المدخل .. إلى فهم إشكالات "ما بعد السلفية"

حين أخبرني أخي وصديقي الشيخ الفاضل "أحمد سالم" عن كتاب "ما بعد السلفية" وكان يتوقع رفضاً واسعاً للكتاب، أبديت مخالفتي لهذا التوقع، وأن مثل هذا النقد سيكون متقبلاً عند التيار الأوسع من السلفيين، كنت أرى أن مثل هذا النقد من كاتبين فاضلين سيكون له أثر إيجابي، فالنقد حينها لن يخرج عن حقٍ ظاهرٍ يستفاد منه، أو إثارة مسائل اجتهادية تكون محلاً لوجهات نظر متقاربة، أو في أقل الأحوال خطأ مردود، هو من قبيل الزلات التي لا يسلم منها أحد.

لحظة ما وصلني الكتاب بدأت متلهفاً بقراءته، قرأته بشكل دقيق فاحص، شعرت بعد الانتهاء منه أنني كنت ساذجاً جداً حين ظننتُ أن مثل هذا النقد سيحدث أثراً إيجابياً، أو من الممكن أن تتقبله أكثر النفوس، أو أن يكون الفضاء الذي سيحدثه فضاءً صحياً.

ما السبب في ذلك؟

السبب هو في الروح التي كتب بها هذا النقد، وحكمت سياقاته، وسيطرت على الكتاب من أوله حتى آخره، فهذه الروح لم تتمحض عن روح طالب العلم الشرعي الذي يستحضر أنه يحرر أصولاً وكلياتٍ شرعية، مما يستدعي وضوحاً في تجلية الأصول الشرعية، ولغة بينة في رسم الفوارق بين الحق والباطل، والسائغ وغير السائغ.

هذه الروح تستدعي أيضاً صرامة علمية متأنية، خاصة حين تتجاوز حدود نقد المسائل إلى تأريخ للأفكار والاتجاهات والتيارات.

وهذه الروح حين تنتقد فإنها تقدم مشروعها في ثوب الناصح المشفق، المكمل لإخوانه، الذي يقدر جهودهم ويسعى لتكميل نقصها، ويراعي الحكمة والمصلحة في سبيل إصلاح ما يراه من عوج.

القصور والمزاحمة لمثلث أركان هذه الروح العلمية "الوضوح الشرعي، الصرامة العلمية، النصح الأخوي" كان سبباً لكافة الإشكالات التي حملها هذا الكتاب، ونجدها حاضرة من أول الكتاب إلى آخره.

وسيتضح أوجه الخلل والمزاحمة لهذه الأركان في الفقرات التالية:

(١) النقد بين مسلكين:

كنت أقرأ في صفحة أخي الشيخ أحمد في برنامج الآسك فأجده يكتب:

"ولو كان قول ما يراه الإنسان حقاً يترك لشيء=لتركته كرامة لصحبة أخشى فقدها، لكن الحق أمانة، وإذا لم يوجد من يقوم به=لم يجز تركه لوجه أحد من الناس"

يشدك مثل هذا الكلام، وتعجب بروح الصدق والنصح والأمانة وتحمل الأذى في سبيل ذلك.

لكنني أجد صعوبة بالغة في كيفية تنزيل مثل هذا على كتاب ما بعد السلفية!

فالنقد الشرعي الذي يحمد، ويكون من القيام بالحق الذي يتهيأ الإنسان لتحمل الأذى في سبيله، يمكن أن يوضع في درجات:

١-مسائل الشرع الظاهرة التي يبين فيها الإنسان الحق للناس، ويصدع بدلائل الكتاب والسنة ، ويمكن أن يدرج ضمنها أيضاً المسائل الاجتهادية لأنها من بيان الأحكام، وإن كانت درجة بيانها ليست كسابقتها، فقد يترك الشخص بيانها مراعاة لمصالح كثيرة.

٢-الإنكار العملي على المنكرات والمظالم والمحرمات، فهو من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو إنكار يوجه لكل أحد، ويمكن أن يلحق به الإنكار في المسائل الاجتهادية أو المحتملة لأنها من جنس الإنكار المشروع، وإن كان أمرها في الصدع والبيان أهون، فهي تتبع المصلحة وقد يكون من المشروع تركها في أحوال.

السؤال هنا: هل ما في كتاب ما بعد السلفية هو من هذين النوعين؟

نعم، يوجد في الكتاب نقد متعدد هو من هذين النوعين، ويحمد عليه الشخص، ويثاب على ما يصيبه من أذى في سبيله.

لكن، هل الإشكال في الكتاب الذي أحدث النفور والخصام هو النقد المتعلق بهذين النوعين؟

رأيي بكل وضوح، لا.

فالنقد المشكل في الكتاب ليس هو من قبيل النقد الشرعي الذي يحتسب الإنسان الأجر فيه، ويرى أن الصدع به هو مما لا مندوحة له عنه.

حين تخوض مثلاً في تحليل شخصيات الناس، فتتبسط في الحديث عن الشيخين عبد الرحمن البراك وناصر العمر و"**أن كل محاولات الدفع بالرجلين لتسنم هذا المنصب لم تنجح**" و "**لم ينجح تسويق الرجلين في صناعة رمزية مجتمعية لهما لعوامل ذاتية**" و"**أدوات الرجلين والخصائص الحديثة للتسويق الإعلامي وخصائص كاريزما الشخصية لم تساعد الرجلين**" الخ ما قيل في هذا السياق فقط.

وحين توزع أحكامك الذاتية على الشخصيات: بالفقر المعرفي، وضعف الإطلاع، والسطحية، وتواضع الأدوات، والمحافظة، الخ.

وحين تأتي لتيارات واسعة فتتحدث بازدراء عن مستوياتهم الفكرية، وحدود اطلاعهم، وترسم خرائط مشوهة لحركة أفكارهم وتأثيرهم، هل هذا من النقد الشرعي الواجب الذي يخشى المرء من عاقبة كتمانه؟

غاية ما في هذا من الناحية الفقهية إن سلم من الإثم والتعدي أن يكون من فضول البحث والنظر، فليس هو من قبيل النقد الشرعي الذي تتغيا به رضا الله وتحتسب الأجر في سبيله.

فثم تمييز واضح في المسلك الفقهي بين مساحة النقد المحمودة شرعاً، وبين الممارسة النقدية التي سار عليها الكتاب، ولا يزيل الإشكالية عنها أن تقدم في قالب "تاريخ الأفكار"، فالكتاب هنا ليس مجرد ناقد للفكرة، ينقل الفكرة الخطأ ويصححها، فهو لا ينقل الواقع فقط، وإنما يصور لك هذا الواقع.

فالعمل هنا تحت مسمى مؤرخ الأفكار ليس عملاً محايداً وموضوعياً، فهو لا ينقل الحقيقة كما هي، إنما تتأثر الصورة التي يرسمها بانطباعته واهتماماته، وبالصور الأكثر تركزاً في ذهنه، وتتأثر أيضاً بالهدف الذي يريد الوصول إليه من هذا الإطار، فالهدف ليس نتيجة بريئة يستخرجها بعد الانتهاء من رسم المشهد، بل هي دافع ومحرك أساسي لكيفية وضع الإطار ورسم الصورة لمشهد الأفكار.

إذن، فالموضوع ليس مجرد صدع بالحق في مسائل شرعية، ومن لا يتقبل نقده أو يتحفظ منه أو يستفزه موقفه يكون رافضاً للنقد!

لسنا أمام تصحيح لمسائل، وبيان لأحكام شرعية، وإعلان لكلمة الحق، إنما مع كتابة ترسم مشهدك العلمي والثقافي والإصلاحي، وتتلمس أدوات تفكيرك، وتتحسس دوافعك، وتقدمك في أشكال نمطية معينة، فمن الطبيعي حينها أن يكون موقف أي تيار متحفظاً جداً من هذا، وسيكون مغفلاً غاية الاستغفال من يقبل مثل هذا على أنه من قبيل تصحيح التصورات والنقد البناء الإيجابي!

فالكتابة النقدية بهذه الروح تبتعد عن الروح النقدية لطالب العلم الشرعي في أمرين:

١-أن طالب العلم الشرعي يركز بشكل أساسي على القضايا الشرعية، والأخطاء المنهجية، التي يراها مخالفة للشريعة، أو أن ثم ما هو أصلح منها.

٢-أن طالب العلم الشرعي يميز بين القضايا، فالقضايا ذات الأولوية الشرعية يصدع بها ويحتمل الأذى في سبيلها، وأما ما عداها فإنه يراعي الأصلح والأنفع وما يجمع القلوب، فهو لا يجعل النقد غاية في حد ذاته، ، بله أن يجعل ذلك مما يجدد به للأمة سلفيتها!

وهاتان الدرجتان لا تثير افتراقاً ولا نزاعاً، إنما النزاع يدخل مع التوسع الذي خلف ذلك، وهو مما لا يقال فيه أنه من قبيل كلمة الحق التي يخشى الإنسان على نفسه من الإثم لو تأخر في بيانها أو عدل عن شيء منها.

من الطبيعي حينها أن نقداً كطريقة نقد هذا الكتاب سيكون محل اختلاف وافتراق، ومحدثاً للتقاطع والتدابر، وسيثير الكثير من التجاوزات، وهي منكرات لا شك فيها، لكن من ينكرها يجب أن لا ينسى أن تاريخ أفكار هذه الخصومات نشأ بسبب هذه إشكاليات هذه القراءة التي تخففت عن الروح الشرعية في وضوحها وموضوعيتها ونصحها.

هذه الخصومة والافتراق لم تكن لتقع لو أن النقد كان متحركاً وفق الموازين الشرعية، فالنقد الشرعي القائم على النصح، الذي يهدف لتقويم الخلل، وإرادة الخير للغير، ومراعاة المصلحة، ودفع المفسدة، وجمع القلوب، وغيرها من المصالح التي لا تغيب عن روح طالب العلم، لا يحدث غالباً شيئاً من هذه الإشكالات.

وهو أمر كان مستحضراً في ذهن أخينا الشيخ أحمد حيث كتب:

"أحد العيوب الأساسية أن تجريده للنقد وجمع هذا الحشد كله من مجالات النقد سيجعله أشبه باللوم منه بتشخيص المرض أو العلاج، ولا شك هذا سيؤذي السلفيين وربما يستفزهم استفزازاً يحول بينهم وبين الانتفاع منه، وربما كان الأفضل لو خرج على أجزاء، وساعتها كانت ستوفى حقها أكثر، الموضوع كذا عامل زي اللي اتخانق مع امراته فجمع لها القديم والجديد، هذا إشكال نعترف به لكننا للأسف لم نكن مستعدين لتأجيل النقد ولا لتفريغ أعمارنا لبسط جزئيات النقد فلدينا مشاريعنا"

ولي أن أسجل هنا علامة تعجب كبيرة، فحين يكون الأمر بهذه الحيثية من وجود طريقة أنفع وأصلح، مع إقرار تام بكون هذه الطريقة ستستفز الناس بما يحول بينهم وبين الانتفاع به، ومع ذلك، تترك مثل هذه المصالح الظاهرة بسبب انشغال الشخص بمشاريعه الخاصة!

هذا كله طبعاً على التسليم بحيادية مؤرخ الأفكار، وأما حين ندخل في التفصيلات أكثر ونفحص الصور والرسومات التي وضعت فيها التيارات السلفية سيتبدى بوضوح حالة كثير من أشكال التهاون والتنميط ، وقد ساهم أخونا الشيخ مشاري الشثري في تجلية ذلك في مقالتيه المميزتين.

حين تصف التيارات السلفية بالأوصاف التالية:

"إن كل حسابات التيار الإسلامي التي يسميها تقليلاً للشر هي حسابات مادية لا تحسب حساب الخسائر المعنوية التي يتعرض لها التيار وتتعرض لها العامة وكثير مما يستعملون فيه التعريض والتورية ويتكئون فيه على الإجمال=يزرع بذور فساد عظيمة ولم يدخلهم في هذه المهالك إلا إرادة التوسع وإثبات الوجود" ٥٠٦

"نضرب مثالاً على فقر المجال السلفي التداولي في إدراك ذلك التفريق" ٤٣٢

"لطلبة العلم السلفيين الذين يتسمون بالفقر الكامل في علوم الآلة والفقه المتني القديم" ٦٤٧

"تجسيد للخلل الفقهي السلفي الذي سبق الكلام حوله، المفتقر للتحليل والتفصيل، المائل الى البساطة والتوضيح، قليل التفعيل للنظر المصلحي" ٤١٣

"فالفقه السلفي يعرف فتوى مثل جواب على سؤال هل يجوز لإنسان أن يلعب أي لعبة مع إنسان يرتدي سروالاً قصيراً؟" ٣٧٦

"الإشكال حقاً أن كثيراً من الملتزمين يعاملون الناس معاملة الخوارج" ٦٠٣

"فالسلفيون لا يولون اهتماماً كافياً بالأصول ولا بالعربية ولا التفسير مع ضعف عام في الاطلاع بما في ذلك على أقوال السلف السابقين لإثبات الخلاف والإجماع" ٣٥٧

"الاشتغال بالكتب والمتون الفقهية التي لا يفهمها أغلب السلفيين" ٣٧٣

"النفور من الاختلاف وخلط الاختلاف السائغ بغير السائغ، وتضييق الخلاف السائغ=كل ذلك من محدثات السلفية المعاصرة، وإن كانت لا تخلو منه نماذج التعصب عبر التاريخ، إلا أن شيوعه وتأسيسه علمياً يعد سمة من سمات السلفية المعاصرة على تباينات وفروق واستثناءات" ٣٠٥

لا أريد هنا مناقشة هذه السياقات، ولا تقييمها وبيان ما فيها، إنما هدفي شرح كيفية توظيف فلسفة تاريخ الأفكار في تقديم صورة نمطية قاتمة عن التيارات السلفية، ومن الطبيعي جداً أن التيار السلفي لن يقبل هذا التشويه والتنميط، وسيكون محكم الغفلة لو قبل مرور ذلك بدعوى احترام النقد وتقبله، بله أن يصدق أن هذا من قبيل قول كلمة الحق وأن ما يحدث من خصومات تالية هي ضريبة كلمة الحق، التي تقع على مؤرخ الأفكار الذي رضي أن يتحمل الأذى في سبيل ذلك كما ضحى أئمة الإسلام من قبله!

بل زاد حد التنميط إلى مستوى غير معقول، فوصل إلى القول أن :

"السلفي يترل كل ذنب في الدين بمترلة أعظم ذنب فيه، فالحليق والمدخن والمقصرة في حجابها كل هؤلاء عنده من جنس المنافقين والزناة والسكارى إن لم يكن بلسان المقال فبلسان الحال" ٦٠٠

وما ظننت أن البغي والفجور في الخصومة يصل بالأخوين الكريمين إلى هذا التجني العظيم، الذي يحلف الإنسان بأغلظ الإيمان أنه موغل في الإسراف الكاذب والظلم والتشويه على تيار عريض من المسلمين، وهو من البغي المسرف الذي يحتشم عنه كثير من خصوم السلفية والإسلاميين.

إذا كان السلفي في ذهن مؤرخ الأفكار لا يميز بين الزنا وشرب الدخان، ويعامل من يقع في أي معصية معاملة المنافقين والسكارى والزناة.

فإذا كان هذه صورة السلفي في ذهن مؤرخ الأفكار، في مثل هذه القضية البدهية التي يخجل الإنسان من التورط بمثل هذا الكلام فيها، فكيف سيكون حال الإنصاف والموضوعية والتزاهة حين تأتي الأبواب التي

يحتاج مؤرخ الأفكار فيها إلى الكثير من البحث والمقارنة والتروي حتى يكون محققاً للوظيفة الواجبة في مهمة مؤرخ الأفكار!

هذا ليس مجرد نقد، ولا بياناً لحق، ولا حتى تشخيصاً لواقع، بل هو قالب محدد يشوه الإنسان ولا يمكن أن يقبله عاقل، خاصة أنك تتحدث عن تيارات ممتدة شرقاً وغرباً، و لسنوات طويلة، وتجمع من الشخصيات والمواقف والأحداث ما لا يمكن حصره، فأي نقد بعد هذه الحيثية بمثل هذه الطريقة هو نقد انتقائي انطباعي يقولب هذه التيارات بدعوى تاريخ الأفكار في شكل معين، فإن سلم من الظلم والبغي فلن يسلم من إشكالية التنميط في صورة معينة لا تقبلها النفوس عادة، وليست هي من قبيل النقد الشرعي في شيء.

لهذا نجد الكتاب وضع لنفسه معياراً يجيز له نسبة أي أمرٍ شائع عند السلفيين إلى السلفية المعاصرة وإن لم يكن غالباً:

"معظم صيغ التعميم في الكتاب هو التعبير عن نمط سائد منتشر في السلفية وإن لم يكن مستغرقاً ولا حتى غالباً" ١٤

إذن، لماذا نُسب إلى التيارات السلفية المعاصرة ما كان شائعاً مما هو معيب، و لم ينسب لها ما هو شائع مما هو حسن؟

فكل صفة تكون شائعة وهي سيئة سيوجد مثلها مما هو حسن شائع فلماذا ينسب الأول دون الثاني؟

وعلى هذا المعيار فيمكن أن يقال إن ما ينسبه نقاد الإسلام والمسلمين هو صحيح من جهة أنهم ينسبون تصرفات موجودة ولها حضور شائع ليس بالغالب، فيكون قولهم مقبولاً علمياً لا غبار عليه، ولا حاجة أن تعترض عليّ بأن ثم دراسات كثيرة تكذب وتشوه على المسلمين لأنني أتحدث عن نمط شائع في هذه الدراسات يشوه المسلمين بنسبة ما هو شائع فيهم فقط، فصيغ التعميم في خطابي صحيحة!

فهذا المعيار غير علمي أبداً، وليس من العدل في شيء أن تنظر في أي اتجاه فتنسب لهم أي شيء شائع، إذ معنى هذا أنك تستطيع أن تنسب لأي تيار الخير والشر جميعاً، والذكاء والغباء، والجد والكسل، وهكذا، لأنها شائعة ضرورة في أي تجمع بشري.

(٢) الجرأة غير المحمودة:

هذه الروح الجديدة في النقد لم تجد حرجاً أن تصف إمام المسلمين أحمد بن حنبل بأنه وقع في بغي ترتب عليه بغي أوسع:

"**وقد قاد هذا البغي إلى بغي واسع بعد وفاة أحمد**" ٩٥

استحضر أولاً أن هذه المسألة ليست من مسائل الشرع أساساً، فكون الإمام أحمد وقع في بغي أم لم يقع، لا يبنى عليه حكم شرعي أو بيان لحق أو دفع لباطل، بل هو نسبة ذم لإمام لأجل حدثٍ تاريخي.

ثم لو أبينا إلا أن نصف الإمام بهذا فيمكن أن يقال: أخطأ الإمام، أو كان الحق في خلاف موقفه، أو لو أنه اتخذ موقفاً آخر، الخ فضاء واسع من الكلمات تختار منها ما يليق بمقام إمام من أئمة المسلمين.

فلو سلمنا جدلاً أن الإمام فعلاً وقع في خطأ، لكان من العقل والحكمة الراسخة في وعي كل طالب علم أن يتحفظ في مثل هذه الإطلاقات مع الأئمة ولو كانت حقاً أو سائغة، فكيف حين تكون غلطاً وتجاوزاً على الأئمة.

فنقد العلماء وتخطئتهم لا إشكال فيه، بل هو مطلب شرعي متى ما جاء في موضعه، ولن يعترض أحد عليه إلا بالاعتراض العلمي الإيجابي، لكن هذا النقد له لغة تتناسب مع مقامات العلماء ومكانتهم، فالكلام عن أمثال مالكٍ والشافعي وأحمد، ليس مثل المناقشات مع الأقران والأصدقاء، وحين يتجاوز الأمر إلى مثل هذا الوصف فلن يكون أمراً سائغاً، وفي النهاية فمن العقل والحكمة أن يدرك الشخص أن من استبرائه لعرضه وحفظه لمكانته أن يزم لسانه عنها لأن النفوس لن تحتملها منه.

نعم، المزاج الصحفي لروح الكتابة المعاصرة قد يستملح مثل هذه الإطلاقات على اعتبار أنها من الشجاعة الأدبية، لكن الميزان الشرعي والعقلي والمصلحي ليس خاضعاً لمثل هذا المزاج.

لو تجاوزنا هذه السياقات كلها، الملفت أن هذه الحادثة كلها لم يكن ثم حاجة لبحثها أساساً، فلو أن الشخص مثلاً كان يبحث عن ترجمة الكرابيسي، أو لديه بحث في مسألة اللفظ، أو حتى ترجمة عامة للإمام أحمد، فيكون ثم حاجة للتطرق إلى هذه المسألة، لكنك أمام كتابة لتاريخ الإسلام كله لم يكن ثم أي

حاجة لإثارة هذه المسألة، أو يمكن إثارتها بدون أي حاجة لهذا الحكم، فالإصرار بعد كل هذه السياقات، مع ضمور أي حاجة لتقحم مثل هذه الطريقة شيء يكلُّ الذهن عن استيعاب حالة الإصرار والاستمرار في الجدال عنه.

وإذا كان الشخص متفهماً لمن يصف الإمام أحمد بالبغي، فيجب من باب أولى أن يتفهم من يصف هذا "الواصف" أيضاً بصفات أخرى كالكذب أو الغش أو السرقة أو غيرها، فهذه الصفات في حق الواصف هي دون ما وصف به الإمام، والعذر الذي يعفيه عن هذه الصفات هي دون العذر الذي كان عليه الإمام، وهذا يؤكد مسؤولية الكتاب عن حالة الخصومة التي تجري حول الكتاب، ولو أن الكتاب التزم روح طالب العلم وموازينه وأقصى روح مؤرخ الأفكار لبرئ الكتاب من هذه المسؤولية.

وفي سياق آخر من الكتاب نجده يحكي أن :

"**الناظر في كتب العقائد السلفية المسندة يجد أن هذا الجيل وأعلامه الشافعي وأحمد والثوري وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهدي والرازيين والدارمي والبخاري والحميدي وإسحاق بن راهوية ونظراءهم=هم أصحاب الحضور الأكبر في المدونة السلفية الأثرية وهم المعنيون أصالة إذا قيل أهل الحديث، وهم الذين ادَّعوا لأنفسهم وراثة الجيل السلفي الأول**" ٩٠

وإن الشخص ليخجل أن يكتب مثل هذه الصيغة لبعض أصدقائه لما تحمله من إيحاءات غير مريحة، فكيف تقال في حق أمثال هؤلاء الأئمة العظام، وكان بإمكان الكتاب أن ينتقي عبارات أكثر تهذيباً، ولا أظن أن ذلك مما يمس أهمية الصدع بكلمة الحق في شيء.

(٣) الحياد في الأصول الشرعية:

حين تأتي الأصول الكلية للسلفية فإن روح طالب العلم لا ترتضي أن تقف بالحياد أو تتعامل ببرود، بل سيكون موقفه جازماً، ولن تسكن نفسه حتى ينفخ في هذه القضايا من روح جزمه ويقينه بها، وسيدفع كافة الإشكالات التي تثار على هذه الأصول حتى لا يبقى في نفس قارئه أي ضعف في تقبل هذه الأصول الكلية.

يصادفك في ما بعد السلفية حقيقة تختلف عن هذا، حين يصر الناقد أن يبقى محايداً في الأصول التي لا تقبل الحياد، خاصة وهي مرتبطة بالمفهوم الذي يتحدث عنه الكتاب.

ستجد أن ثم مسألتين أصر مؤرخ الأفكار أن يبقى محايداً فيها، وشعر بحرج أن يخالف وظيفته في تاريخ الأفكار:

المسألة الأولى: هل أهل الحديث أصدق تمثيلاً في باب التوحيد والقدر من الأشاعرة والماتريدية أم لا؟

فقال الأخوان الكريمان في مقدمة الكتاب:

"**فقد انطلقنا من مسلمة أن أهل الحديث في أبواب التوحيد والقدر أصدق تمثيلاً للصحابة ومنهجهم من الأشاعرة والماتريدية وهي مسلمة لا يهم إن كنا نرى على المستوى الذاتي صحنها من عدمه، فنحن نسلم بها هنا تنزلا**" ١٠

فهو مجرد تسليم تنزلاً!

وما أدري ما ضر لو قيل نحن نعتقد بها ولبسطها مقام آخر!

المسألة الثانية: حكم التكفير بالاستغاثة بغير الله مما هو من الأصول التي تمسك بها أئمة الدعوة النجدية، وهي مسألة مما استفاضت دلائلها فما عاد يخفى أنها من الأصول الشرعية الثابتة، فهل هذا مما يقطع باتفاق السلف فيه؟ كان الموقف:

"**ليست هذه وظيفة مؤرخ الأفكار وإنما هذا بحث الفقيه والكلامي**" ١٧٨

الملفت أن الكتاب مليء بالمناقشات الفقهية والأصولية واللغوية والحديثية، بل وثم استفاضة في بعض المسائل حتى تظن أنك تقرأ كتاباً أصولياً، لكن هاتين المسألتين حدث تورع عجيب في البت فيهما!

(٤) إشكالية التوضيح والبيان:

لم يقتصر الإشكال على مجرد إعلان الحياد، بل ثم التباس آخر في سياق الكتاب دعا أخانا الشيخ عبد الله العجيري في مقالته (السلفية السائلة) ليطرح سؤالاً:

"هل يرى المؤلِّفان أنه من الممكنِ أن نَجدَ شيئًا من الحَقِّ فات أهلَ الحديثِ، ثُمَّ أدْرَكَتْه الأشعريَّةُ، أو الماتريديّةُ، أو المعتزلةُ، أو الشيعةُ، أو الخوارجُ، ونحوُهم"

"فإن هذا السؤالَ لم يكن واردًا في ذهني مطلقًا قبل قراءةِ الكتابِ، وإنما دفعني إلى إيرادِه ما رأيتُ فيه من سياقاتٍ مُوهِمَة وإشكالاتٍ"

ومجرد وجود هذا السؤال يعبر عن إشكالية، أن يكون قارئ واعٍ متخصص يقرأ ٧٠٠ صفحة من كتابٍ عن السلفية، يؤرخ لفكرها ويفحص مدارسها ويقوّم حملتها، ثم لا تكون هذه المسألة المركزية قد تجلت له بوضوح، بل إن الكتاب لم يسكت عنها فقط بل في سياقاته ما يثير الإشكال عن وجود المعنى الباطل.

هذا السؤال يأتينا في سياق مشكل آخر، فحين نصل إلى آخر الكتاب، نجد الكتاب عرض لحدود المراجعة الممكنة داخل المجال السلفي، ذكر فيه:

"**مخالفته لبعض ما هو أصل قطعي في طبقة أحمد أو ابن تيمية مثلاً=خروجاً عن السلفية كتنصيف معرفي، ما لم يكن هذا الأصل القطعي من الأصول الكبرى التي يظهر من تحليل تاريخ الفكر السلفي أنه أسبق من زمن أحمد**" ٦٨٩

لكن الكتاب يعود بهذا لينبه أن هذا خروج عن النسق المعرفي فقط، ولا يلزم من ذلك خروجه عن الحق، إذ قررا في أثناء ذلك:

"**كلامنا هنا من حيث تصنيف وتعامل مؤرخ الأفكار وليس من حيث تحقيق القول في مَن من هؤلاء يعد بالفعل ممثلاً صادق التمثيل لما كان عليه الصحابة**" ٦٨٨

فإذا كان مخالفة القطعيات في المراجعة هي تعبير فقط عن مخالفة نسق معرفي، وسكتوا عن كونها مخالفة للحق في ذاته أم لا، فما فائدة إذن تقرير حجية إجماع الصحابة فقط دون إجماع التابعين؟ وماذا عن أهمية

مراجعة المعتقدات السلفية في ضوء إجماع الصحابة؟ ما دام الأمر كله سيكون مجرد حديث عن النسق المعرفي دون أن يكون ذلك مرتبطاً بكونه حقاً يقطع به!

ثم إذا كان الأمر مجرد حديث في النسق المعرفي، فالنسق المعرفي السلفي معروف بحدوده ومسائله سلفاً، فهو المجال الذي يتفق عليه السلفيون، فليس لك إمكانية أن تدخل فيه ما تشاء أو تخرج، لأنك هنا تصف واقعاً مشاهداً، والمسائل التي يتميز بها السلفيون عن الأشاعرة والمعتزلة معروفة سلفاً، ولا يخفى على أحد أن ثمة أصولاً وقواعد مقررة عند السلفية، فما الإضافة العملية هنا؟

وإذا كان الأمر مجرد حديث عن نسق معرفي فلا تملك أساساً أن تكون متحكماً فيما يدخل في هذا النسق وما لا يدخل، لأن دورك حينها أن تصف الموجود، فإذا هم اتفقوا على إدخال جزء معين في نسقهم بحيث صار من يخالفه خارجاً عنه فبأي مستند تفرض إخراجه؟

فمثلاً: حين يقرر السلفيون الاحتجاج بخبر الآحاد، فهل يمكن أن يخرج هذا عن كونه أصلاً سلفياً لو أثبتَ أحد أنه لا قطع فيه قبل الإمام أحمد؟ لا يمكن، لأن هذا متقرر سلفاً أنه من مميزات السلفية.

إذن، حديثك عن تقسيم ما يدخل في النسق المعرفي السلفي وما لا يدخل لا يستقيم إلا في حالة أن تقول إنني سأحاكم هذا النسق إلى الحق القطعي السلفي بحيث أجعل المعيار هو موافقته للحق القطعي، فما لم يخرج عن حدود القطع فهو سلفي، وما خرج فهو ليس سلفي، هذا هو الطريق الوحيد لتفهم هذا الاجتهاد، فحين ترجع بعد هذا فتقول أنا فقط أتحدث عن نسق معرفي بغض النظر عن التمثيل الحقيقي فقد سحبت الكرسي الذي يعطي لقولك مشروعية الجلوس!

(٥) المناورة بين معنيين:

روح الكتاب ضعفت إذن عن الإجابة الكافية عن هذا السؤال المركزي، بل في الحقيقة أثارت إشكالاً موضوعياً عن استبطان المعنى الفاسد.

لهذا فمن أول صفحة في الكتاب كان ثم ممارسة غريبة في استعمال مصطلح السلفية، حيث صار يستعمل بمعنى يدخل فيه الإيمان والأقوال والأعمال جميعاً، مع أن محل الخلاف والبحث هو في المكون العقدي الذي جرى الافتراق فيه بين الأمة.

تأتيك في فاتحة الكتاب عبارة حاسمة أن:

"من زعم اكتمال سلفيته=كذب" ٩

مع أني لم أسمع حتى ساعتي هذه رجلاً يقول: إن سلفيته بمعنى الإيمان والقول والعمل هي مكتملة! فقائل مثل هذا فاقد التكليف مرفوعٌ عنه القلم، ولا يقول مثل هذا عاقل، فهي معركة مع طرف معدوم.

لأن السلفية التي يُدعى وجودها هي سلفية الاعتقاد والأصول الكلية، وليس هذا المفهوم، فالحماسة لإدراجه في فاتحة الكتاب غريب جداً.

فالسلفية إذن لها معنيان:

المعنى الأول: السلفية الجامعة لكل أبواب الدين وشرائعه، والقائمة بالامتثال الشرعي لكل الأوامر والنواهي والنوافل.

المعنى الثاني: السلفية المتعلقة بالجانب الاعتقادي، التي سلكت منهج القرون المفضلة في هذه الأبواب.

فالكتاب يوظف المعنى الأول في سياق بحث مخصص للمعنى الثاني، بما يثير الاشتباه والالتباس.

حين جاء مثلاً موضوع الفرقة الناجية تم تأويل الحديث تأويلاً عطل دلالة الحديث تماماً بسبب هذه الإشكالية، فأصبح دلالة الحديث تدل على مفهوم ذهني للفرقة الناجية، فكل أحد ينجو بحسب ما يحقق من الدين، بسبب أن العقيدة لوحدها لا تكفي للنجاة.

فهو ينفي أن يكون الحديث متعلقاً بالمعنى الثاني بسبب عدم تحقق المعنى الأول! لأن النجاة في العقيدة لا تعني النجاة في أبواب الدين الأخرى؟

وهذا معنى صحيح لا غبار عليه، لكن من قال أن ثم أحداً ينازع في هذا، اللهم إلا صاحبنا الذي يقول سلفيتي مكتملة في القول والعمل والاعتقاد، فهو خلاف مع فريق ليس له إلا وجود ذهني!

إذن، فالاتجاه السلفي يؤمن بأمرين:

١-يؤمن بحديث الفرقة الناجية وأنه يعبر عن مكون عقدي امتاز به أهل السنة والجماعة هو سبب للنجاة، ومن تركه فهو مستحق للعقاب، مع استحضار أن الاستحقاق لا يعني وقوع العذاب.

٢-يؤمن أيضاً بأن النجاة تتطلب القيام بالأوامر واجتناب النواهي، فمن قصر فيها فهو مستحق للعقاب.

الذي حصل، أن الكتاب هدم المعنى الأول بسبب ظنه أنه يعارض المعنى الثاني، بينما كان الفقه السلفي أعمق فهماً فأعمل النصوص جميعاً و لم يعطل شيئاً منها، فهو يُعمل مفهوم الفرقة الناجية، ويعمل أيضاً ببقية النصوص الأخرى.

الملفت أنه جاء في آخر الفصل:

"**الحق مفرق في أمة محمد، لا يجمعه كله واحد بعينه ولا جماعة بعينها ولا يفوت جميعه الأمة كلها حتى لا يدركه أحد فالحق كله فيهم كلهم وليس واحداً منهم يجمعه كله**" ٦٧.

السؤال هنا، هل الحق الموزع هو المعنى الأول المتعلق بأبواب الدين كلها؟ أم المعنى الثاني المتعلق بجانب أصول العقائد؟

إن كان المعنى الأول فهو تحصيل حاصل، فلا شك أن مراتب الإيمان موزعة بين الناس، فلا يقول أحد إنه قد جمع الحق كله، ولا أن ثم أحداً من المسلمين يخلو من جزءٍ من الحق.

إنما الكلام هل مسائل الاعتقاد كذلك، وهو السؤال محل الخلاف ومعقد الافتراق.

تبقى هذه إشكالات ملتبسة لمن يحسن الظن بالكاتبين ويعرف مسبقاً أصولهما العقدية، وأما من لا يعرف ذلك فربما يكون المعنى الفاسد هو المتبادر إلى ذهنه.

ومع كل هذا، فإذا كنتَ تعتقد أن الحق لا يمكن أن يخرج عن أهل السنة والجماعة، فأنت قائل ولا محالة بمفهوم الفرقة الناجية وإن عطلتَ دلالته.

لأنك تقرر نجاتهم في هذا الباب، وأما بقية الأبواب فهي تحتاج لقيامٍ بالأوامر وتركٍ للنواهي، حتى تكتمل النجاة، ففي النهاية ثم جماعة قد حققت المكون العقدي فهي ناجية، وبقية الجماعات المخالفة لم تحققه،

فثم باب خاص من الدين يوجد عند جماعة دون جماعة، وأما بقية الأبواب فلا يمكن وجود باب يكون غائباً بالكلية عن الجماعة التي حققت باب العقيدة، ففي النهاية إذا أقررتَ بصحة اعتقادهم فأنت تسلم بمفهوم الفرقة الناجية لزوماً وإن عطلت دلالته.

يأتي ذات الإشكال في الخلط بين المعنى الأول للسلفية والمعنى الثاني عند الحديث عن أفول السلفية، ولا إشكال في كون التيارات السلفية تتعرض للأفول، فهو تحليل ممكن واقعاً وشرعاً، إنما الإشكال هنا أن الكتاب أجاب عن سؤال كون الدين قد تكفل الله بحفظه.

كان من الجواب:

"**الحق أن حفظ الدين ليس مستلزماً لحفظ السلفية، لأنه ليس موقوفاً عليها من كل وجه، فحفظ الدين يحصل في شعب عديدة في الاعتقاد والأعمال وليس كل ما تتبناه التحققات التاريخية للسلفية من اختيارات في تلك الأبواب يمكن القطع أنه هو الدين الذي أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم وفهمه الصحابة**" ٦٣٧

وفي هذا ذات الإشكالية في اللبس بين المعنيين، السؤال تحديداً عن المكون العقدي القطعي عند أهل السنة والجماعة هل هو من الدين الذي يحفظه الله أم لا؟

فيمكن أن تزول التيارات السلفية المعاصرة، أو تتشظى، ليس السؤال عن هذا، إنما عن الأصول القطعية للسلفية أليس حفظها من حفظ الدين، أم لا وجود لأصول قطعية يختص بها أهل السنة لا توجد عند غيرهم؟

الجواب هو الأول ولا شك، وحينئذ يبقى سؤال حفظ الدين وعلاقته بالسلفية ما يزال قائماً، فهو سؤال علمي موضوعي وليس ناتجاً عن "**وهاء المكون الميتافيزيقي في الفكر السلفي المعاصر**" ٦٣٦

وبما أن الكتاب فيه إجمال والتباس في هذا الموضوع، فقد يكون من المناسب هنا أن نلحق إجابة للشيخ أحمد في برنامج الآسك، حيث قال:

"أن تنتمي للإسلام العام وأن تجتهد في طلب ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، لا تفارق بينة الوحي ولا إجماع الصحابة، وحيث لا يمكنك الإجتهاد=قلد من تثق بعلمه ودينه ولا تتبع هواك.

ولا تسلم لأية منظومة أفكار وأقوال من أي اتجاه حتى تظهر لك بينتها ولا تقلد من أو ما لا تطمئن لصحته".

وإجابته في الحقيقة تثير إشكالات عدة:

فهي أولاً: تقرر أن المهم هو اتباع إجماع الصحابة على كل حال، وتغفل عن واقع أن المسائل العقدية التي تستند إلى إجماع الصحابة قد جرى الخصام فيها بين السلفية وخصومها، وتم الافتراق بناءً عليها، فالمفترض أن لا يعيد السائل إلى المربع الأول، فهل ثم مسائل أجمع عليها الصحابة تخالف ما هو مقرر في الأصول السلفية؟

ألا يوجد إجماعات ظاهرة للصحابة يجب على الشخص أن يلتزم بها، أم يكفي مجرد الاجتهاد في البحث عن هذه الإجماعات بغض النظر عما يصل إليه؟

الكلام هنا يقال فيه ذات ما يقال في فكرة إسلام ما قبل التقسيم.

فمن يريد العودة إلى الإسلام قبل الافتراق والانقسام بين المسلمين حتى يتبع الحق الذي كان قبل الاختلاف، ويريح نفسه من كافة الخصومات التي حدثت بعد ذلك.

يقال له: فإذا جاءت القضايا التي أثارت الاختلاف فافترق الناس بسببها إلى صوفية ومعتزلة وأشاعرة وباطنية وغيرها، ماذا سيكون موقفك؟ ففي النهاية سيعرف أنه ما صنع شيئاً.

ويقال هنا مثل هذا الكلام، فإذا جاءت القضايا التي تنازعت فيها هذه الطوائف، فإجماع الصحابة سيكون في أي هذه الأقوال؟

فالمسائل الاعتقادية قد قتلت بحثاً، وحررت مسائلها، وافترقت الأمة بناءً على ذلك إلى مدارس واتجاهات، فيجب أن يكون الموقف واضحاً في تحديد الحق مع أي اتجاه، لا أن تجرد المسألة ذهنياً، وكأن هذه المسائل تمر علينا للوهلة الأولى.

الإشكال الثاني: أنه جعل العامي يتبع من يثق في دينه وعلمه، وكأن قضايا الاعتقاد من قبيل مسائل الفقه التي يكفي العامي اتباع أي مجتهد، فهل يسوغ أن يتعبد الإنسان ربه بأي مذهبٍ بدعي ما دام أن ثم شيخاً يقلده!

أليس ثم قطعيات شرعية في باب الاعتقاد؟

الإشكال الثالث: أنه نهى العامي عن اتباع أي منظومة، فالعامي يتبع أي شيخ، لكنه لا يتبع أي منظومة بشكل مطلق حتى يظهر له صحتها، فالنهي مطلق عن أي منظومة أفكار من أي اتجاه.

وها هنا شيء في غاية الغرابة، فالعامي يتبع أي شيخ من دون قيد التأكد من الصحة.

وأما منظومة أفكار فلا يتبع أي أحد حتى يتأكد من صحتها!

ذات إشكالية التجريد الذهني تأتي هنا، أليس ثم منظومة أفكار موجودة وقطعية وظاهرة الصحة يمكن دلالة السائل عليها بدلاً من تحذيره من اتباع أي منظومة إلا بعد التأكد، بل ويجعل التأكد راجعاً له أيضاً، وهو شيء من التحوط والقيد لم يذكر في فيمن يريد اتباع أي شيخ!

(٦) إشكالية التجريد العقلي في البحث العقدي:

تدعونا هذه الإجابة إلى معالجة نقطة مهمة من إشكالات الكتاب، وهي:

أن مسائل الاعتقاد في المنهج السلفي قررت من قرون، وأقيمت الحجج والبراهين على كل مسائلها، فالموقف الصحيح أن تفحص هذه المسائل وتبين هل ثم شيء من هذه المسائل يخالف إجماع الصحابة؟

أو لم يقم الدليل على قطعيته؟

أو هو مبني على إجماع التابعين و لم يثبت له إجماع الصحابة؟

الحقيقة أن الكتاب لا يعالج أي شيء من هذه الأسئلة الملحة المهمة.

إنما تجد في الكتاب التأصيل لإجماع الصحابة بطريقة عقلانية تجريدية محضة، مبنية على حساب عقلي لم يعتمد على البحث التفصيلي للمسائل، ولا النظر إلى كيفية ثبوت مسائل الاعتقاد السلفية.

ولهذا فمن السهل جداً قلب المنطق العقلي، فما اعتبروه دليلاً على حجية الصحابة هو نفسه يدل على حجية التابعين! وما أشكلوا به على حجية التابعين هو نفسه يشكل على حجية الصحابة!

فإجماع الصحابة مبني على هيئة تركيبية من:

"دلالة ظاهر النص على المعنى الذي ينسبه السلفي للدين مع أقوال للصحابة ولو قلّت الأقوال تؤيد أن هذا كان فهم الصحابة للنص وعدم النقل من مخالف من الصحابة رغم قيام المقتضي للنقل" ٨٦

وهذه هي الهيئة توجد بذاتها مع التابعين، وغاية ما يقال أنها لا توجد كما هي عند الصحابة، وهذا ربما أضعف قطعيتها لا أن يلغي الاحتجاج بها، وأيضاً فقد يعضد إجماع التابعين من كثرة المنقول عنهم وتظافر النصوص واشتهار المسائل ما يكون أكثر قطعاً مما هو منقول عن إجماع الصحابة =طبعاً وهذه كلها حسابات تجريدية محضة.

وعند نفي الحجية عن إجماع التابعين نجد أن السبب:

"وإنما تنضبط هذه الحجة إذا استطعنا القطع بأنه لا يوجد قول آخر عنهم لم ينقل إلينا في المسألة ولا يكاد ينضبط الحكم بهذا القطع إلا في قرن الصحابة دون غيرهم" ٤٨

وهذا القطع الذي من أجله نفي عن التابعين حجية إجماعهم موجود مثله في إجماع الصحابة، فمن العسير أن تنفي وجود قول عن الصحابة بمجرد وجود ٤ أو ٥ آثار عن بعض الصحابة، ولو جعلت أن السكوت دليل على الموافقة، فهو ليس دليلاً على انعدام أي قول آخر، فالاشكال هناك يأتي هنا.

لهذا فليس في الكتاب ذكر لأي مسألة سلفية كانت معتمدة على إجماع التابعين فقط وهي غلط لأنها لم تعتمد على إجماع الصحابة، وبناء عليه فهذا التأصيل الكلي هو تجريد ذهني عقلي محض.

يستمر التجريد الذهني في الحديث عن وجوب:

"مراجعة بعض قضايا الاعتقاد التي تم تعظيمها وتبديع المخالف فيها في التحققات السلفية المتتالية منذ أحمد" ٥٠

وتكررت الدعوة :

"إلى وجوب مراجعة قضايا الاعتقاد التي تم تعظيمها وتبديع المخالف فيها في التحققات السلفية المتتالية منذ أحمد رحمه الله، والحال أنها مجرد نظر اجتهادي لا يمكن القطع بأن الصحابة كانوا سينظرون نظراً من جنسه، وغاية ما يمكن هو تصحيح هذا القول ديناً مع تجويز خطئه، لا أن يساق مساق أصول الاعتقاد الثابتة التي يجعل المخالف فيها من جنس فرق الأهواء الكبرى" ٩٤

وهذا يعيد ذات السؤال:

هل هناك مسائل معينة أجمع عليه الإمام أحمد وطبقته وهي مخالفة لإجماع الصحابة، أو وجود فيها خلاف في عصر الصحابة؟

حين تجزم أن إجماع التابعين ومن بعدهم، ثم إجماع أحمد ومن في طبقته لا يعبر عن إجماع الصحابة، فهل تملك مثالاً تطبيقياً لهذه الصورة ثبت لك من خلالها وجود مثل هذه الصورة؟ وأنها دخلت على المعتقد السلفي من جراء خطئه في اعتبار حجية ما ليس بحجة.

أم أن البحث كله متعلق بالإمكان العقلي والتجريد الذهني فقط!

خاصة أن التفريق بين إجماع الصحابة وإجماع من بعدهم، ليس مجرد أمر عارض في الكتاب، بل أصل منهجي حاكم للكتاب كله، ويلقى عند المؤلفين ارتياحاً لكونه اجتهاداً مميزاً ، حيث يبديان التأكيد على قصور السلفية المعاصرة عن الوصول لمستوى فهمه:

"ولا ينبغي أن ننسى أن السلفية المعاصرة في عمومها قد تعتمد أي تحقق تاريخي أو فردي سلفي لتدعيم السلفية، وأن التأصيل الذي طرحناه حول الفرق المنهجي بين ما اتفق عليه الصحابة وما اختلفوا فيه فضلاً عن حجية اتفاق من بعدهم=هو باب من التحقق شبه المنعدم بين التيارات السلفية المعاصرة" ٥٣٠

لا أريد أن أعلق على جزئية التمييز بين إجماع الصحابة واختلافهم، وأنه من بدهيات البحث عند التيارات السلفية المعاصرة فليس هو من قبيل نفائس العلم، إنما أعيد التأكيد على سؤال البحث عن أمثلة لهذه القواعد التأصيلية خاصة مع كل هذا الاحتفاء بها.

لهذا فالإشكال في الحقيقة ليس في القول بحجية إجماع الصحابة فقط دون حجية من بعدهم، الإشكال في التجريد العقلي الذي بنى على هذا التفريق أوهاماً ظن بها أن قوله هذا فرقاناً في فهم السلفية، ويتجلى ذلك بشرح نقطتين مركزيتين:

النقطة الأولى:

أن القول بحجية إجماع الصحابة فقط، لا يختلف كثيراً عن القول باعتبار حجية إجماع القرون المفضلة من بعدهم، ففي النهاية لا يمكن أن ينعقد إجماع التابعين ومن بعدهم في مسائل الاعتقاد، إلا ومعهم نصوص قطعية من الكتاب والسنة، ولا يمكن بعد هذا أن يكون هذا مخالفاً لقول الصحابة ولا أن يخلو منه أي أثر عن الصحابة، فما كان للتابعين أن يجمعوا إلا على ذات مدرسة الصحابة، ولهذا لا يمكن أن تأتي بمثال صحيح معتمدٍ على إجماعٍ للتابعين في مسألة عقدية ظاهرة ولا تجده متقرراً في إجماع الصحابة تصريحاً أو تخريجاً.

ولا يعترض على هذا بوجود إجماعات محكية عن التابعين أو من بعدهم كانت منقوضة أو لم تكن قاطعة، فهذا الإشكال يأتي على كل الإجماعات، فكذلك إجماعات الصحابة يرد عليها ما يرد على إجماع التابعين.

النقطة الثانية:

أن إجماع الصحابة أو إجماع غيرهم هو طريق موصل إلى القطع، لكنه ليس هو الطريق الوحيد، بل ولا الطريق الأصل لذلك، إنما الطريق هو في دلائل الكتاب والسنة، فهي الأصل للمعتقدات السلفية، والإجماعات هي عاضدة لقطع محل النزاع، لكن لا يلزم من عدم ثبوتها قطعاً أن تزول القطعية عن الدليل.

وبناءً عليه فالأصل في الأصول الكلية العقدية لأهل السنة والجماعة أنها معتمدة على دلائل ظاهرة من الكتاب والسنة، ظهور هذه الدلائل جعلها محل اتفاق بين علماء الأمة، من عصر الصحابة فمن بعدهم، فحينئذ فالأصل القطعي ثابت سلفاً والإجماع عاضد له وقاطع لمحل النزاع، ولولا هذه الدلائل لما كان ورود بعض الآثار عن الصحابة قاطع لمحل النزاع.

ولهذا كان من مسلك ابن تيمية رحمه الله في مدافعة بعض دعاوى الإجماع ضد اجتهاداته الفقهية، التأكيد على أن هذه الدعاوى لا تقاوم النصوص، فكيف يكون النص بعد ذلك تابعاً للإجماع.

إذا استحضر هذا زال الفرق الكبير بين القول بحجية إجماع الصحابة أو حجية من بعدهم، فالاعتبار في الأساس للدليل، والإجماع هنا أو هناك هو عاضد ومؤكد.

سيقال هنا: أن فهم النصوص الشرعية يعارض بفهوم أخرى، والجواب عنه أن هذه المعارضة توجد ذاتها أيضاً في الإجماعات، فكل دليل موصل إلى الحق يوجد من يعارضك في حجيته، ويعارضك في ثبوته، ويعارضك في دلالته، وليس هذا خاصاً بالنص القرآني والنبوي، ولهذا تأتي الدلائل الأخرى لتثبت قطعية الاستدلال وفساد الاحتمالات الواردة.

(٧) التداول الصحفي:

إشكالية هذه الروح البحثية تتمدد معنا في سياقات أخرى من الكتاب، نجد فيها أن اللغة العلمية الصارمة التي نعرفهما عن الكاتبين الكريمين، تتخفف من الصرامة العلمية لصالح حالةٍ أشبه ما تكون بالتداول الصحفي:

من ذلك مثلاً، أنهما عرضا لقضية تضخم حكم اللحية في الفقه السلفي لكونه ضمن أمثلة:

"**بعض الخيارات الفقهية التي يتم دمجها في الهوية السلفية والفرز على أساسها منهجياً**"

وأوردا في هذا السياق فتوى للشيخ محمد بن عثيمين في حرمة حلق اللحية:

"وإذا كان حلق اللحية معصية فإن المصر عليها يكون من الفاسقين، والفاسق لا تصح لصلاته عند كثير من أهل العلم ولكن الصواب صحة إمامته ولكن لا ينبغي أن يكون إماماً راتباً" ٣٦٠

السؤال هنا: ما علاقة فتيا الشيخ بالسياق الذي وضع فيه؟

فالشيخ يتكلم عن حكم هذه المعصية كحكم أي معصية، فما الذي أخطأ فيه الشيخ فأعطى من المسألة فوق ما تستحق؟

وما الذي تختلف فيه فتيا الشيخ هنا عن قول المذاهب الفقهية من قبله؟

فإيراده هنا تساهل علمي ظاهر.

الملفت أيضاً تعليق الكاتبين على هذه الواقعة:

"وعلى هذا فهل تنطبق تلك الفتوى على أحمد شاكر وأن إمامة غيره أولى منه إن حصل إمام هو لله أتقى وفق الفتوى السابقة" ٣٦٠

وهذا إيراد صحفي، لأن من بدهيات الفقه التمييز بين الوقوع في الحرام تعمداً بلا عذر والوقوع فيه تأولاً، فمن يقع في المحرمات تأولاً لا يعامل معاملة غير المتأول، فكلام الشيخ متجهٌ لغير المتأولين كبقية المحرمات، وأما المتأول فله شأن آخر، فهو قد يقع في الكفر ولا يقال عنه آثم حين يكون متأولاً معذوراً، فهل نترك تسمية الوقوع في الكفر بأنه كفر لأن ثم متأولين فيها!

ولهذا تجد هذا البيان عند الشيخ ابن عثيمين نفسه، حيث يقول رحمه الله في شرح اقتضاء الصراط المستقيم (ص٤٧٠):

"هناك علماء مخلصون للإسلام والمسلمين، يخطئون في بعض المسائل العقدية، هل نقول هؤلاء آثمون فاسقون؟ لا والله لا نقول هذا، بل ربما يكون عند الله أقرب من كثير من المثبتين".

هذا رأي الشيخ في مسائل الاعتقاد فكيف بمسائل الفروع!

ووضوح هذا وشهرته في تقريرات الشيخ وسائر العلماء يجعلنا في غنىً عن إيراد شواهد له كهذا الشاهد، لكن هكذا قُدِّر لنا أن نفعل في سياق نقاش مع طلبة علم بمنزلة الأخوين الكريمين.

ثم هل الذي حدث في مثل موضوع اللحية كان فقط بسبب عناية علمية أو اهتمام منهجي خاص بالسلفيين؟

هذا أيضاً من التقريرات غير المحررة، لأن السبب ليس راجعاً فقط لكون السلفيين قد ضخموه، بل لوجود سياق اجتماعي وتاريخي معين جعل للحية حالة رمزية معينة، ولهذا فلو وجدت شخصاً كان ملتحياً ثم رأيته بعد ذلك حليقاً، فليس الفقه السلفي هو الذي يضخم الموضوع، بل حتى الناقد نفسه، وعامة الناس

لن يكون نظرهم مقتصراً على كونها مجرد معصية، فالمسألة ليست مرتبطة بجانب فقهي أنتَ ضخمته، هذا إهمال للنظر الصحيح للموضوع، وهو أنها غدت رمزاً لما وراءها، وهذا يلاحظه الجميع و لم يفرضه الفقه السلفي، وبقي الحكم في الفقه السلفي لهذه المسألة كما هو عند المتقدمين، أنه معصية من جنس المعاصي.

ومسألة تحول بعض السلوكيات إلى حالة رمزية تعطيها أكبر من حجمها الطبيعي أمر معتاد في كل المجتمعات، فبعض الألبسة مثلاً أو طرائق قص الشعر أو شيء من حركات الجسم تعطي حالة رمزية في بعض الأحوال والمجتمعات تتجاوز حكمها الأصلي في ذاتها، فتجاوز هذا كله وتوهم أن الإشكال راجع إلى تناول فقهي أعطى المسألة أكبر من حجمها هو نظر ظاهري قاصر عن ملاحظة هذا السياق.

النموذج الثاني:

لإشكالية ضعف التحرير نجده في موضوع فقهي آخر هو القول بتحريم الاختلاط، ففي سياق التمثيل لبعض المسائل التي بالغ فيها السلفيون:

"**تحريم التعليم المختلط بإطلاق خوف الفتنة، ولو كانت المرأة ملتزمة بالحجاب او النقاب، دون النظر إلى ضرورة ذلك التعليم بالنسبة للرجل أو المرأة في العديد من المجتمعات بعكس بعض الفتاوى للعثيمين والجبرين التي تبدي تسامحاً في التعليم المختلط لأجل هذه الضرورات**" ٣٧٦

وهو اعتراض صحفي كذلك، ففتاوى المشايخ في الاختلاط تتعلق بأصل الحكم، وبما يدفعونه في بلادهم، وأما الاختلاط في البلاد التي ليس فيها إلا التعليم المختلط، بما يجعلها في حكم الضرورة، فصورة مختلفة ومسألة أخرى.

النموذج الثالث:

في نقد موقف تحريم التصوير، حيث استهجن الكتاب موقف تحريم الصور الفوتغرافية:

"**ولا يصور أن تكون النصوص نصاً في الصور الفوتغرافية إلا بأن يجزم المجتهد بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قصد هذه الصور المخصوصة بهذا الحديث وهذا مستحيل فهذا المثال يقدم صورة نصوصية فجة لذلك الاشتغال الفقهي**" ٣٦٢

وهذا يكشف عن تعجل وقصور تحرير، فمخالفتك لهذا الاجتهاد لا يسوغ انتقاده بمثل هذه الطريقة غير العلمية، فالانتقاد هنا خطأ، فليس من شرط الاستدلال على دخول التصوير الفوتغرافي في عموم أحاديث النهي عن التصوير أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قصدها بعينها، ولا أدري من أين جاءنا شرط أن لا تستدل بحديث على معنى حتى تجزم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قصده بعينه!

فحسب منهجية الاستدلال الفقهي لا شك أن هذا اجتهاد سائغ، فهو استدلال بكون النص عاماً يشمل جميع ما تحقق فيها اسم التصوير ومعناه، وليس من شرط الأخذ بالعموم الجزم بأنها مقصودة، فيكفي الأخذ بظنية دلالة اللفظ والمقصد.

ويمكن مناقشة مثل هذا، وإثبات أن الراجح في خلافه، وفي هذا من الأبحاث والدراسات ما لا يحصر، بلغة تحترم الاجتهاد الفقهي، ولا تضعه في حالة فجة ليسهل توظيفه أداة صالحة للتشنيع.

النموذج الرابع:

جاء في نقد الكتاب للموقف السلفي من التشبه، بأنه يعاني من توسع في تحريمه دون:

"**تفريق بين ما كان من الدنيويات العاديات وما كان من الدينيات، وبين ما ظهرت علاقته بدين الكفار وما مات اندرس، وبين الجديد الذي من خصائص الكفار والقديم الذي شاع وانتشر بين المسلمين حتى غلبوا ذلك على الكفار**" ٣٧٦

وفي هذا حزمة إطلاقات عجلى.

أما التفريق بين الدنيويات والدينيات فهو من البدهيات التي لا تخفى على عامة الناس، فضلاً عن العلماء المشتغلين بالفقه، فنسبة هذا إلى السلفيين تساهل ظاهر لا أفهم مبرره.

أما ما يتعلق بدين الكفار وما مات واندرس، فعلى كون العبارة لم تصغ بلغة فقهية صارمة، فهي بحاجة أن تجلي لنا ما هو موقف الفقه السلفي تحديداً من هذه القضية، مع مراعاة أن كونها ليس من دين الكفار لا يلغي إشكالية التشبه، فالتشبه يشمل حتى ما هو من عاداتهم المختصة بهم.

وأما ما هو من خصائص الكفار وبين ما شاع بين المسلمين، فمثل هذا ليس خافياً على أهل العلم، وليس هو من دقائق المسائل التي تخفى، بل إن من القواعد المتقررة في باب التشبه التي يدرسها عموم الطلاب في المدارس والجامعات أن ما شاع فعله حتى لم يعد خاصاً بالكفر فلا يكون من التشبه الممنوع.

فهنا حزمة إطلاقات في مسألة واحدة تكشف عن روح صحفية أقرب منها إلى الروح العلمية الصارمة.

النموذج الخامس:

من إشكاليات ضعف التحرير بحيث يبدو عرضاً صحفياً لا يتفق تماما مع المنهجية العلمية، والصرامة البحثية التي نعرفها من الباحثين، الحديث الذي عرضا فيه أن:

"**الاشتغال العقدي شهد تحولاً منذ طبقة أحمد وإلى طبقة ابن تيمية**" ٩٧

حيث كانت العقيدة في الجيل الأول عقيدة:

"**يحياها الإنسان يطالعها في القران ويؤكدها نظره في الكون وحسه الوجداني**".

من دون كتابة رسائل ولا إقامة دروس في الإيمان، و:

"**مع وجود الخلافات العقدية المبكرة .. إلا أن الواقع العقدي بدأ واستمر كحياة فاعلة وتصورات إيمانية عند جمهور المؤمنين ولا يبدو أن السجالات التي اثيرت في تلك الفترة كانت أكثر من تيار هامشي في المجتمع**".

ثم تطور الأمر إلى النطاق المجتمعي مع عصر الإمام أحمد في صراعه مع السلطة السياسية المعروف، وحينها:

"**دفع الإمام أحمد بالسجال الكلامي إلى ذروته، رغم جهوده وموقفه المبدئي الرافض وبشدة لعلم الكلام والسجالات المخترعة في العقيدة**".

ثم تطور الأمر:

"**حتى كتب** – ابن تيمية – **في ذلك ما نحسب أنه لو اختصر إلى الربع لما كان في تقصيراً في البيان**"

ثم تحدثا بعد هذا عن أثر هذه السجالات على التيارات المعاصرة، وقررا التفريق بين العقيدة كدين عام وبين الاشتغال العقدي البحثي، وأنه يجب أن لا يتعدى البحث في هذه الأبواب حتى يصير خطاباً للعامة وشغلاً للوعاظ، و أن لا:

"نتعدى فيها التكلم بجمل القرآن الثابت إلى النزاع الكلامي إلا إذا انتشرت الأهواء الكبرى بين العامة وكان ميزان الصلاح والفساد يوجب الدخول في هذا الباب"

وثم إشكالات يثيرها الكلام في هذا الفصل، فما يقرر هنا من طريقة التعاطي مع الاعتقاد هو نفس ما سلكه الإمام أحمد، فما الخطأ الذي وقع فيه الإمام حتى يكون هذا الفصل تقويماً للاشتغال العقدي من عهد الإمام إلى ابن تيمية؟

ثم هل تأثرت العقيدة بمعنى النظر في الكون والحس الوجداني في طبقة الإمام أحمد، وهل أصبح الإمام مثلاً مجرد مؤلف منشغل بالخلافيات!

السؤال الثاني: هذا الإشكال يدخل على جميع الأبواب الشرعية وليس فقط باب الاعتقاد، فحتى الفقه كتب فيه من الدراسات أضعاف ما كتب في الاعتقاد، وتنازعت الأقوال والمذاهب فيه أكثر، فإذا كان يكفي مما كتب في العقيدة الربع، فسيقال أن الفقه يكفي فيه العشر، وستتلاحق آلية التخميس والتسبيع على بقية العلوم الشرعية كلها.

فكل الأبواب العلمية الشرعية هي كذلك، لأن ثم تغيرات حدثت بعد عصر الصحابة أوجبت نشوء العلوم والتدوين، وما يتبعه من خلاف واتجاهات متباينة، فلم يكن في عصر الصحابة وجود لعلم أصول الفقه أو البلاغة أو النحو أو الجرح والتعديل ولا غيرها من العلوم، إنما نشأت الحاجة إليها لاحقاً، فالاشتغال العقدي هو من جنسها.

أيضا فحتى في عصر الصحابة كان الفقه يوجد في الناس في صورة عبادات وطاعات وجهاد وليس في صورة مؤلفات ودروس خلافية واستدلالية.

فهذا الباب فيه تقريرات جميلة، لكنه بهذا السياق يعاني حالة ارتباك وضعف تحرير ظاهر.

النموذج السادس:

ومن النماذج كذلك لإشكالية ضعف التحرير، التي تشبه جنس البحث الصحفي لا بحث طالب العلم المحقق، أن الكتاب لما عرض لرأي الفقهاء المعاصرين بحرمة الإسبال مطلقا من دون تقييده بالخيلاء، خالف هذا القول هنا، ولا إشكال في المخالفة ترجيحاً لقول على قول، الإشكال أن يقول بعده:

"وذلك دون تفقه في المطلق والمقيد، وفهم السلف لذلك النوع من الأحكام، وتطبيقهم له، بل مع اعتراض هو غلط كظنهم أن اختلاف العقوبة في الحديثين هو الاختلاف في الحكم الذي يمنع عند بعض الأصوليين من حمل المطلق على المقيد" ٣٦٢

فالغريب هنا أن من يطالب بمراجعة أصول عقدية مستقرة لأنه لم يثبت عنها إجماع الصحابة، يجزم هنا أن قولاً فقهياً في مسألة خلافية معروفة هو مخالف لفهم السلف!

والملفت أن يساق هذا القطع والحسم في هذه المسألة الفقهية قريباً من السياق الذي كان الكتاب يذم فيه السلفية المعاصرة في عدم مراعاتها للخلاف الفقهي!

النموذج السابع:

وسنخصصه للتهاون في الاستدلال بكلام العلماء، بحيث تأتي أقوال العلماء في سياقات لا علاقة لها بالبحث أو قد تكون مناقضة له.

وسأكتفي هنا بمثالين:

الأول:

أن الكتاب بعد تقرير حجية إجماع الصحابة فقط، وأن ما عداه لا يمكن القطع فيه بانتفاء المخالف، أوردا في نهاية الصفحة نقلاً لابن تيمية:

"كل مسألة يقطع فيها بالإجماع وبانتفاء المنازع بين المؤمنين فإنها مما بين الله فيه الهدى، ومخالف مثل هذا الإجماع يكفر كما يكفر مخالف النص المبين، وأما إذا كان يظن الإجماع ولا يقطع به فهنا قد لا يقطع أيضاً بأنها مما تبين فيه الهدى من جهة الرسول"

وهذا النص عام يشمل الصحابة ومن بعدهم، فهو لا يخدم سياق الكتاب في جعل إجماع الصحابة هو المتيقن وما عداه، فالشيخ يتحدث عن إجماع متيقن وغير متيقن، وليس عن ما قرروه من جعل إجماع الصحابة هو المتيقن وما عداه ليس بمتيقن.

ومثل هذا النص الآخر الذي نقلوه بعد النص السابق:

"والإجماع نوعان قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص، وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي بأن يستقرئ العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرن ولا يعلم أحدا أنكره فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز ان تدفع به النصوص المعلومة لأنها حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها"

وهذا أيضا يتحدث عن الإجماع كله بما فيه إجماع الصحابة، فالظن والقطع يدخل على كافة الإجماعات.

بل هذا النص نقض لما قرره الكتاب، فإجماع الصحابة عندهم هو مبني على استقراء وإقرار، فالشيخ هنا يقرر أنه حجية ظنية، فهو يأتي بعكس ما استدل به.

بل وفي هذا النص كشف لحقيقة منطلق ابن تيمية، فهو يجعل الأصل هو الدليل من الكتاب والسنة، ولهذا لا يجيز دفع الإجماعات المتوهمة في وجه الكتاب والسنة، بما يجعل الدليل حجة قائمة عند الشيخ بدون اعتماد على وجود إجماع يسنده.

المثال الثاني:

ففي سياق تقرير الكتاب أن مذهب أهل الرأي معتبر ولو خالفوا الرواية لأن لهم رأياً ونظراً، يستدلون على ذلك بنص لابن تيمية جاء فيه:

"وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته دقيق ولا جليل فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"

ونقلا بعده نصاً آخر:

"ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياسٍ أو غيره فقد أخطأ عليهم وتكلم إما بظن أو هوى" ٣٠٣-٣٠٤

وسياق ابن تيمية مختلف تماماً، فالشيخ يتحدث عن "باب التأول" للأئمة وليس عن باب الاعتبار للأقوال، وبينهما فرق كبير، فالشيخ لا يقرر أن أصول أبي حنيفة صحيحة أو معتبرة، إنما يتحدث عن العذر والتأول، وهو باب مختلف، وأنا هنا أيضاً مؤرخ أفكار لا أبحث هذه المسألة إلا بقدر الكشف عن إشكالية روح المؤرخ على البحث العلمي في الكتاب.

وتتبع مثل هذه النماذج يطول، وهي روح لا تنسجم مع الصرامة العلمية، وليس بخافٍ أن مثل غالب هذه النماذج غير المحررة تأتي في سياق رسم الخريطة الفكرية للتيارات السلفية، فهذه النماذج غير المحررة حالة كاشفة لقطع الأحجار التي شكلت معالم البناء السلفي المعاصر الممتد زماناً ومكاناً.

(٨) الاضطراب المنهجي:

تتمدد هذه الروح فتوقع البحث في سياق تناقضات عديدة، تنافي الأصل الكلي الذي اعتمده الكتاب:

فحين قرر الكتاب أن النسق المعرفي السلفي لا يخرج عنه أحد إلا بمخالفة قطعي قبل أحمد:

"**مساحة حركة الفصيل السلفي القائم بالمراجعات لا تجعل من مخالفته لبعض ما هو أصل قطعي في طبقة أحمد أو ابن تيمية مثلاً خروجاً عن السلفية كتصنيف معرفي، ما لم يكن هذا الأصل القطعي من الأصول الكبرى التي يظهر من تحليل تاريخ الفكر السلفي أنه أسبق من زمن أحمد**" ٦٨٩

وقعوا في إشكالية مع "الدعوة الوهابية" فما هو الأصل القطعي الذي خالفوه؟

فهم حكموا سلفاً أن صنيعها في القتال والتكفير خارج عن التحققات السلفية:

"**لماذا نعد هذا الانتقال السريع من تكفير النوع إلى تكفير المعينين حالة مغايرة منهجياً عن ما كان مألوفاً في التحققات التاريخية السابقة ولا نعده مجرد اختلاف جزئي في تحقيق المناط**" ١٨٤

فإن كان المقصود هو أنهم فقط خالفوا أصحاب الحديث وابن تيمية، فهذه تحققات سلفية في مقابل تحققات سلفية، فليس في هذا ما يعيب "الوهابية" لكونهم خالفوهما هنا!

فغاية ما حصل هنا أنك أجريتَ المقارنة بين فعل الوهابية ورأي ابن تيمية في العذر بالجهل، وهي من أعقد المسائل وأكثرها اشتباهاً والتباساً، فتوصلتَ من خلالها لوجود اختلاف بينهما قطع بعدها بالحكم!

بل وحتى المقارنة مع أهل الحديث ونفي كون "الوهابية" تحققاً سلفياً، كان ذلك أيضاً اعتماداً على تفسير ابن تيمية لموقف أهل الحديث، إذن في النهاية هي مقارنة لاجتهادات شيخ الإسلام ابن تيمية -بحسب فهمٍ معين بطبيعة الحال- فصارت هي الأصل القطعي الذي بني عليه إبعاد القتال والتكفير عند "الوهابية" من التحققات السلفية!

طبعاً لن أتحدث هنا عن إشكال آخر، وهو يتجاوز الخلاف في العذر بالجهل، هو: هل ما وقع عملياً في ذلك الزمن حصل به الإعذار أم لا؟ فالذين عايشوا ذلك الزمان وخبروا الناس يرون أنهم أعذروا وبينوا وأقاموا الحجج، وأنت ترى عدم اكتمال ذلك، وهذه مسألة أخرى تتجاوز مخالفة رأي ابن تيمية.

وأنا هنا أيضاً مؤرخ أفكار في هذه القضية، لا أقصد إثبات التهمة ولا نفيها، إنما أريد محاكمة الكتاب إلى أصوله التي يقررها.

وبداهة أنك حين تضيق حجية الاستدلال فتحصره فقط في الصحابة، وتشدد في إثباته، تقع في إشكالية كيفية إثبات مخالفة السلف في الصور التي تراها مخالفة للسلفية، ولهذا لما جاء الموقف من "الوهابية" كان الطريق لإثبات مخالفتها للسلفية هو مقارنته بشيخ الإسلام ابن تيمية فقط!

والنموذج الثاني لتناقضات الكتاب:

الاضطراب الواضح في الأصل القطعي الذي تحاكم إليه كافة التحققات السلفية:

حيث يقرر الكتاب بشكل قاطع أن العبرة هي بإجماع الصحابة فقط:

"**المعيار بصفة إجمالية عند التحققات السلفية هو إجماع الصحابة فقط لا من عداهم**" ٤٦

لكننا نجد أن هذا المعيار القطعي قد اضطرب لما جاء تقرير مسألة متى تكون المراجعة مخالفة للنسق السلفي، فمرة قيل باعتبار الأصل القطعي قبل الإمام أحمد:

"**ما لم يكن هذا الأصل القطعي من الأصول الكبرى التي يظهر من تحليل تاريخ الفكر السلفي أنه أسبق من أحمد**" ٦٨٩

وفي موضع آخر ينص الكتاب على حجية القرون المفضلة:

"**إثبات أصل كلي يوجد في تصرفات القرون المفضلة ما يخالفه=ينفي نسبة صاحبه للسلفية من زاوية تاريخ الفكر**" ٦٩٠

فإن كان المقصود أن هذا مجرد نسق معرفي ليس له علاقة بالحجية التي نقررها، فقد سبق مناقشة هذه الجزئية سلفاً، فلا أعيد ذكرها هنا.

ومن نماذج التناقضات أيضاً:

أن بإمكان الشخص أن يترك الإجماع الموجود في طبقة التابعين ومن بعدهم، ومعهم طبقة أحمد وكل العلماء الذين معه ، لأن غايته عدم العلم بالمخالف ولا يقطع فيه بنفي، وحينها:

"**له أن يقدم على هذا النقل غير القطعي دلالة الأدلة التي بين يديه**" ٤٩

وفي موضع متأخر من الكتاب تعاب السلفية المعاصرة لأنهم يعملون بأي حديث يرون صحة إسناده دون مراعاة لكون:

"**العمل القديم دال على اعتبار هذا الحديث أصلاً أو اعتباره في الدلالة والشغل الفقهي على هذا الموضوع**" ٣٧٤

فمع كون إجماع التابعين ومن بعدهم أقوى بكثير من مجرد ترك العمل بالحديث، فهذا قول، وذلك عمل، وهذا تصريح، وذلك مجرد ترك، وهذا من أئمة حرروا العقيدة وفحصوا وبحثوا بخلاف هذا.

وأيضاً الشك الوارد على طبقة إجماع التابعين بأن ثم مخالف لم ينقل قوله، يوجد مثله وأقوى بكثير في ترك العمل بالحديث، فمسائل الفقه لم يعتنِ العلماء بها كمسائل الاعتقاد، فالظن بخفاء العمل بها أكبر من مسائل الاعتقاد!

فالسلفي المعاصر يُنتقد حين يعمل بحديث صحيح ظاهر الدلالة بسبب أنه لم يلتفت لكون المتقدمين تركوا العمل به، لكنه حين يريد أن يترك ما عليه إجماع التابعين ومن بعدهم لدليل رآه فإن هذا سائغ!

(٩) إشكالية القولبة والتنميط:

حتى تتضح صورة التنميط وكيف أنها تقدم صورة مشوهة عن جهود تيار واسع في العلم والدعوة والإغاثة والإصلاح، وكيف توظف طريقة "تاريخ الأفكار" في مثل هذا التشويه، لنضع تاريخاً للأفكار نرصد به حركة الجهاد في سوريا.

فلو عرض شخص تاريخ الجهاد الشامي بعد الثورة فرسم تاريخه في المشهد التالي:

درس أهم الفصائل، وتكلم عن أماكن وجودها، وكيف نشأت، وعن أبرز قادتها، عرض لصفاتهم باقتضاب مع عبارات تصف محدودية قدراتهم.

ثم بعد هذا تكلم عن الفتنة في الشام، وأفاض في قضايا التكفير واستحلال الدماء، وما ترتب على ذلك من جهل وبغي وظلم، ودخل في تفاصيل القتال وتفصيلات المحاكم والتراعات، وأثر ذلك على النظام.

ثم ختم أن ثم تياراً في تويتر يقدم انتقادات لهذه الظاهرة وأنه هو المؤهل لأن يكون خليفة لها.

فلو لم يقل في هذا أي كلمة باطلة، و لم ينطق بأي معنى فاسد، فإن هذا المشهد يعبر عن صورة قاتمة مشوهة لن يقبلها منصف، وليس هذا من قبيل النقد والنصح والقيام بكلمة الحق، هذا وهو لم ينطق بباطل فكيف بالحال حين يحصل التعدي والتجاوز.

ولا يقبل عاقل أن الجالسين على تويتر ينتقدون بعض التصرفات هم الخلف لهذه الجهود الضخمة، فلو أن الواحد منهم ذهب هناك لما قدم شيئاً أكثر مما قدمه المجاهدون هناك، فهو يتصور حالة تجريدية ذهنية.

هذا يشابه في أوجه كثيرة ما حدث في تنميط التيارات السلفية.

حيث أصبح لدينا نقد ذهني تجريدي لم يلامس الواقع، و لم يعايش تحدياته، و لم يتجرع صعوباته وحاجاته، ، فظن أنه حين يلاحق أخطاء العاملين وأدوات تفكيرهم بقدراته الذهنية، قد تولى قيادة الأمة لدلالتها على مخرج الطوارئ الذي ينقذها من الهلاك القادم.

فجميل جداً أن يوجد تيار:

"**يمارس مراجعات على نفس المكون التراثي العقدي والفقهي بالإضافة لمراجعات تتعلق بالأجوبة على الأسئلة الآنية والتحديات الواقعية**" ٦٨٧

إن كانت هذه المراجعة في حدود الأصول السلفية المتفق عليها.

لكن ليس من السهولة بمكان أن تكون هذه المراجعة تقفز مباشرة لتكون مؤذنة:

"**بميلاد تحقق تاريخي جديد للنسق المنهجي الذي يظلل هذه التحققات**" ٦٨٧

فعلى أهمية النقد العلمي، وضرورة تبيان الأخطاء، إلا أن هذا لوحده لا يعني أن من عرف الخطأ سيكون نموذجاً مشرفاً خيراً ممن قبله، لأن حركة التيارات السلفية وأنشطتها العلمية والدعوية والإغاثية والإصلاحية والتربوية أعظم بكثير من مساحة النقد العلمي الذي يجري الاختلاف حوله.

نعم، لو أن هذه الرؤية كان معها نشاط ميداني في أبواب الإصلاح جميعاً، ولها دور في مجالات مختلفة وتأثير واسع، لكان لهذا وجه، مع أني موقن أن النقد حين يتجاوز الحالة التجريدية ويكون ملتصقاً بالواقع ستتغير كثير من الأطر النظرية التي تحكم خياله، وسيتفهم كثيراً من التحديات وسيفشل في كثير مما كان يتعجب من فشل الناس فيه، وحينها سيعود إلى الوضع الطبيعي وتتبخر معه مثل هذه الأمنيات.

*****

في خاتمة الأمر:

كان بإمكان هذه الدراسة أن تكون أحسن مما رأيناه بكثير، وكان بمقدورها فعلاً أن تكون جيدة لحد أن تكون مؤثرة في تجويد بعض الممارسات والتصورات السلفية المعاصرة، ففيها جوانب إيجابية كثيرة، وتقويم لكثير من الممارسات والتصورات الخاطئة، ومعالجات نافعة متعددة، إضافة لقلم باحثين مميزين، لكن بسبب هذه الروح المزاحمة للمنهج الشرعي في التأصيل والتقويم فما تزال بين هذا النقد وتجويد السلفية المعاصرة مفازات تنقطع فيها أعناق الإبل، أما أن تكون مجودة للمفهوم الشرعي السلفية فأكثر ما نرجوه من مثل هذا الكتاب – تأولاً وإحساناً للظن – أن يخرج من هذا التجويد كفافاً، لا له ولا عليه!

فهد بن صالح العجلان

١٣/٧/١٤٣٦هـ