بوضع الأحاديث –الكذب في الأحاديث- التي تجيب عن حاجات المرحلة التاريخية، سواء وضع هذه الأحاديث الفقهاء أو السلطة السياسية (بشارة 2018، 75)، وذلك لقصور الأحاديث التي بين أيديهم عن الإجابة على جميع شؤون الحياة، وبدلًا من إعمال العقل في استنتاج ما يلزمهم من أحكام -مع أنّه أقرّ باستخدامهم القياس من النّصوص الشرعية، وهو كافٍ لاستنباط ما يلزمهم من أحكام- كان الحلّ لديهم وضع الأحاديث. هكذا دون دليل ولا تمحيص يتهم الكاتب قطاعًا عريضًا بالكذب في الروايات الدينية بشكل منهجي ومستمر عبر مراحل التاريخ المختلفة، استجابة لاحتياجات المرحلة. أعتقد أنّ هذا تعميم للحكم باستحلال الكذب بشكل ممنهج، وتسطيح لأسباب ظاهرة وضع الحديث، ولم يقدّم على ذلك حجة يمكن نقدها أو نقاشها. ثمّ يضيف في موضع آخر بأنّه من السهل بالنسبة له التشكيك في الحديث النبوي "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" بحجة أنّه لم يكن في عهد النبوة خلفاء. لكن يمكن أن يطرح عليه ادعاء مضاد بنفس السهولة، ذلك بأنّ هذا الحديث يمكن توجيه معناه على اعتبار أنّه إمّا يتكلم عمّن يخلفه ويسير على منهجه من بعده، على اعتبار أنّ الخليفة من يخلف من سبقه، أو أنّه يتكلم عن أشخاصٍ مُعَيّنين سيكونون خلفاءه بعد وفاته، فجاز له أن يأمر المسلمين بالاقتداء بهم أيضًا، فلا إشكال على كلتا الحالتين في منطقية نص الحديث. ثمّ يعقّب بشارة (2018، 48-49) بأنّ المحققين ضعّفوا هذا الحديث لسنده دون ذكر العلّة الإسنادية، ولم يبيّن أيضًا من هم أولئك المحقّقون؟ مع العلم بأنّ علماء الحديث من المتقدمين والمتأخرين، كالحاكم والذهبي صحّحوا هذا الحديث، فكان لا بدّ له بيان سبب طعنه في سند هذا الحديث، أو الإحالة إلى مصدره.

يميل الكاتب في ثنايا هذا الفصل إلى أنّ الغزو الإسلامي كان بقصد الإكراه بالعنف على دين الإسلام (بشارة 2018، 80)، وأنّه لم يكن لدى المقهورين حرية اختيار دينهم، فشجعهم ذلك على الكذب في إظهار الدين الجديد طمعًا في إرضاء الغزاة على حساب الجوهر الأخلاقي والتقوى الباطنة. يمكن المجادلة بأنّ ادعاء الكاتب هو ادعاء بلا دليل، ويقودنا إلى استحضار

صورة تشبه محاكم التفتيش، كما يمكن أن يطرح عليه سؤال حول كيفية تفسير بقاء أهل الملل تحت حكم الإسلام لو كان الهدف تغيير إيمان النّاس بالقوة؟ ولنأخذ القدس ودمشق والقسطنطينية كأمثلة على ذلك، بالإضافة إلى أنّه لم يرد في أيٍّ من النّصوص الدينية، أو أدبيات الفرق الإسلامية المختلفة جواز الإكراه على الإيمان، بل ولا يدخل غير المسلم في الإيمان إن آمن بلسانه دون قلبه، وهذا مصداق لتعريف الإيمان عند "معظم المسلمين" المذكورين في البحث وغيرهم من الفرق المشهورة، فلا يتصوّر هذا التناقض في الموقف بأن يتمّ إكراه غير المسلم على الدخول في الإسلام، في الوقت الذي يعتقد فيه المكرِه أنّ من شروط الدخول في الإيمان قبول القلب وليس إكراهه، إلا إن كان لدى الباحث حجة لم يقدّمها، أو تفسيرًا آخر لمراده.

يرى الباحث في الفصل الثالث الذي كتبه حول السلفية والحركات الإسلامية، بأنّ مفهوم السلفية ارتبط في وعينا المعاصر بابن حنبل وما ينسب إليه السلفية من آراء، ومن ثمّ ابن تيمية الذي أعاد إنتاج سلفية ابن حنبل بطريقته، إلى أن ظهرت صيغة جديدة أعادت إحياء السلفية برمّتها على يد محمد بن عبد الوهاب، الذي تحالف مع ابن سعود وقبيلته المتنفذة منذ البداية. ومع سيطرة الدولة السعودية على مكة والمدينة زاد الوزن الاستراتيجي لها في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى ريع النفط الّذي مكّنها من التبشير بتعاليمها الوهابية عبر العالم. استخدم السلفيون الجدد (الوهابيون) الرمزية الدينية والقدرة المادية لبسط نفوذهم عبر نشر التعاليم الوهابية من خلال الدعم المادي الكبير، ويرى بشارة (2018، 90، 111) إلى أنّ نفوذ الوهابية الفكري امتد وبلغ بأن تسلفنت حركة كبيرة كالإخوان فكريًّا، حيث ساعد في ذلك لامنهجية الحركة وتلفيقيتها، وكتابات سيد قطب وأفكاره اللاحقة والتي ساعدت في تقسيم الوجود الإنساني إلى ثنائية الإيمان والكفر. ومع موافقتي لما مضى، إلا أني أرى من غير الصواب جعل جماعة "التبليغ والدعوة" التي أُسست في الهند مثالًا على التدين السلفي، فهي ليست حنبلية المذهب، وليست "لا مذهبية"، ولا وهابية الاعتقاد. كما أنّ لمشايخ الوهابية مؤلفات وفتاوى كثيرة في الهجوم على هذه الجماعة ومنهجها على اعتبار

أنها ليست سلفية العقيدة والمنهج، بل على العكس هي صوفية الأصل ولا زالت، رغم ما شابهها من تأثر بالسلفية الوهابية في بعض البلدان مثلما أشار إليه بشارة أيضًا (2018، 97).

ربما أراد المؤلف الإشارة إلى أنّ طابع هذه الجماعة من الزهد والتقشف والاقتداء بالسلف في المظهر والسلوك يكفي لنعتها بالسلفية. وعلى هذا الافتراض، لنا الحقّ بأن نتساءل عن جدوى توسيع مصاديق المفهوم السلفي في معالجتنا للظاهرة السلفية المعاصرة؟ إذ من الممكن جدًّا أن يجرّنا هذا التوسيع إلى التشويش السابق على استقرار المفهوم، فهل نضع جميع المنتسبين إلى السلف التاريخي في بوتقة واحدة مع الوهابية؟ أم ينبغي التمييز فيما بينها، فنعود إلى التعامل مع التعريف المنتشر للسلفية المعاصرة؟ ربما يريد بشارة (2018، 101-102) استخدام المفهوم الموسع للسلفية بديلًا عن مصطلح الأصولية ليجعله مقابلًا للحداثة والتجديد، بحيث يُدخِل في المفهوم السلفي، الحركيين والإصلاحيين والصوفيين ممن يريدون التقدم والتطور عبر العودة إلى أصول الإسلام النقية الخالية من البدع، ومن يريدون ملاءمة العصر مع ذلك السلف المتخيل، فإنّ ما يجمعهم جميعًا هو الدعوة إلى العودة إلى الأصول النقية المتخيلة، في استجابة لتحديات الواقع عبر استجلاب الماضي.

ممّا يؤكد ما مضى اعتبار بشارة (2018، 120، 131-132) بأنّ الحركات السلفية كافّة بغضّ النّظر عن تصنيفها، ما هي إلا حركات حديثة نشأت في العالم الحديث وبآليات التنظيم الحديثة، ونتيجة لتحديات العالم الحديث، فقد تكون مجرد ردّات فعل حديثة على حداثة فاشلة، أو حركة احتجاج على ما آلت إليه أوضاعهم الاجتماعية من ظروف إشكالية، فالقضايا التي يواجهونها حديثة، لكنهم يردّون عليها بلغة الماضي، كجعل الماضي المتخيل جزءًا من البرنامج السياسي، أو الخطاب الجهادي للجماعة.

واستكمالًا لتوجّهه السابق، تطرّق بشارة (2018، 153-154) في الفصل الرابع والأخير من الكتاب إلى الوهابية تحديدًا، حيث رأى أنّها قارنت بين الجاهلية الأولى والأوضاع المعاصرة لبداية دعوتها في الجزيرة العربية، واعتمدت على هذه المقارنة كطريقة لفهم الواقع. ومن داخل هذه المقارنة كان هناك ادعاء مضمر بالنبوّة، لا بادعاء نبوّة وحي، بل بأنّ دعوته تقوم

بمحاكاة ما قامت به دعوة الإسلام في عصر الجاهلية، فالحالة التي تتعامل معها السلفية الوهابية حالة من الجاهلية بنظرهم، فقد ألّف ابن عبد الوهاب، مثلًا- كتابًا سمّاه **مسائل الجاهلية**. ورغم انتشار الإسلام وهيمنة مدارسه الفقهية المشهورة، إلا أنّ الوهابية تصرّ على فهمها الخاص بأنّ النّاس في جاهلية، فقادهم هذا إلى تبني "جهاد" هذه الجاهلية الشركية من أنماط التدين الشعبي والمؤسساتي الملتزم بالمدارس الفقهية التراثية، كي يحتكروا في النهاية الخطاب الديني بفهمهم الخاص، ويسوقوا عامة الناس قسرًا على اتباع هذا الفهم ولو ظاهريًّا. وقد تميزت دعوة ابن عبد الوهاب الطهرانية الإحيائية بدعوة الناس إلى التوحيد ونبذ الشرك، والاجتماع على فهم "السلف" ونبذ الفرقة، وطاعة وليّ الأمر الذي يتبع النهج الوهابي. لم يكن بوسع ابن عبد الوهاب أن ينتصر داخل الجزيرة العربية دون تحالف قبلي، فبايع ابن سعود على إزالة الجهل والشرك من الجزيرة العربية، وأخبره بأنّه إن فعل هذا ملك البلاد والعباد، في إشارة إلى فصل الملك والحكم عن الإمامة الدينية، والتي بقيت في يد ابن عبد الوهاب ثمّ انتقلت إلى ذريته حتى اليوم (بشارة 2018، 165-158)، كما وتمّ تطوير فكرة طاعة وليّ الأمر السابقة حتى وصلت إلى تجريم نقد الملك ونظام الحكم. ورغم أنهم يحرّمون الخروج والثورة على الحاكم، بل وحتى انتقاد وليّ الأمر، إلا أنهم جعلوا العثمانيين في بداية دعوتهم أهل شرك ووثنية، وقاموا عليهم بالسيف (بشارة 2018، 161)، وذلك بحجة أنهم يخالفون فهمهم للتوحيد، فكل مخالفة لهم هي مخالفة للدين، وما أشبه اليوم بالبارحة.

منذ نشأة الوهابية كان عدوّها الأول هو نمط التدين الشعبي، وقد اصطدم المجاهدون السلفيون -كما يقول الكاتب- مع نمط التدين الشعبي السائد في أفغانستان، وفي العراق وسوريا (بشارة 2018، 159-161). كما اندفعت المجتمعات، نتيجةً لتفاعل الخطاب السلفي المدعوم، نحو نمط تدين أشدّ تزمّتًا (بشارة 2018، 91)، وهكذا غزت المفاهيم السلفية المجتمعات الإسلامية في العالم، مما مهد الطريق نحو قبول شعبي أوسع للجهاديين في العقود الأخيرة.

انتقد بشارة في كتابه مصطلح الأصولية الغربي لما يثيره من تشويش، وقدّم مصطلح السلفية كبديل متناغم مع السياق الإسلامي، ورأى أنّ السلفية ليست واحدة، بل هناك سلفيات متعددة، وكأنه أراد أن يجعل الجماعات التي تدعو إلى استحضار الماضي في مواجهة الحاضر متباينة مع مفهوم التجديد والحداثة بغض النظر عن أسلوبها، مع أنها متغايرة من ناحية الانفتاح والنقد للحداثة، أو رفضها بالكلية كما هو حال الوهابية، فصار لزامًا تمييز وتحديد ماهية السلفية الوهابية. لم يتعمق بشارة في نقاط جوهرية أرى أنها تؤسس لتمييز السلفية الوهابية المعاصرة عن غيرها من "السلفيات"، فالسلفية الوهابية صاحبة الخطاب المهيمن والمتغلغل في بنى المجتمع الإسلامي نتيجة الدعم الهائل الذي يقف وراءها، وتُنسب إلى بعض فروعها ظاهرة العنف الديني المعاصر بأبشع صوره. ومن المبرر أن يطرح القارئ سؤالًا حول مدى اقتراب الوهابية وما تفرّع عنها من جماعات قتالية (كتنظيم داعش) من أصول أهل السنة الاعتقادية، أو ابتعادهم عنها نحو الخوارج الذين يجعلون العمل جزءًا من ماهية الإيمان ويكفرّون بالكبائر، ويستحلّون دماء المخالف. أعتقد أنّه من الأصوب التعامل مع مفهوم السلفية كظاهرة متعلقة بتيار فكري محدد، ولا أرى فائدة كبيرة من القول بوجود سلفيات متعددة خارج نطاق المرجعية الفكرية الوهابية الثلاثية: الحنبلية-التيمية-الوهابية. أما منازعة السلفية في سلفيتهم على لسان من هم خارج هذه المنظومة الفكرية كما في مثال بشارة (2018، 96)، فأرى أنّ ذلك يأتي في معرض الردّ على الخطاب الوهابي-السلفي الإقصائي، بهدف نزع الغطاء الشرعي المتلبس بالهالة المقدسة عنهم.

إنّ انتساب الوهابية إلى تلك الحقبة التاريخية لا يعني أنّ السلف كانوا في تلك القرون على مذهب واحد، ولا كانت لهم عادات متجانسة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن، ففي تلك الفترة "السلفية" نشأت المذاهب التي تعدّدت مناهجها في فهم النصوص، وظهرت الفرق التي اختلفت في مسائل دقيقة، ودخلت الثقافات المختلفة وتنوعت العادات الاجتماعية، فعن أي سلف يتكلمون وإلى أي سلف ينتسبون؟ إنّه من الاجحاف والاختزال اعتبار السلفية

مذهبًا تاريخيًّا يراد إحياؤه كما نبّه البوطي في كتابه الذي أشار إليه بشارة (2018، 16) **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب تاريخي**.

إنّ الأجدر -برأيي- إضافةً إلى بحث دلالة وتطور مفهوم السلفية، هو البحث أيضًا عن الأصول الفكرية المُشَكِّلة للخطاب السلفي، بالإضافة إلى الحفر عن دلالات وتطور وسم "السنة" كمفهوم في مقابل البدعة، ولا أقصد السنة كمفهوم فقهي، بل كجماعة لها سمات محددة، وهو المصطلح الذي تنازعت الفرق تاريخيًّا في الانتساب إليه وليس للسلفية، كما أشار بشارة حول هذا التنازع (2018، 133)، فالانتساب للسلف هو انتساب فضفاض، يُبنى فيه الخطاب السلفي على المتخيّل لدى منظّري الجماعة وضمن حدود مرجعيّاتهم الفكريّة، أما مصطلح السنة فيَحمِل معنى المنهجية المسلوكة المقبولة في الدين، وله محددات فكريّة من النصوص الدينية وأقوال "السلف"، ومن خلال المقارنة بين الفكر السلفي-الوهابي من جهة والسني من جهة أخرى، عبر النظر إلى نقاط الاتفاق والاختلاف، يمكن الوصول إلى نتائج مهمة، وتشكيل خطاب مضاد للتطرف والعنف الوهابي. إنّ الإجابة على سؤال: هل تشكل السلفية امتدادًا فكريًّا لأهل السنة أم أنها إعادة إحياء لمشروع سياسي تاريخي بائد كالخوارج مثلًا؟ يقربنا أكثر من الإجابة على سؤال: ما السلفية؟

وأخيرًا يؤسفني أنّ الكاتب تكرر منه إغفال ذكر مصادره في بعض النقاط المهمة مما ضيّع فرصة لنقاش أوسع. وأنبّه أنّ وصفه للمنظّر الإخواني سعيد حوّى بالسلفي (بشارة 2018، 77) من الصعب تكييفه، فإنّه أبعد ما يكون من السلفية-الوهابية من الناحية الاعتقادية، وأيضًا لم يذكر لنا مصدره في ذلك، ولم يوضح لِمَ نعته بالسلفية. لكن بالطبع هذه الانتقادات لا تقلّل من أهمية الكتاب للمهتمين في بحث السؤال السلفي، والمعنيين بهذا الحقل بشكل عام.

المراجع:

الصاوي، أحمد بن محمد. **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**. تحقيق عبد الفتاح البزم. ط.2. دمشق: دار ابن كثير، 1999.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. ج.21. تحقيق عبد الله التركي. ط.1. د.م.: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997.