

حكاية السلفية الأفلة: اضطراب الفكرة .. وتقلب الرأي

الحمد لله وبعد:

في مطلع حَلَقَتنا هذه أستاذُن لغة العرب في الخروج عن لسانها، وألتمسُ الإذْن من القراء الأكارم في استعمال جملةٍ مُقْتَبَسَةٍ من كلمةٍ لأخي عمرو بسيوني، كتبها قلمُه في لحظةٍ ثمينةٍ من لحظات التجلّي والتواضع.

سُئِلَ بسيوني عن رأيه في مستوى دروسه، وهل يضايقه إعادة استماعه لها. فأجاب بأنه لا يحب السَّماعَ لنفسه في القديم ولا في الجديد، وأنه إذا استمع لنفسه يظلُّ يردُّ قائلًا:

إيه الهبل ده؟!



في قادم الأيام، إن وفق الله عَمراً وأحمدَ للصَّوابِ، وزالت عن أعينهما غشاوة المراء والملاحاة— وهو ما أدعو الله به—، فسيقولان عن كتابهما أكثر من ذلك .. وسوف يصيبان إن فعلا.

لديّ—أيضاً— هنا مقولتان اثنتانِ كتبهما أخوانا—وفقهما الرحمن— أحببتُ إثباتهما في صدارة مقالتي هذه التي أتمنى أن تكونَ خاتمة المطافِ مع كتابهما. مقولتان قضى الله أن تخطَّهما أيديهما في زمنٍ قريبٍ، ربما يكون في إعادتهما والتذكير بهما نفعٌ وخيرٌ.

فقبل قريبٍ من ستِّ سنواتٍ كتب أحمد سالم بموقع (أنا المسلم)، مُتضجراً:

"ولكنَّ الله رزقنا بأصنافٍ من البُغاة الظلَّمة ..

تارةً تحت ظلِّ المدخلية ..

وتارةً تحت ظلِّ الأفكار الجهادية ..

وتارةً تحت ظلِّ تبين الأخطاء وتقويم السلفية والإرادة الإصلاحية ..

وكلُّ ذلك متى قاد لتصدِّي غير المتأهلِّ لباب النَّقد والنُّصح، ولعدم الإعذار بغير بينة، وظلم الناس والبغي عليهم، وعدم تحرِّي طرق العلم في إثبات الأخطاء وتقييمها ومعالجتها، أو قاد للبغي في تقدير العقوبات =

فهو بابُ فسادٍ يجب سدُّه وقمَعُ صاحبه كائناً من كان."

وفي وقتٍ مُقاربٍ كتب عمرو بسيوني في (ملتقى أهل الحديث)، مُنذراً إخوانه محذراً
إياهم من ظاهرةٍ يراها مُقبلةً:

"هذه مشكلة السلفيين التي يجب أن يتفطنوا لها فيما يُستقبلُ من الأيام، وهي

(استسمانُ ذي الورم) ... فهذه المشكلة الحقيقية.

إذا سَبَكَ نكرةً مُتعالماً سطرين في شيءٍ من علوم الآلة = فَعَرَّ له الكثيرُ الأفواه،

وحسبوه السُّبكيَّ والأنصاريَّ والمحليَّ.

وإذا نقش أحدُهم كلمتين ذكر فيهما اسم فيلسوفٍ، أو اسم مذهبٍ غربيٍّ، وقع

في قلب الجميعِ أنه مُنقذُ السلفيين الذي سقط من السَّماء، ليرفع عنهم فرض الكفاية تجاه

(الحاجات اللبي ميعرفهوهاش)، فيجعلونه عالماً، ثم يخلعون عليه العلامة، ثم يقيمون الخلاف

بينه وبين أهل العلم، ويصيرونه مُعتبراً!"

بعد هاتين الافتتاحيتين، أقدم اعتذاري البالغ لجميع من استبطناً هذه الحلقة التي وعدت بنشرها ثم تأخرت - كره أخرى - في الوفاء.

ودون تكلف أية أعذار، فقد انصرفت في الفترة الأخيرة عن الكتاب، وشغلت عنه. ولولا وعدي الذي قطعته، ثم توالي السؤال عنه من بعض الأحبة، لاكتفيت بما سبق نشره؛ إذ هو - في تقديري - كافٍ في توضيح الوزن العلمي للكتاب الذي نتحدث عنه.

هناك تساؤلات طرحتها بعض المتابعين، وإن كان الأكثر - فيما يبدو - لم يعودوا مشغولين بمثلها بعدما تقدم شرحه وبيانه في الحلقات الخمس السابقة:

لماذا لا تُناقش الأفكار؟ وما فائدة الكلام عن السرقات العلمية؟

لماذا نرفض النقد؟ وهل الدعوة السلفية معصومة؟

وهل حقاً نحن مقبلون على أقولٍ للدعوة السلفية؟

هذه الأسئلة، وأخرى غيرها سنرى إجاباتٍ عنها - بحول الله - في هذه الحلقة التي كنت أنوي إفرادها لعرض نماذج من منسوخات شبكة (الإنترنت) الشائعة في الكتاب. غير أنني ارتأيت خلطاً هذا باستعراض جملةٍ من أفكار الكتاب واضطراب أفكار مؤلفيه، سائلاً الله العظيم أن يرزقهما وراقم هذه الكلمات العدل في القول والحكم.

ومما يتعيّن التذكير به هنا أن المؤلفين - غفر الرحمن لهما - وإن طغى على كتابهما مرضُ التحزيب والتصنيف الحادّ المغلّف باللّغة العصريّة، إلا أنّ أصل الإشكال والخلافٍ معهما لا ينحصر في هذا المعنى، بل في تهورهما الظاهر وحديثهما الجائر عن معتقد أئمة السلف من أهل السنة رحمة الله عليهم. وأما ما في كتابهما من نقدٍ لعلماء أو دعاةٍ معاصرين فإنما يعاب منه ما جاوزا فيه حدود العدل والأدب، إلى رتبة نازلة من التحامل والجور الظاهر.

إذا علم هذا، فلنرجع للأسئلة التي عرضناها آنفاً، ولنبدأ بآخرها:

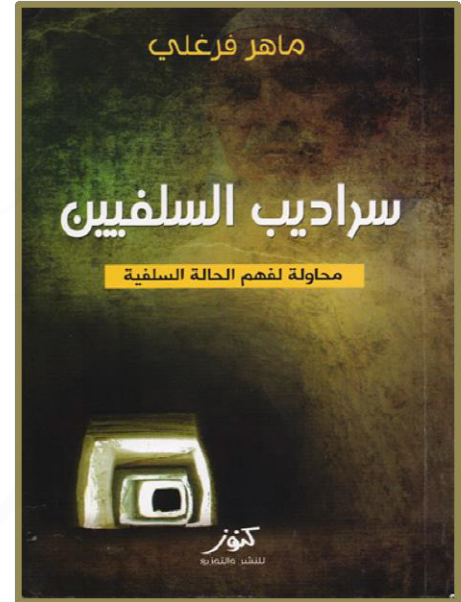
هل نحن حقاً مقبلون على أفول سلفي؟

لعلّ من المناسب قبل الجواب عن هذا السؤال إلقاء نظرة على الصّفحة (١٩٣) من كتيّب صغيرٍ يحمل عنوان (سرايب السلفيين) للكاتب الصّحفيّ المصريّ، ماهر فرغلي. صدرت طبعته الأولى مطلع عام (٢٠١٤م)، أي قبل كتاب مؤرّخي الأفكار بأكثر من عامٍ.

نحو ما بعد السلفيين^(١)

أفضى الإسلام السلفي، في ضوء تحولاته أخيراً داخل مصر، إلى «سلفية سياسية جديدة» متنوعة، تعنى بتوطيد المهم السلطوي قبل المهم الدعوي، وانقلاب الأولويات لتصبح الدولة والأمة في البداية قبل الإسلام التربوي والدعوي، بما يؤكد أننا لسنا أمام السلفية التقليدية التي تهتم بالدعوة والتربية من دون خوض غمار العمل السياسي، والسلفية الإصلاحية التي أجازت العمل السياسي، وقبلت بالعملية الديمقراطية، أو السلفية الجهادية التي تؤمن بجواز الخروج على الحاكم. لكننا أمام مرحلة جديدة، انتهى فيها عصر السلفية، إلى «ما بعد السلفية» التي انتقلت من الإيمان بالأفكار الإسلامية العامة المستقاة من النموذج الإسلامي التاريخي، إلى الإيمان بالعمل السياسي، والتحول إلى معنى جديد يتكيف مع تطور المشهد المصري، وينسلخ تدريجياً من كل المرحلة التاريخية القديمة، إلى حالة تتجاوز كل القديم.

ليست «ما بعد السلفية»، «ليبرو سلفية»، بمعنى أنها تتحول ناحية الليبرالية، إذ ساعتها لن تكون السلفية التي تستند إلى موقف اجتماعي نابع من استعادة الأصل الديني النقي بطريقة نصوصية؛ بعيداً من الفكر السائد، وبهذا فهي في الأساس حركة دفاعية عن أصول الدين، تدعو إلى هيمنة منهج السلف وعلومهم، وأن تكون مركزية العلم الديني



هنا نرى المصطلح نفسه: (ما بعد السلفيّة)، كما نرى حديثاً عن فكرة الأُفول نفسها، مع خلافٍ في بعض التفاصيل والعلل. أيضاً: يمكن مراجعة مقالة منشورة بعنوان: (أسئلة الزمن السلفي)، للكاتب المصريّ (كريم محمد)، نُشرت بموقع التقرير أواخر عام (٢٠١٤م)، جاءت في خاتمتها هذه العبارات: "هل نشهد النسخة الأخيرة من السلفيّة؟ لقد ضجّ الرّاهنُ وخرجَ عن طوره، والسلفيّة تعملُ على إماتة الحدثِ والتنكّرِ للأسئلة السياسيّة والدينيّة التي تلحُّ علينا وتثقلنا، ولا جوابَ سلفياً يشفي الغليل.

فهل تحملُ السَّلَفِيَّةُ بذور موتها بداخلها بما أنها تتجاهلُ أسئلةَ الراهن؟

ربما. لكن لا بُدَّ من التفكيرِ عموماً خارجَ البراديعمِ السَّلَفِيِّ.. آناً للسَّلَفِيَّةِ أن تستريح".
هذا الحديثُ عن العجزِ السَّلَفِيِّ أمامَ أسئلةِ الواقع، يمكنُ مقارنته بما في الصَّفحة (٦٤٤) من كتاب (ما بعد السَّلَفِيَّةِ)، حين سرد مؤرِّخاً الأفكار ما يقولان إنها عوامل الأُفول السَّلَفِيِّ، فوضعا من هذه العوامل: (فقدان الأجابة لصلاحيتها أو جاذبيتها).

هناك كتاباتٌ أخرى من هذا الصَّنْف صدرت في السَّنوات القريبة يعسُرُ تَبُّعُهَا. والغرضُ من الإشارة إليها التنبيهُ إلى أن فكرةَ الأُفول السَّلَفِيِّ التي يتحدث عنها مؤرِّخاً الأفكار سبق ظهورها في كتاباتٍ أنتجتها الحالة السياسيَّة المصريَّة الراهنة. فتلاحقُ الأحداث بمصرَ بعد تبخُّر أحلام الرِّبيع العربيِّ، وما رافق ذلك من التلُّون والإخفاق السياسيِّ الهائل لحزب النُّور الذي حملَ اسم السَّلَفِيَّةِ، ولَّد نفسياتٍ قابلةً لهذا النَّمط من التفكيرِ الغارق في لحظةٍ تاريخيَّةٍ تتحكَّمُ في تصوُّره للمستقبل.

وسياتي معنا -بحول الله- أن كتاب ال (ما بعد) -خلافاً لما يُفهمُ من عنوانه- لا يتحدثُ عن تراجعٍ للدَّعوة السَّلَفِيَّةِ فحسب، بل هو يطرحُ استشرافاً وتوقُّعاً بانحسارٍ للتدئين من المجتمعات المسلمة في الفترة المقبلة.

غير أنَّ استشراف المستقبل كثيراً ما يلتبسُ بانفعالاتٍ يثمرها ضغطُ الواقع، فيقعُ فكرُ الكاتب حبيسَ اللحظة الرَّاهنة، ويغرقُ في توصيف واقعه الضَّيق مكاناً أو زماناً، في حين يصبُّورُ لنفسه أو لغيره أنه يستشرفُ مُستقبلَ الأُمَّة القادم.

ولتكونَ الفكرةُ التي أتحدثُ عنها أكثرَ وضوحاً، ربما يحسنُ عرضُ نماذجٍ مماثلةٍ لكتاباتٍ التبسَ فيها توقُّعُ المستقبلِ بالأمِّ أو آمالٍ تتحركُ في وعي الكاتبِ المُستشرفِ:

حين نتأمل التوسّع الأخير لفكر الحركات الجهادية وشيوعها في اليمن، وليبيا، وفي
سيناء مصر، وتونس، والعراق، وسوريّا، ولبنان، ومالي .. ثم ننظر لقدرتها على الاستقطاب
التي طالت قلب أوروبا وأمريكا .. نتأمل هذا كله، ثم نرجع قليلاً للوراء لنقرأ استشرافاً غير
مُوفّقٍ كتبه الأستاذ نواف القديمي في ورقة بعنوان: (الإسلاميون وربيع الثورات).

تلك الورقة كُتبت عام (٢٠١٢م) تحت تأثير أجواء الربيع العربيّ المعلقة بأمنيّات
التغيير السلميّ، لذلك رأينا القديميّ يمزج الاستشراف بالأمنيّ الحاضرة، فكتب قائلاً:
"لعلّ أبرز ما قامت به الثورات العربيّة على المستوى الفكريّ، هو أنها أنهت
عقد ابن لادن، ودشنت عقد البوعزيزي!"

كاتبُ هذا الحلم كان يصفُ لحظته الزاهنة مُتوهماً أنه يستشرف المستقبل، ولم يدُر
بخلده أن الثورات العربيّة إنما أنهت عقد ابن لادن، لتنتقلنا إلى حقبة داعش وخليفاتها
البغدادية. وأما البوعزيزي فقد طوت ذكره المفخّحات، والأحزمة النَّاسفة، والرؤوس المقطوفة.

- نرجع للوراء مرةً أخرى لنقرأ استشرافاً آخر من النوع الغارق في لحظته

الراهنة:

فقبيل وبعد حادثة سبتمبر، كان العالم كله يتحدث عن الظاهرة السلفية الآخذة في
التمدّد والانتساع ... كانت مراكز الأبحاث الأجنبية تُصدِرُ الدراسة تلو الأخرى عن الانتشار
السلفيّ المستمرّ في تغلّله بأنحاء العالم الإسلاميّ. وفي مصر خاصةً كانت الاتجاهات
السلفية آنذاك تتنامى وتتوسّع شعبياً بصورة لافتة، وكانت قنواتها الفضائية وشخصياتها
العلمية تكسب قبولاً متزايداً سحب الأضواء من سائر الوجوه العلمية والدعوية.

أثناء تلك اللحظة التاريخية، وفي حدود العام (٢٠٠٩م)، كتب الباحث المصريّ
حسام تّمام -رحمه الله- مقالةً بعنوان: (أسئلة الزمن السلفيّ) .. في تلك المقالة حاول
الكاتب استشراف المستقبل، فقال:

"أنا ممن يذهبون إلى أن مؤشِّر العالم الإسلامي دخل في الزَّمن السَّلْفِيّ، وأن السَّلْفِيَّة ستكوّن سيِّدة الزَّمن القادم. لقد صارت السَّلْفِيَّة الديناميَّة الأقوى والأكثر اشتغالا في عالمنا الإسلامي، وقدرةً على التأثير فيه. وهي تتمدّد في كلِّ فراغٍ تنسحب منه الديناميَّات الأخرى".

كاتب هذه الرُّؤية لم يكن يستشرفُ المستقبلَ بقدر ما كان يقرأ اللحظةَ الحيَّةَ التي ملكت عقله وتحكّمت في نظرتَه للمستقبل. وقد أتبعَ المؤلفُ تلك المقالةَ يبحثُ آخرَ عنوانه (تسلُّف الإخوان) تحدّث فيه عن تحولاتٍ إخوانيَّةٍ متزايدةٍ نحو النهج السَّلْفِيّ.

ذاك الكاتبُ المصريُّ توفي بعد المقالةَ بستين تقريباً، فلم يدرك لحظة الانكسار التي أعقبت انقلاب العسكر. ولعلّه لو أدركها وعاش أجواءها، لكتب استشرافاً مُربحاً يتحدّث عن مُستقبلٍ تأفل فيه شمس السَّلْفِيَّة كما فعل مؤرِّخا الأفكار!

لم يكن الصَّحفيُّ حسامٌ تَمَّاماً وحيداً في طريقة استشرافه للمستقبل، ففي نهاية العام (٢٠١١م) كتب داود الشريان بجريدة الحياة مقالةً حملت عنوان: (السَّلْفِيُّون قادمون)، كتبها تحت تأثير تنامي النشاط السِّياسيِّ لحزب النور إثر سقوط مبارك، فلما رأى الحزب يكسب الأصوات ويتخطّى المنافسين، تحدّث الكاتب عن مُستقبلٍ سلفيٍّ قادم!

أمّودج آخر لاستشرافٍ أشدَّ قصُوراً كُتِبَ بعد الانقلاب العسكريِّ بمصر وما أعقبه من كسر شوكة الإخوان، وانضواء حزب الثور تحت عباءة الانقلاب ومحاولته التقويّ بالعسكر. في تلك اللحظة التاريخيَّة أعادت كاتبةً بالكويت فكرة حسام تَمَّام، فكتبت مقالةً بجريدة القبس، منتصف (٢٠١٤م) عنوانها: (السَّلْفِيَّة .. سيِّدة الزَّمن المُقبل)!

الكاتبة كانت تنظرُ بسطحيَّةٍ إلى صورةٍ حاضرةٍ أمامها تمَّ فيها تشيت الإخوان وخضد شوكتهم، بينما نجح حزب النور - كما توهم أصحابه- في الحفاظ على كيانهم من الانهيار. فجعلت الكاتبة حزب الثور هو السَّلْفِيَّة، وجعلت لحظتها الرّاهنة زمان الأُمَّة المُقبل!

هذا النوع من الكتابات تفوح منها رائحة المعالجة الصّحفيّة السّطحيّة الآتيّة، ولا علاقة له بالتحليل العلميّ الذي يتطلّب نظرة أكثر عمقاً وشمولاً، وأقدّر على الخروج من ضغطِ وضيقِ الظّرفِ الزّمنيّ التاريخيّ المؤقت، مع مراعاة سنن الله في تدبير خلقه.

استشرافُ المستقبل عملٌ بحثيّ شاقٌّ له أصوله، ولا تجدي فيه الإنشائيّات الصّحفيّة التي تولّدها المراقبة السّاذجة للأحداث الحيّة. وكتاب (ما بعد السّلفيّة)، وإن تمّ نفعه بالقصّ واللصق وتلفيق المنقولات من هنا وهناك، إلا أن نتائجه النّهائيّة التي حكمت بالأفول السّلفيّة كانت رهينة الحالة المصريّة القائمة التي شهدت تراجعاً في المدّ الإسلاميّ الذي شكّلت الاتجاهات السّلفيّة جزءاً كبيراً منه، فجاءت كتابته مؤرّخي الأفكار لتصف هذا الواقع الحيّ بلغة من يحاول استشراف مستقبل الأمة كلّها، لا مصرَ وحدها!

ولتأكيد هذه الحقيقة نقرأ في (ما بعد السّلفيّة)، (ص ٢٤٩) قول المؤلفين:

"كانت أحداث الربيع العربي بمثابة انفجارٍ سلفيٍّ مُدوّ جعل السّلفيّة بمثابة المفاجأة.. وكان الإحساسُ الأوّل لدى المتابعين لهذا الانفجار أن السّلفيّة مُقبلّة على زمن ازدهارٍ كبيرٍ. لكن كشف توالي الأحداث عن أنها ربما كانت صّحوة ما قبل الأفول، فقد توالى الضربات والانشقاقات والتحوّلات على السّلفيّة..".

هذا الموضوع من الكتاب يشرح أثر أحداث مصر في توليد فكرة الأفول السّلفيّ من العالم الإسلاميّ كلّ! ... وهذا ما ستؤكّده الوقفة التالية:

السّلفيّة بين استشرافين

نرجع قليلاً إلى الفترة التي سبقت تدهور الأوضاع المصريّة، وسنعثّر على استشرافٍ مختلفٍ كتبه أحمد سالم، كانت روحه أكثر ثقةً وتفاؤلاً. كتب أحمد سالم بملقّي التفسير قبل الانقلاب العسكريّ ببضعة أشهرٍ مقالةً تحدّث فيها عمّا سماه: (معركة المفاهيم الثالثة)، وهي المعركة التي يقول إنّها ابتدأت بعد سقوط الاتحاد السوفييتيّ، ولا زالت مستمرة.

نقرأ في تلك المقالة أن "التيار الإسلامي المرشَّح بصورةٍ أساسيةٍ -وليس الوحيد- لحمل راية الممانعة والأصالة هو التيار السلفي...". ثم خصَّ أحمد سالم بالذكر ما أسماه (السلفية العلمية) لعدم تضرُّرها بانشقاقات واضطرابات الربيع العربي. ثم أضاف مُفسِّراً: إن "السلفية العلمية رغم أنَّ أدواتها الشرعية ليست كما نطمح، إلا أنها قياساً إلى باقي التيارات الإسلامية، تُعدُّ أدواتٍ جيدةً جداً ... لكن تبقى المشكلة الأكبر في ضعف أدوات هذا التيار من بعض النواحي فيما يتعلَّق بالعلوم الإنسانية والمنهج الحديث..".

هذه اللغة رغم إشارتها إلى ضعفٍ جزئيٍّ في جانبٍ من جوانب التكوين العلمي، إلا أنها تختلفُ كلياً عن تلك اللغة السُّوداوية المحبطة التي صبغت (ما بعد السلفية)، فملأت صفحاته بالحديث عن ضعف وسطحيَّة وسذاجة وبساطة التكوين العلميِّ للدَّعوة السلفية.

زيدٌ في التتبُّع فنجد أن نعمة التفاوض في تلك المقالة تمدَّدت وتوسَّعت .. فبعد ثلاثة أيام من نشر تلك المقالة، عاد أحمد سالم فكتب تتمَّةً لها أجابَ فيها عن أسئلةٍ يقول إنها وردتْه، فكتبَ أجوبةً لها تحت عنوان: "معركة المفاهيم الثالثة .. ثلاثة أسئلة".

من تلك الأسئلة التي أجاب عنها سؤالٌ عن سبب ترشيحه (السلفية العلمية) لحمل راية (معركة المفاهيم الثالثة) ... فلنقرأ ما قال في جوابِ هذا السؤالِ، لأجلِ مقابلته بلُغة وروح (ما بعد السلفية) الكئيبة المتشائمة.

قال أحمد سالم:

"أرجو أن يكون واضحاً أنني رشحتُ السلفية العلمية لهذا الدور لاعتباراتٍ موضوعيةٍ بحتة، وهي:

أولاً: ينبغي الاعترافُ بصدقٍ وواقعيةٍ غير متحيزةٍ أنَّ السلفية العلمية هي أكثر تيارٍ إسلاميٍّ في الساحة الإسلامية -العربية وغير العربية- يشتغل بالعلم اشتغالاً تحرُّكه الرغبة فيه وفي نشره؛ فالمقارنة في الساحة الأكاديمية هي لصالح التيار السلفي. فحتى الأزهر -والذي يمكننا وصفه بأنه ممثلٌ أكاديميٌّ للأشعرية- إذا وزنت ما فيه

من السّلفيّين، وأخرجت من يشتغلُ اشتغالاً علمياً أكاديمياً للدواعي الوظيفية فقط،
سترجحُ كفهُ السّلفيّين على كفهُ الأزاهرةِ الأشعريّين. بل إن الحالة العلمية الأزهرية لم
تخرج بقوة عن نطاق الدواعي الوظيفية إلا من فترة قريبة جداً.

فأنا هنا لا أنفي التواجد غير السّلفيّ في السّاحة الأكاديمية بل أقول إنّنا إذا
جعلنا محلّ المقارنة هو بين الأكاديميين الحاملين لأيدولوجيا وليسوا المقتصرين على
الدواعي الوظيفية ستكون نسبة التواجد الأكاديمي السّلفيّ أقوى، خاصة إذا وضعنا في
اعتبارنا السّاحة الأكاديمية السّعوديّة، وما يُصاحبها من أدوات نشرٍ إعلاميٍّ ودعمٍ
اقتصاديٍّ.

فإذا أتينا لساحة التعليم غير النظامي = فلا وجه للمُقارنة حينها أصلاً بين
السّلفيّة وغيرها؛ فإخواننا من الأشاعرة تواجدهم في التعليم غير النظامي قليل، وبعضُه
حديثُ العهد جداً. وإخوان المسلمون قليلو الاهتمام بهذا الجانب أيضاً...

**ثانياً: أن التيار السّلفيّ العلميّ هو التيار الذي يملك أكبر كمّ وكيف من
الكوادر العلميّة في جميع التخصصات، وفي جميع المراحل السنّية .**

ثالثاً: الوعّاظ هم الحلقة الثالثة من حلقات النّشر الفكريّ، وهم يقومون بدورٍ
شبيهه جداً بدور الصّحافة في التّواصل مع العامّة ونشر المفاهيم بينهم. ولا يمكن أن
نجدل في أن أول الأسماء التي تسبقُ لذهنك عند استحضار أشهر الوعّاظ في العالم
الإسلامي هم من أبناء هذا التيار.

رابعاً: عددُ المؤسّسات (مجامعُ فقهية-روابطُ علماء-لجانُ إفتاء-هيئاتُ
تنسيقية-مراكزُ بحثية-مواقع علمية ودعوية-دورُ نشر-جمعياتُ أهلية) التي بين أيدي
هذا التيار عددٌ كبيرٌ جداً، ولا نحتاج لإحصاءٍ لنقول إنه يفوق عددَ المؤسّسات التي
يملكها أيُّ تيارٍ إسلاميٍّ آخر.

خامساً: أن بقاء هذا التيار بعيداً عن التحزب السياسي، واكتفائه بالدور العلمي والفكري يؤهله لحراسة المفاهيم، دون اضطرارٍ لما توجبه الحاجة والضرورة السياسية من تنازلاتٍ في القول والعمل...

للاعتبارات السابقة جعلت هذا التيار هو المرشح لحمل هذه الرؤية، خاصة إن استمر في جهوده الدعوية والإصلاحية، ولم يتورط في النشاط السياسي واكتفى فيه بالدعم دون المشاركة". اهـ

كما نرى: فهذه اللغة المسرفة في مدح قدرات السلفية العلمية، روحها تختلف كلياً عما نقرؤه الآن للمؤرخين!! .. المقالة كتبت بتاريخ (١٣/٨/٢٠١٢م)، وبعد أقل من سنة، سوف يقع الانقلاب العسكري بمصر، ثم تتابع الأحداث، ويتراكم الضغط، لتولد لنا فكرة (الأفول السلفي) الذي سيضع المؤرخان من أهم عوامله: ضعف الاشتغال العلمي! وسوف يُستخدَم في توصيف هذا الضعف قاموسٌ واسعٌ من ألفاظ التحقير!

ورُغم أن (جزءاً) من مقالة (معركة المفاهيم الثالثة) أُدرج في كتاب ال (ما بعد) (ص٦٧٩) أثناء عملية التلفيق التي نفخت الكتاب، إلا أن المديح الذي نقلته بالأعلى تم إسقاطه في سبيل (مشروع التأفيل)، فلم يبق منه إلا إشارة عابرة (ص٦٨٧) وصفت السلفية العلمية ومعها الجهادية والمدخلية - حسب تعبير المؤلفين - بأنها: "الأقدر على الاستمرار في الدفاع عن منظومة الأفكار السلفية التي استقرت عليها السلفية المعاصرة".

أما الكلام عن قوة الاشتغال العلمي السلفي، وعن حضوره الأقوى في الأوساط الأكاديمية، والحديث عن الأعداد (الكبيرة جداً!!) من الجامعات العلمية، والهيئات التنسيقية، والمراكز البحثية، وروابط العلماء، ولجان الإفتاء، والمراكز البحثية، والمواقع العلمية الدعوية، والجمعيات الأهلية، والحديث عن أكبر كم وكيفية من الكوادر العلمية في جميع التخصصات، وفي جميع المراحل السنوية... كل هذا التوصيف الباذخ طوته النفس المأزومة التي ولدت رغبةً مُلحّةً في ترسيخ فكرة الأفول، فلم يعد هناك إلا توصيفٌ لدعوةٍ خربت ديارها أو أوشكت، ولم يبق منها إلا صوت الغريانٍ تنعقُ فوق أطلالها.

تعديلات وتبديلات أخرى

ما يلفتُ النَّظْرَ أن التغييراتِ والتعديلاتِ التي أدخلها المؤلفان على آرائهما المنشورة قبل شروعهما في مرحلة الـ (ما بعد) لم تقتصر على توصيف واقع الاتجاهات السلفية المعاصرة. فالقارئُ الفاحصُ يقفُ على انقلاباتٍ في الرأي تتعلّق بطريقة تصوّر المؤلفين لتاريخ وتفاصيل مُعتقد السلف.

في الصفحة (٩٨) نرى نقداً لتوسّع ابن تيمية -رحمه الله- وانصرافه الكثير لمناقشة انحرافات المتكلمين والفلاسفة، فنقرأ في هذا الموضوع قول مؤرّخي الأفكار:

وهو الأمر الذي ظل يتطور بعد ذلك فيما بين أحمد وابن تيمية، لذا تحول الاشتغال العقدي درساً وسجالاً حتى أصبح مركز مشروعه، وحتى كتب في ذلك ما نحسب أن لو اختصره إلى الربع = لما كان ذلك تقصيراً في البيان، ولعل ما حكي من أنه ندم في آخر عمره على اشتغاله بغير القرآن = يرجع لهذا الباب، حيث قسم ابن تيمية الكلام والجدل إلى محمود ومذموم، وأنشأ معماراً كلامياً بمنطلقات سلفية؛ ليكمل ما افتتحه أحمد.

في هذا المقطع نفهم أن مؤرّخي الأفكار -أقال الله عشرتهما- لم يعجبهما إكثار ابن تيمية من مناقشة المباحث الفلسفية والمذاهب الكلامية، ففي رأيهما أن اقتصار الشيخ على رُبع ما كتب في هذا المعنى كان كافياً في البيان.

حين نُفتشُ ونتقصّى عن أصل هذا الكلام نجد الفكرة المذكورة هنا سبق أن طرحها أحمد سالم قبل أن تملك عقله فكرة الأفول السلفي، لكن في ذلك الوقت كان رأيه أن إكثار ابن تيمية من المباحث الكلامية والفلسفية منقبة له وفضيلة عظيمة!

فذات يوم كتب أحد أعضاء ملتقى أهل الحديث ناقداً تشاعل بعض أفاضل زماننا بمطالعة الآداب والكتابات الأجنبية، فاعترض أحمد سالم بأن الأولويات تختلف زماناً ومكاناً بحسب حال الأمة وحاجتها.. ثم ضرب مثلاً بكتابات ابن تيمية ومباحثاته العقدية التي أمضى فيها عمره، فجعل أحمد سالم هذه الكتابات وكثرها منقبةً وفضيلةً، وجعل تشاعل ابن تيمية بها خيراً وأولى من تشاعله بغيرها. ثم زاد فشهد أن الأمة انتفعت بتلك الكتابات أكثر من انتفاعها بمثل (تفسير ابن جرير)، و(فتح الباري)!

ولأجل تأكيد هذا المعنى الأخير وإبرازه حرصَ أحمد سالم على تمييزه باللون الأحمر كي ينتبه له القارئ ولا يغفل عنه ... قال أحمد سالم:

والأخيرة مهمة البيان :

فما هو أولى للشخص يختلف باختلاف الشخص والزمان والمكان وقيام سائر الأمة بتمام ثغورها من عدمه..

وأزيد بياناً فأقول : إن مما لا ينكره عاقل فقيه هو إن الله عز وجل كتب لهذه الأمة نصراً مؤزراً إذ رزقها عالماً فحلاً فقيهاً كشيخ الإسلام، والناظر فيما أمضى الشيخ فيه عمره يجد أن بعضه غذا جردنا النظر = كان هناك ما هو أولى منه، وقد أقر الشيخ نفسه بذلك، ولكننا الآن إذ ننظر لآثر ما خلفه الشيخ من دروع نندرع بها في حربنا مع ملل الكفر ونحل البدعة = نقول للشيخ : لا والله ، بل ما عمرت فيه زمانك كان أولى مما تظن ؛ وقد انتفعنا به انتفاعاً لم يغفنا عنه تفسير الطبري ولا فتح الباري.

أولُ هذا الكلام يطابقُ الاعتراضَ الذي نقرؤه الآن في (ما بعد السلفيَّة)، أما الأسطر الثلاثة الأخيرة، فإسقاطها كان شرطاً لدخول الفكرة في الكتاب. فبعدما قرَّر مؤرِّحنا الأفكار تكفينَ السلفيَّة ومواراتها، صارَ حذفُ هذه الإشارة حتماً لازماً (تماماً كما حذِفَ حديث اللجان العلميَّة والمراكز البحثيَّة والهيئات التنسيقيَّة ...). حُدِفَت تلك الإشارة لتكونَ مباحثُ ابن تيميَّة الكلاميَّة فضولاً زائداً عن الحاجة!

مثلُ هذه التغيُّرات في المواقف لها دلالاتها التي لا تخفى، وبخاصةٍ مع متابعتها وكثرتها. وهو ما يجعلنا نطرحُ هذا التساؤل:

هل أفلتَ التصوُّرات السلفيَّة من وغي الكاتبين؟

من النَّاسِ من إذا اهتزَّت بعضُ قناعاته وترعزعت بعضُ أفكاره التي آمنَ بها يوماً ما، بدأ -من حيثُ لا يشعرُ- في ممارسةِ نوعٍ من الإسقاطِ يتوهَّمُ فيه أن زوال القناعة من رأسه أو اهتزازها، يعني زاولها وانحسارها من الواقع، وهو ما أحسبه يحصلُ الآن مع أحياننا.

لستُ أقولُ هذا افتراضاً، وإنما أقوله لأن بين يديّ شواهدَ إضافيةً تُؤكِّدُ أن المؤلفين يمرّان حالياً بمرحلةٍ جديدةٍ من مراحلِ تقلُّبِ الفكرِ وتحوُّلِ القناعات. فكتابُهما الذي نتحدّثُ عنه، تضمّن آراءً وأفكاراً تتناقضُ مع كتاباتٍ لهما لم يمضِ عليها وقتٌ طويلٌ. وما يلفتُ النظرَ أن تلكَ التقريراتِ الأولى كُتِبَتِ بمستوى الثقةِ نفسه الذي تُكْتَبُ به الآن القناعاتُ الجديدة، تلكَ القناعات التي ربما تتلوها مستقبلاً قناعاتٌ أخرى تحلُّ محلّها.

نأخذُ مثلاً هذا المقطع من كتاب (ما بعد السلفيّة) (ص ١١):

إن أول خطوات انتزاع السلفية المعاصرة من حالة السبات الوثوقي التي تعيش فيها: هي أن نبين للمتسيبين لها حقيقة صلبة وهي: أن السلفي لم يحل مشكلة التنازع التأويلي للكتاب والسنة بأن يرد الناس لفهم السلف؛ والسبب في أن المشكلة لم تُحل بذلك يعود إلى أن ضبط أقوال السلف ومقاصدهم وأحوال هذه الأقوال اتفاقاً واختلافاً ثبوتاً ودلالةً يمر بالضرورة عبر الذات المتلقية الناظرة في كلام السلف. وبالتالي فإن أقوال السلف نفسها ستعاني نفس إشكالية التنازع التأويلي وهذا إن لم يكن في كل المسائل = أو إن سلمت منه مسائل = فلن تسلم منه أخرى كثيرة.

هذا الموضوع خلاصته أن ذاك السلفي الساذج عليه أن يفهم أنه لن يحسم النزاع في فهم الكتاب والسنة بمجرد الدعوة للاحتكام إلى فهم السلف، لأن المتنازعين في فهم الكتاب والسنة سوف يختلفون -أيضاً- في تعيين فهم السلف.

بدهيةً يدركها السلفي وغير السلفي، ولن يعترضَ بمثلها من يفهم مراد من يدعو لاحترام فهم أئمة السلف لنصوص الكتاب والسنة. ولأنّ هذا ليس موضع بسط مثل هذه المسألة، سأكتفي فقط بالإشارة إلى أنّ هذا الاعتراض الذي يذكره مؤرّخا الأفكار هنا سبق أن أوردّه -بلغةٍ أكثر تهذيباً- أحد المدرّسين بالجامع الأزهر، في مقالةٍ عنوانها:

تأملاتٌ في مقولةٍ اشتهرت: (كتابٌ وسنةٌ، بفهم سلف الأمة).

ذاك الأزهرى كان يعترضُ على مقولة: (بفهم سلف الأمة)، لأنها -كما يقول- لا تحسمُ النزاعَ الواقعَ في فهم الكتابِ والسنة، وهو عيُنُ الإيرادِ الذي يذكره الآن مؤرّخا الأفكار.

كان مما قاله الأزهرِيُّ المهذبُ: "لقد دأب كثيرٌ من الفضلاء على تكرار هذه المقولة والإلحاح عليها في خطابه... ويذهبُ هذا الفريقُ إلى أننا إذا فعلنا هذا نكونُ قد حقَّقنا ما طلبه الشَّارِعُ الحكيمُ من الرَّدِّ إلى الله وإلى الرُّسُولِ ﷺ عند التنازع، ورفعنا الخلافَ إذا كان الفهمُ مُقيِّداً بفهم السَّلفِ الصَّالحِ.

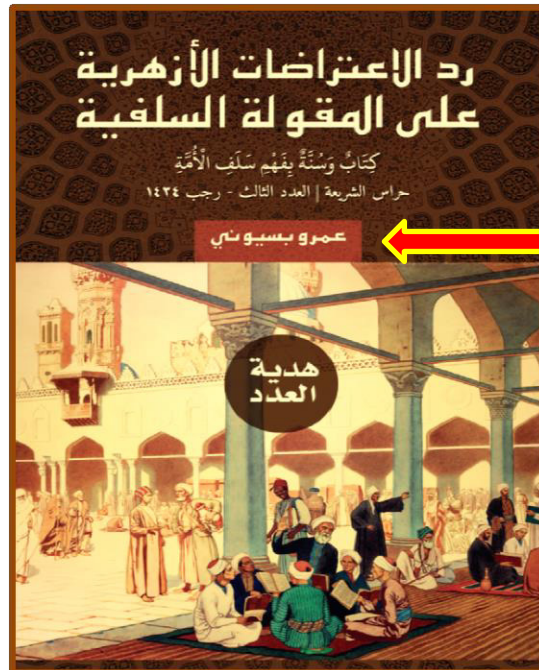
لكنَّ الملاحظَ أن هذه المنهج لم يرفع النزاعَ بين أصحابه أنفسهم...".

هذا الكلامُ - كما نرى - يطابقُ كلام المؤرِّخين في كتابهما. وإذا بحثنا عن مناقشةٍ علميَّةٍ له، سنعثُرُ على كُتَيْبٍ صغيرٍ حرَّره طالبُ علمٍ مصريُّ شرحَ فيه لذلك الأزهرِيِّ أنَّ الاحتكامَ لفهم السَّلفِ لا يُقصدُ به بدهاءٌ حَسْمُ كلِّ نزاعٍ، بل له فوائدُ أخرى تضبطُ النزاعَ وتُحدُّ من تشعُّبه. ثم أفاضَ طالبُ العلمِ في شرحِ المقولةِ وبيانِ معناها وثمرتها وفائدتها.

ذاك الكُتَيْبُ الصغيرُ الذي يناقشُ اعتراضَ الأزهرِيِّ طبعته مجلة (حُرَّاسِ الشريعة)، ثم ورَّعته مع عددِ شهرِ رجبٍ من العامِ (١٤٣٤ هـ)، وقد جعلُ عنوانه:

ردُّ الاعتراضاتِ الأزهرِيَّةِ، على المقولةِ السَّلفِيَّةِ: (كتابٌ وسنةٌ بفهمِ سلفِ الأمة)

ولعلَّ قارئاً يتساءلُ: ما علاقةُ هذا بما نحنُ فيه؟ فأقولُ له: ألقِ نظرةً على غلافِ الكُتَيْبِ، وانظرِ معي إلى اسمِ المؤلِّفِ طالبِ العلمِ المصريِّ!!



المؤلف عمرو بسيوني نفسه!! ومن يقرأ الإصدار يجد فيه نقداً علمياً لذاك الإيراد الذي نقرؤه الآن في (ما بعد السلفية). علماً أن هذا الكتيب لا يفصل بين تاريخ طبعه، وبين وقت تأليف (ما بعد السلفية) إلا قرابة عامٍ واحدٍ!!
هذه واحدة .. فلنحفظها ..
ثم لننظر إلى أختها الثانية:

نقلة ثانية، وانقلاب في الموقف

في كتاب (ما بعد السلفية) في الصفحة (٩٠) نقرأ هذا العنوان:

(الجيل الرابع، وبدء تأسيس معمار العقائد السلفية)

تحت هذا العنوان نقرأ حديثاً خلاصته: أن جملة من العقائد والتصورات السلفية لم يُنقل فيها شيء عن الصحابة رضي الله عنهم ولا عن القرون الثلاثة المفصلة، وإنما اعتمد في تقريرها على الجيل الرابع؛ الذي حمل لقب (أهل الحديث).
بعد هذا التقرير المجازف ضرب المؤرخان مثلاً بمنهج التعامل مع أهل البدع، فقالا في الصفحة (٩٢)، ثم في حاشية الصفحة (١١٥):

ويمكننا أن نضرب مثلاً على هذا مثلاً بقضية منهج التعامل مع أهل البدع، فمعظم الذي بين أيدي السلفية في مراحلها المختلفة من هذا الباب هو أقوال وتصرفات علماء الجيل الرابع، ولا تجد عن الصحابة في هذا الباب إلا أشياء قليلة، مثل: قول ابن عمر في القدرية إنه منهم براء، أو مثل تعامل بعض الصحابة مع بعض في بعض المسائل الخلافية، أو أقوال بعض التابعين في ترك جدال أهل الأهواء، وكل هذا مسائل جزئية لا تشكّل إلا جزءاً يسيراً من القضايا الكثيرة المتعلقة بمنهج التعامل مع أهل الأهواء والبدع؛ فالمادة الأساسية في هذا الباب هي عن علماء الجيل الرابع.

(١) نلاحظ، كما لاحظنا سابقاً، الفقر النصوصي الواضح في تغطية هذا المبنى سلفياً، عند البربهاري ومن بعده - فكل من بعده عيال عليه وعلى تلك الطبقة تقريبا - . فهناك غياب في الوقوف على أحاديث نبوية التي تدل على ذلك التصور للهجر الكلي للمبتدع. ويمثل حديث تحريم هجر المؤمن فوق ثلاث: إشكالاً كبيراً على هذا المبنى مثلاً.

هنا نقرأ حديثاً عن غياب الأحاديث النبويّة المؤسّسة لقاعدة (هجر المبتدع) التي ابتكرها علماء (الجيل الرابع)!! فالقاعدةُ -حسب رأي المؤرّخين- تعاني (الفقر النصّوصيّ)، وحديث تحريم هجر المسلم فوق ثلاثٍ يمثّل إشكالاً كبيراً عليها. وسيأتي في الصّفحة التالية أن هناك "غياباً في الوقوف على آثار قوليّة أو عمليّة للصّحابة، أو التابعين، تدلُّ على هذا التصوّر". ثم سينتهي المؤرّخان (ص ١٩١) إلى تحميل الإمام أحمد جزءاً من مسؤولية ما سمّياه "الغلوّ الحنبليّ في القرن الرابع والخامس"، بسبب استعماله قاعدة هجر المبتدع!!

نرجع لشهر شعبان، من العام (١٤٣٤ هـ)، لنقرأ مقالةً كتبها -أيضاً- عمرو بسيوني في العدد الرابع من مجلة حراس الشريعة، عنوانها: (حكم مجالسة الحرّيّ لغير الدّعوة والمناظرة). في تلك المقالة سوف نُفاجأ بصورة مُعاكسةٍ لما نقرؤه الآن في كتاب ال (ما بعد)، فقاعدة هجر المبتدع التي أصبحت الآن تعاني فقراً نصّوصيّاً، كانت هناك من المسائل المحكمات الثابتة بالكتاب والسُنّة والإجماع!!

في تلك المقالة، نقرأ قول عمرو بسيوني (ص ٧٦):

"المحكم أن من أجناس العقوبات المشروعة للمتبدع والفاسيق المسلمين، فضلاً عن الكافر، فضلاً عن المحارب، **بالكتاب والسُنّة والإجماع**=الهجر والمشاركة. **ولا يختلف أهل العلم قطُّ** في أن الهجر والعزل والمقاطعة من صنوف البراءة من المبتدعة من أهل القبلة، فضلاً عن الكفار المحاربين!"

أدلة الكتاب والسُنّة والإجماع اختفت من صفحات (ما بعد السلفيّة)!!

والمسألة أصبحت تعاني فقراً نصّوصيّاً!!

وبعدما كان العلماء غير مختلفين في المسألة، صارت كلّها ابتكاراً من الجيل الرابع

تغيب عنه الأحاديث النبويّة، ويُشكّل عليه حديث تحريم هجر المسلم فوق ثلاث!!

تلك هي طريقة المؤلّفين في التارّجح العنيف بين الآراء.

نحن هنا لا نرى رأياً راجحاً تبين لاحقاً أن رأياً آخر غيره أرجح منه.

بل نرى صورتين شديديّ التباين والتضادّ.

قولٌ كان بالأمر من المحكمات الثابتة بنصوص الكتاب والسنة والإجماع، ثم من أجل متطلبات مشروع التأويل، أصبح القول نفسه مجرد ابتكارٍ من الجيل الرابع، يعاني فقراً نصوصياً، ويشكلُ عليه "إشكالاً كبيراً" حديثٌ صحيحٌ مشهورٌ متفقٌ على صحته لم يخطر على بال المؤلفين ولا تذكراه قبل ولادة عقيدة الأقول السلفي!

ليس بسيوني وحده الذي كان يقرّر مشروعية المجر للمبتدع. فأحمد سالم -أيضاً- له سلسلة مقالات منشورة بعنوان (جنايات على العلم والمنهج)، قال في القسم السابع منها بعد حديثٍ عن إعدار المجتهد المخطئ: "ثم تبقى بعض العقوبات الدنيوية كهجر المبتدع، وحدّ الواقع فيما يوجب الحدود... كل ذلك مما يعود تقديره لأولي الأمر من العلماء والأمراء والقضاة، بحسب المصلحة وتحصيلها، والمفسدة وتقليلها".

ثم ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله:

"وأما من أظهر ما فيه مضرّة، فإنه تدفع مضرته ولو بعقابه، وإن كان مسلماً فاسقاً، أو عاصياً، أو عدلاً مجتهداً مخطئاً، بل صالحاً أو عالماً.. وكذلك يعاقب من أظهر بدعةً تضرّ الناس في دينهم.. ولهذا كان أكثر السلف يأمرون بقتل الداعي إلى البدعة الذي يضلّ الناس لأجل إفساده في الدين".

حين كتبت هذا الكلام لم يكن حديث النهي عن هجر المسلم فوق ثلاث يشكّل "إشكالاً كبيراً" على قاعدة هجر المبتدع، بل لم تكن أحاديث عصمة دم المسلم تُشكل على قول أكثر السلف بقتل المبتدع الداعية لبدعته؟

كلام أحمد سالم الأخير نقلته من كتابه تنتمي لمرحلة فكرية قريبة، حيث كتبه عام (١٤٢٩هـ). أما لو عُدنا أكثر إلى الوراء، إلى كتابه (رياض الجنة بشرح أصول السنة)، الذي ينتمي لمرحلة أقدم، فسنجد (ص ٣٩) مبحثاً كاملاً، عنوانه: "الأصل الثالث: هجر المبتدع، وترك مجالسته ومجادلته، وذم المرء في الدين". وتحت هذا العنوان نقرأ أقوالاً في الأمر بهجر المبتدع، عن ابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وعن الحسن وابن سيرين.

كل هذه الآثار عن الصحابة والتابعين تبخّرت وذهبت مع الريح بعد تدشين المرحلة ال (ما بعدية)، ولم يعد في هجر صاحب البدعة إلا دعاوى الجيل الرابع. هذه ثانيةً فلنحفظها -أيضاً- كما حفظنا أختها الأولى. ولنحفظ -أيضاً- هذا الفقه المعتمَق المختزن في الاعتراض بحديث النهي عن الهجر فوق ثلاثٍ، فلنا عودةٌ له في موضعٍ لاحقٍ إن شاء الله. ولننتقل الآن إلى الأخت الثالثة:

نقلةٌ ثالثةٌ .. ورأيٌ جديدٌ

انتهى مؤرّحاً الأفكار من ضرب المثل بمسألة (هجر المبتدع)، ثم انتقلنا لمسألةٍ أخرى يقولان -أيضاً- أنه لا يوجد فيها شيءٌ عن غير الجيل الرابع. قالوا (ص ٩٣):

ومثل ذلك الكلام في أن القرآن غير مخلوق، وتكفير من قال كذلك؛ فإن هذا لم يُحفظ عن واحدٍ من الصحابة ولا القرون المفضلة، وإنما اعتبر تقريره معتقداً سلفياً على تقرير علماء الجيل الرابع له، وأنهم ممثلون صادقون للجيل الأول الذي لم تنشأ هذه البدعة في زمانهم.

هذا الكلام خلاصته أن نفي الخلق عن القرآن، إنما عدّه الأئمة قولاً سلفياً اعتماداً على نقولٍ عن الجيل الرابع. فعَل الأئمة ذلك، لأنهم ظنّوا أن ذلك الجيل يعدُّ ممثلاً صادقاً لجيل الصحابة الذين لم يُحفظ عنهم شيءٌ في هذا المعنى، ولا عن القرون المفضّلة.

وكما في المسألة السّالفة، سوف نقف حائرين أمامَ مقالةٍ قريبةٍ كتبها -أيضاً- عمرو بسيوني مُنتصَفَ شهر شوال، من العام (١٤٣٤ هـ)، عنوانها:

(لِمَ كان القولُ بخَلْق القرآن كُفْراً؟ والكلامُ النفسي)

المقالة منشورةٌ بأكثر من موقعٍ على الشّبْكة، منها موقع (الألوكة).

مما قاله بسيوني في تلك المقالة: "استفاض عن السلف القول بإكفار من قال بخلق

القرآن، وهو إجماعُ السلف قاطبةً!!"

نقرأ -أيضاً- في تلك المقالة أنّ هذا القول: **"عليه إجماع السلف، لا مخالف**
بينهم فيه. وتتبع مقالاتهم لا يدخل تحت الحصر إلا بالجهد الجهد!!"
فالقول الذي لم يُحفظ إلا عن الجيل الرابع، كان ليلة البارحة: إجماع السلف قاطبةً،
ولا مخالف فيه!!

فهل كان بسيوني يحكي إجماعاً سلفياً لا يدخل فيه أحدٌ من الصحابة ولا التابعين؟!
قطعاً لن يكون هذا مقصده، لأننا نعرف أنه لا يرى حجةً في غير إجماع الصحابة.

سوف يزداد الموقفُ غرابةً وتنافراً لو رجعنا سُنَيَاتٍ أخرى إلى الوراء، إلى أواخر العام
(١٤٣١هـ)، حين كتب أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهريُّ مقالةً مهزوزةً بجريدة الجزيرة
يستنكرُ فيها قولَ الأئمة إن القرآن غيرُ مخلوقٍ. كانت أكبرَ حجةٍ ابن عقيل أن الصحابة
سكتوا عن المسألة، وأنه: **"لا يصحُّ عن السلفِ الأولِ كلمةٌ واحدةٌ في هذا الموضوع"**،
وأنه **"لا يحلُّ الجزمُ بأنه خالقٌ أو مخلوقٌ، بل الواجب التوقفُ اتِّباعاً لتوقفِ السلفِ"**.

كلامُ ابن عقيلٍ هذا طُرِحَ حينها للمناقشة بملتقى أهل الحديث، وكان أعضاء الملتقى
يشاركون في نقده بلغةٍ لينةٍ هادئةٍ، عدا اسمين اثنين كانت لغتهما أكثرَ شدةً، وصرامةً،
وحسماً، وحزماً...

هذا الاسمان سوف يحلان بعد سُنَيَاتٍ لقب: **"مؤرّخي الأفكار!!"**

أحمد سالم (أبو فهر السلفيُّ)، قال مستنكراً كلامَ ابن عقيل:
"أرى أن المغالطة المُسيطرة على كلامه -وربّما على نظره في المسألة- هو
خلطه بين سكوت الصحابة عن الكلام في هذه المسألة لعدم نشوء البدعة، وبين
توقفهم، فيجعل سكوتهم توقُّفاً، وهذا خلطٌ عظيمٌ، ومغالطةٌ أعظمٌ.

وصحابة النبي ﷺ سكتوا عن أشياء كثيرة لم يتكلموا فيها، لأنها كانت لديهم
مُسلّمةً لا يتصوّرون أن يدُرَّ فيها قرنٌ بدعةً.

ولذلك لو قلب الناس الكتب ظهراً لبطن لم يجدوا لطبقات من الصحابة كلاماً في أبواب كثيرة من البدع = فهل يعني هذا أنهم كانوا متوقفين فيها لا يترجح عندهم ما هو الحق؟ اللهم بعداً للمغالطات جميعاً.

يضيف أحمد سالم: "وعمل طالب العلم - إذا ما أثير النزاع - أن يطلب من أدلة الوحي ما تدل عليه الأدلة الكلية والجزئية، بحيث يقارب درجة فقه الصحابة بالنصوص التي جعلتهم يقولون إن كانوا قالوا، أو يسكتون لعظم تبيينهم للمسألة.

ولما ذرَّ قرْنُ بدعة خلق القرآن نظر أئمة السلف جميعهم في نصوص الوحي فوجدوها تدلُّ دلالة قاطعة على أن القرآن كلام الله، منه خرج، وأن كلامه سبحانه صفته، وهو سبحانه بصفاته الخالق العظيم لم يتسلط عليه خالق ليخلقه أو يخلق شيئاً منه، وأنه - سبحانه - يخلق المخلوقات بكلامه، ولا يكون كلامه الذي يخلق به مخلوقاً. وكان هذا بيناً جداً عند صحابة النبي ﷺ لم يرتابوا فيه ولا حرّضهم على الكلام فيه مُبتدعٌ، فسكوتهم من جنس سكوتهم عن شبه الملحدين والنصارى والمستشرقين، التي ما ظنوا أن عاقلاً سيلفظ بشيء منها.

أفتوقف في شبههم إذا؟! ". اهـ.
هذا كلام أحمد سالم .. وكأنما يردُّ بصرامة على ما قرره الآن لنا في (ما بعد السلفية)!

أما عمرو بسيوني فجاء كلامه أشدَّ وأغلظ. ولست أشك أنه سيغضب كثيراً - وقد يكتب متأسفاً متحسراً على أدب الخلافِ وتقابلِ النقدِ - لو أن أحداً خاطبه الآن بمثل تلك اللغة التي استعملها في رفض حجة ابن عقيل! لكن بما أن بسيوني صار يتبني الحجة نفسها، فمن الممكن أن نعيد كلامه الأول، ونجعله ردّاً عليه.

عمرو بسيوني استفتح كلامه رأساً بالتجهيل، فذكر أن المسألة لم تتضح لابن عقيل الظاهري، لأنه مجرد "مُثَقَّفٍ صحفِيٍّ إنشائي". وقال: "من قرأ كلام الرجل المزبور، يتضح له أن هناك خللاً عظيماً في تصوُّر الرجل لمسائل العلم أصلاً!"

هل لنا أن نقولَ مثلَ هذا عن كلِّ من زعمَ أن مذهب الصّحابة في خلق القرآن لا يُعرفُ، لمجردَ أنّ المسألةَ لم تُطرحَ في زمانهم، ولم يتكلّموا فيها؟! .. سؤالٌ للتأمّل.

لم ينتهِ كلامُ عمرو بسيوني، ففي الموضوع نفسه أضافَ تحذيراً ونصيحةً عجيبَةً، كما أنما أنطقه الله بها ليصفَ وينفّرَ من طريقتِهِ الأخيرة التي يطرحها الآن في (ما بعد السلفيّة) ..
قال عمرو بسيوني:

"هذه مُشكلة السلفيّين التي يجب أن يتفطنوا لها فيما يُستقبلُ من الأيام، وهي (استسمان ذي الورم) ... فهذه المشكلة الحقيقيّة.

إذا سَبَكَ نكرةً مُتعالماً سطرين في شيءٍ من علوم الآلة = فَعَرَّ له الكثيرُ الأفواه، وحسبوه السُّبكيَّ والأنصاريَّ والمحليَّ.

وإذا نقش أحدهم كلمتين ذكر فيهما اسم فيلسوفٍ، أو اسم مذهبٍ غربيٍّ، وقع في قلب الجميع أنه مُنقذُ السلفيّين الذي سقط من السّماء، ليرفع عنهم فرض الكفاية تجاه (الحاجات اللي معرفهوهاش)، فيجعلونه عالماً، ثم يخلعون عليه العلامة، ثم يقيمون الخلاف بينه وبين أهل العلم، ويصيرونه مُعتبراً!"

ليته أضاف هنا: "ويعدّونه مجدداً للسلفيّة أيضاً!"

بعد ذلك يعلّق بسيوني على من يطالبه بمناقشة الفكرة وعدم الاكتفاء بالهجوم على ابن عقيل، (وهو عين ما يطالبنا الآن به) .. قال:

"للذين يتكلّمون عن عدم الوقوع في الشّيخ، وردّ الحُجّة بالحُجّة، كأننا نتكلّم في مسألةٍ فُروعيّةٍ خلافيّةٍ، ثم الخلاف فيها سائغ!

كلامٌ في مسألةٍ انتهت من أكثر من ألف سنة، نأتي نحيتها جذعاً عشان نجيب على كلام رجلٍ لا يدري ما يخرج من رأسه!"

إذن من يقولُ إن مذهب الصحابة في مسألة خلق القرآن لم يُنقل، وأن الموجود عندنا فقط قولُ علماء الجليل الرابع، فهو "نكرةٌ، متعالماً"، "لا يدري ما يخرج من رأسه!!"

يضيفُ عمرو بسويي مُقلِّلاً من شأن ابن عقيلِ الظاهريِّ:
"وفوق هذا: الرجلُ أصلاً كان في مندوحةٍ من هذا كله، فلا هو معروفٌ بالعلم،
ولا بالتعليم والتدريس، ولا أحدٌ استفناه، أو اختبره في عقيدته في القرآن. بل قام من
نفخةٍ أو نفثةٍ أو همزةٍ فسَطَّرَ ما سَطَّرَ، **فلا يلومنَّ إلا نفسه، ولا يلومُ أحدٌ أحداً فيه!**

يزيدُ بسويي مُمعناً في تقريع من طلب الترفُّق بـابن عقيلِ:
"ثم إن الرجل عندكم علامةٌ (!) فبأيِّ شيءٍ تريدون أن يُعذَرَ بالجهل (!) في
مسألةٍ من أمَّات اعتقاد المسلمين؟!

بل والله لا أحبُّدُ أن ينشغل الناسُ بالردِّ عليه. كما كتب بعض الإخوة أن بعض
الفضلاء سينتدبُ موضوعاً للردِّ عليه. **بل مثل هذه الشناعات يُزجرُ فاعلها، ويغلظُ
عليه في القول بالعدل والقسط حتى يتوب، أو يبقى على حاله."**

هذا الكلامُ اللاهَبُ لا يزال منشوراً بملتقى أهل الحديث، وعلامات التعجُّب
الموجودة في ثناياه من صنع بسويي نفسه، لم أدخلها بين حروفه ... وكلامه وصاحبه هنا
أبلغُ ردِّ لما يقرِّرانه الآن في كتابهما، فهما وإن لم يقولوا بالتوقُّف كما فعل ابن عقيلِ، إلا أنهما
أنكرا أن يكون للصَّحابة مذهبٌ معروفٌ في كلام الله تبارك وتعالى. وهو الرأي الذي كانا
يُعَدَّانه بالأمس جهلاً يستحقُّ قائله التشنيع والزَّجر والإغلاظَ حتى يتوب!

ويبدو أن غضبة بسويي لم يسعها فضاء ملتقى أهل الحديث، فامتدَّت قذائفه إلى
موقع (الألوكة)، ليكتب هناك مُقرِّعاً المدافعين عن ابن عقيلِ:

" لماذا لا تشجَّعون بالتصريح بتبديع أحمد بن حنبلٍ؟ أو على الأقل أن فعله
لم يكن صواباً مائةً بالمائة؟". "والله إن الشَّيخَ أبا زهرة -مع كونه أشعريّاً- كان أشجعَ
منكم، عندما صرَّح بذلك في كتابه عن المذاهب والفرق الإسلامية!".

هذه الصورةُ الثالثة:

فلنحفظها ... لنذهب -بعد ذلك- إلى صورةٍ أخرى رابعة:

تعديل رابع .. ولا يزال التحول مستمراً

في الصفحة (١٦٧) من كتاب (ما بعد السلفية) نرى شرحاً لطرائق ابن تيمية في نسبة الأقوال للسلف، فنقرأ هناك في الطريقة الخامسة قول المؤلفين:

الخامسة: التخريج.

بمعنى أن ينقل ابن تيمية عن السلف قولاً في مسألة، ثم يخرج عليه بحثاً آخر لم يقل السلف به نفسه.

والمثال الواضح على ذلك بحث ابن تيمية في مسألة تسلسل المخلوقات.

ومن الواضح أن السلف لم يقولوا بهذا القول عينه، فيما ينقل عنه الجميع، بمن فيهم ابن تيمية نفسه، فهو تخريج تيمي على قول السلف، وليس قولاً سلفياً في نفسه.

في هذا الموضوع يشير مؤرخا الأفكار إلى مبحث (تسلسل المخلوقات)، وهي مسألة عقديّة فيها دقّة وطول يمنعان من تفصيلها هنا، وإنما غرضنا الآن فقط: الوقوف مع قولهما إن هذا القول ليس قولاً سلفياً في نفسه، وإنما هو مجرد "تخريج تيمي على قول السلف".

نرجع قليلاً إلى منتصف (٢٠١٢م)، لنقرأ -أيضاً- بملتي أهل الحديث نقاشاً حول المسألة نفسها، شارك فيه عمرو بسيوني بقوة، مع تأييد من أحمد سالم. هناك سئل عمرو بسيوني عن قول ابن تيمية في هذه المسألة: (هل سبقه إليه أحد؟) فكان من جوابه:

"هو مقتضى قول أهل السنة كلهم".

"هو المعنى السني الصحيح".

"إجماع أهل السنة عليه".

"لا مخالف فيه".

فلما اعترض عليه مُعترض، وقال له: "على من ينسب هذا القول إلى أهل السنة أن يُحَفَّنَا بأقوالهم الصريحة في هذا الشأن، ولم نر -إلى الآن- نقلاً صريحاً".

أجابه بسيوني بقوة: "قد قدّمتُ أوجه الدلالة من الكتاب، وإجماع السلف، ونقلتُ كلام ابن تيمية، ثم تقول لم أر نقلاً صريحاً!".

وقال: "بيني وبين كل من خالف في هذا الموضوع وغيره، ممن يلتزم مباني أهل السنة والجماعة، سلف الأمة وأئمتها. أمّا من يخالف فيها فلا نقاش معه ها هنا، ويمكن أن نقاش في نفس صحّة مبانيه في محل آخر..".

يزيدُ بسيوني فيذكرُ أن القول بتسلسل المخلوقات: "محلّ التفرقة والفيصل بين الجهميّة والمُتسنّنة". وقال عن المعارضين على كلامه "وافقتُم قول الجهميّة".

وقال: "كون ذلك لم يرد إلا على ابن تيمية، فليس في هذا حجة أصلاً. وبيانه: إذا كان المراد نفس عبارات الشيخ وأنه لم يُسبق إليها؛ فلا وجه لهذا أصلاً. لأن الشيخ لم يزد على ترجمة كلام السلف بلسان أهل الكلام ..".

بعد هذه التقارير الحاسمة والخطابات الجازمة، دخل أحمد سالم في خاتمة المطاف، ليهتف: "بوركت يمينك يا شيخ عمرو..!!"

لغة الحسم هذه في تحرير مذهب أهل السنة في المسألة، وأنها محلّ إجماعٍ واتفاقٍ، وأن المخالف فيها قائلٌ برأي الجهميّة، وأن ابن تيمية لم يزد على ترجمة قول أهل السنة بلسان أهل الكلام .. هذه اللغة انخفضت نبرتها كثيراً في (ما بعد السلفية)، وأصبح القول بتسلسل المخلوقات مجردَ تخريجٍ تيميّ على كلام السلف، وليس قولاً سلفياً في نفسه!

وأيضاً: تبديلٌ منهجيّ خامس!

الأمثلة المتقدّمة تشرح مواقف قريبةً كان يتبنّاها مؤلّفها (ما بعد السلفية). وهذا ما عنيته بقولي: إن المؤلّفين يعيشان تقلباتٍ فكريةً منهجيةً انعكست على روح كتابهما المبشّر بالأفول السلفيّة. وإذا كانت الأمثلة المذكورة تتعلّق بمسائلٍ مخصوصةٍ (فهم السلف - خلق القرآن - تسلسل المخلوقات)، فلديّ هنا نقلٌ آخرٌ يتعلّق بمنهجٍ كليّ في النظر للمسائل.

ففي مطلع عام (٢٠١١م) طرح أحدُ كتابِ ملتقى أهل الحديث رأياً للشيخ الألباني -رحمه الله- انتقد فيه كلاماً للإمام عثمان الدارمي... فلنقرأ كيف كان عمرو بسيوني يرفضُ نقدَ الشيخ الألباني، لنُقارنه بما نراه الآن في كتاب (ما بعد السلفيّة) من تجويز حرق الإجماع العقديّ للطبقات التي تلت عصر الصحابة... قال بسيوني:

"الذي أرتضيه، والذي يوافق المنهج العلميّ الصحيح وتصوّر الأشياء: أنه لا يُقبلُ قولُ أحدٍ من المتأخّرين في الحكم على السّابقين وتصانيفهم، خصوصاً الاعتقاديّة منها، وذلك بخصوص من ذاع منهُم، وعُرف وانتشر، وصارت تصانيفه مُقرّرةً معروفةً مُتداولةً بأيدي العلماء ومن دونهم.

وبالاستقراء -وقد يكون ناقصاً لكنّه ليس قليلاً- إذا بحثت أوجه اعتراضات الخلف على السلف -لا السلف على بعضهم- في المسائل الاعتقاديّة، وجدتها غلطاً، ينشأ عن جهلٍ بالمسألة رأساً، أو سوءَ قراءةٍ أو فهمٍ للمتقدّم من السلف، أو خفةً في ضبط طرق التلقّي والاستدلال السلفيّة أصلاً. وعلى كل واحدةٍ من الثلاثة أمثلة.

وإذا أردت امتحان ذلك فأت باستدراكٍ مُتأخّرٍ على كتابٍ سلفيٍّ مُتقدّمٍ ليس في كُتب المتقدّمين -إلى طبقة ابن تيميّة- مناقشته والتنبية عليه، ويكون ذلك الاستدراك صحيحاً في نفسه لا يرجع إلى شيءٍ مما ذكرناه".

هذه عبارات عمرو بسيوني في تقرير رؤيةٍ يقولُ إنّها نشأت (بالاستقراء)!! فاستقراؤه -حفظه الله- انتهى إلى أنه: "لا يُقبلُ قولُ أحدٍ من المتأخّرين في الحكم على السّابقين وتصانيفهم، خصوصاً الاعتقاديّة منها".

أحمد سالم لم يَكن بعيداً عن مثلِ هذا التصوّر، فحين قال قائل عام (٢٠٠٩م) بملتقى أهل الحديث: "اختلافنا مع المعتزلة والأشاعرة في الاعتقاد، لا يمنع من الاستفادة من كتبهم وتراثهم في العلوم الإسلاميّة، وخاصةً أصول الفقه".

علّق أحمد سالم: "هذا كلامٌ ضعيفٌ جداً، وبمثله تدخلُ الشبهةُ على أهل الحق".

وأحمد سالم هو الذي كان يقول بحماسةٍ -عزَّ نظيرها- عن القاعدة الأصولية التي تنصُّ على أنه (لا مُشاحَّة في الاصطلاح): "أصلُ دعوى أنه (لا مُشاححة في الاصطلاح)، إنما كانت من المعتزلة والأشاعرة ... ومُبتغي الحقِّ والصدِّق لا مناصَ له من أن يرتاب مما كانت هذه سبيله".

يقولُ هذا عن قاعدةٍ في أصول الفقه، وليس عن مسألةٍ عقديَّة. فجعلَ مجردَ صدور القاعدة عن المعتزلة والأشعرية موجبا للريبة فيها، حتى مع موافقة علماء أهل السنة عليها وقبولهم لها إجمالاً. ولنا أن نعجب من البون الشاسع بين هذه الرؤية المفاصلة، وبين نقيضتها الجديدة التي تقول: إن الحقَّ مُفرَّقٌ بين طوائف المسلمين، وأنَّ من الجائز أن يصيب المعتزلة أو الأشعرية أو الزيدية -في العقائد- حقاً أخطأ فيه جميع أئمة السلف، وأن أحمد بن حنبل قد يكون من الفرقة الناجية في بابٍ أو مسألةٍ، والقاضي عبد الجبار المعتزلي من الفرقة الناجية في بابٍ أو مسألةٍ، وكلاهما من الفرقة المتوعَّدة بالنار في أبوابٍ أخرى!

هذه التصورات المناقضة لما في كتاب (ما بعد السلفية) اخترتها من نصوصٍ للمؤلفين قريبة العهد، لم يمض عليها الكثير. أما لو رجعنا إلى الوراء أكثر فسنرى تصوراتٍ وأفكاراً من لونٍ مختلفٍ تنتمي إلى طورٍ ثالثٍ أقدمَ مبادئها لهُاتين الصورتين القريبتين. يعرفُ هذا من يقرأ مشاركات أحمد سالم بمنتدى سحابٍ، تلك الكتابات التي كانت تنتمي لفلِكٍ مختلفٍ!

ولمعرفة ما أعني، يكفي فقط مطالعة مقالة كتبها عام (٢٠٠٣م) مُناجحاً عن الشيخ ربيع المدخلي. وقتها كان أحمد سالم يقول: إن ناقد الشيخ ربيع، إنما هم "الحزبيون الهلكي في أهوائهم"، وأن الشيخ ربيعاً "لم تزده السبعون سنةً من عمره إلا ثباتاً على السنة ورسوخاً في المنهج السلفي الشرعي". وأن ناقد الشيخ ربيع إنما يقصدُ محاربة المنهج الذي يحمله هو ويحمله إخوانه من أهل العلم من أمثال: الشيخ النجدي، وزيد المدخلي، ومحمد هادي، وعبيد الجابري، وفالح الحري... إلخ^(١).

(١) من مقالة كتبها في الرَّدِّ على الشيخ الفاضل أبي الحسن المأربي، عنوانها: "مناقشة أبي الحسد في بعض ما ادعاه من الشطط". منشورة بموقع (أنا المسلم).

تلك هي التّكّهة التي كان يكتب بها أحمد سالم، ومشاركاته هناك كانت تسير على هذا النّمط، ثم إنه نفّض يده من ذلك الطريق، وأعلن أنه غير راضٍ عن أكثر كتاباته الأولى. ثم تحوّل إلى طورٍ ثانٍ وسيطٍ، قبل أن يصل الآن مع صاحبه إلى مرحلة (ما بعد السّلفيّة). وبعد أن كانت السّلفيّة مذهباً ضيقاً محضوراً على توجّهٍ صغيرٍ وأسماءٍ محدودةٍ، أصبحت الآن اسماً فضفاضاً لا يخرج منه أحدٌ حتى يخرج من دين الإسلام. وعندما كانت السّلفيّة نسبةً تلحق اسم (أبي فهير)، أصبحت غايةً محالةً لا يجوزها فردٌ ولا حتى جماعةً.

إقرارٌ قديمٌ ببدء العجّلة في التّأليف

في العام (٢٠١١م) كتب أحمد سالم بموقع (أنا المسلم) مُعلّقاً على مؤلّفاته السّابقة، فقال: "مع توضيح أن في هذه الكتب ما لا أرضى عنه الآن؛ ولأجل العجّلة التي كانت تشوب هذه الكتب فقد توقّفت عن الكتابة منذ أواخر عام ٢٠٠٦ ميلادية، ولم أعد للكتابة سوى بكتاب الدولة المدنيّة".

قلت: رأينا وسنرى -بإذن الله- أن عادة العجّلة في الكتابة والتّأليف لم تزل خصلةً مستمرّةً إلى السّاعة. وكتاب (ما بعد السّلفيّة) أحد أعراض هذه العادة السيّئة.

على أن الإشكال لا يتعلّق فقط بالعجّلة في الكتابة والتّأليف، بل بمشكلةٍ أوسع؛ مشكلة صاحب البدوات الذي يسارع إلى تبني الآراء العابرة، ولا يعرف التمهّل والتروي إلى حين اكتمال الآلة العلميّة التي تعين على إنتاج كتابةٍ ناضجةٍ.

أحمد سالم -أصلح الله قلبه- حين يعلن عدم رضاه عن أكثر ما كتبه، وحين يذكر أنه توقّف عن الكتابة عام (٢٠٠٦م)، فهو يقصد مؤلّفاتٍ ومقالاتٍ كتبها مطلع العشرينات من عمره، فبسبب العجّلة واستسهال شأن التّأليف، لم يكد ينتصف عقده الثالث إلا وقد صدر له أكثر من (١٤) كتاباً ما بين تّأليف، أو تحقيق، أو تعليق!!

وحين يقول إنه توقّف عن الكتابة عام (٢٠٠٦م)، وأنه لم يرجع للكتابة إلا بكتاب (الدولة المدنيّة) -الصادر عام (٢٠١١م)- حين يقول هذا فإنما يعني التوقّف عن إصدار الكُتُب، أما المقالات والمشاركات المندفعة غير المحرّرة على شبكة (الإنترنت)، فلم يتوقّف عنها قطّ... وباللغة الثابتة نفسها، لغة الحسم والجزم والثوق.

وآراؤه المنشورة بعد العام (٢٠٠٦م)، وإن كانت اختلفت وتغيّرت اتجاهها عن مرحلة (المدخلي، وفلاح الحربي، والجابري...)، إلا أنّها لم تكن سوى مرحلةٍ وسيطةٍ تختلف اختلافًا كبيراً عن المرحلة الحاليّة؛ مرحلة (ما بعد السلفيّة)! والكلامُ نفسه يقالُ عن عمرو بسيوني الذي نقلتُ آنفاً حديثه الوثائق عن ثمرة (استقراء) قام به وهو ابن خمسةٍ وعشرين عاماً!! والآن نراه نفضَ يده من نتائج ذلك الاستقراء المدّعى، وقلبَ له ظهر المجنّ!.. والله وحده الهادي.

صورةٌ أخرى من مرحلة ما بعد (٢٠٠٦م)

في العام (٢٠٠٧م)، في (ملتقى أهل الحديث)، قرأ لأحمد سالم مقالةً عنوانها: (جديد آراء محمد الحسن الددو). في مطلع المقالة، وبعدما عبّر عن ضجره ممن يرفضون نقد الشيخ الددو. ذكر أنه سوف يسوق بعض: "أخطاء الشيخ وتجاوزاته الأخيرة **ليحذر منها من قد يغترُّ بها لسابق علم الشيخ وفضله**".

ننظر في هذه الأخطاء والتجاوزات التي أثارت أحمد سالم، فنرى طائفةً منها ماثلةً أمامنا اليوم في كتاب ال (ما بعد). فأحمد سالم ذكر من تجاوزات الددو أنه يقول:
- "ادعاء أنّ فرقةً بعينها هي الفرقة الناجية، من التزكية والتألي المنهي عنه والمتوعّد عليه.

- "كلُّ أهل الإسلام قد يكونون من أهل السنّة باعتبار".

- "ترك الأخذ عن المبتدعة، من التطرّف الجديد والتعصّب المتأخّر".

- "الأشاعرة والماتريدية من مذاهب (أهل السنة)".

- "إن من الشيعة والمعتزلة والخوارج من هو من الفرقة الناجية".

كانت هذه جنايات الددو عند أحمد سالم، واليوم نرى هذه الجنايات وشبهات لها متربعةً في صفحات (ما بعد السلفية):

- فإذا كان الددو يرفض تعيين فرقة معينة بأنها الفرقة الناجية، ويعدُّ هذا من التألي والتزكية، فكتاب (ما بعد السلفية) يقول لنا بحسب: لا يوجد فرقة معينة ناجية بعد الأنبياء، ويقول: إن تعيين فرقة بعينها بأنها الفرقة الناجية غلطٌ ظاهرٌ وفهمٌ خطيرٌ!

- وإذا كان الددو يقول إن ترك الأخذ عن المبتدعة من التطرف والتعصب الجديد، فكتاب (ما بعد السلفية) - كما شرحنا من قبل - يقول: لا توجد فرقة حازت الحق كله، ومن الجائز أن يوجد حق لدى الشيعة والمعتزلة والخوارج والزيدية لم يعرفه أئمة السنة.

- وإذا كان الددو يقول إن كل أهل الإسلام قد يكونون من أهل السنة باعتبار، فكتاب ال (ما بعد) يعدُّ جميع أهل الإسلام داخل الدائرة السلفية الشرعية، ويقرُّ لنا أنه لا يخرج أحدٌ من السلفية حتى يخرج من دين الإسلام!!

- وإذا كان الددو يعلن أن (من) المعتزلة والخوارج من يُعدُّ من الفرقة الناجية، فكتاب ال (ما بعد) يقول لنا: إن أحمد بن حنبل والقاضي عبد الجبار المعتزلي كلاهما قد يكون من الفرقة الناجية في باب، ومن الهالكة في باب!

هذا نموذج إضافي من كتابات مرحلة ما بعد (٢٠٠٦م)، وقد تقدّمت أمثلة أخرى تنتمي للمرحلة نفسها التي يُفترض أنها مرحلة تصحيح واستدراك. لكننا نرى اليوم ثمار تلك المرحلة الثانية التصحيحية تهدم وتنقض بعد تدشين مرحلة ال (ما بعد) ... ثلاث مراحل متباينة، كلها تتسم بلغة الواثق، وأحياناً لغة من جاء بما عجزت عنه الأوائل!

في العام (٢٠٠٩م)، وقبل التحوُّل إلى حقبة الـ (ما بعد) اعترض مُعترضٌ بملتقى أهل الحديث على أحمد سالم بأنه سوف يخسرُ ودَّ أهل العلم بسبب تبنيهِ الآراء الشاذَّة، فأجاب -أيضاً- بلغة الثقة والجزم، لغة البصير بأصول الاجتهاد والخلاف:

"أنا لم أخسر ودَّ أحدٍ سوى جماعةٍ من طلبة العلم نصَّبوا أنفسهم حامين لحمى حزمةٍ من النظريَّات والقواعد التي نشأوا عليها، وغلبهم الإلْفُ لها، ولم يكن معهم من البصيرة بأصول الاجتهاد والخلاف، والفقهاء بقواعد موازنة المسائل وقياس رتبتهما، والبصر بحقيقة ما معهم، وأنه نظرياتٌ لا ثوابت، وأنه لو كان ما معهم من الثوابت فليس مخالفهم يخالفهم فيها من حيث هي ثوابت وليس يتكلَّم إلا بالعلم = ما يُعينهم على إقرار الحق الذي معهم بالعدل والإنصاف ورعاية حقوق المؤمنين".

تستمرُّ لغة الثقة والجزم، فيقول:

"وكانت جريرتي أني لم أقنع بقعود النَّظر، بل سلكت ما وسعني رتبة الاجتهاد، أزيد في أدواتي، وأردُّ الأمور لأوائلها، وأقطعُ من ساعات نومي لا للحفظ والتقريب بل للاجتهاد والتحرير. فلما أدركتُ من ذلك أبواباً من الحقِّ وأعاني مشيختي على أبواب آخرين = نشرتها بالعلم والحجَّة والبرهان والإنصاف، لم أبع على مخالف ولم أتكلَّم من غير حُجَّة".

تلك النتائج التي يقولُ أحمد سالم -غفر الله له- إنه نشرها بالعلم والحجَّة والبرهان، والتي توصلَ إليها في مرحلته الوسيطة بفضل معرفته بأصول الاجتهاد وقواعد الموازنات، هو الآن يهدمُ جملةً منها في كتاب الـ (ما بعد)!! بعدما انتقلَ ورفيئهُ عمروٌ من رتبة الاجتهاد إلى رتبة التحديد!! ولا أدري ما سيكون اسم الرتبة القادمة؟!

ليس الغرضُ من ذكر هذا والتنبيه عليه التعميرَ المجرَّد بالرجوع عن رأيٍ أو موقفٍ تبينَ لصاحبه خطؤه. وإنما الغرضُ وضعُ كتاب (ما بعد السلفيَّة) في سياقه التاريخيِّ الكامل. فكتاب الـ (ما بعد) يمثِّلُ مرحلةً فكريةً تحاولُ تقريع وهجاء الـ (ما قبل). والأقولُ السلفيُّ الذي يشرُّ به الكتابُ، إنما هو أقولُ أفكارٍ وقناعاتٍ من وعي المؤلفينِ وقلبيهما. وما لم يعطِ المؤلفان نفسيهما فرصةً للتروِّي والنضج، فقد نشهدُ مُستقبلاً مرحلةً رابعةً، وربما خامسةً.

الرجوع عن الرأي - إن تبين خطؤه - ليس عيباً، لكن العيب في تلك النفس المتقلّبة، الحادّة في تقلّباتها؛ النفس التي تنكّر في يومها ما كانت تعرف بالأمس، لتُنكّر - بعد ذلك - في غدها ما تعرفه اليوم. ثم هي في كلّ أطوارها وتقلّباتها مملوءة بالثقة، شغوفة بالمقدّمة، تحمل دائماً قلمَ التنظير والتفعيد .. وإذا لم يُشبع التنظير نهمتها، قفزت إلى رتبة التجديد!

وأسوأ من ذلك: أن من عارضها أو خالفها في مراحل تقلّباتها فهو مُتعصّب جامدٌ غلبه الإلف، وقصرت به أدواته، فلم يملك من أدوات الاجتهاد ما ملكه ذاك المجدّد الذي لا يرى في تقلّباته إلا ترقياً مستمراً نحو الأعلى!

مرضٌ من أمراض الجسد السلفيّ

هل الدّعوات المعاصرة المنتسبة للسلفيّة فوق النّقد؟
سؤالٌ مُغالطٌ ما كان ينبغي طرحه لولا اللّجاج والخصومة.
الاتجاهات السلفيّة المعاصرة مملوءة بالأدواء التي لم تنزل تحت مشرط النّقد والمعالجة.

والقصّة التي نتابع فصولها الآن تشرح واحداً من أكثر الأمراض فشوّاً في جسد الدعوات السلفيّة في هذه الأزمان. فلأجل ارتباط تلك الدّعوات بالعلم الشرعيّ أكثر من غيرها، فإنّ ظاهرة العجالة في التأليف والتدريس والفتيا، والشّعف بالصّدارة العلميّة قبل أوانها، وتصدّي حديثي السنن للكتابة في كبار المسائل، كلُّ هذا مما اعتدنا أن نراه حاضراً في الأوساط السلفيّة أكثر من غيرها.

يندر أن تجد لدى الاتجاهات الإسلاميّة الأخرى ابنَ خمسٍ وعشرين عاماً يحدثك عن (استقراء)، أو آخر في سنّ مُقاربٍ، له في المكتبات ما يقرب من خمسة عشر كتاباً ما بين تأليفٍ وتحقيقٍ وتعليقٍ ... وفي فنونٍ مختلفة!!

العلمُ طريقٌ طويلٌ .. لكن ما يحدث عادةً أنّ مبتدئاً في العلم يتميّز بين أقرانه بمزيد فهمٍ وحفظٍ، فما إن يُحصّل من المعارف طرفاً حتى يشرع في التصدّر، ويقفز للمقدّمة، فيرى أمامه ساحةً مفتوحةً يُخيّل له أنه قادرٌ على أن يكون فارسها المغوار، فيشرع قلمه لبيداً في

حرق المراحل وحرق نفسه معها. وقد يتعاضم الأمر، فتتضخم المراهقة العلميّة، لتتحول إلى تيارٍ يهدر لا تزيد الأيام إلا بعداً وشططاً.

وما نبصره اليوم من الانشقاقات المتوالية، والفوضى المتكاثرة في السّاحة العلميّة والدعويّة يرجع في شقّ منه إلى هذه الظاهرة المرضيّة. وأوضح مثالٍ يصوّر هذا الإشكال نراه جليّاً في إشكالات جماعات الغلوّ. فالذي يتأملُ تاريخَ الأسماء التي نظرت لتلك الجماعات ورسمت طريقها، يجدها - في الغالب - أسماءً ابتدأت الكتابة والتأليف والتنظير في مرحلة مبكرة لا تتناسب أبداً مع حجم القضايا التي يكتبون فيها.

الكتابة مسؤوليّة .. ومن أَلّف للناس في أمر دينهم، فهو يوقّع لهم عن الله ﷻ. ومن تصدّر قبل الأوان، فإن مجرد رجوعه عن رأيه الأوّل لن يعفيه من تبعات كتاباته الأولى التي تربى عليها آخرون واصلوا مسيرة التهور غير مبالين بتخلّف قائد مسيرتهم!

الكتابة قبل أوانها خطيئة وإثم، وليست اجتهاداً يتردّد صاحبه بين أجرٍ وأجرين. والخطيئة والإثم يتطلّبان توبةً وإنابةً، لا مجرد رجوعٍ عن رأيٍ! وأبعد الناس عن التوبة، ذاك الممعن في التصدّر، الماضي في التقلّب، غير عابئ بمسؤولية أخطائه الأولى، ولا مفيدٍ من تراكم أغلطه وآثامه. والله وحده الهادي.

ما بعد الما بعد

رأينا فيما سبق نماذج تشرّح عجلة المؤلفين وتقلّبات الرأي عندهما.

وإذا تجرّعنا تلك النماذج كلّها على مضضٍ، وقلنا هي اجتهادات سابقة انقده في وعي المؤرخين ذات صباح زيفها، فطرحها ليحدّدا طريقة فقهما للدين ... إذا قلنا هذا فسنقف حائرين أمام أنموذجين كتبنا بعد نشر الكتاب يتناقضان مع ما فيه تناقضاً فجاً!

ففي سياق هجاء المؤرخين للاشتغال الفقهي السلفي، نقرأ في الصفحة (٣٥٨)،
نقداً لصاحب كتاب (منهج التيسير المعاصر) الدكتور عبدالله الطويل، حيث يعترض المؤرخان
عليه لأنه جعل مُصافحة المرأة الأجنبية من المحرمات بلا خلاف:

فعلَى سبيل المثال، يقدم باحث سلفي أمثلة على تطبيقات
منهج المعاصرين المنفلت حول التيسير، كالتراخي، والقرضاوي، وغيرهما، فيذكر
مسائل مثل: ولاية المرأة، والاختلاط، وزواج المسلمة بالكتابي، لكنه يقحم معها:
مصافحة المرأة الأجنبية، وسفر المرأة بغير محرم، فيجعل هاتين المسألتين من
المحرمات بلا خلاف^(١).

(١) انظر: «منهج التيسير المعاصر»، لعبد الله بن إبراهيم الطويل: (ص ١٨٧-١٩١).

بعد نشر كتاب (ما بعد السلفية) بأشهر، وبعدهما نسي أحمد سالم ما كان أثبتته في
كتابه، طرَح عليه سؤال في حسابه ببرنامج ask.fm: هل يصحُّ القولُ بكراهة مُصافحة
الأجنبية عند من لم يثبت عنده الإجماعُ على التحريم؟
ردَّ أحمد سالم بالتأكيد على الإجماع على التحريم، وأنه لم يقع في المسألة خلاف، بل
ذكر أنه لم يُحفظ عن أحدٍ من أهل العلم القولُ بالإباحة، ولو بنقلٍ مشكوكٍ فيه!!

يضيفُ أحمدُ سالم -عافاه الله-، فيؤنَّب السائل، ويقول له: إن الشكَّ في الإجماع لا
يحصُلُ بمجرد التشهي أو الدَّفْع بالصِّدر في وجه النِّقل والاستقراء!!



أحمد سالم
@Abufhr

بالله عليك ياسيدنا اجبني هل يسوغ القول
بكراهه المصافحه عند من رجح عدم العلم
بالاجماع وضعف عنده حديث لأن يطعن الرجل
بمخيطة في رأسه ..الحديث؟

بداية لا بد من قرينة ترجح عدم العلم بالإجماع، ولا
قرينة هاهنا؛ فإن القول بعدم التحريم لم يحفظ عن أحد
من أهل العلم ولا حتى روي بالشك. وهي مسألة ظاهرة
يمنع وجود قائل بالجواز ولا ينقل، فالشك في الإجماع
لا بد له من قرينة ولا يحصل بمجرد التشهي أو الدفع
بالصدر في وجه النقل والاستقراء.

كيف يمكن أن نُحلَّ هذا الإشكال، وكيف نجمع بين هذا وبين ما قرأناه في الكتاب؟

وماذا لو استحضرنا معه -أيضاً- هذا الإشكال الآخر؟:
نقرأ في الصفحة (ص ٣٥٩) حديثاً مشابهاً عن حُكم حلق اللحية:

المستوى الرابع: بعض الخيارات الفقهية التي يتم دمجها في الهوية السلفية والفرز على أساسها: ومنها الإسبال، وحلق اللحية. فالفقه السلفي يرى المسبل والحليق: (غير ملتزم)، فهو مخالف للسنة، فاسق، وذلك بغض النظر عما قد يكون في المسألة من خلاف، أو ما قد يكون عند ذلك المخالف من أدلة واجتهاد.

هذا الموضوع نفهّم منه أن الفقه السلفي حين يحرّم حلق اللحية، لا يتنبّه إلى ما قد يكون في المسألة من خلاف، أو ما قد يكون مع المخالف من أدلة واجتهاد.

بعد هذا ببضعة أشهر.. يُسأل أحمد سالم: هل يوجد خلافٌ يخص إعفاء اللحية؟
فيجيب بأنه خلافٌ فقط عند المتأخرين!



بعدهما أعلن أنّ الخلاف وُجدَ فقط عند المتأخرين، شرح مقصوده فذكر أنّ متأخري الشافعية اعتمدوا القول بالكراهة، ثم نقض ذلك بعرض كلام القدماء القائلين بتحريم الحلق، منهم الإمام الشافعي نفسه.. ثم انتهى إلى التأكيد على أن العلماء الأوائل لم يُنقل عنهم قطُّ قولٌ بالإباحة، وأن ابن حزم وغيره حكوا الإجماع على تحريم حلق اللحية!!

ثم زادَ فذكرَ أن حلق اللحية خلافَ السَّمْت والعمل، ولو كان جائزاً لثُقِلَ ذلكَ
وظهرَ بأوضحَ مما يدَّعيه القائلُ بالجواز!!

أما السلف والأئمة فلا يحفظ عنهم قول بجواز حلقها، وإنما قد تشنَّبه بعض عباراتهم على بعض أهل النظر إما بتأويل وإما بقلّة درية، كمن يظن أن عبارة سنية الإغفاء تعني جواز الحلق، أو من يظن أن تجويز بعض الأئمة الأخذ يعني الحلق، أو أن كراهة بعضهم أخذ شعر الوجه أو التنف منه يعني جواز حلق اللحية كلها. وقد حكى ابن حزم الإجماع على حرمة حلقها وهو من المتشددين في الإجماع فقال: واتفقوا أن حلق اللحية مُثَلَّة لا تجوز. وكلمة مثله في كلامه صفة كاشفة وليست قيّداً فقد كانوا يعدون الحلق نفسه مثلة كما في عبارة الحطاب المالكي: وحلق اللحية لا يجوز، وكذلك الشارب وهو مثلة وبدعة. وكذلك فهم ابن تيمية أن نفس الحلق مثلة فقال: فحلق اللحية منهي عنه ومثلة كرهها الله ورسوله. ويدل على ذلك فهم ابن مفلح لكلام ابن حزم فقد قال: وذكر ابن حزم الإجماع أن قص الشارب وإغفاء اللحية فرض.

والشيء الذي أنه عليه دائماً: حلق اللحية خلاف السمت والعمل، ومثله لو كان جائزاً = لوجب أن يظهر جوازه بأحسن مما يدعيه القائل بالجواز؛ فإن الشريعة تامة البيان ترفع الحرج على الناس، ولا تبقى عليهم خفياً هكذا في المسائل التي حقها الظهور.

5 days ago

ماذا أقول .. وبأي شيءٍ أعلِّق؟

مثلُ هذه المواضع تجعلُ القارئ يدركُ أن المؤلفين حين سوّدا كتاتِبهما إنما كانا يبحثانِ
عن الشَّناعة والطَّعنِ بأيِّ سبيلٍ، حتى لو استدعى الأمرُ العيبَ بما يدركانِ ألا عيب فيه.

إذا عرفنا نهجَ المؤرِّخين فلن نعجب -بعد ذلك- أن نراهما يكتبانِ ساخرين من دهشة
بعض طلاب العلم حين يرونَ صوراً لبعض العلماء المتأخرين، فيرونهم لحاهم مخلوقةً.

ولذلك يصدم كثير

من السلفيين عندما يطلعون على صور بعض أعلام السلفية الحديثة، ويجدونهم غير ملتحين، كما هو الحال مع أحمد شاعر، ومحب الدين الخطيب، وغيرهما.

٣٥٩

لو سألنا المؤرِّخين .. ما الغرابة في هذا؟

وما رَدَّة الفعل التي ينتظرانها ممن يرى صورة عالمٍ علمٍ مشهورٍ، فيبصرُ فيها ما يخالفُ ما اعتاد رؤيته من سمات أهل العلم وهدْيهم؟!
شهوة القدرح هنا جعلت صاحبينا يضربان في كلِّ اتجاهٍ ودون وعيٍ.

هل نحن حقاً مقبلون على أفولٍ سلفيٍّ؟

لعلَّ من الأهميَّة بمكانٍ التأكيدُ هنا مرةً أخرى على أنَّ حديثنا ليس عن دعوةٍ حزبٍ أو جماعةٍ ترفع اسم السِّلَفِيَّة؛ بل عن أصولٍ دعوةٍ أئمَّة أهل السُّنَّة الذين أعطاهم المؤرِّخان لقب: (الجيل الرابع)، تمييزاً لهم وفصلاً لطريقتهم عن الثُرون الثلاثة المفضَّلة!

ومع أنَّ مؤرِّخي الأفكار تحدَّثنا بانكسارٍ عن تراجعٍ مُتوقَّعٍ لهذه الطَّريقة، إلا أنني لستُ معنيّاً بنفي ذلك أو إثباته رُغم مخالفتي كلياً لهذه الرؤية الكئيبة. ومثلاً هذه التوقُّعات والظُّنون ليست مما يحسُن عقْدُ النزاع حوله، وبخاصَّةٍ مع ما تقدَّم بيانه من أن هذه الرُّؤية ليست من بنات أفكار المؤلِّفين أولاً، ولأنها -أيضاً- فكرةٌ مرتجلةٌ لم تنشأ عن بحثٍ وتحليلٍ علميٍّ بقدر ما نشأت عن انفعالٍ ولَّدته أسبابٌ آنيَّةٌ مرَّ على الدَّعوات أشدُّ وأثقلُ منها وطأةً، ثم انكشفت -بعد التمحيص والامتحان- عن خيرٍ وهدى.

أقولُ هذا مع التأكيد على أن انحسارَ الدَّعوات وتمدُّدها ظاهرةٌ تاريخيَّةٌ لا غرابة فيها، وليس في الحديث العلميِّ عنها ما يوجبُ النُّفرةَ و التوجُّسَ، كيف والنَّبِيُّ ﷺ حدَّث أصحابه عن تمزُّقٍ سيطراً على أُمَّته من بعده، وعن غربةٍ للدينِ نفسه ستقع.

ما يعيننا هنا مناقشة ذلك المنهج التلفيقيِّ الذي اعتمده مؤرِّحا الأفكار من أجل الوصول إلى هذه النتيحة، وما تكلفاه في سبيلها من بناء تصوُّراتٍ ينقُصها الكثيرُ من الاتزان، والعدل، والنُّضح العلميِّ. فالمؤلِّفان وضعوا فكرةَ الأفولِ نصبَ عينيَّهما، ثم أخذوا في جمعٍ وتلفيقٍ كلِّ ما يساعدُ في تقريرها وتمريها ... وهذا ما يوصلنا للسؤال الآخر:

ما الغرض من حديث السرقات العلمية؟

قبل الجواب عن هذا، نلقي نظرةً على انقلابٍ في موقف المؤلفين تجاه هذه المسألة:
فبعد نشر الحلقة الأولى عن السرقات العلمية قرأنا هذا التعليق المختوم بوعدٍ يشبه التهديد، وعدٍ بكتابة ردٍّ يكشف مستوى التدليس والكذب الذي نال المؤلفين:



أحمد سالم
@Abufhr
أعمل كاتباً وباحثاً، أرحو الأتسكاني من مناهج التعلم وحمل كتابي: السبل الرضية.

1246 11602 0
answers likes gifts

+ Follow

Report

د. بندر يقول انكم بتسرقون الجهود العلمية صح كذا ؟

لا مش صح كده :

ده كذب للتشنيع والتشويه بس، والله لم نسرق حرفاً من أحد في طول الكتاب وعرضه ولا بتأويل أو حتى مجاز، والله يشهد إنه لكذب، والله يشهد إنا لصادقون.

مثلا بيزعم إنا سرقتنا من كتاب إنا عزونا له مرتين مرة في صلب الكتاب ومرة في الحاشية :)

حواديت مفلسة لإرضاء الأتباع وتسكين خواطرهم وطمأنتهم بس :

التابع المؤدلج لن يقرأ ولن يوازن سيبحت فقط عن شيء يسكن خاطره ويطمئنه أنه على الحق..

حاجة كده زي كلمة مردود عليه التي كان رؤوس في التيارات الإسلامية يسكتون بها أتباعهم، أما نقد علمي حقيقي = فلا وقد خاب أمني جدا في الشيخ بندر والله.

وياذن الله عندما نتعرض للردود تفصيلا سنبين مستوى الكذب والتدليس هنا.

8 minutes ago

هكذا كانت عزيمة المؤرخين، لكن بعد تتابع نشر النماذج والإثباتات تبخّر الردّ الموعود المنتظر، وأصبحت القضية كلها لا تحتاج إلى ردّ أصلاً!



أحمد سالم
@Abufhr

هل ستتضمن النسخة الجديدة من ما بعد السلفيه ردودا على مقالات الشيخ بندر الشويقي؟

لا. فليس فيها شيء علمي يحتاج لرد، إلا نادراً، فقط المواضيع التي نقلها عمرو بالواسطة ولم يُشر للواسطة، سيتم إثبات الواسطة، والكلام الذي أخذه بمعناه ولم ينسبه لقائله = سيتم عزوه.

النقاشات العلمية ستكون للاعتراضات العلمية الموجهة لأفكار الكتاب، وهي حتى الآن قليلة، ومعظمها خارج الجزء النقدي.

5 days ago

هذا ما آل إليه الحال، وهذا ما انتهى إليه مؤرخا الأفكار، فلم يعد هناك ما يستدعي أن يكشفنا مستوى الكذب والتدليس الذي نالهما!!
لأجل هذا، وبسبب الإقرار المتأخر من المؤلفين بشيوع المسروقات في الكتاب، فإني أحسب أنه لم تعد هناك حاجة لمواصلة الحفر والتبش في هذا الاتجاه. ويبقى بعد ذلك الوقوف مع مغزى إثارة هذه القصة كلها.

حديثُ السَّرقاتِ العلميَّةِ له مغزىٌ لم يدركه المؤلِّفان، أو ربَّما كانا لا يرغبان في إدراكه. فمن لديه أدنى درايةٍ بالتأليفِ والبحثِ العلميِّ يفهمُ أولَ ما يفهمُ أن الدِّراسةَ النقديَّةَ التي تقومُ على التلفيقِ والسَّطوِ على جهودِ الآخرين، تفقدُ قيمتها العلميَّة، ويضعُفُ وزنُ نتائجها وأحكامها. ذلك أنَّ السَّرقةَ والتلفيقَ حصلتانِ لا تجتمعانِ مع النَّقدِ المنهجيِّ الذي يُفترضُ أن يتأسَّسَ على الاستقراءِ العلميِّ، والتتبُّعِ، والدِّراسةِ الجادَّةِ.

أقولُ هذا لأني رأيتُ صاحبينا -أصلحهما اللهُ- بعد إثباتِ اختلاسهما جهودَ غيرهما، صارا يتحدَّثانِ عن خطأٍ وقعَ (بتأويلٍ!!)، ثم وعدا بتداركِ هذا الخطأِ البريء في الطبعةِ الثانيةِ للكتابِ التي سيوثَّقانِ نصوصها من المصادرِ الرئيسيَّة!! لا أدري كيف سيُصحِّحُ المؤلِّفانِ كتابهما، فالإشكالُ -أولاً- لا يتعلَّقُ بمواضعٍ يسيرةٍ سيراجعانها في مصادرها من أجل التوثيقِ. ثم إن محلَّ الاعتراضِ لا ينحصرُ فقط في الإخلالِ بتوثيقِ النصوصِ من مصادرها الأصليَّة. بل الاعتراضُ الأكبرُ موجَّهٌ إلى حقيقةٍ أنَّ المؤلِّفينِ اعتمدا منهجَ التلفيقِ في بناءِ أفكارِ الكتابِ، ولم يكن لهما جهدٌ بحثيٌّ أو استقراءٌ علميٌّ، وإنما اكتفيا بتنفِّجِ جمعها من هنا وهناك، ثم بنيا عليها تحليلاتٍ ونتائجَ سميها "تاريخِ أفكار!!" ثم صارا يتحدَّثانِ عن كتابٍ مُتفردٍ سيجدُّ للأمةِ أمرَ سلفيَّتها!!

مراجعةُ النَّقلِ في مصدره الأساسِ ليس شرطاً شكلياً معزولاً عن أفكارِ الكتابِ وأبحاثه ونتائجها، ولا هو شرطٌ تكميليٌّ يتعلَّقُ فقط بأمانةِ العلمِ وآدابِ الكتابةِ المعاصرة. بل هو معيارٌ صادقٌ لقيمةِ الدِّراسةِ وزنةِ ما فيها من نقدٍ وتحليلٍ، وبخاصةٍ حين يكونُ الحديثُ عن دراسةٍ تضمَّنتِ نقداً وتقويماً للنَّتاجِ العلميِّ والفكريِّ لعشراتِ الأسماءِ من أهلِ العلمِ والفكرِ، مما يتطلَّبُ بحثاً حقيقيّاً، واستقراءً علميّاً منهجيّاً واسعاً.

الكلامُ عن منهجِ عالمٍ من العلماءِ، أو البحثِ في فكرِ كاتبٍ أو مؤلِّفٍ يتطلَّبُ دراسةً وافيةً متأنيةً، ولا يكفي فيها التعويلُ نَتْفِ يتمُّ نسخها من كاتبٍ آخرٍ انتقاها لنفسه. والمؤلِّفانِ -سأحهما اللهُ- استفتحا مشروعاً أكبرَ منهما، فلما قصَّرت همتُهُما عن مُتطلِّباته عوَّلا على النَّسخِ والنَّقلِ من هنا وهناك، ثم صارا يكتُبانِ بطرفِ القلمِ وباستخفافٍ بالغِ أحكاماً اعتباطيةً لم تؤسَّسَ على البحثِ والدِّراسةِ، بقدر ما قامت على العشوائيةِ والارتجالِ.

لن أذهب بعيداً لإثبات أثر النقل من المصادر النازلة على القيمة العلمية للكتاب، لأن بين يديّ الآن كلاماً في تقرير هذا المعنى لأحمد سالم نفسه!
فقبل سنواتٍ قريبةٍ نقلَ أحدُ أعضاء ملتقى أهل الحديث تعليقاً مُقتضباً أثني فيه على خمسة كتبٍ مُعاصرةٍ عُنيَت بالفرق والمذاهب.

خمسة كتب معاصرة من أفضل وأجمع ما ألف في الفرق والمذاهب والأديان :

- 1- كتاب (فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام) لغالب عواجي .
- 2- كتاب (المذاهب الفكرية المعاصرة) له أيضاً.
- 3- كتاب (الموسوعة الميسرة) للندوة العالمية للشباب الإسلامي.
- 4- كتاب (الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة) لناصر القفاري وناصر العقل.
- 5- كتاب (رسائل في الأديان والفرق والمذاهب) لمحمد الحمد.

هذا الثناء أثارَ حفيظةَ أحينا أحمد سالم، فسلَّ قلمه ليعلّقَ ويحكمَ بأن الخمسة كلّها كتبٌ "ضعيفةٌ، لا يُعتمدُ عليها في التحقيق، وأحسنُ أحوالها: أنها كتبٌ مدرسيةٌ".

رد: خمسة كتب معاصرة من أفضل وأجمع ما ألف في الفرق والمذاهب والأديان :

والكتب الخمسة ضعيفة لا يُعتمدُ عليها في التحقيق وأحسن أحوالها : أنها كتب مدرسية ..

اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا واعف عنا وأصلح لنا شأننا كله ..

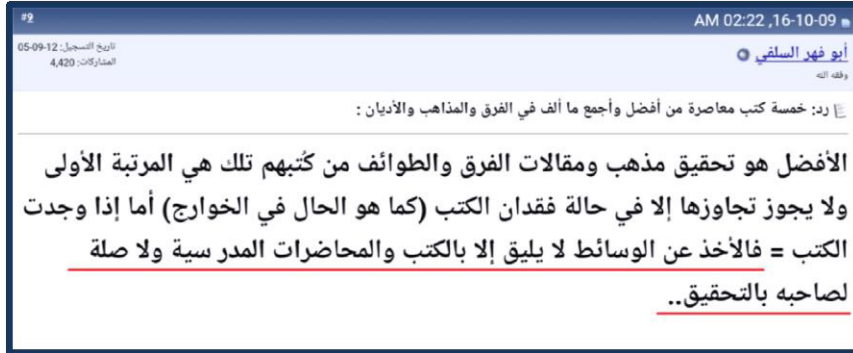
يُسألُ أحمد سالم: لمَ حَكَمَ على هذه الكتب بالضعف؟
فيجيبُ بأنَّ سببَ ضَعْفِهَا أنها تنقلُ بالواسطة وتعمدُ على ما سبقها من كتب المقالات، من غير محاولة التحقيق. قال: "وهذه مزلةٌ عظيمةٌ!!"

رد: خمسة كتب معاصرة من أفضل وأجمع ما ألف في الفرق والمذاهب والأديان :

الكتب جميعها = نقل وتقميش من غير تحقيق ولا تحرير...

جال اعتماد هذه الكتب على ما سبقها من كتب المقالات، وهي تنقل القضايا من هذه الكتب من غير محاولة تحقيق لها.. وهذه مزلة عظيمة..

يضيف أحمد سالم، فيعلن أن "الأخذ عن الوسائط لا يليق إلا بالكتب والمحاضرات المدرسية، ولا صلة لصاحبه بالتحقيق!!"



إذن: الكتب التي تنقل بالواسطة كتب مدرسية ضعيفة.

والنقل بالواسطة دون محاولة تحقيق مزلة عظيمة.

والكتاب الذي ينقل بالوسائط لا صلة لصاحبه بالتحقيق!!

لنتذكر الآن أن هذا الكلام كله في كتب ينقل مؤلفوها عن غيرهم بالواسطة، لكنهم يلتزمون العزوف إلى تلك الوساطة فلا يخرقون قواعد أمانة العلم، فكيف سيكون الحكم فيمن يسرق نصوص كتابه من مصدر وسيط، ثم يهمل ذكره بنية صالحة؟!!

مؤرخا أفكار شبكة (الإنترنت)!

ليت مشكلة التوثيق في كتاب (ما بعد السلفية) توقفت عند السرقة والنسخ من الكتب الوسيطة، فالأمر لم يتوقف عند هذا السؤا. فهناك جملة من نصوص الكتاب التي وُضعت تحتها حواشٍ تشير إلى مصادرها، لم تؤخذ من تلك المصادر، ولا حتى من مصادر وسيطة، بمعنى أن المؤرخين لم يأخذوها من كتاب وسيط ولا أصيل، بل تم نسخها على عجل من شبكة (الإنترنت)، ثم ألصقت كما هي في الكتاب المجدد!!

نظر الآن إلى هذه الأمثلة، كي تكتمل أماننا الصُّورهُ، ونعرف كيف لَقَّق مؤرخا الأفكار مادةً كتابهما الذي سيجدُّ للأمة أمر سلفيَّتها الآفلة.

قصة ابن جرير الطبري مع حنابلة بغداد

الإمام ابن جرير الطبري - رحمه الله - كان ولم يزل من أئمة الإسلام، ومن أعيان السلف الأكابر، غير أنه لما قدم بغداد وقعت خصومةً ومنافرةً بينه وبين أبي بكر بن أبي داود الحنبلي، فكان كلُّ منهما ينال من الآخر، فتعرَّض ابن جرير بسبب ذلك للأذية من طائفةٍ من أصحاب أبي بكرٍ من حنابلة بغداد. الواقعة مشهورةٌ معروفةٌ، غير أنه نُقِلَ في تفاصيلها الكثير من المبالغات المشكوك في صحتها^(١). ومثل هذه الوقائع عادةً ما تتدخل الأهواء في نقل تفاصيلها، مما يستدعي من الباحث مزيداً من الحذر والفحص.

من تلك المبالغات روايةٌ حكاها ياقوت الحمويُّ جاء في سياقها أن الحنابلة رموا دار ابن جرير بالحجارة حتى صار على بابه كالتلِّ العظيم!! وأن صاحب الشرطة لما أراد دفعهم استنفر عشرات الألف من الجند!!

تلك الحكاية أراد مؤرخا الأفكار استعمالها في تصوير الحالة السلفيَّة في تلك الحقبة، فنقلها كما هي (ص ١٠٦)، ثم أحوالاً في الحاشية على كتاب (معجم الأدباء) لياقوت الحموي، دون أدنى تفتيشٍ في مستند الرواية وسلامة مضامينها، بسبب أن ما فيها من مبالغةٍ مما يخدم سياقات كتاب ال (ما بعد).

نحن هنا لن نناقش صحَّة ما نقله ياقوت. بل سننزل درجةً للأسفل، وسننظر فقط في طريقة نقل المؤرخين عنه. فالذي يرجع إلى (معجم البلدان)، للصَّفحة التي يحيلُ إليها المؤرخان في حاشية كتابهما، يقطعُ أنَّ القصَّة لم تنقل منه وأن مؤرخينا لم ينظرا فيه. مما يعني ضرورةً أنهما لم يكونا معيَّنين بالتحقق من الواقعة قبل بناء الأحكام والنتائج عليها.

ننظر إلى صورة النصِّ في (معجم الأدباء)، وإلى جوارها صورة ما نقله المؤرخان:

(١) من ذلك مثلاً: ما قيل من أنه لما مات دُفِنَ ليلاً لأن الحنابلة منعوا دفنه. مع أن الخطيب البغدادي حكى في تاريخه بأصح الطرق أنه دُفِنَ بالغداة، أواخر شهر شوال، سنة (٣١٠هـ).

معجم الأدباء

كانت ألوفاً ، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره ، فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم ، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة ، ووقف على بابه يوماً إلى الليل وأمر برفع الحجارة عنه ، وكان قد كتب على بابه :

سبحان من ليس له أنيسٌ ولا له في عرشه جليسٌ

فأمر نازوك بمحو ذلك وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث :

لأحمد منزل لا شكٌ عال إذا وافى إلى الرحمن وافدٌ

فِيُدْنِيهِ وَيُقْعِدُهُ كَرِيماً على رغمٍ لهم في أنف حاسد

على عرشٍ يغلفه بطيبٍ على الأكبادِ من باغٍ وعاندٍ
[له] هذا المقام [لديه] حقاً كذاك رواه ليث عن مجاهد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم ، وذكر مذهبه واعتقاده ، وجرَّح من ظن فيه غير ذلك ، وقرأ الكتاب عليهم ، وفضل أحمد بن حنبل وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده ، ولم يزل في ذكره إلى أن مات ، ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات ، فوجدوه مدفوناً في التراب ، فأخرجوه ونسخوه ، أعني « اختلاف الفقهاء »

ما بعد السلفية

فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم ، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة ووقف على بابه يوماً إلى الليل وأمر برفع الحجارة عنه ، وكان قد كتب على بابه :

سبحان من ليس له أنيسٌ ولا له في عرشه جليسٌ

فأمر نازوك بمحو ذلك وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث :

لأحمد منزل لا شكٌ عامل إذا وافى إلى الرحمن واد

فِيُدْنِيهِ وَيُقْعِدُهُ كَرَسِماً على رغمٍ لهم في أنف حاسد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم ، وذكر مذهبه ، واعتقاده ، وجرَّح من ظن فيه غير ذلك ، وقرأ الكتاب عليهم ، وفيه فضل أحمد بن حنبل ، وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده ، ولم يزل في ذكره إلى أن مات ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات ، فوجدوه مدفوناً في التراب فأخرجوه ونسخوه ، أعني (اختلاف الفقهاء)^(١).

(١) انظر: (معجم الأدباء، لياقوت الحموي، ٦/٢٤٥٠).

في هاتين الصَّفحتين نرى أبياتاً في مدح النبي ﷺ ، والمقارنة بين السِّيَاقَيْن تقول لنا:

١- هناك بيتا شعرٍ سقطا من النصِّ في كتاب (ما بعد السِّلْفِيَّة).

٢- لفظة (عالٍ)، تحرَّفت إلى (عاملٍ).

٣- لفظة (وافد) تحرَّفت إلى (وادٍ)!

٤- أعجبُ من هذا كلُّه أن الأبيات الشعريَّة تضمَّنت مدحاً للنبي ﷺ ، بأن الله

سبحانه (يدنيه ويقعده كريماً)، هذه الجملة تحوَّلت عند المؤرِّخين إلى: (ويقعده كرسماً) !!.

ولا أدري كيف قرأ وكتب المؤرِّخان هذه العبارة المنتمية لعالم الطلاسم!!

السؤال الآن: هل هذه أخطاء طباعية وقعت عرضاً في كتاب (ما بعد السِّلْفِيَّة)؟

الجواب: لا .. بل أصلُ الخلل جاء من النقل البليد من شبكة الإنترنت! فالنصُّ كلُّه

بسقطه وأخطائه مُستورِدٌ من مقالةٍ بملتقى أهل الحديث؛ ذاك الملتقى الذي يضمُّ أقلاماً لأبناء

السِّلْفِيَّة البُسطاء السُّدَّجِ ضعيفي الاطلاع والمعرفة -حسب رأي المؤرِّخين-!

مَنَعِي الْمَلِكُ

فلما سمع ذلك الحنابلة منه ، وأصحاب الحديث ، وثبوا ورموه بمحاربههم ، وقيل : كانت ألوفاً ، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كائال العظيم ، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوفاً من الجنود يمنع عنه العامة ووقف على بابه يوماً إلى الليل وأمر برفع الحجاره عنه ، وكان قد كتب على بابه :

سبحان من ليس له أنيس *** ولا له في عرشه جليس

فأمر نازوك بمحو ذلك وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث

لأحمد منزل لا شك عامل *** إذا وافي إلى الرحمن واد
فَيُذِنُهُ وَيُقْعِدُهُ كَرِيماً *** على رغم لهم في أنف حاسد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم ، وذكر مذهبه ، واعتقاده ، ورح من ظن فيه غير ذلك ، وقرأ الكتاب عليهم ، وفيه فضل أحمد بن حنبل ، وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده . ولم يزل في ذكره إلى أن مات ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات ، فوجدوه مدفوناً في التراب فأخرجوه

مؤرخاً الأفكار - كما نرى - نسخاً النص من شبكة (الإنترنت) بأخطائه وأغلاطه، ثم أثبتاه في الكتاب كما هو. والذي ينسخ ويلصق بهذه الطريقة لا تنتظر منه أن يحقق الرواية، أو يحاول تحليل سياقها، فضلاً عن أن يقارن ما فيها بما في سائر المصادر التي نقلتها.

الرواية هنا لها دورٌ وظيفيٌّ، فلا حاجة لفحصها، فالمطلوب الخروج بالنتيجة التي أثبتاها (ص ١١٣)، حين أطلقا حكمهما بأن الحنابلة في تلك الطبقة، كانت سياستهم "مع أيٍّ مخالفٍ في قليلٍ أو كثيرٍ: تصنيفُهُ أنه مبتدعٌ هالكٌ أولاً، ثم إقصاؤه والتخلص منه دينياً واجتماعياً وعلمياً بعزله النهائي". إلى أن يمكن التخلص منه فعلياً بسجنه أو قتله إذا كان للحنابلة سطوة أو علاقةً حسنةً بالسُلطان".

تلك هي الصورة المطلوب رسمها، فليس ثمة ما يدعو لفحص المنقولات الخادمة، أو التدقيق في مضامينها. بل لا حاجة لمراجعة كتب التاريخ والنظر فيها، فما الداعي للكتب وشبكة (الإنترنت) تفي بالمطلوب وزيادة!

هذه الصورة التاريخية الدموية التي يرسمها المؤرخان سوف تنسحب على السلفية المعاصرة، حين يعلن المؤرخان (ص ٦٠٠) بكلِّ إنصافٍ أن "السلفيُّ يُنزل كلَّ ذنبٍ في الدين بمنزلة أعظم ذنبٍ فيه. فالحليق، والمدخن، والمقصرة في حجابها، كلُّ هؤلاء عنده من نفس جنس المنافقين والزناة والسُّكاري!!"

وسيكّرانِ هذا المعنى عندما يعلنان (ص ٦٠٣) أن "كثيراً من الملتزمين يعاملون الناس معاملة الخوارج، فيبغضون أهل المعاصي أو بعضهم، بغضاً لو قدّروا في أنفسهم أن يُبغضوا أدنى كافرٍ إياه؛ ما قدّروا!"
بمثل هذه الطريقة المتحاملة الهوجاء رُكبت كثيرٌ من أفكار الكتاب ولُفقت أحكامه على الماضي والحاضر عبر ترقيعاتٍ لبست لبوسَ التّقد والبعث المعرّيّ (الإبستمولوجي)!

أ نموذجٌ ثانٍ لمنسوخات (الإنترنت)

في الصّفحتين (١٩٤-١٩٥) من الكتابِ نقرأ نصّين اثنين في الثناء على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله -:
النصُّ الأول منقولٌ عن الأديب عبّاس العقاد؛ نقل المؤرّخان كلامه، ثمّ وضعوا في الحاشية إحالةً على (ص ٨٥) من كتابه (الإسلام في القرن العشرين) .. لكنّ حينَ نعزّض النصّ المنقول إلى جوار أصله في كتاب العقاد، سنفتقد جملةً سقطت من نقل المؤرخين:

النص في كتاب العقاد

فالنهضة في مصر بدأت عند أوائل القرن التاسع . عشر ولكنها بدأت في الجزيرة العربية قبل ذلك بنحو ستين سنة بالدعوة الوهابية التي تنسب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، وبدأت نحو هذا الوقت في اليمن بدعوة الإمام الشوكاني صاحب كتاب « نيل الأوطار » ، وكلاهما ينادى بالإصلاح على نهج واحد: وهو العود إلى السنن القديم ورفض البدع والمستحدثات في غير هوادة ، وإنما تسمع الناس بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وظلت الدعوة الشوكانية مقصورة على قراءة كتب الفقه والحديث لأن الوهابيين هدموا القباب والأضرحة في الحجاز واصطدموا بجنود الدولة العثمانية في إبان حربها مع الدول الأوروبية التي اتفقت على تقسيمها .

النص في (ما بعد السلفية)

يقول العقاد: «النهضة في مصر بدأت عند أوائل القرن التاسع عشر، ولكنها بدأت في الجزيرة العربية قبل ذلك بنحو ستين سنة بالدعوة الوهابية التي تُنسب للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبدأت نحو هذا الوقت في اليمن بدعوة الإمام الشوكاني صاحب كتاب (نيل الأوطار)، وكلاهما يُنادي بالإصلاح على نهج واحد، وهو العود إلى السنن القديم، ورفض البدع والمستحدثات في غير هوادة. وإنما تسمع الناس بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وظلّت الدعوة الشوكانية مقصورةً على قراءة كتب الفقه والحديث؛ لأنّ الوهابيين اصطدموا بجنود الدولة العثمانية في إبان حربها مع الدول الأوروبية التي اتفقت على تقسيمها .

عبارة: "هدموا القباب والأضرحة"، سقطت من النصّ الذي نقله المؤرخان.

سقوط هذه الجملة ليس له أثرٌ في سياق الكلام. لكن ما أريدُه من عزّض هاتين الصّورتين تعريفَ القارئ بالمصدر الذي أُخذ منه كلامُ العقاد. فهذه الجملة لم تسقط سهواً

من مؤرّخي الأفكار كما يتفقُ مثلُ هذا لكثيرٍ من المؤلفين. فنقلهما كان غايةً في الدقة والانضباط، لكن المصدر لم يكن كتاب العقاد.

المصدر مقالة منشورةً بملتقى أهل الحديث، نقل منها المؤرّخان كلام العقاد بدقّة تامّة، ثم زبنا الحاشية بعنوان كتابٍ لم ينظر فيه! وهذه صورة المقالة بملتقى أهل الحديث، حيث نرى فيها السّقط الذي أشرتُ إليه، والذي يشهدُ أن كثيراً من عمل مؤرّخي الأفكار انحصَرَ في القصِّ واللصقِ من المنتديات.

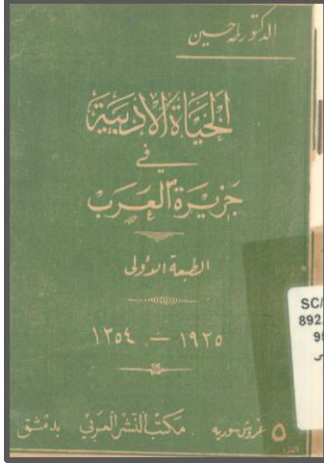


بعد ذلك سيأتي نصُّ آخرُ كتبه الأديب طه حسين، أيضاً في مدح دعوة الشيخ محمد ابن عبدالوهاب والثناء عليها. هذا النصُّ نقله مؤرّخا الأفكار، ثم وضعنا لنا في الحاشية إحالةً تزعمُ أنهما نقلاه من كتاب: (الحياة الإسلامية في جزيرة العرب)، كما نرى في هذه الصورة:

ويقول طه حسين: «إن هذا المذهب جديدٌ وقديمٌ معاً، والواقع أنّه جديدٌ بالنسبة للمعاصرين، ولكنه قديمٌ في حقيقة الأمر؛ لأنّه ليس إلّا الدعوة القويمة إلى الإسلام الخالص النقي، المُطهّر من كل شوائب الشرك والوثنيّة، هو الدعوة إلى الإسلام كما جاء به النبي ﷺ، خالصاً لله وحده، مُلغياً كل واسطة بين الله والناس... ولولا أنّ التُرك والمصريين اجتمعوا على حرب هذا المذهب وحاربوه في داره بقوة وأسلحة لا عهد لأهل البادية بها؛ لكان من المرجو أن يُوحّدَ هذا كلمة العرب في القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجري، كما وحّدَ ظهور الإسلام كلمتهم في القرن الأول»^(٢).

(٢) طه حسين، «الحياة الإسلامية في جزيرة العرب»، (ص ١٣).

هذا النص فيه إشكالٌ يظهرُ بمعرفة أن الأديب طه حسين لم يؤلّف كتاباً يحملُ عنوان: **(الحياة الإسلامية في جزيرة العرب)**. طه حسين كتب مقالةً طُبعت مُفردةً عنوانها: **(الحياة الأدبية في جزيرة العرب)!**



هل وقع سهوٌ من المؤرخين في كتابة العنوان؟
لا .. لم يقع الخطأ من المؤرخين.
الذي أخطأ في عنوان المقالة شخصٌ آخر. نعرفُ ذلك بمراجعة ملتقى أهل الحديث، لنرى أنّ مؤرخينا نقلنا كلام طه حسين من هناك، وليس من الكتاب الذي وضعنا لنا عنوانه في الحاشية!!

#4 AM 04:08, 02-05-10
أبو قيادة وليد الأموي
وقفه الله
رد: أين قال طه حسين هذا الكلام؟

وقال أيضاً في كتابه **(الحياة الإسلامية في جزيرة العرب)** ص (13):
"قلت : إن هذا المذهب جديد وقديم معاً ، والواقع أنه جديد بالنسبة للمعاصرين ، ولكنه قديم في حقيقة الأمر ، لأنه ليس إلا الدعوة القويمة إلى الإسلام الخالص النقي ، المظهر من كل شوائب الشرك والوثنية ، هو الدعوة إلى الإسلام كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ، خالصاً لله وحده مخلعياً كل واسطة بين الله والناس " أ. ه .

وقال أيضاً في صفحتي (13 ، 14) :
" ... ولو لا أن الرُّكَّ والمصريين اجتمعوا على حرب هذا المذهب وحاربوه في داره بقوة وأسلحة لا عهد لأهل البادية بما ؛ لكان من المرجو أن يوحّد هذا كلمة العرب في القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجري كما وخذ ظهور الإسلام كلمتهم في القرن الأول " .

النسخ بلا وعي

قد نفهمُ في المواضع السَّابقة وما شابهها، كيف ينسخُ المؤرخانِ من الشَّبْكة دون الانتباه لما يقع في النصوصِ من غلطٍ لا يغيّرُ المعنى. لكن الذي قد يعجزُ القارئ عن فهمه مواضعٌ أخرى كانَ الخللُ فيها ظاهراً يبصره الأعشى، ولا يحتاجُ اكتشافه إلى أكثر من أن يقرأ مؤرّحاً الأفكار النصَّ قبل لصقه في صفحات كتابهما. من ذلك ما تقدّم معنا آنفاً كيف نسخا ولصقا طلسماً فيه أن الله سبحانه يديني النبي ﷺ "ويقعده كرسماً!!"

وحين نذهبُ للصفحة (١٤١) من كتاب الـ (ما بعد)، سوف يصادفنا هذا النصُّ المنقولُ عن ابن تيمية -رحمه الله- وتحتة إحالةٌ على كتاب (درء التعارض):

القيود والجلوس، «ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي وغيره مكن أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلى لها الكتاب بكلام غليظ»^(٣).

(٣) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٥/٢٣٨).

ما معنى هذا الكلام؟

"تكلّم رزقُ الله التميميَّ وغيره **مكن** أصحاب أحمد".

"تصنيف القاضي أبي يعلى لها الكتاب".

هل قرأ المؤرّخان هذا الكلامَ قبل أن يُلصِّقاه في كتابهما؟

هذا الخللُ في السِّياق مما يتفقُ وقوع مثله في الكتبِ المطبوعة كثيراً بسبب سوء الطباعة والإخراج، لكن ما وقع هنا ليس من هذا الباب. فحقيقة الحال أن هذا النصَّ المشوّه لم يؤخذ من كتاب (درء التعارض)، وإنما تمَّ نسخه من شبكة (الإنترنت). فالنصُّ بهذه الصورة المشوّهة شائعٌ في عدّة مواقع على الشبكة، والمؤرّخان نسخاه كما هو.

من الواضح أن النسخَ وقعَ دون قراءة النصِّ، إذ الخللُ في السِّياق واضحٌ تبصره عينُ البليد، فضلاً عن "مؤرخ الأفكار"، فضلاً عمّن يقولُ إنه أعلمُ الناسَ بكلامِ ابن تيمية!! لو كان مؤلفا الـ (ما بعد) باحثين جادّين يتعاملان مع الكتبِ والمصادر في سبيل رسم التاريخ وتوثيق الأفكار، لوجدا النصَّ في كتاب (درء التعارض) بهذه الصورة:

ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي^(١) وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلى لهذا الكتاب بكلام غليظ، وشنّع عليه أعداؤه^(٢) بأشياء هو منها برىء، كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب.

هل يمكنُ أن تنتظرَ دراسةً علميةً جادّةً مجدّدةً تلقُّ مادتها من شبكة الإنترنت؟!!

غلطٌ صغيرٌ آخرُ نقرؤه في الصفحة (١٦٩)، منقولٌ -أيضاً- عن ابن تيميَّة:

الله تعالى-، ولم يتابعه أيضاً من بعده، حتى رأيت في كتاب الفقهاء للعبادي الفقيه أنه ذكر الفقهاء وذكر عن كلِّ واحدٍ منهم مسألة تفرَّد بها، فذكر الإمام ابن خزيمة وأنه تفرَّد بتأويل هذا الحديث: «خلق الله آدم على صورته»، على أنني سمعت عدة من المشايخ رويوا أن ذلك التأويل مزور مربوط على ابن خزيمة، وإفك افتري عليه، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا نقيله ولا يُلتفت إليه، بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه^(١).

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية، (٦/٤٠٥).

حسب الحاشية الموضوعة أسفل النصِّ، فالكلامُ يُفترضُ أن يكونَ منقولاً من كتاب (بيان تلبيس الجهميَّة)، لكن سيُشكَلُ علينا معنى قول ابن تيميَّة: "**لا نقيله** ولا يلتفت إليه" ... فما معنى (لا نقيله)؟!

مرَّةً أخرى أقول: لو كان المؤرخانِ يقرآن ما ينسخانِ لاستشكلا معنى العبارة قبل نقلها، ولو كانا يتعاملان مع الكتاب الذي يحيلان القارئ إليه في الحاشية لوجدا فيه أن العبارة تقول: "**لا نقيله**". بالباء، وليس بالياء.

الحديث: «خلق الله آدم^(٢) على صورته»، على أنني سمعت عدة من المشايخ رويوا أن ذلك التأويل مزور مربوط^(٣) على ابن خزيمة، وإفك افتري^(٤) عليه^(٥)، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا نقيله ولا يُلتفت^(٦) إليه، بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه.

وهذا التحريف اليسير -أيضاً- ليس من جنس أخطاء الطباعة، فالذي يبحثُ سيدركُ أن النصَّ كلُّه منقولٌ من شبكة (الإنترنت)، فهو شائعٌ فيها بهذه الصورة. وإذا كان الاتفاق على مثل هذا الغلط مُستبعداً، فإن تكرار أمثاله مرَّةً بعد مرَّة، لا يدعُ مجالاً للشكِّ بأننا إنما نقرأ لمؤرِّخي (إنترنت)!

ننظرُ في الصفحة (١٢١)، لنجدَ نصّاً آخرَ -أيضاً- لابن تيمية، منسوباً في الحاشية لكتاب (درء التعارض):

وأهل المغرب كانوا يحجون، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها، فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق، كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبو جعفر السمناني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد.

(١) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (١٠١/٢-١٠٢)

هنا نرى ابن تيمية يقول إنَّ الباجي: "أخذ طريقةً أبو جعفر".

هل يمكن أن يلحن ابن تيمية بهذه الطريقة الممّوجة؟

ابن تيمية بريء من مثل هذا اللحن، وهذه صورة النصّ في كتابه:

فأخذ طريقة أبي جعفر السمناني الحنفي^(٣) صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد.

والذي يُفتش عن هذا النصّ في شبكة (الإنترنت) سيعرفُ ثانيةً من أين دخل اللحن في كتاب المؤرّخين اللذين وضعوا في الحاشية اسم كتاب (درء التعارض)!!
هذه الشواهد التي أسوقها -ولديّ مزيدٌ منها- غرضها توضيح منهج الحشو والقصّ واللصق، وبيان الطريقة التجاريّة الهزيلة التي جمعت بها مادة الكتاب الذي يفاخرُ المؤلفان ببلوغ صفحاته (٧٠٠)! فهذه الأغلطُ تعيّن لنا المصدرَ الحقيقيّ النازل الذي ينسخُ منه المؤلفان، بعيداً عن هوامش الكتاب الزُخرُفيّة، ودعاوى مؤلّفه المنفخمة.
والشاهدُ الأخيرُ -كما رأينا- إنما كشفه لحنٌ جليٌّ يدركه المبتدئ في النحو. ولأنّ الشيءَ بنظيره يُذكرُ، فإني أشيرُ هنا إلى أن الكتابَ مُشَبَّعٌ باللحنِ وتخریقِ قواعد العربية، رُغمَ اشتماله فصلاً عن ضَعْفِ الاشتغال السلفيِّ بعلوم العربية!!

فالذي يقرأ الكتاب وله ذوقٌ عربيٌّ سوف يطول تنعُّصُه وهو يقرأ هذه العبارات:

- "وكثيرٌ من التنويريون". (ص ٦٧٩).

- "اتخذ أحمدٌ -رحمه الله- فيها موقفان". (ص ٩٤).

- "وبما أن الحكامَ مسلمين...". (ص ٤٨١).

- "كان الناسُ حديثو عهدٍ بموت النبي ﷺ". (ص ١٧٤).

- "لم يكن للاشتغال الحديثي **حضوراً** يُذكر". (ص ٢٥٥).
- "كانوا يرون الرواية والاجتهاد **طريقان** للوقوف على السنة". (ص ٣٠٢).
- "قدّمها **منسوبي** المعهد العالمي للفكر الإسلامي...". (ص ٣٩٣).
- "ويصف **التنويريين** المحافظين غالباً بالانغلاق". (ص ٦٧٩).
- "كان مُسيطرًا عليها الشيوخ **السلفيين**". (ص ٤٥٥).
- "لأنهم الصحابة، ومن تابعهم، **وتابعيهم**". (ص ٢٦).
- "ويطرح رجال التنوير أنفسهم على أنهم **ممثلي** خطاب الوسطية". (ص ٦٨٠).
- "ولم ير ﷺ أن له **بديل** عن كف اليد". (ص ٥٦١).
- "نجد في بعض نصوص المعتزلة **تحقير** له". (ص ٣١١).
- "التي يكون الحق فيها **واحد** لا يعلمه إلا الله". (ص ٦٣٦).
- "**فلا سياسة** حصلوا، ولا **توسّع مجتمعي** طالوا". (ص ٥٠٢).
- "بجراكِ **مُنزّه** عن الحزبية". (ص ٥٠٣).

قائمة اللحن هذه لها أشباه وأخوات شائعة منشورة في صفحات الكتاب، دع عنك التراكيب الركيكة والأساليب النازلة.

وقد كان بالإمكان التجاوز عن هذا والتعلّق بعذر السّهو والغفلة التي تقع من كلّ أحدٍ. لكن يحول دون هذا ذلك الفصل المفخّم الذي أشرتُ إليه، الذي يتحدّث بتعالٍ عن ضعف الاشتغال السلفيّ بعلوم العربيّة!

تنظر في ذلك الفصل فيخيل إليك أنك تقرأ لأبي عبيد أو الأصمعيّ. وبخاصّة حين يمرُّ بك ذلك الحديث الباذخ عن الإهمال السلفيّ للمستوى الدلاليّ في العربيّة، حيثُ تقرأ بأخيه أن "إهمال السلفيّة بالتحديد لهذا الباب غير مفهوم، فضلاً عن الخلط الكثير الذي يقع منهم فيها!!" (ص ٣٩٠).

هذه اللغة العلوية نفسها سنها في الكلام عن الاشتغال السلفيّ بالحديث، وبالفقه، وبأصول الفقه، وبالعلوم الإنسانيّة.. لغة تتحدّث دائماً من الأعلى للأسفل!!

وفي النهاية.. لحنٌ فاحشة.. ومسروقاتٌ فجّة.. ومنسوخاتٌ مُشوّهة.. وأفكارٌ ركيكة.

نسخٌ ولحنٌ على لسان ابن بازٍ

امتداداً لمسيرة منسوخات (الإنترنت) الملحونة، نقرأ هذا النص الذي نقله المؤرخان (ص ٥٠٩) عن الشيخ ابن بازٍ -رحمه الله-:

قال ابن باز: «لا يجوز منازعة ولاية الأمور والخروج عليهم لأنه يسبب مفساداً كبيرةً وشرّاً عظيماً وإذا رأى المسلمون كفرًا بواحا عندهم من الله فيه برهان فلا بأس أن يخرجوا أو كان الخروج يسبب شرّاً أكثر فليس لهم الخروج رعاية للمصالح العامة والقاعدة الشرعية المجمع عليها أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشد منه، بل ويجب درء الشر بما يزيله أو يخففه»^(١).

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن باز»، لابن تيمية: (٢٠٣/٨).

أول ما قرأتُ هذا النصَّ توقَّفتُ متأملاً متفكراً ..

لم يكن سبب التوقُّفِ تلك الحاشية الذكيَّة التي تحيلني إلى:

"مجموع فتاوى ابن باز"، لابن تيمية!!

لم أتوقَّف كثيراً عند هذه الحاشية، فقد سبقت معنا أختٌ لها أحالتنا إلى:

"فتاوى اللجنة الدائمة، لابن تيمية!"

الذي استوقفني في هذا النقل، عبارة: "لأنه يُسبَّبُ **مفاسداً** كثيرةً". فالشيخُ ابن بازٍ -رحمه الله- صحيحُ اللسان، يصعبُ أن يقع منه مثلُ هذا اللحنِ الذي اجترَّه المؤرخان ..

قد يبدو للناظر أن ثمة خطأً في الطباعة، لكن بعد المراجعة والتفتيش برز أمامي -من جديد- إشكالُ النَّسخِ الأعمى من شبكة (الإنترنت)، فالنصُّ شائعٌ فيها بهذه الصُّورة التي أوردها المؤرخان.

والإشكالُ الأكبرُ أن من يرجعُ لفتاوى الشيخ، للموضع الذي أحالَ عليه المؤلفان، لن يستفيدَ فقط تصحيح هذا اللحن، بل سيفجؤه سقطٌ كبيرٌ في الكلام واختلافٌ شاسعٌ بين أصل كلام الشيخ، وبين السِّياق المنسوخ الذي أورده مؤرخا أفكار (الإنترنت)!!.

النص كما في فتاوى الشيخ ابن باز

فهذا يدل على أنه لا يجوز لهم منازعة ولاية الأمور، ولا الخروج عليهم إلا أن يروا كفراً بواحاً عندهم من الله فيه برهان؛ وما ذلك إلا لأن الخروج على ولاية الأمور يُسبب فساداً كبيراً وشرّاً عظيماً، فيختل به الأمن، وتضيع الحقوق، ولا يتيسر ردع الظالم، ولا نصر المظلوم، وتختل السبل ولا تأمن، فيترتب على الخروج على ولاية الأمور فساد عظيم وشر كثير، إلا إذا رأى المسلمون كفراً بواحاً عندهم من الله فيه برهان، فلا بأس أن يخرجوا على هذا السلطان لإزالته إذا كان عندهم

٢٠٣

قدرة، أما إذا لم يكن عندهم قدرة فلا يخرجوا، أو كان الخروج يسبب شرّاً أكثر فليس لهم الخروج؛ رعاية للمصالح العامة. والقاعدة الشرعية المجمعة عليها: (أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخففه).

النص في كتاب ما بعد السلفية

قال ابن باز: «لا يجوز منازعة ولاية الأمور والخروج عليهم لأنه يسبب مفسداً كبيرةً وشرّاً عظيماً وإذا رأى المسلمون كفراً بواحاً عندهم من الله فيه برهان فلا بأس أن يخرجوا أو كان الخروج يسبب شرّاً أكثر فليس لهم الخروج رعاية للمصالح العامة والقاعدة الشرعية المجمعة عليها أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل ويجب درء الشر بما يزيله أو يخففه»^(١).

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن باز»، لابن تيمية: (٢٠٣/٨).

نص آخر مُشَوِّه

في الصفحة (٥٦٣) نقراً كلاماً يفترض -حسب الحاشية- أنه منقول عن كتاب (منهاج السنة) لابن تيمية. لكن مراجعة الموضوع الذي يحيل إليه المؤلفان، تجعل تصديق ذلك أمراً عسيراً، لأنَّ هناك ستة أسطرٍ تبخَّرت من كلام ابن تيمية!!

النص بسياقه الكامل في كتاب ابن تيمية

فالمؤمن إذا كان بين الكفر والفجور لم يكن عليه أن يجاهد بيده مع عجزه، ولكن إن أمكنه بلسانه وإلا فقلبه، مع أنه لا يكذب ويقول بلسانه ما ليس في قلبه، إما أن يظهر دينه وإما أن يكتمه، وهو مع هذا لا يوافقهم على دينهم كله، بل غايته^(١) أن يكون كمؤمن [أل]^(٢) فرعون - وامرأة فرعون - وهو لم يكن موافقاً لهم على جميع دينهم، ولا كان يكذب، ولا يقول^(٣) بلسانه ما ليس في قلبه، بل كان يكتم إيمانه. وكتمان الدين شيء، وإظهار الدين الباطل شيء آخر. فهذا لم يبجعه الله قط إلا لمن أكره، بحيث أبيض له النطق بكلمة الكفر. والله تعالى قد فرّق بين المنافق والمُكْرَه.

والرافضة حالهم من جنس حال المنافقين، لا من جنس حال المكروه الذي أكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، فإن هذا الإكراه لا يكون عاماً من جمهور بني آدم، بل المسلم يكون أسيراً أو منفرداً^(٤) في بلاد الكفر، ولا أحد يكرهه على كلمة الكفر، ولا يقول بلسانه ما ليس في قلبه، وقد يحتاج إلى أن يلين لناس من / الكفار ليطنوه منهم، وهو مع هذا لا يقول بلسانه ما ليس في قلبه، بل يكتم ما في قلبه.

وفرق بين الكذب وبين الكتمان. فكتمان ما في النفس يستعمله المؤمن حيث يعذره الله في الإظهار، كمؤمن آل فرعون. وأما الذي يتكلم بالكفر، فلا يعذره إلا إذا أكره. والمنافق الكذاب لا يعذر بحال، ولكن في المعارض مندوحة عن الكذب.

النص بسياقه الناقص في (ما بعد السلفية)

ويقول الشيخ: «فالمؤمن إذا كان بين الكفر والفجور لم يكن عليه أن يجاهد بيده مع عجزه، ولكن إن أمكنه بلسانه، وإلا فقلبه، مع أنه لا يكذب ويقول بلسانه ما ليس في قلبه، إما أن يظهر دينه، وإما أن يكتمه، وهو مع هذا لا يوافقهم على دينهم كله، بل غايته أن يكون كمؤمن آل فرعون، وامرأة فرعون، وهو لم يكن موافقاً لهم على جميع دينهم، ولا كان يكذب، ولا يقول بلسانه ما ليس في قلبه، بل كان يكتم إيمانه. وكتمان الدين شيء، وإظهار الدين الباطل شيء آخر، فهذا لم يبجعه الله قط؛ إلا لمن أكره، بحيث أبيض له النطق بكلمة الكفر، والله تعالى قد فرق بين المنافق والمكروه، وفرق بين الكذب وبين الكتمان، فكتمان ما في النفس يستعمله المؤمن حيث يعذره الله في الإظهار، كمؤمن آل فرعون، وأما الذي يتكلم بالكفر، فلا يعذره إلا إذا أكره. والمنافق الكذاب لا يعذر بحال، ولكن في المعارض مندوحة عن الكذب»^(١).

(١) منهاج السنة، (٤٢٤/٦).

ولابن عُثيمين نصيبه من تليفق المؤرّخين

الشيخ ابن عُثيمين -رحمه الله- أخذ نصيبه من نهج المؤلفين في التليفق من شبكة (الإنترنت) .. ففي سياق حديثٍ عن بساطة وسطحيّة الفقه السلفيِّ، نقرأ (ص ٣٦٠) فتيا للشيخ، فيها ما يُفهم منه أنّ صلاة الفاسق لا تصحُّ عند كثيرٍ من أهل العلم!!

وفي جواب آخر: «وأما حلق اللحية لا يجوز لأنه معصية للرسول صلي الله عليه وسلم فيما صح عنه بقوله صلي الله عليه وسلم (خالقوا المشركين وفروا للحى وحفوا الشوارب). وإذا كان حلق اللحية معصية؛ فإن المصّر عليها يكون من الفاسقين، والفاسق لا تصحُّ لصلاته عند كثيرٍ من أهل العلم، ولكن الصواب صحة إمامته، ولكن لا ينبغي أن يكون إماماً راتباً، فإذا وجدت إماماً حالقاً لحيته يصلي بالناس؛ فصل معهم، والإثم عليه»^(٣).

(٣) انظر: «مجموع فتاوى العثيمين»: (١٥/١٤٢).

الحاشية تقول إن المؤرّخين أخذوا الفتيا من مجموع فتاوى الشيخ -رحمه الله-. فهل يمكن أن يقول الشيخ ذلك؟ بل هل يمكن أن يقول أحدٌ من أهل العلم إن صلاة الفاسق لا تصحُّ، فضلاً عن أن يقول ذلك كثيرٌ منهم!! حين تبحث عن هذه الفتيا في google ، تجدها شائعة في مواقع عدّة بهذه الصيغة. وحين تكون مجرد ناسخٍ وصاحب فقهٍ ساذجٍ لن تتوقف في لصق الفتيا بهذه الصورة في كتابك الذي يؤرّخ للأفكار، ويحلّل الاشتغال الفقهي السلفي!

أما إن رزقك الله طرفاً من الفهم، وكنت ممن يقرأ بعقلٍ واعٍ، فستدرك أن في النصّ الذي بين يديك خللاً، فإن تكلفت قليلاً، ورجعت لفتاوى الشيخ التي وضع عنوانها في الحاشية، فستدرك أن شبكة (الإنترنت) لا تصلح مرجعاً لتأريخ الأفكار!

وأما حلق اللحية فإن حلق اللحية لا يجوز لأنه معصية للرسول ﷺ فيما صح عنه بقوله: «خالقوا المشركين وفروا للحى وحفوا الشوارب»^(١). وإذا كان حلق اللحية معصية فإن المصّر عليها يكون من الفاسقين، والفاسق لا تصحُّ إمامته عند كثيرٍ من أهل العلم، ولكن الصواب صحة إمامته إلا أنه لا ينبغي أن يكون إماماً راتباً، فإذا وجدت إماماً حالقاً لحيته يصلي بالناس فصل معهم والإثم عليه.

الشيخ - رحمه الله - كان يتحدث عن مسألة مشهورة تتعلق بصحة إمامة الفاسق، وليس عن صحة صلاته! .. وبين المسألتين فرقٌ شاسعٌ يُفترض أن يتنبه له من سؤد الصفحات في ضعف الاشتغال الفقهي السلفي!

سيكون هذا خطأً هيئاً لو كنا نتحدث عن باحثين جادّين يتعاملان مع الكتب والمصادر، فيقعُ منهما سهوٌ في نقلِ النَّصِّ من مصدره الذي زعما رجوعهما إليه. لكنّ الإشكالَ جاء من اعتماد شبكة (الإنترنت) مرجعاً لنقد الاشتغال الفقهي لتيارٍ عريضٍ يشهد المؤلفان أنه أكثر التيارات الإسلامية عنايةً بالعلم!!

أنموذجٌ أعجبٌ وأغربٌ

الأمثلة في الكتاب كثيرةٌ على مسلك الارتجال والتلفيق والاستخفاف في نسبة الأقوال لأهل العلم دون مراجعة كتبهم المتاحة بيسرٍ وسهولةٍ بين أيدي الباحثين، فإن لم يكن ما تقدّم كافياً في إثبات هذا، فلنقرأ هذا الأنموذج الإضافيُّ الأعجب والأغرب:

فمن المسائل المعاصرة التي تشدُّ بها بعضُ الجماعات الجهادية نزوعها إلى الخروج بالسلاح على الأنظمة التي يثبت عندهم أنها أظهرت الكفر البواح، بقطع النظر عمّا يتبع ذلك من مفسادٍ وشورٍ. هذه المسألة من أكبر وأظهر المسائل التي يخطئهم فيها أهل العلم، وهو المسلك الذي جرّ على أهل الإسلام ويلاتٍ ونكباتٍ شاهدةٌ للعيان.

تقرأ في كتاب (ما بعد السلفية) من بداية (ص ٥٠٩) نقولاً عن بعض علماء العصر تتضمن شرائط الخروج المسلح على الحاكم متى أظهر الكفر البواح، وهي في مجملها شروطٌ تدور حول اعتبار القدرة، وتقدير المصالح والمفاسد. ثم في الصفحة (٥١١) يصل المؤلفان إلى الشيخ مقبل الوداعي - رحمه الله -، فنقرأ هناك قول مؤرخينا:

"يمكن أن نلمس اختلافاً نسبياً عن آراء الرُموز السابقة في حالة الوداعي". ثم ينقلان قوله: "الخروج على الحاكم إذا أظهر الكفر البواح، دعوة إلى ديمقراطية، أو إلى اشتراكية، أو إلى تحليل ما حرّم الله، فإذا أظهر الكفر البواح، فيخرج عليه".

ينتهي النقل عن الشيخ عند هذا الموضوع، ثم تقرأ في الحاشية إحالةً على كتاب الوادعي (غارة الأشرطة ١/٢٦٢).

بعد نقل هذا النصّ شرعاً مؤرخاً الأفكار في التذاكي والحذقة، فذكرنا أن الشيخ جوّز الخروج "دون أن يقدّم الاشتراطات اللازمة"، ثم أضافا: "ونحن نلاحظ أن هناك احتفاءً نوعياً بالوادعي في أدبيات الجهاديين... وإن كان هذا لا يستلزم أن يُحسب الوادعي على التيار الجهادي، فإنه سبق له الطعن في أسامة بن لادن نفسه... مما يشير في رأينا إلى أن الكلام السابق مجرد حدة، ربما أضمّر فيها الاشتراطات الأخرى للخروج".

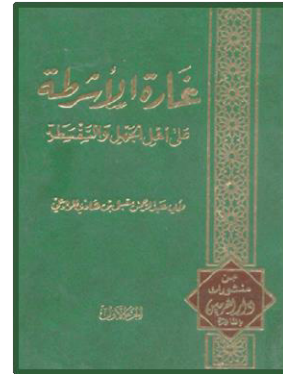
لا أدري من أيّ مصدرٍ مُشوّهٍ مُضللٍ نسخ مؤرخاً الأفكار كلام الشيخ، لكنّ المجزوم به أنهما لم ينقلاه من كتاب الشيخ الذي وضع عنوانه لنا في الحاشية، فلو أنهما رجعا حقاً للكتاب، وللصفحة التي أشارا إليها، لأدركا أن النصّ منقوصٌ مبتورٌ، وأنّ الشرائط التي يقولان إن الشيخ أهمل ذكرها موجودةٌ مُفصّلةٌ بوضوحٍ في كلامه وبعباراتٍ يبصرها الأعشى!!

فلننظر إلى صورة كلام الشيخ في كتابه، في الصفحة نفسها التي وضع المؤرخان رقمها في حاشية كتابهما، لنرى اشتراطات الشيخ التي سقطت من نقل المؤرخين:

سؤال : متى يكون أو يجب الخروج على الحاكم وكيف يكون؟ وهل يشترط له العدد والعدة أم يكفي خروج طائفة من الناس؟ وهل توعية المجتمع ضرورية لكي لا ينكروا خروج الطائفة على الحاكم أم لا؟

جواب : هذا سؤال مهم، الخروج على الحاكم إذا أظهر الكفر البواح، دعوة إلى ديمقراطية أو إلى اشتراكية أو إلى تحليل ما حرم الله، فإذا أظهر الكفر البواح فيخرج عليه، ولا أقول: إنه يجب أن يخرج عليه ولكن بحسب حالة المسلمين، إن كان المسلمون أقوياء يستطيعون أن يخرجوا عليه وبأمنون من الفتنة وعلى دماء المسلمين من أن ترجع بين المسلمين فلا بأس أن يخرجوا عليه، أما إذا كانوا يخافون أن ترجع الدائرة على المسلمين وقد وجدنا نكبات ونكبات، جماعة الحرم خروجهم كان نكبة وبقيت الدعوة مهزومة قدر خمسين سنين أو ست سنين على أنه لا يجوز الخروج على الدولة المسلمة، وأصحاب حماة كذلك خروجهم كان نكبة على حافظ أسد النصيري الكافر، فرب العرة لم يأذن للصحابة أن يخرجوا إلا عند أن علم أن لديهم قدرة: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ [الحج: ٣٩].

فإذا علمت أن لكم قدرة في القضاء على الظلم بدون سفك دماء المسلمين فلا بأس بذلك، وقد يجب كما تقدم التفصيل.



هذا فقط إذا نظرنا إلى الموضوع الذي أحال عليه المؤرخان، أما لو ذهبنا إلى كتبٍ أخرى للشيخ، فسنراه مثلاً يقولُ في كتابه (تحفة المجيب ص ٢٢٨): "وفي هذا الزمن: الخروجُ على الحاكم الكافر لا بُدُّ أن يكونَ بشروطٍ، فإذا كان جاهلاً لا بُدُّ أن يعلمَ، وألا يؤدي المنكرُ إلى ما هو أنكرُ منه، ولا تسفك دماء المسلمين".

وبالإمكان العثور بيسرٍ وسهولةٍ على مواضع أخرى في كتب الشيخ تقرّر هذا المعنى؛ إذ المسألة معدودةٌ من بدهيّات العلم.

هذا الأنموذج يشرح ما أعنيه حين أقولُ إنَّ مؤرّحي الأفكار أدخلاً في كتابهما نقداً وتقييماً لعلماء مشاهير وطلاب علمٍ ودعاةٍ إلى الله، يخفضان فيهم ويرفعان باستخفافٍ تامٍّ، ودون بذل أدنى جهدٍ في مراجعة آراء أولئك العلماء في كتبهم، فضلاً عن استقراء مواقفهم ومناهجهم ومنزلتهم في العلم والتحقيق.

جرأة على النفي المتعجل

إذا كان المثال السابق يتعلّق بموقف عالمٍ واحدٍ، فسوف يقابلك في الكتاب صورةٌ أشدَّ تنكيداً، تؤكّد ما كرّرتَه من أن المؤرّخين يستخفان بالأحكام، ويطلقان من طرف القلم تقاريرٍ مرتجلةً جازمةً، دون أدنى جهدٍ بحثيٍّ يُذكر.

في الصفحة (٦٦) تقرأ حديثاً حول مفهوم الفرقة الناجية، ناقش فيه المؤلفان ما نُقلَ عن جملةٍ من الأئمة من أنهم فسروها بـ (أهل الحديث). ومن المعلوم أن من أطلق ذلك من العلماء، فإنما مرأده من تبع حديث النبي ﷺ ولم يدخل في معارضته بدعٍ ومحدثات الأقوال والآراء وعلى رأسها البدع الكلامية التي كانت تُعارضُ بها سنن النبي ﷺ آنذاك.

فلأنَّ علماء الحديث في العصر الأول كانوا - في الجملة - مجانبين لعلم الكلام مُقبلين على السنة، صار لقبُ (أهل الحديث) مرادفاً للقب أهل السنة في مواجهة الاتجاهات الكلامية المحدثه.

ذاك هو المعنى المراد بمصطلح (أهل الحديث) حين يُذكر في المباحث العقديّة، فالمقصود به بداهةً من يتمسكُ بالحديث ويعملُ به ويبنى عليه، ولم يكن مرادهم قطعاً مجرد الاشتغال بدراسة الحديث والنظر في أسانيده.

في كتاب (ما بعد السلفيّة)، تقرأ (ص ٦٦) اعتراضاً على تفسير (الفرقة الناجية) بأهل الحديث. ومُستندُ الاعتراض أن: "من أهل الحديث - قديماً وحديثاً - من ليس مرضيَّ العقيدة عند السلفيّين، فعلى أيّ أساسٍ يُستثنون من ذلك الحديث ساعتها؟". هذا الاعتراض لا يصدر ممن يفهم مراد الأئمة بلقب (أهل الحديث) الذي شرحناه آنفاً، فلا أدري كيف خطر ببال مؤرخي الاعتراض بمثل هذا. وسوف يزداد العجب حين نتابع قراءة كلامهما، فنقرأ قولهما:

"فإن قيل ليس المرادُ بأهل الحديث مجرد المشتغلين به، بل العالمون العاملون به. فنقول: **السلفيون المعاصرون لم يشيروا إلى ذلك**، لأنهم لا يحضرون في أذهانهم عند إطلاق أهل الحديث إلا الطبقة المعينة التي ذكرناها بأفرادها".

من أين جاء المؤرخان بهذا النفي العجيب؟ قطعاً لم يأتيا به من خلال التتبع والاستقراء الذي برّأهما الله منه. فالكلام في هذا المعنى الذي ينفيانه كثيرٌ مشهورٌ منتشرٌ في تقارير أهل العلم المعاصرين. ها هو الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - يقول في شرح كتاب التوحيد (٤٨٢/١): "قال بعضُ السلف: إن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث، فما مدى صحة هذا القول؟". يجيبُ الشيخ: "هذا ليس بصحيحٍ على إطلاقه، بل لا بُدَّ من التفصيل، فإن أُريدَ بذلك أهلُ الحديثِ المصطلح عليه، الذين يأخذون بالحديث روايةً ودرايةً، وأخرج منهم الفقهاء وعلماء التفسير وما أشبه ذلك، فهذا ليس بصحيحٍ، لأن علماء التفسير الذي يتحررون البناء على الدليل هم في الحقيقة من أهل الحديث، ولا يختصُّ بأهل الحديث صناعةً، لأن العلوم الشرعيّة: تفسير، وحديث، وفقه .. إلخ.

فالمقصودُ أن كلَّ من تحاكم إلى الكتاب والسنة فهو من أهل الحديث بالمعنى العامّ. وأهل الحديث هم: كلُّ من يتحرّى العمل بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيشملُ الفقهاء الذين يتحرّون العمل بالسنة، وإن لم يكونوا من أهل الحديث اصطلاحاً.

وها هو الشيخ عبدالله الغنيمان يقول في شرحه على فتح المجيد (ص ١٤٣٥):
"أهل الحديث ليس هم الذين ينقلون الحديث ويحفظونه فقط، بل هم الذين يعملون به، ويفقهونه، ويتبعون رسول الله ﷺ، ولو لم يحفظوا. فكلُّ من عمل به، وأتبعه، وسار على نهج الرسول ﷺ فهو من أهل الحديث. يعني من أهل السنة".

ومثلهم الشيخ صالح آل الشيخ القائل في أجوبة الأسئلة على شرح الواسطية:
" إذا نظرت إلى الخطّابي والبيهقي وأشباه هؤلاء وجدت أنهم يعتنون بالحديث والسنة، ولهذا قد يُقال إنهم من أهل الحديث؛ يعني من رواة الحديث ممن يعتنون بالحديث مقابلة بالمعتزلة، أما أنهم من طائفة أهل الحديث الذين هم الفرقة الناجية الطائفة المنصورة فليسوا كذلك لمخالفتهم لهم في مسائل الاعتقاد".

والشيخ ناصر العقل يقول: "ويسمون أهل الحديث: وهم الآخذون بسنة رسول ﷺ روايةً ودرايةً، والمتبعون لهديه ﷺ ظاهراً وباطناً، فأهل السنة كلُّهم أهل حديثٍ على هذا المعنى". مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة (ص ١٠).

هذه النصوص مجرد أمثلةٍ أوردتها لمن لا يعرفها، وإلا فإن الكلام في هذا كثيرٌ جداً يعسرُ استيفاءه، ولو رجع مؤرخا الأفكار فقط لواحدٍ من الكتب التي ينقلان منها، وهو كتاب (طريق الهداية) للدكتور محمد يسري، لوجدا هذا المعنى مقررّاً بجلاء في الصفحات (٥٣-٥٥). ولو تكلفنا جهداً إضافياً يسيراً جداً، لعثرا على عشرات النصوص المماثلة.

فكيف قال المؤرخان: إن السلفيين المعاصرين لم يشيروا إلى ذلك!؟

على أن المرء يعجبُ كيف تحتاجُ مثلُ هذه المسألة البدهيّة لسرد النقل لولا التعتُّن والمراء، وإلا فهل يقبلُ عقلُ مؤرِّخينا أن يتفقَ علماء الدعوة السِّلْفِيَّة في زماننا على اعتبار جميع فقهاء الإسلام قدامئهم ومعاصريهم خارجين عن الفرقة الناجية، داخلين في الفرق النارية الهالكة، لمجرد أنهم توجَّهوا للفقهِ، ولم يُعَنُوا بدراسة الحديث والإسناد؟!!

تعميماتُ المؤلِّفين .. وازدواج المعيار العلميِّ

من إشكالات الكتابِ التي نَبَّه عليها غيرُ واحدٍ ظاهرةً تعميمِ الكلامِ بصورةٍ لا تنتمي أبداً للعدل والموضوعيّة؛ إذ يصادف القارئ في الكتاب عباراتٌ من مثل: السلفيون يقولون، والسلفيون يرونَ في سياق نماذج مجتزأةٍ لا تعبّر عن الحقيقة والصورة الكبرى.

وأوضحُ مثالٌ على ذلك قولُهما المتقدِّم إنَّ: "السلفيُّ يُنزل كلَّ ذنبٍ في الدين بمنزلة أعظم ذنبٍ فيه. فالحليقُ، والمدخنُ، والمقصرة في حجابها، كلُّ هؤلاء عنده من نفس جنس المنافقين والزناة والشكاري!!"

وقد أرادَ مؤرِّخا الأفكار تسويغَ طريقتهما هذه في التعميم دون حسابٍ، فذكرا أولَ الكتابِ (ص ١٤) أن غرضهما "من مُعظَم صِيغِ التعميمِ في الكتابِ هو التعبير عن نمطٍ سائدٍ مُنتشرٍ داخل السِّلْفِيَّة. وإن لم يكن مستغرقاً ولا حتى غالباً. لكنّه يبقى من الكثرة بحيث يجوزُ في العربية أن يُعبّر عنه بلا استعمالٍ لعبارات الاستثناء. فإن التعميم لا يساوي الاستغراق. التعميم إشارةٌ إلى الكثير السائد، سواءً كان مستغرقاً أم لا. وجلُّ ما تسمعه في نقد التعميماتِ خطأً وعجمةً لسانيّةً".

بمثل هذا الكلامِ سوَّغَ المؤرخان لنفسيهما إطلاقَ أحكامٍ وتعميماتٍ جائرةٍ، فصار لزاماً على القارئ أن يقبل تعميماًهما كي يسلم من تهمة عجمة اللسان.

الإشكالُ العظيمُ أننا سنكتشفُ لاحقاً أن هذا التنظير الذي يبيح التعميم بهذه الطريقة حقٌّ حصريٌّ لمؤرِّخي الأفكار لن يسمحا بمنحه لغيرهما، ولن يسمحا باستعماله إلا في سياق تبريع الدَّعوة السِّلْفِيَّة!!

هذا التنظير سوف يختفي حين ينتفض مؤرخا الأفكار لينتقدا ما سميها نظرة صحويّة تجاه الغرب. هناك نراهما ينتقدان الصّحويّ الجائر الذي يزعم أنّ الغرب مجتمّع ماديّ يشيع فيه الانفلات الجنسي!

فمع أنّ هذا التوصيف لا يقتضي التعميم بدهاءة، وليس فيه ما يشبه قصة: "السلفي يُنزل كلّ ذنب في الدين بمنزلة أعظم ذنب فيه..."، ومع أنّ الحديث عن ماديّة الغرب وفوضاه الجنسيّة ليس ابتكاراً ولا امتيازاً صحويّاً، بل هو واقع يتحدّث عنه ويشرحه الغربيون أنفسهم. مع ذلك كلّه لن يسمح المؤرخان بمثل هذا التوصيف، لأن الله آتاهما - في هذا الموضوع خاصّة - إنصافاً وموضوعيّةً وحزماً على تحرير العبارات بدقة تامّة لا تقبل التعميم.

يقول المؤرخان (ص ٥٨٧) في سياق تقريع من يتحدّث عن ماديّة الغرب: "ليس الغرب ماديّاً خالصاً إذن، وإلا كيف نفسّر المذاهب الرومانتيكيّة العريقة فيه، وكيف نفسّر المذاهب الإنسانيّة والوجوديّة، وكيف نفسّر كمّ الفنون والآداب الذي فيه؟ نعم من الممكن إعطاء تفسيراتٍ وخلفياتٍ تاريخيّة. **ولكن مَعْقِد النقد ههنا في اختزال الغرب في أنه مادةٌ لا روح فيها. ومأسسته على تلك الكيفيّة هو أمرٌ مجافٍ للموضوعيّة.**"

يضيف المؤرخان في الصفحة التالية:

"الأمر نفسه يقال عن الانفلات الجنسيّ، **فذلك ليس صفةً أصيلةً في كلّ الغرب**، ولا في النماذج المركزيّة فيه كإنجلترا مثلاً، ففي كثيرٍ من البلاد الأوربيّة تقع مجتمعاتٌ محافظةٌ تقليديّة".

كما نرى فالمنطق والميزان المستخدم هنا مختلفٌ تماماً .. هنا لا يصحّ القول بماديّة الغرب. والسبب أنّ الغرب ليس ماديّاً خالصاً لا روح فيه. كما أنه لا يسوغ الحديث عن انفلاتٍ جنسيّ في الغرب لأن الانفلات الجنسيّ ليس صفةً أصيلةً في كلّ الغرب.

لكأنّ قائل هذا يختلف عمّن كان يشرح أن الغرض من "صيغ التعميم .. التعبير عن نمطٍ سائدٍ.. وإن لم يكن مُستغرقاً ولا حتى غالباً .. التعميم إشارةً إلى الكثير

السائد، سواءً كان مستغرقاً أم لا. وجُلُّ ما تسمعه في نقد التعميمات خطأً وعجمةً لسائبةً". هذا الميزان الذي يستبيح التعميم يستعمل في جهةٍ واحدةٍ فقط، أما استعماله في الجهة الأخرى، خطأً وعجمةً لسائبةً.

التعميم فقط سلوكٌ مباحٌ عند الحديث عن السلفية الآفلة الرحيمة!!

الإنصافُ الأعرجُ لم يتوقف عند هذا الحد، وحديثُ صاحبينا عن الانفلات الجنسيّ الغربيّ لا زالت له بقيّةٌ فيها بليّةٌ.. وأيُّ بليّةٍ!!

فحينَ أمعنَ المؤرّخان في التبرئة والتنزيه إلى نهاية الطريق، استمرَّ إنصافُهما للغرب في الانسياب، فقالا (ص ٥٨٨) مؤكدين اعتراضهما على اتهام الغرب بالفوضى الجنسيّة:

"حتى الظواهر التي يُستدلُّ بها على تلك النظرة، كمنط الأزياء، أو ظاهرة (البوي فريند)، فإنها تنمط اجتماعياً بحيث لا تكون (انحرافاً). فالصداقة مثلاً تشابه إلى حدّ كبيرٍ مع الزواج العربيّ القديم قليل الإجراءات الاجتماعية والاقتصادية. فلنا أن نتصوّر مثلاً أن علاقة (البوي فريند) لا يجوزُ أن تتعدّد وتسمم بطابعٍ من الوفاء. وتعدّد الصداقة فيها يُنظرُ إليه نظرةً شبيهةً بالخيانة الزوجية، مما حدا ببعض المفتين الأوربيين وغير الأوربيين لمحاولة إزالة العائق الشرعي باقتراح زواج البوي فريند".

يضيف مؤرخا الأفكار في تحفّظ بارد: "لسنا بصدد الحكم القيميّ أو الشرعيّ على ذلك برمته، فقط المطلوب هو النظرُ إلى نمط اجتماعيّ في سياقه الاجتماعيّ الكامل دون اجتزاء أو اختزالٍ بغرض التفسير المسبق!!"

إذن: علينا أن نفهم أن علاقة (البوي فريند) لا تندرج تحت عنوان الانفلات الجنسيّ. لأنّ الانفلات الجنسيّ - في رأيهما - محصورٌ فقط في مفهوم البغايا (المسافحات)، أما (متخذات الأخدان)، فتلك علاقةٌ خاصةٌ راقيةٌ لها سياقٌ اجتماعيّ يمنع من إدراجها تحت بند الفوضى الجنسيّة!

المؤرخان يؤكدان على هذا كيلا نقع في اجتزاءٍ أو اختزالٍ بغرض التفسير المسبق!

ليت الصحويّ المسكين حظي بجزءٍ هذه المعاملة الراقية المرهفة الإحساس!

ازدواج معايير البحث التاريخي

الخلل والازدواج في موازين الكتاب ومعايره مما يطول الوقوف معه.
قرأنا -فيما تقدّم- كيف نقل المؤرخان حادثة ابن جرير دون توثيق من سياقها.

يتكرّر هذا التصرف عندما ينقلان لنا (ص ١٠٩) مرويات حشاها ابن الأثير دون توثيق عن حنابلة القرن الرابع ببغداد، فيها أنهم كانوا إذا رأوا رجلاً مع امرأة سألوه عنها، فإن أخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة!! وأنهم كانوا إذا مرّ بهم شافعيّ أغروا به العُميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت. وأن الخليفة الراضي أصدر منشوراً يوبّخهم لاعتقادهم التشبيه، إذ يزعمون أن وجوهم القبيحة السّميحة على مثال ربّ العالمين، وهيئتهم الرّذلة على هيئته، وأنهم **ينسبون شيعة آل محمد إلى الكفر والضلال، وينكرون زيارة قبور الأئمة**، ويدعون للبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة ... إلخ.

كلّ هذا التّبح يسوّفه مؤرخا الأفكار دون أدنى تعليق أو توقّف مع سياقه الذي تفوح من آخره رائحة الرّفص الكريهة.

صاحبها (ما بعد السّلفيّة) لو كانا مؤرخي أفكارٍ بحقّ، ولو كانا يتعاملان مع الكُتب والمصادر وبحثا في حقيقة هذا المنشور الذي يتحدّث عنه ابن الأثير، لأدركا أن صدوره كان زمن تسلّط الوزراء الشّيعية على شؤون الخلافة ببغداد، وكانت بينهم وبين أئمة الحنابلة خصومةٌ ونزاعٌ. وذاك المنشور الذي حمل اسم الخليفة الراضي صدر زمن تسلّط الوزير المتشيع أبي علي ابن مقلّة. فمن هنا نفهم قصة إقحام شيعة آل محمّد وقبور الأئمة!

لكن المؤرخان لا يتوقّفان عند هذه التفاصيل الهامشيّة!!

لكن للإنصاف أقول: إن البحث في صحّة الواقعة التاريخيّة لا يغيب دائماً عن نظر المؤرخين. فمتى كانت الرواية التاريخيّة مما لا يخدم فكرة الكتاب، عندها يظهر التدقيق والنظر في صحّة النقل، حتى لو استدعى الأمر بعض التكلّف والتّمحّل.

فلننظر كيف سيتصرّف المؤرّخان عندما يأتي عالمٌ، فقيهٌ، مشهورٌ، من رؤوس علماء الشافعيّة، ومن أعيان أصحاب أبي الحسن الأشعريّ، فيذكر أنه رأى بعينه أبا الحسن الأشعريّ بال، ثم قام للصلاة ولم يتوضّأ، فلما أذكروه بالوضوء، قال: "لستُ بمُحدّثٍ".

هذه الواقعةٌ صحيحةٌ لا مطعن في طريق نقلها، وناقلها الشاهدُ عليها: الفقيه المقرئُ المُحدّثُ زاهرُ ابن أحمد السرخسيّ، الذي قال عنه السّمعيّ: "إمامٌ عصره"، وأعطاه الحاكمُ النّيسابوري وصف: "شيخ عصره بخراسان". أما النوويُّ فقال عنه: "من كبار أئمة أصحابنا في العصر والمرتبة". ثم هو -فوق هذا- من خاصّة أصحاب أبي الحسن الأشعريّ. ولأنّ القصة صحيحةٌ ثابتةٌ، فإن الإمامَ الذهبيّ لما أراد الاعتذار عن الأشعريّ -كما يُعتدّر عن أهل الفضل- لم يقدح في الرواية، وإنما قال: "لعلّه نسي". يعني أن من المحتمل أن يكون أبو الحسن الأشعريّ نسي حين قال: "لستُ بمُحدّثٍ".

لكنّ مؤرّخي الأفكار لهما رأيٌ آخر. فعند هذا الموضوع خاصّةً استيقظ الحسُّ النقديّ من رقدته التي غلبته عند الحديث عن الحنابلة، فانتفضَ قلمُ المؤرّخين ليطعن في فقيه الشافعيّة ويعلنَ (ص ١١٨) أنه "مُقرئٌ من فقهاء خراسان، ليس من أجلاء العلماء، ولا هو معروفٌ إلا في ناحيته، ولا يُدرى عن عدالته في نفس الأمر..".

كيف يريدُ مؤرّخا الأفكار إثبات عدالة فقيه خراسان ومُحدّثها في نفس الأمر؟! في مثل هذا الموضوع يحضّر نقد الروايات ولو بالتكلف والتحايل. أما ما عدا ذلك من المطاعن التي تساق في خدمة فكرة الكتاب، فلا داعي للبحث في صحّتها، أو التفتيش في ثبوتها.. كيف وقد روتها شبكة (الإنترنت)، عن (معجم الأدباء) بإسنادٍ كسيح!

المؤلّفان ليسا أشعريّين، ومحلُّ الاعتراض هنا ليس في الاعتذار عن الأشعريّ، ولا في البحث عن توجيهٍ وتأويلٍ لقصةٍ تضمّنت مغمزاً وطعناً عليه. الإشكال في غياب ميزان النّقد وحضور نقيضه حين يكون استعماله مُضراً بفكرة المؤلفين التي تشكّلت تحت تأثير نفس مأزومةٍ بلغت الغاية في التحايل على كل شيءٍ يتّصلُ باسم "السلفيّة" في الماضي أو الحاضر.

في الصَّفحة (١١٩)، سيتحرَّك الحسُّ التَّقديُّ مرةً أخرى لدى المؤرِّخين حين ينقلان نصًّا عن المحدث يحيى بن عمارٍ -رحمه الله-، يسوقُ فيه إزاماتٍ للمذهب الأشعريِّ لا يستطيع الأشعريَّة الفكَّاك منها، فينقل أن من قولهم أَنَّهُ ليس في السَّماء ربٌّ، ولا في الأرض كتابٌ، ولا في الروضة رسولٌ. عند هذا الموضع سيحرصُ المؤرِّخان أن يعلِّقا في الحاشية: "من الواضح... أن جميع هذه الأقوال لزوميةٌ، لا ثبوتيةٌ تصريحيةٌ".

هنا يظهرُ التحقيقُ والتدقيقُ والإنصافُ، أما حين تساقُ تلك القبائح في حقِّ علماء الحنابلة، وحين يقالُ إنهم يزعمون أن وجوههم القبيحة السَّمجة على مثال ربِّ العالمين، وهيئتهم الرَّذلة على هيئته، وأنهم يدعون للبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة.. حين يُقالُ مثلُ هذا فلن يوجدَ لدى المؤرِّخين ما يقولونه ما دامت هذه الافتراءاتُ تخدمُ فكرة الكتاب.

وللعجائب بقيةٌ

في الصَّفحة (٣٤٩) ينقلُ مؤرِّحا الأفكار عن الشيخ مُقبلٍ الوادعيِّ قوله إن أقرب المذاهب إلى السُّنة مذهبُ الحنابلة، ثم الشَّافعية. ثم يعلق المؤرِّخان بأن هذا الحكم إنما هو بالنسبة لما يراه الوادعيُّ، دون ما يراه غيره من العلماء. ثم قالوا باستخفافٍ ظاهرٍ: "سؤالُ (أقرب المذاهب للسُّنة) هو سؤالُ سَلْفِيٍّ مُعاصرٍ بامتيازٍ".

تقرأ هذا الكلامَ فتفهمُ منه أن البحث في أقرب المذاهب للسُّنة سؤالٌ ساذجٌ تفرَّدت به السَّلَفِيَّةُ المعاصرة، لكن ما تلبث أن تراهما يقولان في الصَّفحة (٣٤٩): "والعجيبُ أننا لا نجد من السَّلَفِيَّين من يُفضِّلُ مذهب مالكٍ، رُغم أن ابن تيميَّة نصَّ صراحةً على أن أصوله هي أصحُّ الأصول الموافقة للسُّنة".

السَّلَفِيَّةُ الآفلة وقعت هنا في حيرةٍ مع مؤرِّخي الأفكار: هما يقولان إن السؤال عن أقرب المذاهب للسُّنة سؤالٌ **سَلْفِيٍّ مُعاصرٍ بامتيازٍ**. ثم ينقلان في الموضع نفسه أن ابن تيميَّة رجَّحَ وفضَّلَ أصول مذهب مالكٍ باعتبارها أصحُّ الأصول الموافقة للسُّنة!

فإذا كان مبدأ المفاضلة بين المذاهب باعتبار قربها من السنّة بحثٌ خاصٌّ بالسلفيّة المعاصِرة، فلا بُدَّ أن يكونَ ابن تيميّة -إذن- سلفياً معاصِراً؟

سوف تقرأ بعد هذا بيسيرٍ (ص ٣٥٦): "ينبغي أن نستحضر هنا السؤال السلفيَّ الحصريَّ حول: أي المذاهب أقربُ إلى الكتاب والسنّة، بما يتضمّن من مفهومٍ مُستترٍ حول أن المذاهب -من حيث الأصل- بعيدةٌ عن الكتاب والسنّة".

لو أردنا استعمال طريقة المؤلفين في الحديث المتعالي، فنسقول: إن كلامهما هنا يدلُّ على ضحالةٍ معرفيّة، وقلةٍ اطلاعٍ، وعجزٍ عن الفهم، وفقرٍ شديدٍ في الممارسة العلميّة .. بهذه اللغة يتحدّث المؤرّخان في كتابهما.

البحث في قُرب المذاهب وبعدها من السنّة بحثٌ قدّم شائعٌ لا اختصاصَ للسلفيّة المعاصِرة به. والترجيح بين المذاهب بهذا الاعتبار لا يستلزم اتهام شيءٍ منها بتعمّد مخالفة السنّة. فالمخالفة تقع من إمام المذهب أحياناً بسبب قصورٍ في الإحاطة بالسنّة المرويّة، وأحياناً تقع المخالفة بسبب تأويلٍ واجتهادٍ يستضعفه من سيّجته في الترجيح بين المذاهب.

نعم هذا الترجيح بين المذاهب نوعٌ من الاجتهاد العالي الذي يتطلّب درايةً وخبرةً تامّةً، ثم في النهاية قد يوفّق المجتهد للإصابة في ترجيحه، وقد يدخلُ كلامه الخلل بسبب ضعف الاستقراء، بل قد يداخله بعضُ العصبية والهوى الخفيّ أيضاً.

والمقصود من هذا كلّهُ أن البحث في ترجيح مذهبٍ على مذهبٍ بحثٌ قديمٌ، وليس امتيازاً حصرياً سلفياً معاصراً كما زعم مؤرّخا الأفكار، وإن شاء فليقرأ ما سطره الشبكي في مَطَلَع كتابه (طبقات الشافعيّة) في ترجيح مذهب الشافعيّ على غيره.

وليقراً قول البيهقيّ في كتابه (معرفة السنن والآثار ١/٢١٣) عن أهل العلم: "وقد قابلتُ -بتوفيق الله تعالى- أقوال كلِّ واحدٍ منهم بمبلغ علمي من كتاب الله -عز وجل-، ثم بما جمعتُ من السنن والآثار، في الفرائض والنوافل، والحلال والحرام، والحدود والأحكام، فوجدتُ الشافعيّ -رحمه الله- أكثرهم اتباعاً، وأقواهم احتجاجاً، وأصحّهم قياساً،

وأوضحهم إرشاداً".

وكان قال قبل ذلك معتذراً عمَّن قد يخالف السُّنة من أهل العلم: "نحن نرجو أن لا يُؤخِّدَ على واحدٍ منهم أنه خالف كتاباً نصّاً، ولا سنةً قائمةً، ولا جماعةً، ولا قياساً صحيحاً عنده. ولكن قد يجهل الرجل السُّنة، فيكون له قولٌ يخالفها، لا أنه عمِدَ خلافها. وقد يغفل المرء ويخطئ في التأويل".

وليقرأ مؤرِّحاً الأفكار - إن أراد المزيّد - قول بدر الدين العيني عن أصحابه الحنفية: "هم أتبع للحديث من سائر الناس". نخب الأفكار (٢/٦٣).

أما إن ارتفعنا إلى مرحلة سابقة على استقرار المذاهب، فنسقرأ قول الإمام الشافعي عن عطاء ابن أبي رباح: "ليس في التابعين أتبع للحديث منه". وسنقرأ للشافعي - أيضاً - رواية حرمله عنه: "الليث بن سعد أتبع للأثر من مالك بن أنس". وسنقرأ لأحمد في رواية الميمون وأبي طالب: "ما رأيت أتبع للحديث من الشافعي". ونقرأ - أيضاً - لإبراهيم الحربي قوله عن أحمد: "ما رأيت أنا أحداً أشدَّ اتباعاً للحديث والآثار منه". وللشافعي - رحمه الله - مناظرة مشهورة مع محمد بن الحسن في ترجيح مذهب مالك على طريقة أبي حنيفة، باعتبار كثرة معرفته للحديث والآثار.

والذي لم يفهمه المؤرِّحان أن ابن تيمية حين كان يتحدّث عن ترجيح مذهب مالك، إنما كان يتحدّث عن أصول المذهب. وصحّة الأصول، وإن كانت المؤرِّح الأهم، إلا أنها ليست المرجّح الوحيد عند المفاضلة الجمليّة بين المذاهب، لأن هناك أسباباً أخرى تتداخل هنا، من أهمّها الإحاطة بالسُّنن وآثار الصّحابة، وهو ما فاق أحمد فيه الثلاثة كلّهم.

لهذا نجد ابن تيمية الذي رجّح أصول مذهب مالك، نراه يقول في الفتاوى الكبرى (٢/٢٣٦): "أحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسُّنة وأقوال الصّحابة والتابعين لهم بإحسان. ولهذا لا يكاد يوجد له قولٌ يخالف نصّاً كما يوجد لغيره. ولا يوجد له قولٌ ضعيفٌ في الغالب إلا وفي مذهبه قولٌ يوافق الأقوى. وأكثر مفاريدته التي لم يختلف فيها مذهبه يكون قوله فيها راجحاً".

هذه التفصيلات كلها لن تقفَ عليها عندما تقرأ كتاب (ما بعد السلفية) الذي يتناول المسائل بطريقة سردية تليقية، تعتمد الحشو والمرو على المباحث العلمية من السطح، ثم عرّضها في سياقٍ لا غرض له سوى الإدانة والتفريع.

غير أن ما يثير الدهشة حقاً أني وقفتُ على تعليقٍ حديثٍ لعمرو بسيوني كتبه بعد صدور كتابه الـ (ما بعد)، تحدّث فيه عن المفاضلة بين الليث ومالكٍ والشافعي، فنصّ على أن الشافعي تغلب عليه النزعة الأثرية. وأن المذاهب المصرية والشامية قريبة من الأثر، وأن الشافعي رفع راية الحديث، بخلاف مالكٍ الذي كان لا يحفلُ بأحاديث المصريين والشاميين!



@BasionyAmr عمرو بسيوني
amroali28@hotmail.com (طالب علم)
للبحث في الإجابات: <https://www.facebook.com/Amr.Ali.Basiony>
القديمة: <http://thearchive.me/> قناة تليجرام: https://telegram.me/amr_basioni#_=_

9602 **69034** **1**
Answers Likes Gifts

 [+ Follow](#)

 Report

هل كان فعلاً الليث أفقه من مالك؟

عندي لا. بل مالك أفقه وأعلم وأجل. وقائل ذلك هو الإمام الشافعي رضي الله عنه، والسبب في ذلك غلبة النزعة الأثرية على مشرب الشافعي الفقهي، وهذا الذي جعله ينقبض من مالك في آخر عمره مع استمرار إجلالته ومحبته طبعاً. ومذهب الليث مع كونه فيه رأي أيضاً لكن طبيعة المذاهب المصرية والشامية قريبة من الأثر باعتبار أن عندهم أحاديث يعملون بها، ومالك كان لا يحفل كثيراً بأحاديث المصريين والشاميين، بخلاف الشافعي الذي رفع راية الحديث مصرياً كان أو شامياً أو حجازياً.

هل يمكن أن يكون كاتبُ هذا الكلام هو نفسه الذي يقولُ باستخفافٍ ظاهرٍ: إن سؤال (أي المذاهب أقرب للسنة) سؤالٌ سلفيٌّ معاصرٌ بامتياز!! أو أن بسيوني قرّرَ منازعةَ السلفية في امتيازاتها الحصرية؟!!

مثلُ هذه المواضيع تؤكّدُ أن مؤلّفِي كتاب (ما بعد السلفية) يبحثان عن القُدحِ بأيِّ سبيلٍ، حتى لو استعملوا في سبيل ذلك أدواتٍ لا يؤمنان بها.

حول الاشتغال الفقهي السلفي

مبحثُ الاشتغالِ الفقهيِّ في (ما بعد السلفيَّة) من أكثرَ المواضع التي تحامل فيها المؤرِّخان، حيثُ أبرزا فيه موقفَ الشَّيخ الألبانيِّ وتلميذه الوادعيِّ -رحمهما الله-، وفصَّلا موقفَهما من المذاهب. وجعلاهما الأكثرَ تعبيراً عن الموقفِ السلفيِّ من الفقه المذهبيِّ. والشَّيخان -على فضلهما- لهما في هذا البابِ رأيٌ معروفٌ لا يوافقهما عليه الأكثر، حيثُ يقعُ في كلامهما المقابلة بين ما يختارانه من أقوالٍ، وبين التعصُّب والإعراض عن الدليل.

والطريقة التي كان يسلكها الشَّيخان -رحمهما الله-، وإن حصل لها رواجٌ في وقتٍ، إلا أنَّها تضاءلت الآن وأخذت طريقها للانحسار. والمنهج الغالب اليوم في الأوساط العلميَّة السلفيَّة لا تشيُّع فيه تلك الحدَّة والمفاصلة مع المذاهب الفقهيَّة.

ولو وسَّع مؤرخا الأفكار نظرها، وأدخلا في بحثهما تفصيلاً لمنهج أمثال: السَّعدي، والمعلميِّ، وأحمد شاكر، وابن باز، والشنقيطي، والعُثيمين، وابن غديان، وبكر أبو زيد، والفوزان، والبراك، والعبَّاد وأمثال هؤلاء ممن يطول تعدادُ أسمائهم^(١)، لو استعرضا فقه هؤلاء، ثم بسطا الكلام عن نَحجهم كما فعلا مع الألبانيِّ والوادعيِّ، ولم يكتفيا بتلك الإشارات الموجزة، لو فعلا ذلك لظهرَ مقدارُ الاختزال الجائر الذي مارساه في مسعاها لتصوير الاشتغال الفقهيِّ السلفيِّ. دع عنك أن الدرس الفقهيِّ اليوم، وبخاصة في السُّعوديَّة إنما يعتمدُ كُتُب الفقه المذهبيِّ ويتناولها بطريقةٍ لا تتفق مع الصُّورة السُّوداء التي رسمها لنا مؤرخا الجور.

(١) هذه الأسماءُ الشهيرةُ إنما أوردتها للتمثيل لا للحصر، وهناك أضعافُهم من أعيان أهل العلم وطلابه في بلادنا وخارجها، أصحابُ سنةٍ وعلمٍ وفهمٍ، نعرفُ منهم من نعرف، ونجهلُ من نجهل بسببِ البُعد وضعف التواصل. ومن أكبر عيوب كتاب (ما بعد السلفيَّة) القصور الشديد في تلك الفصول الهزيلة التي عقدها المؤلفان للاشتغال الفقهيِّ والحديثيِّ والأصوليِّ السلفيِّ، فهما إنما تحدَّثا عن دائرةٍ صغيرةٍ عرفها داخل محيطٍ أوسعٍ وأكبرٍ بكثيرٍ. والأسماءُ الكثيرة التي تركوها وربما لم يسمعوها بها، فيها من هو أجلُّ وأكبرُ من بعض من أدخلوه في الكتاب. ولا غرابة في هذا، فهذا النوع من البحث يتطلَّبُ استقراءً علميًّا متأنياً، لا يفني به كتابٌ يعتمدُ التلفيق من هنا وهناك.

أما البحوث العلميّة الفقهيّة المطبوعة، والرسائل الجامعيّة التي تصدر من مختلف البقاع، فذاك بحرٌ آخرٌ لم يحظَ منهما إلا بإشارةٍ عابرةٍ بعدما قصّرت همتُهُما وإنصافهما عن تتبُّعه والبحث فيه قبل الخروج بأحكامهما العجلى التي تشكّلت من انطباعات آنيّةٍ لجزءٍ من الصورة تشكّلت في مرحلةٍ تجاوزها الزمنُ أو كاد.

لستُ أجدُ للمؤلفين عذراً في ذلك التحامل، لكنني أفهم كيف وقعا فيه. فالكلام عن الاشتغال العلميّ، الأصوليّ، والفقهيّ، واللغويّ، لتيارٍ واسعٍ كثير الإنتاج، عملٌ كبيرٌ يتطلّبُ جهداً ضخماً لا يتناسبُ مع من ابتلي بداء العجلة في التأليف، فكيف إذا اجتمع مع ذلك تلك النّفْسُ الناقمة على اسم السلفيّة ومشتقاته.

سنتجاوزُ عن هذا كلّهُ لنقفَ مع سلوكٍ آخرٍ يخيّرُ الناظرَ، فالمؤرّخان بعدما عابا طريقة الشيخ الألبانيّ -رحمه الله- في تنقيصه من الفقه المذهبيّ رجعا ليستنجدوا بكلامه وبطريقته التي أوسعها ذمّاً ونقضاً، حين يحتاجان لغمز الشيخ محمد بن عبد الوهاب وتلاميذه بالحنبليّة والدوران في فلك المذهب.

ففي الصّفحة (٣٢١) نقرأ لهما أن فقه "مشايخ الوهابية .. فقه حنبليّ تقليديّ". ثم يسردان بعد هذا نصّاً طويلاً للشيخ الألباني فيه أن محمد بن عبد الوهاب لم تكن له عناية "لا في الحديث ولا في الفقه السلفيّ، فهو من الناحية المذهبيّة حنبليّ، ومن الناحية الحديثيّة كغيره، فليس له آثارٌ في الفقه تدلُّنا على أنه كابن تيميّة سلفيّ المنهج في التفقّه في الدين .. فهذا يدلُّنا على أنّ شيخ الإسلام الثاني في التوحيد محمد بن عبد الوهاب ليس كشيخ الإسلام الأوّل من حيث أنه كان سلفياً في كل نواحي الدّعوة ومجالاتها الكثيرة".

هذا التّقْدُ من الألبانيّ لابن عبد الوهاب هو عين نقده لسائر فقهاء المذاهب، وهو ما كان المؤرّخان يعترضان عليه. لكن لأنّ الرغبة في القدح ملكت عقليهما صارا يذمّان نهج الألبانيّ ونظرته للمذاهب ويصفانها بالضعف والسّطحيّة، ثم يرجعان لاستدعاء كلام الشيخ لاستعماله لغمز محمد بن عبد الوهاب!!

أعجوبةٌ أخرى .. بل أضحوكةٌ مؤلمةٌ

هنا أعجوبةٌ تدخلُ في المضحكات المبكيات ..
فمنهجُ النِّقد الذي مارسه مؤرخا الأفكار في تصويرهما الموقف السلفيَّ من الفقه
المذهبيِّ سوف ينعكسُ كلياً عند البحث في الطريقة السِّلْفِيَّة في تقرير المعتقد! حيثُ سيتحوَّل
المؤرخان هناك إلى تبني المنهج الذي ذمَّاه ووصفاه بالصَّحالة والسَّطحيَّة!!

فبيْنَا نراها في مبحث الاشتغال الفقهيِّ السِّلْفِيَّ يتحدَّثانِ عن خطأ المقابلة بين
المذاهب الفقهيَّة وبين الدليل، وفي الوقت الذي نراها يقولان (ص ٣٥٥): "مهما قيلَ من
وجود أخطاء في هذه المذاهب، فإنه لا يقدرُ قائلٌ أن يقولَ إن تلك الأقوال عريَّةٌ عن
الدليل ... وهذا الكلامُ ينطبقُ بخاصةٍ على الأئمة الكبار المتفق على قبولهم وإجلالهم
في الأمة ... فلا يكونُ (الدليلُ) بقبالة (المذهب)، إلا إذا قُدِّرَ أن (المذهب) عارٍ عن
الدليل. وقد تقدَّم أن هذا بعمومه خطأ ظاهرٌ".

نفهْمُ من هذا أن الأئمة الذين لهم قبولٌ في الأمة، لا يمكن أن يقولوا قولاً فقهيّاً دون
دليلٍ بقطع النظر عن قوة هذا الدليل عند غيرهم. وهذا تقريرٌ علميٌّ لا غبارٍ عليه.

لكن قبل ذلك—وتحت تأثير عقدة اللاسلفيَّة— رأينا مؤرِّخي الأفكار (ص ٩٣) عند
البحث العقديِّ يهدمانِ هذا التصوُّر من أساسه، ويقرِّرانِ أن أئمة السِّلْفِ أثبتوا صفاتٍ لله
سبحانه دون دليلٍ صريحٍ أو صحيحٍ، وأن السِّلْفِيَّة المعاصرة تقبلُ منهم ذلك!

ومثل ذلك الكلام في آحاد الصفات التي لم يثبت فيها نقلٌ عن الصحابة وأحياناً عن
القرون المفضلة جميعها، ومع ذلك أثبتها الجيل الرابع، فيتم ضمُّها لجملة العقائد
السلفية عند بعض طوائف السلفية المعاصرة، اكتفاءً بإثبات الجيل الرابع لها وأحياناً
لا تكون معتزدة حتى بأصل صحيح أو صريح من الوحي، ومثل ذلك ما نجده عند
ابن خزيمة من إثبات صفة الرجل لله ﷻ، وكالذي في السُّنَّة لعبد الله عن غير واحدٍ
من مشيخة هذه الطبقة من إثبات الجلوس لله ﷻ.

مرةً أخرى نرى المؤرّخين تطغى عليهما شهوةُ الإدانة، فصارا يجنّبانِ يمنةً ويسرةً، ويقذفان الكلامَ بعشوائيةٍ في كلّ اتجاهٍ. هما لا يتساءلان إن كان من الممكن لعالمٍ له قبولٌ في الأمة أن يثبت للجبارِ ﷺ صفةً دون دليلٍ صحيحٍ صريحٍ عنده؟ بل يجزمان بحصول ذلك دون أدنى تردّدٍ، وحين يقولان هذا لا ينسبانه لعالمٍ واحدٍ له قبولٌ في الأمة، بل لطبقة علماء الجليل الرابع، ويعنون به طبقات العلماء بعد القرون المفضّلة.

حسب إنصاف مؤرّخي الأفكار: فإنّ العالم الذي له قبولٌ في الأمة لا يقول رأياً في الفقه دون دليلٍ، لكن من الممكن أن يجتمع علماء الجليل الرابع، فيثبتوا لله سبحانه صفاتٍ دون دليلٍ، فتقبل السلفيّةُ المعاصرهُ هذا منهم. يقولان هذا مع إدراكهما أن من أكبر الأصول السلفيّة العقدية البدهية أنه لا يجوز أن يوصف الله ﷻ إلا بما وصف به نفسه!!

سوف تزيد غرابة هذا الموقف حين نقرأ بقية الكلام الذي ميّزته باللون الأحمر، فننظر للمثالين اللذين أوردهما مؤرخا الأفكار لإثبات دعواهما. فقد ذكرا مثالين كلُّ واحدٍ منهما أعجب من الآخر :

- ١- إثبات ابن خزيمة - رحمه الله - صفة (الرجل) لله - عز وجل -.
- ٢- ما رواه عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل في كتابه (السنة) عن جمعٍ من الأئمة الذين أثبتوا لله سبحانه صفة (الجلوس).

-أما المثال الأول:

فقد مرّ معنا أنه بحق يُعدُّ من فضائح الكتاب التي لا تُرْفَع، والتي كشفت طريقة صاحبيه في النقش من الآخرين دون تحقيقٍ. فهما يقرّعان ابن خزيمة لأنه أثبت لله صفة (الرجل) دون دليلٍ صحيحٍ صريحٍ، ثم يضعان في الحاشية إحالةً على موضعٍ في كتابه (التوحيد)، مع أنّ الذي يرجع لهذا الموضوع يجد ابن خزيمة يورد أدلته الصريحة المثبتة لهذه الصفة لله سبحانه، وفي مقدّمها حديثٌ مخرّجٌ في صحيح الإمام البخاري، ثم يأتي مؤرخا الأفكار ليقولوا: إنه أثبت صفةً لله دون دليلٍ صحيحٍ صريحٍ!!

وإن أحبَّ مؤرخا الأفكار معرفة طريقة الأئمة الأكابر في إثبات هذه الصِّفة للباري سبحانه فلينظُرَا في (طبقات الحنابلة ٢/١٢٩)، إلى مناظرة وقعت لأبي إسحاق ابن شاقلا الحنبلي، احتجَّ فيها على خصمه بالحديث المخرَّج في صحيح الإمام البخاري لإثبات تلك الصِّفة لله ﷻ. وسيجد المؤرخان هناك -أيضاً- صورةً مُشرقةً للجدل العلمي الرِّصين الذي غابت نماذجه عن صفحات كتابهما وهما يتحدَّثان عن سذاجة وهمجيَّة حنابلة القرن الرابع بلغة تشبه لغة مستشرق تائه.

-أما المثال الثاني الذي أورده المؤرِّخان، فالأمر فيه أعجبُ.

المؤرِّخان استشهدا بمروياتٍ عن أئمة السلفِ ذكرها عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبلٍ في كتاب (السُّنة)، تضمَّنت إثبات صفة (الجلوس) لله سبحانه. ذكرا هذا مثلاً على إثبات الصِّفات دون دليلٍ صحيحٍ سوى نقولٍ عن علماء الجيل الرابع.

الذي يرجعُ لكتاب السُّنة ولغيره من كُتب العقائد يجدُ أن إثبات هذه الصِّفة -التي هي فرغٌ عن الكلام في معنى الاستواء- مما يرويه أولئك الأئمة عن عمر بن الخطاب، وعن ابن مسعود، وعن أسماء بنت عُميسٍ رضي الله عنها، وعن عكرمة والحسن البصري، وعن غيرهم بطرقٍ وأسانيد تتفاوت في قوتها. وحدَّث به محمد بن كعبٍ القرظيُّ بحضرة عمر بن عبدالعزيز. وما جاء عن عمر بن الخطاب -عند من صحَّحه- سيكونُ له حكمُ الرفع إلى النبي ﷺ. وقد قال عنه شيخ الإسلام (٤٣٥/١٦): "أكثرُ أهل السُّنة قَبَلوه"^(١).

وأما الحافظ الذهبيُّ فقال: "هذا الحديثُ صحيحٌ عند جماعةٍ من المحدثين، أخرجهُ ضياء الدِّين المقدسيُّ في صحيحه ... فإذا كان هؤلاء الأئمة: أبو إسحاق السبيعي، والثوريُّ، والأعمشُ، وإسرائيل، وعبدالرحمن بن مهدي، وأبو أحمد الزُّبيريُّ، ووكيع، وأحمد بن حنبلٍ، وغيرهم ممن يطولُ ذكرهم وعددهم، الذين هم سُرُج الهدى ومصاييح الدُّجى قد تلقوا

(١) مجموع الفتاوى (٤٣٥/١٦).

هذا الحديث بالقبول، وحدثوا به ولم ينكروه، ولم يطعنوا في إسناده، فمن نحن حتى ننكره ونتحذلق عليهم..^(١) اهـ. فالبحث هنا عن حديثٍ صحَّحه أئمةُ الرواية وقبلوه، وليس عن صفةٍ أثبتها لله دون دليلٍ.

مؤرخا الأفكار بعدما قررا - باستخفافٍ بالغٍ - أن إثبات هذه الصفة لله سبحانه ليس فيه شيءٌ عن غير الجيل الرابع، ذكرا في الصَّفحة التالية أن ابن القيم أثبت هذه الصِّفة بناءً على آثارٍ ظنَّ صحَّتها!!

لماذا لا يكون العكسُ أصحَّ، فيكون المؤرخان نفيًا هذه الصِّفة عن الله ﷻ بناءً على ظنَّهما ضعف الأحاديث التي قبلها وصحَّحها خبراءُ الحديث من علماء الأمة؟

حقيقةً اعتراض المؤرخين هنا أنَّ السِّلْفِيَّة المعاصرة تخطئ حين تثبتُ لله ﷻ صفاتٍ بناءً على أحاديث يضعفها أحمد سالم وعمرو بسيوني!!

والكلامُ بهذه الطريقة أسوأ من المسلك الذي كانا يأخذانه على من ينتقدُ فقهاء المذاهب لأنهم يختارون أقوالاً بناءً على أحاديث لم تثبت عنده هو!

ربما كنتُ سأتعِبُ نفسي وأشغلُ القراءَ معي في مناقشة المرويَّات التي اعتمدها من أثبت هذه الصِّفة لله ﷻ. لكني - بحمد الله - في غنى عن ذلك كلِّه، بعدما وقفتُ على كلامٍ لعمرو بسيوني كان كتبه في ملتقى أهل الحديث، ردًّا على كاتبٍ اعترض على إثبات صفة الجلوس وقال: "أنا أنتظرُ حديثاً صحيحاً واحداً في الجلوس أو القعود. أما كون بعض أئمة السِّلَف قالوا به، فهم قد قالوا به لأنهم صحَّحوا أحاديثَ ضعيفةً فيه، بل وموضوعةً، بل ومُنكرةً وضَّح ضعفها العلماء، منهم الشيخ الألبانيُّ والذهبيُّ من قبل".

هنا علَّق عمرو بسيوني متعجباً، - ولم يكن حينئذٍ تحت تأثير شهوة مُناكفة السِّلْفِيَّة -:
"غريبٌ هذا بارك الله فيك!!"

(١) رسالة العرش (١٢١/٢).

أحمد، وأبو داود، والدارقطني، وإسحاق بن راهويه، وابن أبي شيبة، وغيرهم كثير... مروراً بالآجري، وشيخ الإسلام، وابن القيم. صحَّحوا الأحاديث الضعيفة، والمنكرة، بل والموضوعة، ولم يتدارك ذلك إلا الشيخ الألباني، ومن قبله الإمام الذهبي^(١).

وبعد كتابة هذا الكلام، وصلني مقطع صوتي لعمرو بسيوني -أصلحه الله-، منشورٌ على شبكة (الإنترنت)، يقرّر فيه إثبات صفة الجلوس لله ﷻ تقريراً تاماً، ويذكر أنه معتقدٌ السلف، وأن إثباته جاء عن الصحابي جعفر بن أبي طالب ﷺ وعن غيره من السلف، وأن الجلوس من معاني الاستواء الثابت في كتاب الله ﷻ!!
فماذا بقي يُقال؟

مثلُ هذا الكلام يجعلنا في غنى عن أيّ تعليقٍ إضافيٍّ سوى التذكير بأن مثل هذه الغمزات لأئمة الإسلام التي استكثر المؤلفان، مما يفترض أن يستشعروا خوف السؤال عنه بين يدي الجليل ﷻ، فالذي يدرك تبعات ما يخطئه قلمه لا يُقدم على مثل هذه التلفيقات التي تنحط إلى دركة الافتراء على أئمة الإسلام بتزوير طرائقهم في تقرير معتقدتهم في الله ﷻ.

غمزةٌ أخرى في الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله-!

في خاتمة المبحث السابق نقل المؤرخان (ص ٩٣) أن الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- تحفّظ على إثبات صفة الجلوس لله، ثم عنه قوله: "إن ثبت عن السلف أنهم فسروا ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا، وإلا ففيه نظر".

يعلق مؤرخا الأفكار متعجبين:

"وكلام ابن عثيمين هنا مهم".

ثم يعللان أهميته بأنه الشيخ: "يحيل على مجرد علم السلف الذين أثبتوها".

(١) الذهبي -رحمه الله- لم ينكر صفة الجلوس لله سبحانه، وإنما نفى رواية واحدة لها تعلق بهذه الصفة.

قالا: "ومثلُ ابنِ عثيمين في هذا بعضُ طوائفِ السلفيةِ المعاصرةِ الذين عملوا بالنقدِ الحديثيِّ الموجه لترك الآثارِ، لكنَّهم ما زالوا يشبِّهون تلك الصِّفاتِ. والعامِلُ المؤثِّرُ في تفكيرهم هو جلالَةُ من أثبتوها من علماء الجيلِ الرابعِ...".

سياقُ يوحى بسداجة ابنِ عثيمين، وبلادةِ السلفيةِ المعاصرةِ.

وما طواه المؤرِّخان هنا ولم يذكرهما أن ابنِ عثيمين -في كلامه الذي نقلناه- لم يكن يتحدثُ عن إنشاءِ صفةِ اللهِ ﷻ دون دليلٍ سوى النَّقلِ عمَّا سمياه الجيلِ الرابعِ. كلامُ الشيخِ جاء ردًّا على هذا السؤالِ: "عثمان الدارميُّ في ردهِ على المريسيِّ أوردَ أن الاستواءَ يأتي بمعنى الجلوسِ. ما رأيُ فضيلتكم؟".

إذن السؤالُ كان عن تفسيرِ صفةِ اللهِ ثابتةِ بنصِّ القرآنِ. وليس عن صفةِ اللهِ أنشأها الجيلِ الرابعِ فقلدهم ابنِ عثيمين، وركضت وراءهم السلفيةُ المعاصرةُ!!

الشيخُ -رحمه اللهُ- كان يُجيبُ عن سؤالٍ معناه: هل الاستواءُ المذكورُ في القرآنِ يعني الجلوسَ، فيكونُ معنى قوله تعالى (الرحمنُ على العرشِ استوى)، أي جلس؟

أجاب الشيخُ بعلمٍ وتحقيقٍ وتفصيلٍ طواه المؤرِّخان واكتفيا بآخره الذي يخدمُ فكرتهما. قال الشيخُ: "الاستواءُ على الشيءِ في اللغةِ العربيَّةِ يأتي بمعنى الجلوسِ. قال اللهُ تعالى: (وجعلَ لكم من الفلكِ والأنعامِ ما تركبونَ. لتستووا على ظهوره، ثم تذكروا نعمةَ ربكم إذا استويتم عليه).. لكن هل يصحُّ أن نعدِّيه إلى استواءِ اللهِ على العرشِ؟ هذا محلُّ نظرٍ. **فإن ثبت عن السلفِ أنهم فسَّروه فهم أعلمُ منا بهذا. وإلا ففيه نظرٌ...**"

وهذا تقريرٌ في غاية التحقيق والاتزان، لكنَّ المؤرِّخين اقتصرنا على نقلِ آخره ليقولوا إن

الشيخُ يثبتُ لله صفةً دون دليلٍ سوى تقليدِ الجيلِ الرابعِ!

الشيخُ -كما رأينا- اعتمدَ في تقريرِ المسألةِ على ثبوتِ صفةِ الاستواءِ في كتابِ اللهِ، وأنَّ الاستواءَ في الاستعمالِ اللغويِّ والقرآنيُّ يأتي بمعنى الجلوسِ. ثمَّ علَّقَ المسألةَ -فوقَ هذا

كله- على ثبوت النَّقْل عن السَّلَف. وكلمة السَّلَف عنده لا تقتصر على ما يسميه المؤرِّخان الجليل الرابع، بل أول ما ينصرفُ الإِطْلَاقُ فيها إلى الصَّحابة والتابعين ومن تابعهم. هذا الكلامُ كله طواه إنصافُ المؤرخين وأسقطته أمانتُهُما، لتصير الصُّورة صورةً شيخٍ سلفيٍّ سادحٍ قليل التحقيق، يثبت لربِّه صفاتٍ لا دليل عليها أبداً إلا مجرد جلاله من أثبتها من علماء جيلٍ متأخِّرٍ!

تبقى -بعد هذا- أعجوبة العجائب ..

في التسجيل الصوتي لعمرو بسيوني الذي أشرتُ إليه آنفاً، وجدته يستدلُّ على إثبات صفة (الجلوس) لله بالطريقة نفسها التي مشى عليها ابنُ عثيمين -ولعله أخذها منه-. فهو استندَ أولاً: للاستعمال القرآني والمعنى اللغوي للاستواء، ثم زاد فنقل إثبات الصِّفة عن الصحابيِّ جعفر بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، وحكى أن هذا من معتقد أهل السنة!

ثم يزيدُ بسيوني في التقرير والإثبات، فيقول -وواعجباً لما يقول-:

"حتى الشيخ ابن عثيمين لما سُئل قال: (من معاني الاستواء في اللغة الجلوس .. لكن لا ننسبه إلى الله إلا إذا ثبت عن أحد السلف).

طيب. وهاك عن السلف. خُذْهُ عن السلف. فالشيخ كأنه توقف أو يحتاج

مراجعة. وما هو قد ثبت". انتهى كلام بسيوني!

لنقل إن رأسَ بسيوني تغيّرت، وأنَّ مسلكه في تقرير المعتقد تبدل، فهل مُحييت ذاكرته، فصار عاجزاً عن فهم مبنى المسألة عند الشيخ ابن عثيمين، ليزعم ورفيقه أن الشيخ أثبت الجلوس لله فقط بناءً على جلاله العلماء الذين أثبتوها من أهل الجيل الرابع؟!!

هنا ربّما نحتاج للعودة إلى بداية كتاب ال (ما بعد)، لتندكر المقولة المتعالية لمؤرخي الأفكار (ص ٢٣): إن "الداخل السلفي الذي يحتفظ ببعض المقولات الشعاريّة عن السلفيّة ... كثيراً ما لا يحقّق الأسس النظرية لتلك المقولات، وهل هي مُبرهنّة عقلاً ونقلًا، أم مجرد مسلّمة أيديولوجيّة".

ربما عرفنا الآن: من الذي لا يحقّق الأسس النظرية لشعاراته.

وللإمام الشافعي نصيبه من عبث المؤرخين

إذا كان أحمد بن حنبل -رحمه الله- يتحمّل جزءاً من الغلوّ الحنبليّ في القرن الرابع والخامس الهجري - كما يقول مؤرّخا الأفكار-، فإن الإمام الشافعي -في رأيهما أيضاً- يتحمّل مسؤوليّة جنائية أخرى من نوع ثانٍ.

في الصفحة (٣٠١) من (ما بعد السلفيّة)، يتحدّث المؤرخان عن ضعف الاشتغال العلميّ لدى السلفيّة في حقل (أصول الفقه)، ثم يذكران أن من ثمرات هذا الضعف: "تنزيل الرواية منزلة السنّة".

ثم شرحا أن من الخطأ المبادرة إلى اتهام العالم بمخالفة السنة لمجرد مخالفته للرواية، فهو قد يترك الرواية لتأويل أو لعدم ثبوتها عنده، ولا يلزم من ذلك أن يكون تاركاً للسنّة. ومن هذه النقطة البدهيّة التي لا يُتلفّ عليها دخل المؤرخان إلى الخلاف التاريخيّ بين أهل الحديث وأهل الرأي، فتناولاه بطريقة تستحقّ حقاً وصف البحث السطحيّ.

لن نقيف كثيراً عند هذه النقطة، فليكن للمؤرخين رأيهما مهما كان ضعف بنيانه. فما أردت الوقوف معه أن هذا الموضوع من الكتاب مأخوذ بنصّه من مقالة لأحمد سالم كتبها سنة (٢٠٠٨م)، ضمن الحلقة الثالثة من سلسلة مقالاته: (جنايات على العلم والمنهج).

المقالة نقلت كما هي إلى كتاب ال (ما بعد)، لكن حُذف من أولها نصٌ يكشف ما تحتها من معنى سيء .. ففي مطلع المقالة المنشورة، يقول أحمد سالم:

"جنايات على العلم والمنهج: جعل مخالفة الرواية مخالفة للسنّة:

تحت هذا العنوان، قال أحمد سالم -عافاه الله-: "هذه الجناية من أقدم أسباب الخلاف على الإطلاق. وأول من شهرها فقهاء أهل الحديث بالعراق، وزاد في تقريرها الشافعيّ -رحمه الله-. مع نجاتهم غالباً من بعض الآثار السيئة لهذه الجناية".

إذن .. من الذي ابتداء هذه الجناية السلفيّة على العلم والمنهج هنا؟

الإمام الشافعي، ومعه فقهاء الحديث بالعراق!

المقالة - كما أسلفْتُ - أُدرجت في الكتابِ، لكن حُذِفَتْ منها هذه الأسطرُ التي
تُكشِفُ ما فيها من تهورٍ، غير أنَّ هذا الحذف لم يغيِّر شيئاً من فكرة المقالة. بل قد زادت
المقالة قبْحاً حين وُضِعَتْ في سياقِ التذليل على ثمره ضعف الاشتغال السلفيِّ بأصول الفقه!

جنايةً على العلم والمنهج، وضعفٌ في الاشتغال الأصولي!
والمتمم الأول في الموضوعين الإمام الشافعي وفتحاء أهل الحديث بالعراق!
وعن هؤلاء ورثت السلفيَّة المعاصرة مشكلة وضع الرواية بمنزلة السنة!

ما يثيرُ الدهشة حقاً أن المؤلفين يمارسان بكلِّ حرِيَّةٍ هذه الجناية التي يقولان إن
الشافعي - رحمه الله - تسبَّب فيها!!

تقرأ لهما - مثلاً - (ص ٣٧٣) أن الدرسَ الفقهيَّ السلفيَّ يدورُ حول الحديث، حتى
"وإن استلزم ذلك بعض الأحيان إهمال دلالة القرآن على الأحكام الشرعيَّة .. بحيثُ
تُقَدِّمُ دلالة حديثٍ بمجرد صحته الظاهريَّة، ولو كان في القرآن ما يرجحُ عليه معنوياً".

المؤرِّخان لم يقدِّما ولو مثلاً واحداً يثبتُ هذه الدعوى، وإن حاولا فلن يستطيعا
سوى عَرْضِ مثالٍ لآيةٍ فهماها، ثم جعلاً من لا يأخذُ بفهماها مهماً لدلالة القرآن!
وهذا عينٌ ما يأخذانه على من يجعلُ فهمه للسنة هو السنة.

أوضح من هذا وأظهر: أن جملةً من نُقَّاد كتاب (ما بعد السلفيَّة) لما اعترضوا على ما
تضمَّنه من نقدٍ متهورٍ للإمام أحمد بن حنبلٍ - رحمه الله -، جاء أحمد سالم ليقول: إنَّ
اعتراضَ هؤلاء كلِّهم يعبرُ عن خللٍ علميٍّ وإيمانيٍّ كبيرٍ!!



1س ● أحمد سالم @AbuFhrElsalafy@Alhajlah


بصفة عامة التعامل مع نقد الإمام
أحمد من كل الذين نقدوا الكتاب يا مولانا = فيه
إشكال علمي ومنهجي بل وإيماني كبير جدا

ألا يحقُّ لنا أن نسأل: أيهما أعظمُ جنايةً على العلم والمنهج: من يجعلُ فهمه للرواية هو السُّنة. أم من يجعل آراءه العجلى هي العلم والإيمان؟

صورةٌ أخرى مشابهة:

فبين يديّ الآن تعليقٌ كتبه أحمد سالم قبل بضعة أسابيع في صفحته على (الفيسبوك)، ينتقدُ فيها ما سماه: "الثروة المسرفة في موضوع التعدد". يعني تعدد الزوجات.

في ذلك التعليق جعل القول بسنينة التعدد من: "تقويلُ الشرع ما لم يُقل".



أحمد سالم
6 hrs · 🌐

الثروة المسرفة في موضوع التعدد سمة من سمات الثقافة السلفية المعاصرة، وكثير منها ثروة غير مفيدة، وفيها كثير من فساد تحديث الناس بما لا يعقلون، وهي أيضاً خروج بهذا الموضوع عن وزنه النسبي الذي أعطاه الشرع له، وزيادة فيه هي سمة البطالين الذين لا يجدون شغلاً، وفيها أيضاً كثير من جرح النساء بلا موجب لذلك إلا شهوة الإغاطة، وهو نوع من قلة الذوق وسوء العشرة.

لكن الأسوأ من كل ذلك هو تقويل الشرع ما لم يقل، كجعل التعدد سنة، وأن صاحبه يتأب على مجرد التعدد، وهذا غلط، والتعدد فقط شيء أباحه الله لمن يقدر عليه ويقوم بحقه، وقد يكون مستحبا أو واجبا أو مكروها أو محرما بحسب ما يُنظر إليه بعد ذلك من اعتبارات زائدة.

نتساءلُ ثانيةً:

إذا كان العلماء منذ القدم يختلفون في حكم تعدد الزوجات لمن يقوى على القيام به، هل هو من قبيل المباحات، أو من قبيل السنن المستحبات. ففي مثل هذا الموضوع: أيُّهما أعظمُ جنايةً على العلم والمنهج: من يجعلُ الرواية هي السُّنة، أم من يجعل قوله ورأيه هو الشرع فيحكمُ بعدها بأن من يخالفُ رأيه تقوّل على الشرع ما لم يُقل!

عودةً لمعضلة المعايير المزدوجة

يوجد في الكتاب مواضع لا يستطيع القارئ تفسيرها إلا بالانفصام الحادّ في الشخصية البحثية لدى الكاتبين، انفصامٌ ولدته روحُ الحنق والتحاُمُل، فتراهما - كما في المثال السّابق - ينتقدان مسلّكاً، ثم تراهما يمارسانه بكلِّ وضوحٍ في الكتاب.

في الصفحة (٣٦٨)، في معرض حديثهما عن الاشتغال الفقهيّ السلفيّ، تقرأ هذا النقدَ للشيخين سليمان العلوان، وعبدالعزیز الطّريفي: "لاحظنا أنه في الوقت الذي يبْنُون فيه القولَ المخالفَ للجماهيرِ على أثرٍ أو أثرين، يغفلونَ عن دلالة شيوع القول الفقهيّ الذي يخالفونه في الطبقات الفقهيّة المتتالية. وما قد يكونُ معه من انتشار القول والعمل، على نحو قد لا تقوى تلك الآثار على مقاومته".

حاصلُ هذا: الاعتراضُ على طريقة الشيخين في مخالفة جمهور العلماء اعتماداً على أثرٍ أو أثرين، وغفلتُهما عن شيوع القول المخالف لقولهما في الطبقات الفقهيّة المتتالية.

هل يمكنُ أن يخرج هذا الكلامُ من الرأسِ نفسها التي لا ترى بأساً في حرقِ أيِّ إجماعٍ عقديٍّ ثابتٍ عن الأجيال التي تلت عصر الصحابة رضي الله عنهم؟

والذي يبتكرُ للناس فهماً جديداً لحديث الفرقة الناجية ويقول: إنها عبارةٌ عن مفهومٍ ذهنيٍّ لا وجود له في الواقع بعد الأنبياء، وأن صحابة النبي صلى الله عليه وسلم من الفرق النارية الهالكة، وأن الحقَّ تفرَّق بعدهم بين فرق الإسلام: من سنة، وشيعة، ومن سلفيّة، ومعتزليّة، وأشعرية، وماتريديّة... الذي يقولُ بهذا القول المحدث: هل يحقُّ له الاعتراضُ على مخالفة الجمهور في مسألة فقهيّة اعتماداً على أثرٍ أو أثرين ثابتين عنده؟!

الاشتغال الفقهي ال (ما بعد سلفي)

تقرأ في كتاب (ما بعد السلفية) (ص ٣٧٥) أن "الفقه السلفي بسيط لا يحب التفصيل، ولا تعداد الحالات يميل إلى المباشرة والقول الواحد، وعدم التعقيد اللفظي أو المعنوي. وقد يكون السبب في ذلك نشأته في طوره الحديث في أجواء البداوة في نجد".

مرة أخرى تبرز أمامنا لغة طاووسية صحفية، تذكرنا بأنفاس مستشرق يتحدث عن أهل الإسلام بوصفهم زعاة إبل وشاء بعيدين عن العلم والفهم. لكن بمناسبة الحديث عن الفقه البسيط الذي يميل للمباشرة، ولا يحب التفصيل وتعداد الحالات.. بهذه المناسبة سوف نعود لقاعدة (هجر المبتدع)، لنقف على نموذج لقدرة فقه ال (ما بعد)، على التفصيل وتعداد الحالات.

تقدم معنا قول المؤرخين إن قاعدة هجر المبتدع تعاني فقراً نصوصياً، وأن حديث النهي عن (هجر المسلم فوق ثلاث) يمثل إشكالاً كبيراً عليها. فيما أن حديثنا عن العجز عن التفصيل وتعداد الحالات، فإن الفقه السلفي البدوي له هنا تفصيل وتفریق بين حالات ضاق عن تصور الفرق بينها فقه ال (ما بعد) المتحضر!

الفقه الصحابي السلفي في هذه المسألة يميز بين صورتين:

-صورة المجر الذي يقع بين الناس بسبب الخصومات والمشاحنات الخاصة. وفي هذا المعنى جاء حديث النهي عن التهاجر فوق ثلاثة أيام.

فلأجل ما طبعت عليه كثير من الأنفس من الغضب والنفور من بعضها عند الخصومات، فقد أذن الشارع للمسلم أن يهجر أخاه مدة محدودة تكون كافية لأن تهدأ النفوس وترجع لصفاتها، لكنه منع من مواصلة هذا المجر فوق ثلاث، لئلا تذهب الخصومات الشخصية بالألفة والمودة وحقوق الأخوة الإسلامية.

-الصورة الثانية: صورة المهجر الذي يقع لأسبابٍ دينية، حين يتلوَّثُ مسلمٌ بضلالةٍ، فيختارُ الآخرون البُعدَ عنه خشية ضرره عليهم، أو طلباً لزجره عن ضلالته. وهذا النوعُ الثاني من المهجرِ كان الأئمة يسلكونه ويأمرون به حين كانت السنة غالبيةً في الناس، فكان هجرُ البدعي في زمانهم يثمرُ عزلَ البدعةِ ومحاصرَتها.

وقد جاء في صحيح مسلم أن الأعمالَ تعرض على الله يومي الإثنين والخميس، فيغفر لكل عبدٍ لا يشرك بالله شيئاً، إلا رجلاً بينه وبين أخيه شحناءٌ، فيقال: "أنظروا هذين حتى يصطلحا". فهذا الحديثُ يشرحُ أن النهيَ جاء عن هجرِ سببهِ الشَّحناءِ والخصومات. لكن لم يختلف أهلُ العلمِ في خروجِ هجرِ صاحبِ الضلالة عن هذا المعنى متى تعلَّقت المصلحة بهجره. وهل يقولُ عاقلٌ إن صاحبِ الضلالة التي يخافُ المسلمُ على نفسه منها، يُهجَرُ فقط ثلاثة أيامٍ فقط، ثم يعودُ المسلمُ لمصالحته ومصافاته، رغم بقائه على بدعته؟!!

في تقرير هذا المعنى يقول الخطابيُّ مُعلِّقاً على حديث النهي عن الهجر: "هذا في هجران من يدعوك إلى هجره عتَبٌ أو جفوةٌ أو ما أشبه ذلك من باب الأخلاق وحقوق المعاشرة. فأما من أتى معصيةً أو جنى على الدين وأهله جنائياً، فقد حلَّت الرخصةُ في عقوبته بالهجران أكثرَ من ذلك".

بهذا التفصيلِ فقه العلماءُ حديثَ النهي عن الهجر. لكن المؤرِّخين لم تقع عينهما إلا على هجرٍ واحدٍ لا تفصيل فيه، فأنزلا عليه أحاديثَ النهي، رغم براءتهما من الفقه البدويِّ الساذج الذي لا يحبُّ التفصيل وتعداد الحالات!!

والإشكال الذي سيواجه مؤرِّخينا أنهما لو خرجا عن الدائرة السلفية وأقوال علمائها إلى دائرةٍ أخرى، فلن يجدا عند سائر أهل العلم قولاً مختلفاً. وللسُّيوطي رسالةٌ مشهورةٌ عنوانها (الزجرُ بالمهجر) قرر فيها هذا المعنى بجلاءٍ تامٍّ.

ربما لا يناسبُ التطويل في سردِ تقريراتِ أهل العلم في تقرير قاعدة الهجر المشروع، لذلك سأكتفي فقط بكلامٍ بعض من نقل الإجماع على التفريق بين هجرِ سببهِ الشحناءِ والخصوماتِ، وبين الهجرِ لأسبابٍ دينية.

قال ابن عبد البرّ في (التمهيد ١٢٧/٦):

"أجمع العلماء على أنه لا يجوز أن يهجر أخاه فوق ثلاثٍ، إلا أن يكون يخاف من مكالمته وصلته ما يفسد عليه دينه أو يولّد به على نفسه مضرّة في دينه أو دنياه، فإن كان ذلك، فقد رخص له في مجانبته وبعده".

وقال البغويّ في (شرح السنة ٢٢٦/١):

"وقد مضت الصحابة والتابعون وأتباعهم وعلماء السنة على هذا مجمعين عليه، متفقين على معاداة أهل البدع ومهاجرتهم".

وقال أبو العباس القرطبيّ في (المفهم ٥٣٤/٦):

"وهذا الهجران الذي ذكرناه هو الذي يكون عن غضبٍ لأمرٍ جائزٍ لا تعلق له بالدين. فأما الهجران لأجل المعاصي والبدعة، فواجبٌ استصحابه إلى أن يتوب من ذلك. ولا يُختلف في هذا".

هذا التصوّر العلميّ لمعنى الهجر وما يباح منه وما يمنع نراه معكوساً مضطرباً في الفقه ال (ما بعد سلفيّ)، حيث نقرأ هذه الفتيا لأحمد سالم -ساحمه الله- لأختٍ هجرت أخاها أشهراً بسبب مشاحنة وقعت بينهما، فيوصيها بمواصلة الهجر:



فأين ذهب حديث النهي عن الهجر فوق ثلاثٍ؟
نأتي لأنموذج آخر من نماذج الفقه ال (ما بعد سلفيّ).

حيثُ نقرأ في الصفحة (٣٧٦) قولَ مؤرِّخي الأفكار: "هناك ميلٌ سلفيٌّ واضحٌ في الاشتغال الفقهيِّ لجانب الاحتياطِ والحظر والمنع، والاستعمال المبالغ فيه - من دون تحقيقٍ في كثيرٍ من الأحيان - لمبدأ سدِّ الذرائع".

هذه الموضوع تظهرُ فيه واحدةٌ من إشكالات كتاب ال (ما بعد) التي تجعلُ مناقشة أفكاره عملاً قليل الجدوى، حيثُ يكثرُ في الكتاب إرسال الدعوى دون برهنةٍ عليها. وهذا الكلامُ عن الميل السلفيِّ للحظر والمنع والمبالغة في مبدأ سدِّ الذرائع قرأنا مثله وأكثر منه في الأعمدة الصحفية، لكن لم نر قطُّ كتابةً علميةً تشرحه.

لا غرابة في كتابةٍ صحفيةٍ يبصرُ أصحابها مجتمعاتٍ يكثرُ فيها الانفلاتُ، وتشيعُ فيها مفسداتُ الأخلاق، وذرائعُ الفساد فيها مشرعةٌ على مصراعيها، ثم لا يكون للكاتبِ همٌّ إلا الحديث عن المبالغة في سدِّ الذرائع!

مؤرِّخا الأفكار سارا في الاتجاه نفسه، وحين أرادا تقديم مثالٍ على المبالغة في استعمال قاعدة سدِّ الذرائع، ضربا مثلاً بفتوى تحريم اللعب مع مكشوف العورة، وتحريم التعليم المختلط. فأصبح النزولُ عند قولهما بالإباحة في هاتين المسألتين علامةً على الفقه والتحقيق والفهم لمبدأ سدِّ الذرائع.

لكن ما تصوُّر المؤرِّخين للطريقة المثلى التي يجب أن تستعمل بها قاعدة سدِّ الذرائع؟

يمكنُ أن نرى واحدةً من تطبيقات هذه القاعدة في تلك الفتيا التي أعطاها عمرو بسيوني لشابٍّ يسأله، ويقولُ إنه يرغبُ في لقاء فتاةٍ أجنبيةٍ عنه يريدُ التقدُّم لها، لكن يحتاج قبل ذلك إلى جلسات تعارف بعيداً عن البيت، في (كافيه) مثلاً، بإذن أهلها.

نقرأ الفتيا والجواب:



@BasionyAmr
عمرو بسيوني
amroali28@hotmail.com (طالب علم)
للبحث في الإجابات: <https://www.facebook.com/Amr.Ali.Basiony>
القديمة: <http://thearchive.me/> قناة تليجرام: https://telegram.me/amr_basiony#_=_

9608 **69054** **1**
Answers Likes Gifts

[+ Follow](#)

[Report](#)

مولانا ، ينفع جلسات التعارف مع اللي حنقدملها تتم في مكان ثاني غير البيت : مثلا كافيه نضيف كده أو مكان هادئ عموما بس مفيهوش مناظر متنفّش ونبقى قاعدين أنا وهيا فقط بموافقة الأهل طبعاً ، ولا لازم في البيت ووالدها ولا أخوها قاعد معنا ويسمع كل كلامنا ؟

يجوز مادام بإذن الأهل، وبالضوابط الشرعية، وبحجابها مادامت خارج البيت. ولكني لا أحبه، وأرى أنه ينبغي أن يكون معكم أحد من أهلها، ولو أخوها الصغير البالغ

يجوزُ بالضوابط الشرعية .. ولكن لا أحبُّه!!

جلسات تعارف في (كافيه) بين شاب وفتاة في سن الشهوة، يفتح لهما فقيهُنا باب الفتنة على مصراعيه، لأنه لا يبلغ في استعمال مبدأ (سدِّ الذرائع)!!
يعترض عليه مُعترضٌ من عموم الناس، فيجيئهُ الجواب بتواضع وأدبٍ جَمِّ.



@BasionyAmr
عمرو بسيوني
amroali28@hotmail.com (طالب علم)
للبحث في الإجابات: <https://www.facebook.com/Amr.Ali.Basiony>
القديمة: <http://thearchive.me/> قناة تليجرام: https://telegram.me/amr_basiony#_=_

9616 **69147** **1**
Answers Likes Gifts

[+ Follow](#)

[Report](#)

ما شاء الله على الفتاوى، يروحون مطاعم ويتفسحوا، الله يعينك يا أخ بصراحة أنا بقتح ندفنهم، أو نعملهم مخلل أو فسيخ

من هنا نفهمُ رؤية بسيوني لمنهج الاعتدال في استعمال قاعدة (سدِّ الذرائع)، ومن هنا ندركُ لم صار يبصرُ حوله مبالغةً في سدِّ الذرائع.

لكن ماذا لو قارنَّا هذا الفقه البسيوي بفعلِ النبي ﷺ لما جاءته امرأة تستفتيه في حجّة الوداع، عند جمرة العقبة وهو يرُدُّف خلفه الفضل بن عباسٍ رضي الله عنه، فجعل الفضل ينظرُ للمرأة والمرأة تنظرُ إليه. فصرف النبي ﷺ وجه الفضل عنها ولوى عنقه. فلما سُئل عن ذلك قال: "رأيتُ شاباً وشابّةً، فلم آمن عليهما الشيطان".

يفعلُ النبي ﷺ ذلك بشاب وشابّة في موقفٍ عابرٍ، في زمانٍ ومكانٍ شريفين، بحضرة الناس في موسم الحجّ عند جمرة العقبة، فيخشى عليهما النبي ﷺ من مجرّد النظر. فأين هذا من إباحة جلسات تعارف في (كافيه).

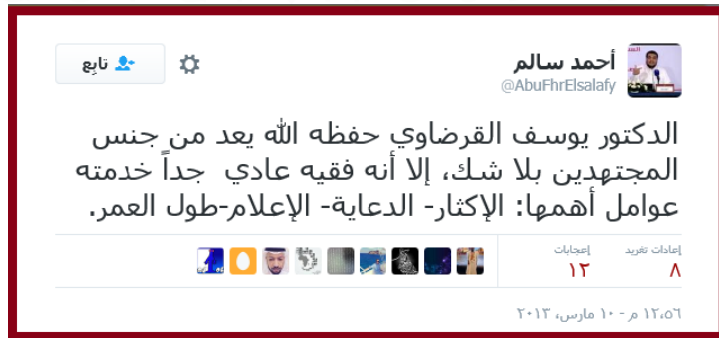
لعلَّ عَمراً -زاده الله فقهاً- يشرح لنا ما في هذا الحديث الشريف من مبالغة في استعمال قاعدة سدِّ الذرائع!!

*** **

استوفني في مبحث الاشتغال الفقهيِّ السلفيِّ قول المؤرخين (ص ٣٦٦):
"ليس هناك فقهاء سلفيون من الطراز الأوَّل" ... ثم قال بعد ذلك:

فأبرز المشتغلين بالفقه في السنين العشرين الأخيرة، ليسوا تابعين للسلفية المعاصرة كلياً أو جزئياً، كما في حالة محمد الحسن ولد الددو الشنقيطي، الموريتاني المالكي، أو عبد الله بن بيه، الموريتاني، المالكي، أو يوسف القرضاوي.

هذا الكلام من جملة ارتجالات المؤرخين ودعاواهما المرسلة دون خطامٍ أو زمامٍ، فلا أدري كيف ومتى استقرأ وقاسا وأحصيا أعداد المشتغلين بالفقه في العشرين سنة الأخيرة، ثم خرجا بأن أغلبهم خارج الدائرة السلفية!
غير أن الذي استوفني هنا أولئك الثلاثة الذين جعلوا فقهاء من الطراز الأوَّل، وعُدُّوا أبرز المشتغلين بالفقه في زماننا ... فلنقرأ رأي أحمد سالم في واحدٍ من الثلاثة المذكورين، قبل أن يدخل مرحلة ال (ما بعد):



الشيخ القرضاوي كان فقيهاً عادياً جداً خدمته الدعاية والإعلام. لكن عند مناكفة السلفية، يصبح فقيهاً من الطراز الأوَّل، ومن أبرز المشتغلين بالفقه في العشرين سنة الأخيرة!!

هكذا هي متطلبات مرحلة ال (ما بعد).

*** **

حديثُ المؤرّخين - أقال الله عشرتهما - عن الفقه البدويّ يشبه قولهما (ص ٣٧٥) إنّ
"هناك عُسرًا شديدًا يصلُ إلى حدِّ التعذُّر في الاطلاع السِّلفيّ على كُتب الفقه المذهبيّة
التقليديّة متوسّطة الصُّعوبة، كُتِبَ الشريبيّ الشافعيّ، والموصليّ الحنفيّ مثلاً".

مثلُ هذه المواضع من الكتابِ التي يمارِسُ فيها المؤلّفان نقدًا غلويًا تجعلُ القارئ لا
يقوى عن منع نفسه عن التساؤل: ماذا عن المؤلّفين؟
وما موقعُهما من تلك النقائص التي يشرحانها من أعلى هرم العلم؟

طلاب العلم وأهله - بقطع النظر عن انتماءاتهم - يتفاوتون في الرُّب، فيوجدُ فيهم
من قد ينطبقُ عليه توصيف العجز عن التعاطي مع كُتب الفقه، كما يوجد فيهم من يتعامل
معها بإتقانٍ، بل فيهم كثيرون ممّن سينتفعُ المؤرّخان لو حاولا الإفادة من علمهم.

ليس ثمة حرجٌ في نقدٍ مُنصفٍ لأيّ قصورٍ في هذا الجانب أو غيره. لكن لغة التعالي
المستعملة في الكتاب، تجعلُ القارئ لا يستطيع عن حبس نفسه عن التساؤل عن المؤلّفين
وقدراتهما العلميّة؟ وبخاصّةٍ أن تلك اللغة المتعالية تكرّرت في نقديهما للاشتغال السِّلفيّ في
مختلف حقول العلم، في العقيدة، والحديث، والفقه، والأصول، والعربية، والعلوم الإنسانيّة!

كتابهٌ مثل هذه الانتقادات من طرفِ القلم عملٌ يحسنه كلُّ أحدٍ، لكنّ النَّقدَ شيءٌ،
والتصدي للعمل العلميّ شيءٌ آخر... وقد قرأنا آنفًا حديثاً عن "عُسرٍ يصلُ حدَّ التعذُّر
في الاطلاع السِّلفيّ على كُتب الفقه المذهبيّة التقليديّة متوسّطة الصُّعوبة، كُتِبَ
الشريبيّ الشافعيّ، والموصليّ الحنفيّ مثلاً".

والمرادُ بكتاب الموصليّ كتاب (الاختيار لتعليل المختار) الذي يُعدُّ اليومَ من أشهر
الكتب التي يدرسها طالبُ الفقه الحنفيّ. هذا الكتابُ يقولُ المؤرّخان إن هناك عُسرًا وتعذُّرًا
في الاطلاع السِّلفيّ عليه.

من المفارقات والموافقات التي يقدرها الله سبحانه لتعرف كلاً بمنزلته، أني استمعتُ قريباً إلى مقطعٍ مرفوعٍ على (اليوتيوب) حلقةٍ على قناة النَّاسِ ضيفها أحمد سالم. أثناء الحلقة حاولَ أخونا أحمد سالم -عافاه الله- قراءة سطرٍ واحدٍ من هذا الكتابِ، فغلط فيه غلطاً لا يقعُ في مثله من يتحدثُ عن العجزِ السِّلْفِيِّ عن التعاملِ مع الكتابِ.

كان أحمد سالم يُرَدُّ على مرذولٍ أباح النبيذَ مُتَعَلِّقاً بقولِ لأبي حنيفة -رحمه الله-، فأرادَ أحمد سالم أن يثبت للمرذول جهله وخطأ فهمه، فأحضرَ معه كتاب الموصليِّ، وقرأ منه قول المؤلف: "وَعَصِيرُ الْعِنَبِ إِذَا طُبِخَ فَذَهَبَ نُثْأَهُ حَلَالٌ وَإِنْ اشْتَدَّ إِذَا قُصِدَ بِهِ التَّقْوَى. وَإِنْ قُصِدَ بِهِ التَّلَهِّي فَحَرَامٌ"^(١).

كلمة (التَّقْوَى) قرأها أحمد سالم (التَّقْوَى) رُغْمَ وضوح السِّيَاقِ. وظل يرددُ الكلمة خمس مراتٍ حتى نَبَّههُ لخطئه أحدُ متابعي البرنامج! حصل هذا عند محاولة قراءة سطر واحدٍ من الكتابِ. فكيف لو تصدَّى المتحدثُ لشرحه وتدرسه؟! ماذا سنقولُ حينها الآن عن العجزِ عن التعاملِ مع الكتابِ؟

ومما يشبه هذا أن يصادفك في كتاب ال (ما بعد) في الصَّفحة (٤٢١) بحثٌ في حكم الحليف على الدستور الوضعيِّ، فتقرأ قولَ المؤرِّخين: "وقد قرَّرَ العلماءُ أن اليمينَ على نيةِ الحالفِ فيما عدا حقوقِ الآدميين، فهي على نيةِ المستحلفِ". في هذا الموضوع حاولَ المؤرِّخان ضبط الألفاظِ بالشَّكلِ، فوضعا فتحةً فوق لام (المستحلفِ)، لينقلبَ الكلامُ ويصبحَ بلا معنى، لأنَّ المستحلفَ هو نفسه الحالفُ. فصار معنى العبارة: إن اليمينَ على نيةِ الحالفِ إلا في حقوقِ الآدميين، فهي على نيةِ الحالفِ!! لو فقهَ المؤرِّخان ما ينقلان، أو لنقل لو كان لديهما اشتغالٌ فقهيٌّ دون المتوسطِ لأدركا أن: الصَّواب (على نيةِ المستحلفِ)، أي الذي يطلبُ من غيره الحليفِ. فماذا نقولُ الآن عن العجزِ عن التعاملِ مع كتبِ الفقه المذهبيِّ؟

حول الاشتغال الأصولي

علم (أصول الفقه) من العلوم العزيزة في زمننا هذا لأسبابٍ ترجع لطبيعة العلم نفسه، ولتراجع العلوم عامّةً في العصور المتأخّرة. وقد عقد مؤرّخا الأفكار (ص ٢٨٩) مبحثاً بعنوان: (الاشتغال الأصولي عند السلفيّة) .. في مطلع هذا المبحث، نقرأ هذه المقطوعة التحقيريّة:

ليس هناك اهتمام سلفي حقيقي بأصول الفقه . تلك الحقيقة الراسخة الأولى، التي يصح معها أن نساأل العنوان نفسه سؤالاً وجودياً، عن مدى وجود اشتغال سلفي بأصول الفقه أساساً؟

سؤالٌ يتشككُ أن يكون هناك اشتغالٌ سلفيٌّ بهذا العلم أصلاً. لستُ هنا بحاجةٍ للمناقشة والردّ. بل سأترك أحمد سالم نفسه يرُدُّ على هذا التحجّي. فمن المؤلّفات التي يفاخر بها أحمد سالم إلى اليوم، والتي يبشّر الآن بثرب صدور طبعتها الجديدة، كتابه: (السبل المرضيّة، لطلب العلوم الشرعيّة). في هذا الكتاب وضع المؤلّف سلماً مقترحاً لتعلّم أصول الفقه مُقسّماً إلى ثلاث مراتب. والناظر في تلك الشروح المرشحة في المراتب الثلاث، يجدها شروحاً سلفيّةً إلا ما ندر!!

في المرتبة الأولى:

اقترح أحمد سالم الابتداء بمتن الورقات، ثم قال: "ومن أنفع شروحه للمتبدئين شرح الشيخ عبدالسلام الحصين (إضاءات على متن الورقات). وهو شرحٌ مُبدعٌ". بعد ذلك رشح (شرح المحلي على الورقات)، وقال: "شرحه الشيخ عبدالله الفوزان بشرح مفيد". يواصل أحمد سالم ترشيحاته، فيذكر نظم الورقات للعربي. قال: "بشرح الشيخ ابن عثيمين. وشرحه الشيخ أحمد الحازمي بشرحين أحدهما مطوّلاً، والآخر مختصراً. وهما مفيدان لمن أراد التمرّن على لغة العلم ودقّتها".

ثم رشّح كتاب: "الأصول من علم الأصول للشيخ ابن عثيمين. قال: "وله شرحٌ مفيد للشيخ عبدالله بن مانع...وله شرحٌ صوتي للشيخ أحمد الحازمي".

في المرتبة الثانية:

- كتاب قواعد الأصول، ومعاهد الفصول: بشرح الشيخ عبدالله الفوزان. قال: "شرحه الشيخ سعد الشثري .. وشرحه الشيخ أحمد الحازمي مطوّلاً ومختصراً".
- كتاب البلبل في أصول الفقه، بشرح الشيخ سعد الشثري.
- مختصر التحرير بشرح الشيخ الحازمي. قال: "وشرّحه ابن عثيمين".

في المرتبة الثالثة:

- روضة الناظر وجنة المناظر: بشرح الشيخ سعد الضويحي^(١). ثم قال: "شرحه الشيخ عبدالكريم النملة. ويستفاد منه في توضيح بعض المواطن لإسرافه في التسهيل".
- ثم قال: "ويستفاد من مذكرة الشنقيطي على روضة الناظر".
- مراقي السعود: بشرح محمد الأمين الشنقيطي.
- له شرح مفيد للشيخ مصطفى مخدوم.
- الكوكب الساطع للسيوطي، بشرح محمد علي آدم الأثويبي.
- "ويشرحه حالياً الشيخ أحمد الحازمي".

برنامج سلفي كامل يرسمه أحمد سالم لمريد علم أصول الفقه. ثم يتساءل في كتابه عمّا إذا كان هناك أصلاً اشتغال سلفي بهذا العلم!!

ولو عُدنا إلى العام (٢٠٠٩م)، سنعثّر على مقالة لأحمد سالم بملتقى التفسير عنواها: (المبدعون والمجددون من أهل العلم المعاصرين)، قال بأولها: "هذا الموضوع صنعته لتمييز هاتين الرتبتين؛ ليعتني بكتبهم طلبة العلم ولتمييزهم عن طبقات المقرّرين والشراح والمدرسين". ثم سردت تحت ذلك العنوان خمسة وعشرين اسماً ممن يراهم مُبدعين مجدّدين في

(١) وهذا غلط في اسم المؤلف، فالشيخ اسمه: علي بن سعد الضويحي. وفي كتاب (ما بعد السلفية) بضعة أغلاط من هذا النوع في أسماء العلماء الذي يقوم المؤلفان بتقييم مستواهم العلمي! فالشيخ عبدالرحمن الأطرم، تحوّل إلى صالح الأطرم (ص٣٧٧)، والشيخ ربيع المدخلي صار اسمه (ص٤٠٤): محمد ربيع المدخلي! وقد تقدم معنا كيف تحول الشيخ علي الهندي - بسبب اسمه - إلى واحدٍ من العلماء الهنود في المسجد الحرام، والرجل من أسرةٍ معروفةٍ ببلدة حائل.

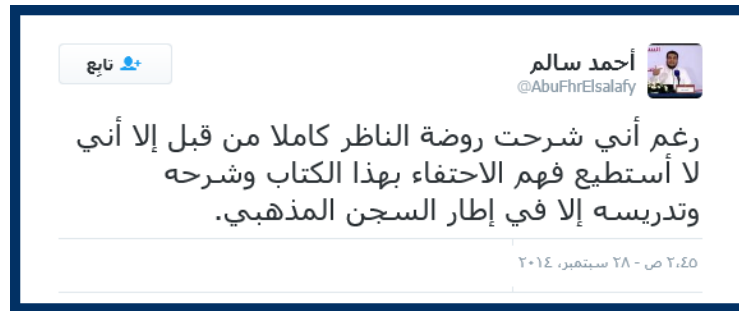
مختلفِ الفنون، فجاء ضمن القائمة ثلاثة من أكابر الأصوليين السلفيين (ابن عثيمين، محمد العروسي عبدالقادر، يعقوب الباحسين).

والآن .. لم يعد هناك اشتغالٌ سلفيٌّ أصلاً بعلم أصول الفقه!!

ويمكنُ أن نلاحظ ذكر اسم شيخنا الأصوليِّ يعقوب الباحسين في هذه القائمة للمجددين والمبدعين، ثم نقارنُ هذا بقول مؤرّخي الأفكار في كتابهما (ص ٢٩٩): "أبرزُ المتخصّصين المتمكنين السعوديين أو الذين في السُّعوديّة، كيعقوب الباحسين، وعبدالكريم النملة، لم يبذلوا جهوداً تجديديةً حقيقيةً في العلم!!"

لم أعد أعجبُ كثيراً من مثل هذه العبثيات، فمؤرخانا يريان الكلامَ جزافاً، يمدحان ويدمّنان في أهل العلم ومُصنِّفاتهم بالتشهي والهوى، مع رغبةٍ في القدح تملّكت فؤاديهما.

للقارئ أن يزيد في عجبهِ حين يعيد النظرَ في المراحل الثلاث لتعلُّم أصول الفقه التي رسمها أحمد سالم، حيث صدرَّ المرحلة الثالثة العليا بكتاب (روضة الناظر، لابن قدامة). مع أنه هو من كتب بيده هذه التغريدة التي تُحقِّرُ الكتابَ وتعجّبُ من الاحتفاء به وتدرّسه:



لقد حارَ الناسُ مع أحمد سالم.

يشرحُ الكتابَ، ثم يضعه في رأس قمة سلّم التعلُّم الأصوليِّ، ثم يعودُ ليعجب من

الاحتفاء به وشرحه وتدرّسه، ويقول إنه لا يرى تفسيراً لذلك إلا (السّجن المذهبي)!!

سوف يزيدُ الإشكالُ ويتعاضمُ عند مراجعة حلقةٍ عن منهج دراسة أصول الفقه، بثَّتها قناةٌ دليل، ضمن برنامج (مفاتيح التعلُّم) الذي كان يقدمه أحمد سالم. في تلك الحلقة التي لا تزال مرفوعةً على (اليوتيوب)، ابتداءً أحمد سالم، فذكر كتباً تناسبُ المبتدئ في طلب علم أصول الفقه، ثم قال: "بعد ذلك ينبغي أن ينتقل طالبُ إلى مرحلةٍ أوسعٍ في دراسة علم أصول الفقه. وهذه المرحلة الأوسع لا بُدَّ أن يدرسَ فيها أحد المتون القويَّة في علم أصول الفقه. وهناك عدَّةُ كتبٍ مُرشَّحةٌ لذلك، منها كتاب: روضة الناظر، لابن قدامة. وله عدَّةُ شروحٍ منها شرح الشيخ عبدالكريم النملة، وشرح الشيخ الضُّويحي.."

إذن: (روضة الناظر) من الكتب القويَّة، ومع ذلك لا يفهمُ أحمد سالم سبباً للاحتفاء به وتدرسه سوى مشكلة السَّجن المذهبي! حلقة قناة دليل كانت عام (٢٠١٤م)، وهو العامُ نفسه الذي كتب فيه أحمد سالم تغريدة السَّجن المذهبي!!

هذا النموذج وما يشابهه يشرِّح طريقة المؤرِّخين في تقييم الأسماء والكتب. فهما يتحدثان عمَّا لا يعرفان، وذمُّهما ومدحُّهما لم ينشأ أبداً عن درايةٍ ومعرفةٍ، بل هو كلامٌ مُرَّجَلٌ، لم يُراعَ فيه احترامُ منازل أهل العلم، ولا حتى احترام قارئ كتابهما.

ومن مظاهر مجافاة العدل في الكتاب، أن مبحث الاشتغال الأصوليَّ لتيارٍ عريضٍ مُشتغلٍ بالعلم ونشره، أخذ من المؤلِّفين أقلَّ من عشرين صفحةً، ذهب أكثر من ثلثها في الحديث عن الشَّيخين الألبانيِّ ومُقبلِ الوادعيِّ. والمؤلِّفان يدركان أن هذين العَلَمين، على فضلهما، إلا أن علم أصول الفقه لم يكن ميدهما.

بالمقابل ترى الأسماء الكبرى المعنيَّة بعلم الأصول تُذكرُ عرضاً بإشاراتٍ عابرةٍ في ثنايا الكلام. كالشَّيخ عبدالله بن غديان، والشَّيخ يعقوب الباحسين، والشَّيخ ابن عثيمين، والشَّيخ عياض السُّلمي، والشَّيخ عبدالله الفوزان. دع عنك أسماءً مثل هؤلاء أو أكبر منها غابت كلياً عن الكتاب، كالشَّيخ السَّعدي، والشَّيخ عبدالرزاق عفيفي، والشَّيخ حافظ الحكمي، والشَّيخ أحمد سير مباركي، والشَّيخ عمر بن عبدالعزيز الشَّيلىخاني، والشَّيخ محمد المختار الشَّنقيطي،

والشيخ علي الصُّويحي، والشيخ عبدالعزيز الربيعة. إضافةً لأسماء كثيرةٍ أخرى سوى هؤلاء من أمثال: يحيى بن عبدالله السعدي العبدلي، والشيخ مصطفى مخدوم، وآخرون كثيرٌ يطولُ تتبعُ أسمائهم، فضلاً عن الحديث عن منازلهم وإنتاجهم العلميِّ وتقييمه.

هذه الأسماء كلها طُوِّيت من مبحث الاشتغال الأصوليِّ، والقليلون الذين ذكروا في الكتاب أحسنهم حالاً من فاز بسطرٍ أو سطرين، وقليلٌ من جاوز ذلك. وأما المساحة الأكبر فقد ذهبت للحديث عن الشيخ الألبانيِّ والواديِّ!

الاشتغال ال (ما بعد سلفي) بعلوم العربيَّة

البحثُ العلميُّ الشرعيُّ، كما أنَّ له قواعده وأصوله، فإنَّ له -أيضاً- لغته وألفاظه الأكثر انضباطاً، والأقدر على إيصال المعنى الذي يريدُه المتكلمُ دون لبسٍ. وحين تقرأ كتاب ال (ما بعد) ستفقُدُ أولَ ما تفقُدُ لغة العلم والفقهِ، لترى أمامك لغةً صحفِيَّةً هوائِيَّةً، ممزوجةً بالعجْمَةِ، توهمُ صاحبها أنها لغة الفكر والثقافة الراقية.

تُصادفُ قارئَ الكتاب عباراتٌ واستعمالاتٌ دخيلةً، أُقِحمت في السِّياق قسراً وتكُلِّفُ ظاهرٍ ممجوجٍ... فمن يطالعُ الكتاب، تصادفه عباراتٌ من مثل:
- "استعمال ابن تيمية لأقوال الفقهاء في بحثه السَّجالي استعمالٌ توظيفيٌّ، ذو طابعٍ براجماتي". (ص ٣١٥).

- "طابع الرؤية السياسيَّة المتحفِّظة لأحمد، غيرُ الطابع الراديكاليِّ الذي كان عند طبقة البرهاريِّ... مروراً بمرحلة ابن تيمية المتَّسمة بالراديكاليَّة المحافظة، وصولاً لابن عبدالوهاب المتَّسم بالراديكاليَّة الشديدة". (ص ٤٨٢).
- الفقه السِّلْفِيُّ "يعكسُ التكتيك الاجتهاديِّ". (ص ٣٧٥).
- "كان الألبانيُّ راديكاليًّا". (ص ٤٤٠).

- اتفاق ابن باز مع الاتجاه المدخلي "ليس اتفاقاً ظرفياً، أو براجماتياً ... نحنُ نُرجِّحُ الاحتمال الثاني لأننا نجدُ في تراث ابن بازٍ لمحاتٍ راديكاليَّة واضحة". (ص ٤٨٤).
- "التقويم للبناء الإبستمولوجي والاستدلالي للاتجاهات السلفيَّة". (ص ٤٣٠).
- "ميكانيزمات التغيُّر المجتمعي". (ص ٣٩٢).
- "وقد يكونُ أساسُ الشرعيَّة كارزمية". (ص ٤٩٢).
- "وفق الضوابط الأصوليَّة والفقهية الكلاسيكيَّة". (ص ٣٧٠).

لنتذكَّر أن هذا التقعُّر المتكلفُ مُثبتٌ في الكتاب نفسه الذي أفردَ صاحبه عنواناً عن الاشتغال السلفيِّ بعلوم العربيَّة. وتحت ذاك العنوان عجب المؤرِّخان من الإهمال السلفيِّ للمستوى الدلاليِّ في العربيَّة، بعدما أكَّدا على وجودٍ خليلٍ واسعٍ في العربيَّة المستعملة اليوم التي يكتبُ بها الكُتَّابُ ويؤلِّفون متوهِّمين أنها عربية القرآن والسُّنة.

المؤرِّخان طالبا تحت هذا العُنوان بضرورة العُودة إلى العربيَّة القديمة الأولى التي نزلَ بها القرآن، وكان يتحدثُ بها النبيُّ ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم. ونَبَّها على ضرورة الفصل بين تلك العربيَّة الأصيلَّة، وبين العربيَّة التاريخيَّة التي وصلت إلينا عبر القواميس والمعاجم، مدخولةً باستعمالاتٍ دخيلةٍ على اللسان الأوَّل!!

في خاتمة ذاك الكلام الأخاذ، تقرأ (ص ٣٩٠) قول مؤرخي الأفكار:
"العربيَّة التي نتكلَّمُ بها هي عربيَّة تاريخيَّةٌ حادثَّة، ليست مطابقةً لسانِ العرب الأوَّل. ومن هنا كان خطرُها على الدِّين والوحي. ذلك أنها تعرُّ المتكلِّمَ بها أنه يتكلَّمُ بالعربيَّة وقد تحافى عن العاميَّة، بينما الحالُ أنَّ بينه وبين العربيَّة التي يُفقهُ بها الوحيُّ ويُفسِّرُ بها الدِّين مفاوِزَ لا تبعدُ كثيراً عن المفاوِز التي بين العاميَّة واللسان الأوَّل.
من هنا لم يجز لنا أن نفرح بعربيَّتنا التي نتكلَّمُ بها، حتى نطلبَ ما استطعنا عربيَّة النبيِّ ﷺ وقومه **فقهياً وحديثاً وكتابةً**. ومن فاتته تلك العربيَّة في حديثه وكتابه = لم يجز

أن تفوته في تفهّمه وطلبه لتفسير الوحي والدّين؛ ذلك التفسير الذي لا يجوز أن يجري إلا على سنن تلك العربية الأولى.

ومن فاتته تلك العربية في حديثه وكتابه، ينبغي ألا تفوته إلا وهو بصيرٌ بها، وبأهميتها وبعدّم غنى عربيته عنها، وبأنّ العامية ليست أكبر خطراً من عربيته التي تباعدت عن اللسان الأوّل. **واهمال السلفية بالتحديد لهذا الباب غير مفهوم، فضلاً عن الخلط الكثير الذي يقع منهم فيها..**"

هل يمكن أن يوجد انفصام في الشخصية البحثية أعظم من هذا؟! المؤلفان هنا يُطالبان بالاجتهاد في تنقية عربيّتنا **فقهياً، وحديثاً، وكتاباً**، وتمحيصها مما دخلها، والعودة بها إلى اللسان الأوّل لسان النبي ﷺ!! كيف نجح مؤرّحانا في وضع هذه المطالبة في كتاب واحدٍ إلى جوار مُفردات: الفقه الكلاسيكي، والطابع البراجماتي، وراдикаلية البرهاري، وميكانيزمات التعرّيب المجتمعي؟!!

أهذا هو اللسان العربيّ الأوّل؟

من لم يملك تصوّراً للطريقة التي جُمعت بها مادة الكتاب، سوف يحارّ في تفسير هذا الانفصام الحادّ في الشخصية البحثية. لكن هذه الحيرة تزول متى علمنا أن ذاك الحديث الباذخ عن (المستوى الدلالي، واللسان العربيّ الأوّل)، إنما هو جزءٌ من مقالة كتبها أحمد سالم عام (٢٠٠٨م)، ضمن سلسلته (جنايات على العلم والمنهج)، وهي السلسلة التي كُتبت في طوره الفكريّ الثاني، قبل مرحلة ال (ما بعد). فجاء المؤرّحان بتلك المقالة واستعاننا بها في عملية نفخ الكتاب، دون أن يتنبّها إلى تنافرها مع أفكاره!!

في ذلك الوقت كان أحمد سالم -غفر الرحمن له- يمثّفت عُجمة اللسان، ويعيب من يستعمل العبارات الفلسفية الجافّة. حتى إنه لما اعترض عليه مُعترضٌ -بموقع أنا المسلم- بأنه يستعمل لغةً مُتكلفةً تجعله متناقضاً حين يعيب من يستعمل الألفاظ الأجنبية .. أجاب:

"هذا ليس صحيحاً، بل بياني -ولله الحمد- من جنس بيان السلف، ومن تتبّع خطب الصحابة والتابعين ورسائلهم بان له هذا ... ولكننا في زمانٍ غلبت على أهله العُجْمَة، وعمّ فيهم البعدُ عن بيان السلف .. والله يشهدُ أني أكتبُ الجملةَ فيها عدّة كلماتٍ مسجوعةٍ لا أتوقّفُ في كلمةٍ منها لأتكلّفها. وهذا من نعمة الله على العبد الفقير، وفرقٌ بين هذا وبين جفاف العبارات الفلسفيّة الغير جارية على سنن العرب في البيان، وهي التي أنكرتها في كلام بعض الأفاضل".

هذه الرُّوح المعترّزة بعربيّتها انتهى زمانها، ولم يعد لها مكانٌ في المرحلة الما بعديّة، مرحلة (الراديكاليّة، والميكانيكيّات، والبراجماتيّة، والكاريزما، والإبستمولوجيا...). لذلك صار إقحامُ ذاك الكلام القديم وسط كتاب ال (ما بعد) عملاً شديداً للتناقُر والتناقُض.

في إصدارٍ متأخّرٍ من الكتاب، ومن أجل الخروج من هذه الزاوية، أقحم مؤرخاً الأفكار تنبيهاً بأوله يضمن لهما مخرجاً شكلياً من هذا التناقُض الذي وقعا فيه.

فباللغة المتعالية نفسها تحدّث المؤرّخان عن التراثيّين المحافظين والسلفيّين الذين ينفرون من الاصطلاحات الأجنبيّة، ويعدّونها أمارّةً على استلاب مُستعملها، وأنه خاضعٌ للحدّاثَة، مُزْدَرٍ للعربيّة!! ... بعد هدّرٍ من هذا النوع، قالوا:

"إننا نعتبرُ ذلك من هوس التعريب. لقد عرّفت العربيّة بحُكم تلاقيها مع العجم منذُ آلاف السنين تبادلُ الكلمات مع العجم، ولم يكن من سنّة العرب ترجمة الكلمات الأعجميّة المقولة على الذوات أو العلوم والمعارف .. وإن من الخير أن تبقى الألفاظ الأعجميّة على حالها، بدلالاتها الأصليّة الفكرية والتاريخيّة والمجالية من غير إقحامها في العربيّة... وما زالت كُتب الأئمة مشحونةً بمثل ذلك، حتى دخلنا عصور الهزيمة الحضاريّة والعلميّة التي تحسبُ أن جعل التلفزيون مرئياً والراديو مذياعاً، هو جهادٌ في سبيل العربيّة".

إذن .. صار من يستنكر استعمالها تلك الألفاظ مبتلى بهوس التعريب، مصاباً بالهزيمة الحضارية!! فهل كان هذا حال أحمد سالم حين كان يستنكر العبارات الفلسفية الجافة غير الجارية على سنن العرب؟!

على أي هنا لست أستنكر استعمالاً عفويّاً لاصطلاح فلسفيّ أجنبيّ ضمنَ حقله، وفي سياقٍ ينتمي له. وإنما أنكر ذلك التكلف السّمج بإقحام الاصطلاح الأجنبيّ في سياقاتٍ تنافرُها، وبنافرِها، مثل حديث (الضوابط الفقهية الكلاسيكية)، و(التكتيك الاجتهادي)، و(راديكالية البرهاري)، و(استعمال ابن تيمية البراجماتي لأقوال الفقهاء)! هذه الخلطة المتنافرة، لا هي لغة علمية عربية أصيلة، ولا هي لغة فلسفية متسقة مع نفسها. وإنما هي مجرد قعقة صحفية تسرّ ضعف الفكرة بضجيج العبارة.

واللغة الصحفية واحدة من مشكلات الكتاب الكبرى ... فالخلل لم ينحصر في تكلف استعمال الاصطلاحات الأجنبية، بل لغة الكتاب كلها لغة نازلة لا تناسب مباحثه. وبسبب هذا النزول وقع المؤلفان في تعبيرات مريبة شديدة الالتباس.

نقرأ مثلاً في الصفحة (٥٩) أنّ ابن تيمية فسّر حديث (الطائفة المنصورة) بأهل السنة والجماعة. لكن قبل نقل عبارات ابن تيمية، كتب المؤرخان هذه الجملة: "يقول ابن تيمية مؤظفاً هذا الحديث في معماره السلفي".

ما معنى (مؤظفاً)؟ وما الذي يمكن أن يفهمه القارئ منها؟ كلمة (مؤظفاً) يدلّ ظاهرها أن ابن تيمية لا يستدلّ بالحديث ولا يفسّره تفسيراً علمياً، وإنما يقوم فقط بتوظيفه لخدمة أهوائه ورغباته!!

وسواءً أراد المؤلفان هذا المعنى أو لم يريداه، فلا ملامة على من فهم ذلك منهما إذ هذا ظاهر العبارة وسياقها. ومن حاول استبعاد هذا المعنى ليُقدّم حسن الظنّ بالمؤلفين، سيصدمه قولهما بعد نقل كلام ابن تيمية:

"نلاحظ هنا مستويين من **التوظيف العقدي** لهذا النص: الأول مستوى ابن تيمية.. الذي يجعل الحديث مُتناصاً مع أهل السنة والجماعة عموماً، وليس في كلامه حصره بأهل الحديث كما يفسره أهل الحديث. وهذا يسترعي الانتباه، ويدل على ما سيأتي ذكره من **مقدرة ابن تيمية على الانتقاء والتوظيف السلفي**. فابن تيمية لا يكتفي بمجرد نقل كل ما ورد عن السلف وأهل الحديث، بل ينقل ما ينبغي نقله في بناء المعمار المطلوب..".

هنا نفهم أن ابن تيمية يتلاعب فيفسر الطائفة المنصورة بأهل السنة عموماً، مُعتمداً على نقول عن علماء الحديث، مع أن علماء الحديث هؤلاء يخالفونه، ويقولون: إن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث فقط، لكنه ينتقي من كلامهم ما يناسب غرضه.

هذا التحجّي مما يصعب تفسير صدوره من المؤلفين، لأنهما يعرفان جيداً أن مصطلح (أهل الحديث)، ومصطلح (أهل السنة) معناهما واحد عند ابن تيمية وعند أهل الحديث أنفسهم. وتطابق الاصطلاحين مما أثبتهُ المؤرّخان في غير موضعٍ من كتابهما، من ذلك ما قالاه (ص ٥٧) تعليقاً على حديث الطائفة المنصورة:

"يمكن أن نقول إن أهل الحديث اتفقوا على أن هذا الحديث في أهل الحديث، بما يعني أهل السنة والجماعة، أو السلفية".

فالمؤرّخان يدركان تراؤف المصطلحين عند ابن تيمية، لكنهما افتعلا مغايرةً لأجل إظهار قصة الانتقاء والتوظيف العقدي!

ربما - بل إني أتمنى - أن أكون مخطئاً في تفسير مرادهما بكلمة (التوظيف العقدي)، لكن هذا اللبس هو ما يثمره التجافي عن لغة العلم، إلى لغة الشارع الصحفي.

وسوف أختتم الكلام في هذا الموضوع بالإشارة إلى أن لأحمد سالم مقالةً كاملةً نشرها أواخر العام (٢٠٠٨م) اعترض فيها على قاعدة (لا مشاحة في الاصطلاح)، ومما قاله في شرح وتفصيل اعتراضه أن الصائم لو سُئل: كيف أنت اليوم؟ فعدّل عن كلمة (صائم)، واستعمل بدلها كلمة (ممسك)، ففعله بدعة لا تجوز!

وحجّته أن اللفظة الشّرعيّة لا يجوزُ استبدالها بغيرها لأن هذا الاستبدال يحدثُ لسبباً واختلاطاً في المعاني!!

عودةً لازدواج المعايير

في الصفحة (٣٦٤) نقرأ في الكتابِ لمحةً إنصافٍ، انتقد فيها المؤرّخان من يعيبُ على السلفيّين "أشياء في القولِ بها خلافٌ معتبرٌ، وللاجتهادِ فيها معنى واضحٌ". ومع أنّ هذا السُّلوكَ المعيبَ حاضرٌ في الكتابِ نفسه، إلا أن الغريبَ أن المؤرّخين لما أرادا ضرب المثل لتلك الانتقادات المتحاملة قالوا: "كتندُرهم من تحريم كثيرٍ من السلفيّين **للكولونيا** والعمُور الكحوليّة، رغم أنّ هذه المسألة يقولُ بها كثيرٌ من غير السلفيّين". إذن .. لا يجوزُ -في رأي المؤرّخين- أن يُعابَ على من حرّم الكولونيا، لأن في المسألة خلافاً معتبراً، ولأنّها محلُّ اجتهادٍ.

لكن في الصفحة (٣٥١) سنقرأ نقداً للشّيخ الوادعيّ لأنّه "يكثرُ في فقهه التحريم والاحتياط". ثم ضرباً مثلاً بقوله: "بوجوب غسل الجمعة، **وتحريم الكولونيا!!**"

كأنّ المؤرّخين شَعراً بتناقُض موقفيهما، فأضافا تعليقاً قالوا فيه: "ومن الصّحيح أن من هذه الأقوال ما قد يصدُر عن بعض العلماء المجتهدين، ولكنّ الشّأن في تحليل السبيل الاجتهاديّ الذي يفضي لتوليد هذه الأقوال. وهل من السبيل الاجتهاديّة الرصينة الربط السطحيّ بين ظواهر الأدلة ونوازل حديثة..".

نفهّم من هذا أنّ مؤرّخيننا لا يعترضان على الأقوال نفسها، وإنما على ضعف المنهج الذي توصّل به الشّيخ إلى تلك الأقوال. بمعنى أنّهما إنّما يعترضان على منهج الاستدلال. نأخذُ هذا الانتقادَ، ثم نضعه إلى جوارِ كلامٍ آخرٍ للمؤلّفين يعترضان فيه على صاحب كتاب (منهج التيسير المعاصر) الدكتور عبدالله الطويل. فصاحب الكتاب كان ينتقدُ منهجاً فصلّه وشرّحه يتعلّقُ بطريقةٍ بعض المعاصرين في اختيار الأقوال. وفي هذا السّياق

ضرب أمثلةً تشرحُ مقصوده. فجاء المؤرِّخان (ص ٣٠٦) ليتركا نقدَه للمنهج ويعترضاً عليه لأنه أدخل في نقده "مسائل لا زال الفقهاء يختلفون فيها". يقولان هذا دون نظرٍ في "السبيل الاجتهادي الذي يفضي لتوليد هذه الأقوال". كما فعلا مع الوادعي!

وفي الجملة، فقد لمستُ في كتاب ال (ما بعد) ميلاً للتهوين من إشكالاتٍ منهج العَبَث بالخلاف الفقهي الذي اصطلح على تسميته (منهج التيسير المعاصر). يظهر هذا من خلال مقارنة طريقة عرضهما للانتقادات العلميَّة الموجهة لهذا المسلك، مع طريقة عَرَض الانتقادات نفسها في كتاب (اختلاف الإسلاميين) لأحمد سالم الذي يفصلُ بينه وبين كتاب ال (ما بعد) قرابة العامين. ففي ذاك الكتاب كان العَرَضُ أكثرَ إنصافاً، أو لنقل أكثرَ حياداً. ففي الصَّفحة (٤٠١) من (اختلاف الإسلاميين) وضع أحمد سالم هذا العُنوان:

الأطر العامَّة للاختلاف بين السلفيَّة وتياراتٍ تجديد الفكر والخطاب.

وتحت هذا العنوان، سرَّد المؤلفُ (ص ٤٠٢) ثمانِي نقاطٍ لخصَّ فيها الانتقادات السلفيَّة الموجهة لما سمَّاه (تيارات تجديد الفكر)، ذكر من هذه النقاط:

"-مقاصد الشريعة ومعارضة النصوص الجزئية بها.

-علاقة النصِّ بالمصلحة.

-التيسير في الفتوى، وجعله مقصداً شرعياً يُقدَّم على غيره في الترجيح..

-الاختلاف الفقهي، ومدى إمكانية توظيفه في الاختيار الفقهي بحسب الحاجة المجتمعية".

ثم قال معلقاً على هذه النقاط:

"وجدتُ بالذَّكر أن الاختلاف بين السلفيين والتيارات التجديديَّة بسبب القضايا السابقة، ليست صورته أن السلفيين لا يؤمنون بهذه القضايا. وإنما الخلاف بسبب اختلاف السلفيين والاتجاهات التجديديَّة في حدود هذه القضايا من الناحية النظرية، وفي آليات تطبيقها والموازنة بينها وبين أصول الاستنباط ومناهج الاستدلال الأخرى.

فالسلفيون يرون أن يستعملونها (كذا) استعمالاً لا يؤدي لأقوالٍ شاذةٍ أو مخالفةٍ أحكامٍ شرعيةٍ ثبتت بالنصوص، أو ثبتت فيها إجماعات. بينما يرون أن استعمالها عند الاتجاهات التجديدية يؤدي لذلك أحياناً.

لكنّ النظر من هذه الزاوية عند التيارات التجديدية يؤدي لنتيجةٍ مُغايرةٍ، فكثير من التنويريين يتهم السلفيين بعدم مراعاة هذه القضايا أصلاً، وأنهم مدرسةٌ نصوصيةٌ ظاهريةٌ قشريةٌ، وهذا كثيرٌ في كلام الغزالي، ومحمد عمارة والقرضاوي...".

هذا العَرَضُ مع كونه محايداً خالياً من روح طالب العلم الباحث الشرعي، إلا أنه أكثر إنصافاً من التحامل الذي نقرؤه في كتاب ال (ما بعد)، في مرحلة ال (ما بعد) كاد المؤرخان أن يتحوّلا إلى ناطقين باسم التيار التنويري، حيثُ قالوا (ص ٣٠٦) في سياق تعدادِ ثمراتِ ضَعْفِ الاشتغالِ الأصوليِّ السلفيِّ:

"ثالثاً: الخلل الحاصل في أبواب التيسير والمقاصد والقواعد والذرائع:

هذا الملمح الأخير يتصل بطبيعة الاشتغال الفقهي السلفي في سجله مع الاجتهادات التجديدية والتيسيرية. حيثُ تُفَعَّلُ تلك الاتجاهات القواعد الفقهيّة والمقاصد الشرعية في أبحاثها الفقهيّة، بما يجعلها تُخالفُ الاشتغالَ الأصوليَّ السلفيَّ في كثيرٍ من المسائل وبخاصّة النوازل، التي يقوم كثيرٌ من أبحاثها على المصالح والمفاسد، ويتعلّق كثيرٌ منها بقواعد التيسير، والضّرر، وأخفّ الضّررين، ونحو ذلك. وها هنا نجدُ الموقفَ العامَّ السلفيَّ من ذلك هو التحفُّظُ على التوسُّع في الفقه المبنيّ على المقاصد والقواعد باعتباره تمييعاً وتساهلاً، ومُحاولةً للتفُّلت من سُلطة النَّصِّ. ويقعُ في هذا أن تُدخَلَ مسائلٌ لا زالَ الفقهاء يختلفون فيها على أنها من التميُّع والتساهل.

ويقعُ في هذا -أيضاً- ضَعْفُ مراجعةٍ لأنواع من المحرّماتِ المبنيّة على سدِّ الذرائع عندهم، وهل تأسيسُ تحريمها على سدِّ الذرائع يكفي؟ وهل هذا التحريمُ مما يُشدّدُ فيه ويُنكّرُ فيه على المخالف؟

ويقع في هذا -أيضاً- ضَعْفٌ في بناء أبواب التيسير والمقاصد وحدود توظيفها وتفعيلها الممكنة، حيث تُساقُ صُورُ تفعيلها كأنما هي باطلٌ كُلُّها، أو كأنها تبعيَّةٌ لا دور لها سوى تزيين القول الذي يتمُّ ترجيحُه، لا أنها هي نفسها من عوامل الترجيح".

ثم في خاتمة كلامٍ مُشابهٍ من هذا الجنس، قال المؤرِّحان:

"لا شك أن مدرسة المقاصد المعاصرة، والتي ينتمي إليها مُعظَمُ الاتجاهات التنويرية=حاولت تجاوز هذه الإشكالية، ولُفِّقها فقهُ حَسَنٌ وآراءٌ تُعَدُّ بالفعل أمثلةً على ما ينبغي أن تكونَ عليه عمليَّةُ الوصل بين المثال والواقع في أزمنتنا العسرة هذه، إلا أنه وقع في طريقتهم إشكاليَّتان ..".

بعد هذا العرْض المنحاز، تكرَّم المؤرِّحان بثلاثة أسطرٍ تضمَّنت نقداً عابراً ناعماً لمدرسة التجديد والتنوير ... فالموقفُ هنا - كما نرى - يختلفُ عن ذاك العرْض المحايد الذي قرأناه في كتاب (اختلاف الإسلاميين). مما يؤكِّد ما أشرتُ إليه من وجودِ تحولاتٍ فكريَّةٍ جاريةٍ عند مؤلِّفي ال (ما بعد).

ففي الوقت الذي نقرأ لهما تسويغاً ودفاعاً عن عبثيَّاتِ مدرسة (فقه التيسير)، نرى في المقابل ضيقاً من فتياء العالم المجتهد بالمنع والتحریم ولو كانت مؤسَّسةً على دليلٍ، أو على الأقل موافقةً لقولٍ سائغٍ مُعتَبَرٍ، وقد مرَّرت معنا لغتهما السَّاخرة من فتياء اللجنة الدائمة بتحریم اللعب مع مكشوف العورة، وتحریم الدراسة المختلطة.

نقرأ مثلاً في الكتاب (ص ٣٥٨) تويناً لقول من يبيحُ مُصافحة الأجنبية بحجَّةٍ خلافٍ قديمٍ مزعومٍ. ثم نقرأ بالمقابل (ص ٣٦٢) استخفافاً - وليس بحثاً علمياً - من القول بتحریم إسبال الثياب، وحلق اللحية (ص ٣٥٩).

وإذا تنبَّه المؤرِّحان إلى أن هذا التحريم -على الأقل- قولٌ معروفٌ مُعتَبَرٌ له أدلته، فزعا إلى دعوى السُّوء التي تقولُ إنَّ مُشكلة السِّلْفِيَّ أنه يفاصل على هذه المسائل، ويدمجها

في الهويّة السلفيّة بقطع النظر عمّا قد يكون فيها من خلافٍ، في لغةٍ صحفِيّةٍ إنشائيّةٍ لا علاقة لها لا بالعلم، ولا بالعدل الذي أمر الله به.

وفي هذا السّيّاقِ نقرأ لهما فبركاتٍ تنزلُ إلى دركة الافتراء، مثل قولهما (ص ٢٨٥) إن للشيخ عطاء عبداللطيف "اشتغالاً جيداً بالفقه"، لكن "يبقى أن أثره محدودٌ جداً في الوسط السلفيّ، نظراً لمخالفته خياراتٍ سلفيّةٍ شائعة، كعدم تحريمه الدُّخان". وكذا قولهما إنّ الشيخ عبدالله بن يوسف الجديع خَفَتَ نُجْمُه "بسبب آرائه الفقهيّة عن المعازف واللحية، مما كان كفيلاً بإخراجه من الدائرة السلفيّة". (ص ٣٦٩).

هكذا يرسمُ قلمُ المؤرخين الصُّورة بالدِّعاوى المجرّدة من أيّ توثيقٍ، فلا يذكران من الذي أخرج الجديع من السلفيّة لمجرّد رأيه في المعازف واللحية، ولا كيف استنبط أن عطاء عبداللطيف هُجر علمه بسبب إباحته شُرْب الدُّخان. دعاوى متحاملة، تأتي امتداداً لتلك القصّة القادمة من القرن الرابع الهجري، التي نسجها خيالُ المؤرخين عن حنابلة بغداد الذين يذبجون كلّ من خالفهم في قليلٍ أو كثيرٍ.

أوهام النقاء ال (ما بعد سلفي).

في الصفحة (٦٨) نقرأ تمهيداً غرضه تسويغ تلك التصنيفات الحادّة الموجودة داخل الكتاب، حيث يقول مؤرّخا الأفكار إن تصنيف الناس والمذاهب "ضرورة معرفيّة، والغرض منها فصل ما بين أقوال الناس، منعاً للاختلاط".

ثم في الصّفحات (١٧٣-١٧٤) نقرأ حديثاً آخر يعجبُ فيه مؤرّخا الأفكار من نُفور الفصائل السلفيّة المعاصرة من النسبة إلى (الوهابيّة)، حيث يقول المؤلفان: "نلاحظُ أن هناك حالةً من الإنكار يتبنّاها التيارُ حين يأتي تصنيفه من خارج".

ثم يضيفان: "في كلِّ الأحوال لا ينفكُّ تيارٌ عن مرجعيةٍ شرعيةٍ يرجع إليها في فهم الأدلة، ويعتمد أقوالها وآراءها في الغالب. وليس من مُصحِّحاتِ نفي نسبة التيار لمرجعيتِهِ الأيدلوجية أو العلمية أن يكون التيارُ أو بعض أفرادهِ مخالفين له في بعض الآراء. فما دامَ التيارُ قائلاً بالمقولات الأساسية المنهجية لهذا الرمز، ويمثِّلُ تراثه العدة الفكرية والمنهجية والدراسية الحاضرة والأساسية والغالبة للتيار، فضلاً عن أن يكون هو مؤسسَه واقعياً، فإن النسبة إليه تصحُّ".

بناءً على هذه الرؤية شرع مؤرخا الأفكار في تصنيف فوضويٍّ أدخل (ص ٢٤٩) حركة (طالبان) في الإطار السلفي، وألحق بها (ص ٢١٢) الجماعة الإسلامية الباكستانية. وجمع معهم (ص ٢١٢) تنظيم الدولة (داعش)، وكذا سائر الحركات الجهادية.

ولما سُئل عمرو بسيوني كيف دخلت داعش في السلفية، أجاب بأن دخولها جاء بسبب أنها تقولُ "بالمقولات السلفية الأساسية في الإيمان والقدر، وتصدر عن المدونات السلفية المتفق عليها سلفياً".

ثم أضاف: "كونُ داعش سلفيةً، فهذا لا ينبغي أن يُختلف فيه إلا لهوى!!"



@BasionyAmr
عمرو بسيوني
amroal28@hotmail.com (طالب علم)
https://www.facebook.com/Amr.Ali.Basiony للبحث في الإجابات
القديمة: http://thearchive.me/ قناة تليجرام: https://telegram.me/amr_basioni#=_

9608 69054 1
Answers Likes Gifts

+ Follow

Report

مش فاهم ازاي يكون داعش سلفية جهادية وفي نفس الوقت خوارج ؟

الخوارج ليست فرقة اعتقادية، الخوارج علم على صفات علمية وعملية معينة، هذه الصفات قد توجد في السلفي وفي الأشعري وفي الشيعي وفي الصوفي وهكذا. ولا إشكال أن داعش قائمة بالمقولات السلفية الأساسية في الإيمان والقدر وتصدر عن المدونات السلفية المتفق على قبولها سلفياً. محل النزاع هل مكون الخارجية عندهم نابع من تلك المدونة أم لا؟ هذا هو البحث الآخر، لكن كون داعش سلفية فهذا لا ينبغي أن يختلف فيه إلا لهوى

في موضعٍ آخر وفي حديثٍ عن حزب الثور المصري، قيل لبسيوني: إن الحزب لا يمثلُ السلفية. فأجاب بضيق عطن: "مش بمزاجك .. كلُّ من يعتمدُ نفس المرجعيات السلفية، فهو منتسبٌ للسلفية. والتشظي السلفي دَه نفسه راجع لخللٍ عند السلفية المعاصرة، ولازم تعترف بمسؤوليتها عنه..".



@BasionyAmr
عمرو بسيوني
amroali28@hotmail.com (طالب علم)
القضية: <http://thearchive.me/> قناة تليجرام:
https://telegram.me/amr_basiony#_=_

9602 **69034** **1**
Answers Likes Gifts

 [+ Follow](#)

 Report

حزب النور لا يمثل السلفية أبداً . فالله يخليك لا تقول السلفي

لا مش بمزاجك يا مولانا ، النور مش سلفيين، والمداخلة مش سلفيين، والجهاديين مش سلفيين، والحركيين مش سلفيين، آمال مين السلفيين أنت والشيخ ابن باز وابن عثيمين فقط !
كل من يعتمد نفس المرجعيات السلفية فهو منتسب للسلفية، والتشظي السلفي ده نفسه راجع لخلل عند السلفية المعاصرة، ولازم تعترف بمسئوليتها عنه، طول ما هي تغض عنه وتتكبر إنكارا مرضيا فهي إلى مزيد من التشظي، ومستحيل تعمل مراجعة صحيحة لذاتها.

حاصلُ هذا الكلام أن الذي يأخذُ بالمقولات السلفيَّة الرئيسة في الإيمان والقَدْر، ومن يعتمدُ المرجعيَّات العلميَّة السلفيَّة فهو منسوبٌ للسلفيَّة المعاصرة بقطع النظر عمَّا سيتورطُ فيه من أقاويل. ثم سيكونُ على السلفيَّة أن تعترفَ بتبعيَّته ونسبته لها راعمةً، لتتحملَ مسؤوليتها عن انحرافات تلك الجماعات والأسماء المنتسبة لها.

لن أناقش هذا التقرير .. لكني فقط أتساءل:

ماذا عن مؤرخي الأفكار؟

أين يقعان من هذه القاعدة التصنيفيَّة؟

نحن نعلمُ أنهما يقولانِ بالمقولات الأساسيّة السلفيَّة في الإيمان والقَدْر، ويعتمدانِ المرجعيَّات السلفيَّة نفسها .. فمن المفترض أن يكونا داخل الصُّندوق، وأن يأخذا مكانهما إلى حوار طالبان، وداعش، والقاعدة، والجماعة الإسلاميَّة، والمداخلة، وسائر تلك الأسماء. ثم عليهما أن يتحمَّلا ويعترفوا مع الباقين بالمسؤوليَّة عن أيِّ انحرافٍ تلبَّست به تلك الفصائل!

هذا ما يُفترضُ حسب القاعدة التصنيفيَّة التي صاغها لنا المؤرِّخان.

غير أنهما لن يقبلا هذا أبداً.

فمع تقريرهما أهميَّة التَّصنيفِ وكونه ضرورةً معرفيَّةً.

ومع تعجُّبهما من نفور بعض الفصائل من التصنيف.

ومع تأكدهما على أن العبرة بالاشتراك في المقولات الأساسيّة والمرجعيات العلميَّة.

مع ذلك كلُّه سوف يسمحان لنفسيهما باستثناءٍ خاصٍّ وحصريٍّ!

سئل عمرو بسيوني: هل أنت سلفي أم أشعري أم ماذا؟

فأجاب بنفي انتسابه لأيّ اتجاهٍ معاصرٍ، وأعلن أنه سلفي فقط بمعنى سلفية المنهج، وليس بمعنى الجماعة المعاصرة. فهو سلفي بمعنى التزام ما أجمع عليه الصحابة فقط لا غير!



وقبل بضعة أشهر، في برنامج (١٤٠) على قناة المجد سئل أحمد سالم السؤال نفسه، فأجاب بالجواب نفسه، فهو -أيضاً- لا ينتسب للسلفية المعاصرة، وإنما لسلفية المنهج، سلفية أتباع الصحابة.

إذن .. أصبح لدينا على كوكب الأرض اثنان فقط من بين سائر عباد الله يُسببان لسلفية المنهج، سلفية الصحابة. أما من سواهما من بني آدم فتصنيفهم ضمن الجماعات المعاصرة ضرورة معرفية، وعلى السلفي المعاصر ألا يأنف من وضعه في إحدى الدوائر المرسومة حوله (حركي-مدخلي-جهادي-علمي)، كما أن عليه أن يقبل الدخول في الدائرة الكبرى إلى جوار (داعش)، و(القاعدة)، و(الجماعة الإسلامية). لأن هذا تصنيف علمي معرفي ضروري، الغرض منه فصل ما بين أفكار الناس منعاً للاختلاط!!

ومن رفض هذا، فجوابه أن يقال له: مش بمزاجك. بل بمزاج مؤرّخي الأفكار!

هذا ما يُقال الآن .. أما قبل أن تولد فكرة الأفلو السلفي فلم تكن الصورة هكذا.

ففي العام (٢٠١٢م)، وعلى قناة الناس، في حلقة من برنامج (مصر الجديدة)، عنوانها: (مكاشفات في العقيدة والفقهاء)، مع الإعلامي خالد عبدالله. كان أحمد سالم يقول:

"في الفترة القادمة السلفية المصرية ستعاني من تيارين: التيارين دول حياثروا على صورتها كثير، ولا بد إن السلفية تكون واضحة في بيان براءتها من أقوال هذين التيارين: السلفية المدخلية والسلفية الجهادية.

السلفية اللي هي النسق العام؛ مشايخنا مشايخ اسكندرية مشايخ القاهرة، مشايخ الأقاليم كل هذه المجموعة ترفض آراء السلفية المدخلية .. والسلفية الجهادية أيضاً...

السلفية النسق تختلف مع هؤلاء في آرائهم، ولا تحسب آراء لا السلفية الجهادية، ولا السلفية المدخلية على آراء السلفية اللي هي النسق العام في مصر. في الفترة القادمة لا بد من توضيح الاختلاف الواضح في الرأي بيننا وبين هؤلاء."

هكذا كانت الصورة، قبل الدخول في الطور الثالث، طور ال (ما بعد). قبل ذلك كان هناك شيء واضح المعالم اسمه (السلفية النسق)، وعلى جوانبه تياران يجب ألا يُحسب عليه، ولا بُد من توضيح الفرق (بيننا)، وبين هؤلاء!

الآن الصورة تغيرت ..

فبعدها اكتشف أحمد سالم أنه هو وبسيوني صاحبا (السلفية النسق)، سلفية المنهج، صار من سواهما مسؤولاً عن أي اتجاه يقول بالمقولات السلفية الرئيسة في القدر والإيمان!

المؤرخان، وظاهرة التحزب المذموم

الجماعات الإسلامية العاملة في الساحة لها عيوب ومثالب كما أن لها مزايا وفضائل. ومن جملة الأمراض التي تعترض عملها ظاهرة التحزب المذموم للجماعة لدرجة العصبية واتباع الهوى، فترى الفرد يصحح مواقف جماعته تصحيحاً مستمراً أيا كان خطؤها.

في الصفحة (٤٨٥-٤٩٣) تحدت مؤرخا الأفكار عن التنظيمات، فكان مما قالاه

(ص ٤٩٠) في معرض تعداد مفسدها:

"انتشارُ التبَريرِ والقُدرةِ اللا محدودِةِ على التَّأويلِ المُستَهترِ للتَصرُّفاتِ الذاتِيَّةِ".
ثم قالوا: "والفرقُ بينَ التبريرِ الهوائيِّ والترجيحِ العلميِّ: أن القلبَ في التبريرِ يجري أولَ شيءٍ نحوَ العِللِ والأسبابِ والمسوِّغاتِ التي تجعلُ القولَ أو الفعلَ صحيحاً غيرَ منكرٍ".

ليس لي هنا أيُّ اعتراضٍ على هذا الكلامِ. فالتحرُّبُ المذمومُ ظاهرةٌ وسلوكٌ بشريٌّ، وعادةً ما يكونُ سببه نوعٌ من الولاءِ الزائدِ تولَّدَه الحماسةُ للجماعةِ وتاريخها ومنجزاتها، فتتحولُ الجماعةُ نفسها في وعي الفردِ من وسيلةٍ إلى هدفٍ وغايةٍ، مما يجعلُ الإقدامَ على مخالفتها أو قبولَ نقدها والإقرارَ بغلطها أمراً عسيراً ثقيلاً على النَّفسِ.

ما أريدُه فقط إنما هو التأكيدُ على الفرقِ بينَ التنظيرِ الفوقِيِّ والممارسةِ العمليَّةِ. فالحديثُ النظريُّ عن المثالياتِ كثيراً ما يتبخَّرُ عند أولِ اختبارٍ. والتحرُّبُ المذمومُ المقترنُ "بالتسويغِ المُستَهترِ للتَصرُّفاتِ الذاتِيَّةِ" لا يقتصرُ على الجماعاتِ المنظَّمةِ، بل يقعُ مثلهُ وأسوأُ منه من الأفرادِ حينَ يتعصَّبون لفكرةٍ أو مشروعٍ صغيرٍ...

وقد رأيتُ ذلكَ واضحاً جلياً لدى مؤرِّخي الأفكارِ!

المؤرِّخان ليس لديهما جماعةٌ تنظيميَّةٌ لها تاريخٌ ومنجزاتٌ. فقط لديهما مشروعٌ (كتابٌ) مُلقَّقٌ، تحزَّباً عليه، واجتمعا على التعصُّبِ لما فيه، بالجحدِ تارةً، وبالتسويغِ تارةً أخرى.. كيف لو كان لهما جماعةٌ تنظيميَّةٌ لها حضورٌ ورموزٌ وتاريخٌ ومنجزاتٌ؟!!

لدينا هنا كلامٌ يثقلُ على النفوسِ إعادته وتكراره، لكننا في حاجةٍ لاستدعائه الآن، كي نربطَ بينَ ما تقدَّم من حديثِ المسروقاتِ، وبينَ مسألتنا هذه التي نتحدَّثُ عنها.

١- أول ما نُشرَ الكتابُ وخرجت الانتقاداتُ العلميَّةُ عليه، كانَ جوابُ المؤلفينِ المُستمرِّ: لا جديدَ في تلكِ الاعتراضاتِ.. وسنردُّ على ذلكِ كلِّه.

٢- ثم زاداً فاعتبرا بعض الاعتراضات على كتابهما دليل خلل في إيمان المعترضين!!
٣- بعد نشر الحلقة الأولى: (جناية النقد المسروق)، وبعد عرض النموذج الأول المسروق رفض المؤرخان التهمة. ثم من أجل "التسوية المستهتر للتصرفات الذاتية"، ابتكرا تعريفاً جديداً للسرقة العلميّة تمّ تفصيله بطريقة تضمن نقاء كتابهما!
٤- تحدّث مؤرخا الأفكار كثيراً عن الكذب والظلم والافتراء الذي وقع عليهما. وأن غرض من اتهمهما بالسرقة الكذب والدجل من أجل إرضاء شهوة الأتباع، والمحافظة على الصنم من الكسر! .. وصاحب ذلك يمينٌ مُغلظة تنفي السرقة نفيّاً قاطعاً.

كان أحمد سالم يتفجّر غضباً، ويقول: "الكذب لا حرمة له عندي".
وبسيوني يقول: "لا تجبرني أن أقبل الإسقاط والتشكيك والإهانة بدعوى النقد".

٥- بعد نشر نماذج إضافية لسرقاتٍ متعدّدة تُطابقُ تعريف السرقة الجديد الذي اخترعه المؤرخان وفصّلاه على قياسهما، وبعد انقطاع سبيل الإنكار والجحد، تحرّك ثانيةً منهج "التأويل المستهتر للتصرفات الذاتية". وانطلق المؤلّفان نحو "العلل والأسباب والمسوغات التي تجعل القول أو الفعل صحيحاً غير منكر".

عمرو بسيوني -عافاه الله- تخلّى عن غضبته، وترك لغة: "لا تجبرني أن أقبل الإسقاط والتشكيك والإهانة بدعوى النقد". وصار يستعمل لغةً أخرى رقيقةً يقول فيها: "إن الأمر ليس بتلك الضخامة"، وكلّ ما حصل مجرد "تساهل وقع في الثقل"!

وأحمد سالم طوى مقولة: "الكذب لا حرمة له عندي". وانقلب ليتحدّث عن "خطأ هامشي"، "خطأ وقع بتأويل، لا بقصدٍ للفساد!!" "خطأ في تصوّر عمرو لمفهوم وسياسات البحث".

كما نرى .. ليست الجماعات التنظيمية وحدها التي تُبتلى بالعصبية والتحزب المفضي للتأويل المستهتر. فقد يتصاغرُ الهُمُّ فيجتمع اثنانٍ فقط على مشروعٍ صغيرٍ، ثم يتعصَّبُ أحدهما لصاحبه، و ينطلقُ في ممارسة التسويغ والتأويل المستهتر للتصرفات الذاتية.

سئل أحمد سالم -أصلح الله قلبه-: كيف كان يقسم -أول الأمر- على نفي حصول أيِّ سرقةٍ ولو بتأويلٍ، ثم رجع ليقترِّ بما أقسم على نفيه؟ فأجاب بأنه حين أقسم أول الأمر لم يكن يعلمُ بحصول ذلك من عمرو بسيويني، فكانَ قسمه بناءً على ما كان يعلمه.



لن أتوقَّف الآن لأسائل أحمد سالم عما يمليه عليه الدِّينُ والأدبُ والخلقُ بشأن حديثه عن الكذب والافتراء لإرضاء شهوة الأتباع ... لن أسأله عن ذلك أبداً. فقط أريدُ أن أسأل وأشيرَ إلى نقطةٍ تتعلَّقُ بظاهرة التحزب الباطل الذي يفضي للتأويل المستهتر للتصرفات الذاتية -على حدِّ تعبير الكتاب-.

أحمدُ سالم -وفقه الرحمن للهدى- يعلمُ جيداً أنه حين كان يقسمُ وحين كان يُشهدُ الله أنه لم يقع في الكتاب نقلٌ نصِّيٌّ دون عزوِّ في طول الكتابِ وعرضه .. حين كان يفعلُ ذلك كان عمرو بسيويني يسمعُ ويرى ويقرأ .. بل كان إلى جانبه يؤكِّدُ ويشهدُ ويؤمِّنُ؟



هذا الموقف من بسيوني -سأحه الله- استمرّ قرابة ستة أشهرٍ قدّر الله أن أشعلَ فيها عن نشر بقيّة النّماذج والتوثيقات. فلما تتابع نشر الحلقات، وأصبحت الصُّورة واضحةً للأعمى، أقرّ أحمد سالم بصحّة التّقد، لكن لم يقوَ على تسمية الفعل باسمه، ولا قدّر على توجيه الملامة لصاحبه. بل انطلق نحو "العلل والأسباب والمسوّغات"، وبادر إلى التّأويل المستهتر، فانطلق يشرح أن القصة كلّها مجرد خطأ هامشيّ وقع من عمرو بسيوني بتأويلٍ بسبب عدم معرفته بمفهوم وسياسات البحث!!

ما الفرقُ بين هذا السُّلوك، وبين تحزُّب الجماعات وتسويغاتها المستهترّة؟

تنبيه:

ما تقدّم كلّهُ أقوله على فرض أن بسيوني وحدّه المسؤول عن جميع السرقات التي نشرتُ نماذجها بناءً على قبوله ورضاه بتحمُّل التّبعة، وإلا فإن واحدةً من النماذج المنشورة موجودةٌ في الورقة التي تقدّم بها أحمد سالم لمؤتمر السّلفيّة والوهابيّة الذي أقيم بالدوحة!!

ما مرادُ المؤلّفين بالأفول السّلفيّ؟

هنا سنلقي الضّوء على نقطةٍ يحتاجُ إلى تأملها من قرأ الكتابَ على عجلٍ، فاكتفى بعنوان الكتابِ عن محاولة تصوّر نتائجه النهائيّة.

الذي سيقرأ الكتابَ جيداً إلى نهايته، سوف يعجبُ من وضع اسم السّلفيّة على غلافه حين يرى النتيجة التي انتهى إليها مؤرّخا الأفكار بآخره.

الكتابُ -في حقيقة الأمر- لا يتنبأ بأفولٍ للدّعوة السّلفيّة وحسب، بل نتيجه

النّهائيّة تتنبأ بأفولٍ للتدوين من المجتمعات الإسلاميّة!

إذن .. ما غرضُ العنونة باسم السّلفيّة؟

عنوان (ما بعد السَّلَفِيَّة) عنوانٌ دعائيٌّ، يُوصِلُ رسالةً فحواها أننا مقبلون على تراجعٍ للدَّعْوَةِ السُّنِّيَّةِ السَّلَفِيَّةِ وانسحابها لصالح اتجاهٍ إسلاميٍّ آخر. غير أنَّ الذي يدقُّ في نتائج الكتاب يجدُ أمامه فكرةً لا تتناسب مع عنوانه الدَّعائيِّ.

الكتابُ قرَّرَ أن التيارَ الإسلاميَّ أصلاً صغيرُ الحجم داخل المجتمعات المسلمة، ففي الصفحة (ص ٦٣٥) نقرأ حديثاً عن حجم التيار الإسلاميِّ بجميع أطيافه:

التيار الإسلامي كله في الهامش من حيث الكثرة والانتشار في المجتمعات الإسلامية، وإن كان ديبه إلى المجتمع في صورة الأفكار الجزئية والعلاقات أوسع من صورته العددية.

وفي الصفحة (٦٢٣) نقرأ:

"إنَّ متوسِّطَ عدد الإسلاميين في معظم المجتمعات لا يكادُ يبلغُ العُشر".

إن متوسط عدد الإسلاميين في معظم المجتمعات لا يكاد يبلغ العشر، وإن الذي لا ينبغي أن يُشكَّ فيه أن معظم المجتمعات لا تخلو من نسبة تزيد على هذه النسبة، ليسوا من الإسلاميين من حيث الهدي الظاهر أو الارتباط المجتمعي.

إلى هنا سوف نفهم أن الكتاب يتحدث عن دائرة صغيرة تعيش على هامش المجتمعات تتركز فيها التيارات الإسلامية كلها على اختلاف اتجاهاتها.

تلك الدائرة الصغيرة يرى المؤلفان أن السَّلَفِيَّة كانت تشغلُ موقع المركز فيها، وأحياناً يشاركونها فيها الإخوان المسلمون.. (ص ٦٣٥):

وكانت السلفية المعاصرة تشغل المساحة المركزية داخل التيار الإسلامي، لوحدها أحياناً، وبالإشتراك مع الإخوان المسلمين أحياناً أخرى؛ وبالتالي فمساحة أفكارها الجزئية المتسربة للمجتمع كانت أكثر وأوسع من غيرها من التيارات الإسلامية.

بعد ذلك تحدّث المؤرخان عن انسحاب يتوقّعانه للسلفيّة من مركز هذه الدائرة الصغيرة الهامشيّة، ثم أعلننا أنه لا يوجد تيارٌ آخرٌ يقدرُ على أخذ مكانها، وأن الدائرة كلّها سوف تتمزّق إلى مكوناتٍ صغيرةٍ ستفشلُ في مواصلة تسريب أفكارها للمجتمع.

وبعد هذه الدراما الشرقيّة الحزينة، يتساءل المؤرخان (ص ٦٨٥):

ما التيار الذي سيكونُ أكثرَ تأثيراً في المجتمع؟

إذا كان المركز نفسه قد تشظى، ولم يعد داخل التيارات الإسلامية تكوينٌ كبيرٌ يشغل المركز، بل تراجعت التكوينات الكبيرة لتصبح صغيرة أو متوسطة، لمصلحة تكوينات أخرى لن تكون كبيرة بما يكفي لشغل المركز = فمن من هذه التكوينات الإسلامية كلّها سيكون له حظٌ أكبر من المجتمع ويخرقه ولو ببعض الأفكار كما صنعت السلفية؟

بعد هذا التساؤل، يأتي الجواب بأن تيارَ الفجور السياسي هو من سيتغلّب!

إن الصورة التي انتهينا إليها الآن وسنقبل عليها هي تغلغل الثقافة الغالبة المعلمنة، ولكن ليس في صورتها الأيديولوجية التي تليق بالنخب المتغربة ولا تصلح للتمدد في مجتمع تم تجريفه على مستوى التعليم والفكر والثقافة، وإنما في صورة الفجور الأخلاقي المسيس، والسعي إلى تدني حالة التدين المجتمعي العام.

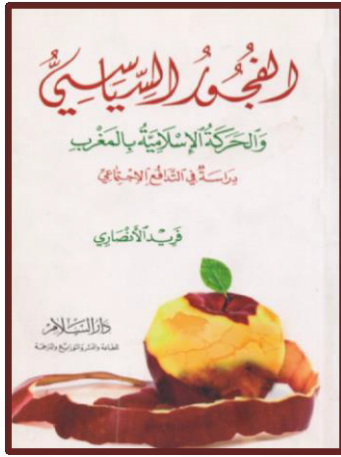
الذي نرى أن المقدمات تدل عليه: هو فقدان أيّ تيار من هذه التيارات المتشظية القدرة على التمدد المجتمعي؛ بحيث يسري قدرٌ من أفكاره إلى عموم الناس الذين لا ينتسبون إليه، وأن التيار الأساسي الذي سيتمدد هو تيار الفجور السياسي.

تلك نتيجة الكتاب النهائيّة.

فليست القصة قصّة اتجاهٍ إسلاميٍّ سيحلُّ مكان آخر، ولا هي قصّة أفولٍ سلفيٍّ سيعقبه حضورٌ منهجٍ دعويٍّ أو علميٍّ مخالفٍ كما توهم بعض من لم يقرأ الكتاب جيّداً ومن صَفَّقَ للكتاب ظاناً أنه يبشّر بحقبةٍ تجديديّة تريخه من الأثقال والعقد السلفيّة!!

الكتاب يتنبأ بانحسارِ لحالة التدنُّن العامِّ، وبفجورِ سياسيِّ وانحطاطِ في الأخلاق ستقع المجتمعات الإسلاميَّة فريسته.

من هنا نفهمُ إن إبراز اسمِ السَّلَفِيَّة في عنوان الكتاب، ليس سوى ثمرة الأسباب التي شرحتها في البدء، إضافةً لرغبةٍ في نوعٍ من العناوين الدعائيَّة ذات الطابع التجاري!



ولمن لا يعرفُ المراد بتيار (الفجور السياسيِّ)، فهو اصطلاحٌ للدكتور فريدُ الأنصاريِّ -رحمه الله-، جعله عنوان كتابٍ له يتحدَّثُ عن الانحلال والفساد الخُلقي المدعوم سياسياً. في هذا الكتابِ كان الأنصاريُّ يعالجُ خطأ الحركة الإسلاميَّة بالمغرب حين تشاغلت بالعمل السياسيِّ، وانخرطت في الصِّراع على السُّلطة، وغفلت عن المجتمع الذي يتمُّ إغراقه عمداً في السُّلوكيات المنحرفة المدمِّرة لكل مشروعٍ إصلاحِيٍّ مُرتجى.

هذا الانتقادُ نفسه تكررُ كثيراً في صفحات (ما بعد السَّلَفِيَّة)، لكن سنجدُه بلغةٍ أبلغٍ وأفضل بكثيرٍ في كتاب الأنصاريِّ، الذي كان يتحدَّثُ بلسان الطَّيِّب الناصح المداوي، لا بلغة مُؤرِّخ الأفكار الخاوي، الذي لا يحسن سوى الهدم والتخذيل.

جمال الدين الأفغاني ... السَّلَفِيُّ!!!

مسلكُ التلفيق في جمع مادة الكتابِ برز أثره في أهمِّ مسألةٍ طرقها المؤلِّفان، وهي معيارُ تصنيف الاتجاهات السَّلَفِيَّة. ففي الصَّفحة (٧٣) نقرأ قولَ المؤرِّخين في بيان ما قالوا إنه تصنيفٌ معرفيٌّ للسَّلَفِيَّة المعاصرة:

"يخرجُ عن إطار السَّلَفِيَّة المعاصرة كلُّ من خالفَ منظومتها العقديَّة والفقهية في أصلٍ من الأصول، أو فروعٍ متكاثرَةٍ تدلُّ على الخلل التأسيليِّ...".

هذا الكلام مقتضاه أن من التزم المنظومة العقديّة السلفيّة فهو منسوبٌ للسلفيّة المعاصرة ... لكن سنقرأ بعد هذا قولهما: "هذا التصنيفُ يفصلُ بين السلفيّين والإخوان المسلمين فصلاً فكرياً معرفياً".

لم يشرح لنا مؤرّخا الأفكار كيف فصل تعريفهما بين السلفيّين والإخوان؟

الجميع يعلم أن هناك أسماء كثيرة كبيرة مشهورة تنتمي تنظيمياً لجماعة الإخوان، مع عدم مخالفتها المنظومة العقديّة السلفيّة، من أمثال الشيخ عمر الأشقر، والشيخ زهير الشاويش، والشيخ عبدالكريم زيدان -رحمهم الله-، والشيخ عبدالمجيد الزنداني، والشيخ محمد أديب الصالح .. وآخرين كثيرٍ يطولُ تعدادُهم. فكيف أخرج المؤرّخان هؤلاء وأمثالهم من الإطار السلفيّ الذي رسماه لنا، رغم أنهم لم يخرجوا عن المنظومة السلفيّة العقديّة والفقهية.

سيزيدُ الأمرُ إشكالاً حين نقرأ (ص ٢١٢) نصّاً مسروقاً (أغفلتُ ذكره عند عرضِ المسروقات) أدخل الجماعة الإسلاميّة الباكستانيّة ضمن الإطار السلفيّ. ومن المعلوم أن الجماعة الإسلاميّة هي النسخة الباكستانيّة من الإخوان المسلمين ... فكيف دخل هؤلاء في الإطار السلفيّ، في الوقت الذي خرج منه الإخوان؟

أعجبُ من ذلك أن طالبان -أيضاً- أُدخلت وسط الدائرة السلفيّة (ص ٢٤٩) أثناء محاولة المؤرّخين عصب إشكالات الحركات الجهاديّة بالدعوة السلفيّة.

وفي الاتجاه المعاكس نرى اسم حاتم العوني مذكوراً (ص ٢٨٤) في مبحث الاشتغال السلفيّ بعلم الحديث، مع أن الرّجل يخالف المنظومة العقديّة السلفيّة مخالفةً كبرى في الإيمان وفي الأسماء والصفات. وهو فوق هذا يهاجمُ السلفيّة المعاصرة باسمها. وهذا مما يدركه المؤرّخان جيداً.

كلُّ هذا الاضطراب سوف يتصاغر حين ننظر لصورةٍ أخرى أكثر غرابة:

ففي بدايات الكتاب نقرأ (ص ٧٥) تصنيف السِّلْفِيَّةِ المعاصرة لأربعة اتجاهات:

١- السِّلْفِيَّةِ العِلْمِيَّةِ الدَّعْوِيَّةِ.

٢- السِّلْفِيَّةِ الحُرُوكِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ.

٣- السِّلْفِيَّةِ المدخِليَّةِ.

٤- السِّلْفِيَّةِ الجهاديَّةِ.

هذا التقسيمُ الرُّباعيُّ الدارجُ إعلاميًّا تبنَّاهُ مؤرِّخًا للأفكار وسارا عليه في كتابهما.

لكنَّ قارئَ الكتابِ سوف يفاجأ في ثناياه بقسمٍ خامسٍ لم يُذكر هنا!!

في ثنايا الكتابِ، سوف يتكرَّر اسم: (السِّلْفِيَّةِ الإصْلاحِيَّةِ)!

فما هذه السِّلْفِيَّةِ الإصْلاحِيَّةِ، ومن أصحابها؟!؟

نقرأ في الصَّفحة (١٩٤) أن رأس هذه السِّلْفِيَّةِ محمد عبده!!

أما تحققات النوع الثاني من الوجود فكانت في السلفية الإصلاحية التي تبنت بعض أفكار الوهابية فيما يتعلق بمحاربة البدع والخرافات، وكان رأس هذا التيار محمد عبده الذي أدَّى موقفه هذا بعد ذلك لسهولة التقاء محمد رشيد رضا تلميذه بعلماء الدعوة النجدية بالدولة السعودية الثالثة.

وإذا حاولنا تجرُّعَ سلفية محمد عبده، سوف نغصُّ بسطرٍ آخر (ص ٣٢٦) أدخل

جمال الدين الأفغانيَّ ضمن هذه السِّلْفِيَّةِ الإصْلاحِيَّةِ!!

وإن أبدت تسامحًا، وتعاطفًا في كثير من الحالات، كما نجد في رمزي السلفية الإصلاحية: جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده.

كيف حصلَ هذا؟

وكيف استحقَّ الأفغانيُّ ومحمد عبده الدخولَ في مُسمَّى السِّلْفِيَّةِ الذي ضاق عن

عمر الأشقر، وعن عبدالكريم زيدان، وعن زهير الشاويش -رحمهم الله-؟

ألم يُقل لنا مؤرّخا الأفكار إن معيار التصنيف عندهما يعتمدُ على الأخذ بالأقوال
الرئيسة للسلفيّة في الإيمان والقدر، وباعتماد المراجع الرئيسة التي تأخذُ بها السلفيّة. فما
علاقةُ الأفغانيِّ ومحمد عبده بهذا؟

سنقرأُ بعد ذلك (ص ٣٤٠) أن الشيخ الألبانيَّ محسوبٌ على السلفيّة الإصلاحية!

سلفية الألباني الإصلاحية كانت تأبى الانتساب لغير الكتاب والسنة، ولو كان
الإمام محمد بن عبد الوهاب نفسه كما تقدم.

كيف اجتمع الألبانيُّ مع الأفغاني، ومع محمد عبده تحت اسم السلفيّة الإصلاحية؟

بالتلفيق فقط يحصل هذا.

ومن أراد أن يفهم مغزى حديثي عن طبيعة الكتابِ التلفيقية فليتأمل هذه الفوضى
التي تمسُّ قضيةً مركزيّةً في الكتاب.

إطلاقُ لقب (السلفيّة الإصلاحية) على حركة الأفغاني ومحمد عبده كان مبدؤه من
الكتابات ذات النَّفس العلمانيّ الذي لا يميّزُ بين ألوان الأطياف الإسلامية. فالعلمانيون كانوا
يطلقون اسم السلفيّة على كلّ دعوةٍ للنّهضة والإصلاح تقومُ على أساسٍ دينيٍّ، دون تمييزٍ بين
اتجاهٍ وآخر. من هؤلاء ابتداءً اسم (السلفيّة الإصلاحية)، ثم شاع عند غيرهم وانتشر.

ولأن كتاب ال (ما بعد) قائمٌ على التلفيق والنسخ من هنا وهناك، فقد سرت إلى
صفحاته هذه التسميةُ الساذجة، دون أن يتفطن المؤلفان إلى تناقضها مع حدوده وتقسيماته.

هذه القضيةُ سوف تعيدنا للنقطة التي بدأنا منها :

تأريخ الأفكار .. أم تلفيقها؟

قناعتي الأولى .. أن إثبات طبيعة الكتابِ التلفيقية تجعلنا في غنى عن التشاغل بعرض
أفكاره .. لكنّ الإمعان في المكابرة والمغالطة أُلجأ إلى مزيدٍ من الشرح والتفصيل.

كتابُ (ما بعد السَّلَفِيَّةِ) بصفحاته السبعمئة قائمٌ على ثلاثة أركانٍ:

- ١- مسروقاتٌ صريحةٌ أُخذت من جهود باحثين آخرين، ونُقِلت بالقصِّ واللصق.
 - ٢- مقاطعٌ مُكرّرةٌ أُخذت من كتاب (اختلاف الإسلاميين- مصر أمودجاً) لأحمد سالم. وبعضها تكررٌ لما في كتاب (الدّرس العقدي) لعمر بيسيوني.
 - ٣- مقالاتٌ قديمةٌ وتعليقات (فيسبوك) لأحمد سالم، أقيمت في الكتاب بمناسبةٍ ودون مناسبةٍ. وكثيرٌ منها كان موضوعه إشكالاتِ الاتجاهات الإسلامية عامةً، فجيء بها وألصقت في الكتاب في سياقٍ يخدم فكرة الأقول السلفيِّ.
- تلك هي المصادر الثلاثة الرئيسة التي شكّلت مادة الكتاب.

- أما المسروقات، فقد تقدّم الحديث عنها بما يكفي.

- وأما النسخ من (اختلاف الإسلاميين- مصر أمودجاً)، فهذا النوع من المنسوخات يغطّي مساحةً واسعةً من صفحات الكتاب، لو جُمعت لبلغت العشرات، أعيد نسخها وحُوّلت بحروفها من ذاك الكتاب إلى كتاب (ما بعد السَّلَفِيَّةِ)، وفي أحيانٍ قليلةٍ قد يتفطن المؤلفان، فيدخلان تعديلاً يسيراً يسهّل عملية الإقحام في الكتاب الجديد.

ننظر مثلاً لهذه الصُّورة، مع التدقيق في الكلمات المميّزة بالأحمر:

١ - المفهوم:

«الحكم على الشيء فرغ عن تصوّره»، هذه القاعدة الشهيرة هي مفتاح فهم الخلل المنهجي الواضح في التعامل مع الحالة السلفية المصرية خاصةً عَقَبَ موجة ثورات الربيع العربي، ويظهر ذلك الخلل جلياً في حالة الارتباك الذي أصابت كثيراً من الباحثين المعنيين بشأن الحركات الإسلامية حين يتناولون السلفية تناولاً مفاهيمياً^(١)، مما يؤول في النهاية إلى اضطراب الأحكام والنتائج التي تتحصّل لهم، بالإضافة إلى التحيز غير المنهجي في بعض الأحيان.

«الحكم على الشيء فرغ عن تصوّره»، هذه القاعدة الشهيرة هي مفتاح فهم الخلل المنهجي الواضح في التعامل مع الحالة السلفية خاصةً عَقَبَ موجة ثورات الربيع العربي، ويظهر ذلك الخلل جلياً في حالة الارتباك التي أصابت كثيراً من الباحثين المعنيين بشأن الحركات الإسلامية حين يتناولون السلفية تناولاً مفاهيمياً^(١)، مما يؤول في النهاية إلى اضطراب الأحكام والنتائج التي تتحصّل لهم، بالإضافة إلى التحيز غير المنهجي في بعض الأحيان.

على اليمين نرى صورةً للصفحة (٣٥) من كتاب (اختلاف الإسلاميين)، ويظهر فيها أثر موضوع الكتاب الذي يناقش الحالة المصرية خاصةً. فلما نُقِل النصُّ بحروفه إلى الصفحة (٢٣) من كتاب ال (ما بعد) أسقطت منه لفظة (المصريّة).

ما المشكلة في هذا النوع من التقل؟

الإشكال هنا يظهر في جانبين اثنين:

- ١- تضخيم حجم الكتاب ونفخه بتكرار الكلام على طريقة الكتب التجارية.
- ٢- إقحام مقاطع من الكتاب القديم تتنافر مضمانيها مع أفكار الكتاب الجديد.

أما النقطة الأولى، فسوف يفهم مغزاها من يقف على حجم النصوص المكررة حرفياً في كتاب ال (ما بعد). وتكرار الكلام في المؤلفات كثيراً ما يكون غرضه استمثار نظرية ساذجة لدى بعض القراء تجعل حجم الكتاب وعدد صفحاته دليلاً على عمقه وقوته. فيأتي المؤلف العابث ليراهن على هذه النظرة الساذجة، فيضخم كتابه بالحشو وإعادة الكلام، بينما من عادة المؤلف والباحث الجاد حين يحتاج لتكرار فكرة بسطها في كتاب متقدم، فإنه يقوم بتلخيص الفكرة، ثم يحيل القارئ على التفاصيل في كتابه الأقدم.

قياس عمق ووزن الكتاب العلمي بحجمه وعدد صفحاته، ميزان تجاري لا علاقة له بمعايير العلم والتحقيق. ويمكن أن نلاحظ هذا النمط التفكير في جواب أحمد سالم لما نُشر أول نموذج للسرقات العلميّة في كتاب ال (ما بعد).



والذي يريد أن يعرف حجم هذه المشكلة في كتاب ال (ما بعد)، فليُنظر معي لهاتين الصورتين لنص طويل نُقل بحروفه من كتاب (اختلاف الإسلاميين) إلى كتاب ال (ما بعد):

التصنيف العلمي والفكري لأقوال الناس ومذاهبهم = ضرورة معرفية، والغرض منها فصل ما بين أقوال الناس؛ منعاً للاختلاط، ولا ينبغي أن يقودنا غلو أقوام وبغهم ووضعهم التصنيف في غير مواضعه إلى تضييع التصنيف، وإهدار أهميته المعرفية في نقد العقائد والأقوال والأفكار والرجال، فلا حرج في التصنيف شرعاً ما دام قد بني على أساسين:

الأول: العلم الصادق غير المتحيز فلا يُقام تصنيف على غير أساس معرفي، ولا ينسب رجل لصف إلا ببينة على الاشتراك العلمي والفكري بينه وبين أفكار هذا الصنف اشتراكاً يكفي للتصنيف.

الثاني: العدل فلا يشتمل هذا التصنيف ولا يُبنى على هذا التصنيف بغي ولا جور. وتصنيف التيارات الإسلامية على كثرة من تكلم فيه إلا أنه لا زال يعاني من حالة اضطراب معرفي واختلاط في الأسس ظاهر جداً.

وقد كانت التصنيفات المعروفة في تاريخ المسلمين تدور وتتعلق عادة بثلاثة مستويات:

المستوى الأول: العقيدة.

وتأتي تحته التصنيفات الاعتقادية المشهور للفرق الإسلامية.

المستوى الثاني: الفقه وأصوله.

وتأتي تحته التصنيفات المشهورة للمذاهب الفقهية ومناهج الاستدلال ومدارس الأصوليين.

المستوى الثالث: السلوك.

وتأتي تحته التصنيفات المشهورة للمدارس الصوفية وما يقابلها من سلوك سُني أو إعراض لبعض المتفكّهة والمتكلمين عن هذا الباب والإزاء عليه.

والتصنيفات العلمية والفكرية تختلف باختلاف زاوية النظر تحت كل مستوى والتي تسمى: مورد القسمة؛ فإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من مرتكب الكبيرة أمكننا التقسيم إلى خوارج ومرجئة ومعتزلة وأهل السنة السلفيين، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من الصحابة وتقييم أفعالهم ومراتبهم في الفضل = أمكننا تقسيم الناس إلى ناصبة وشيعة وسنة، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من الصفات إثباتاً ونفيًا كانت القسمة إلى: جهمية ومعتزلة وأشاعرة وماتريدية وأهل السنة السلفيين، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الإمام المتبع انقسموا إلى حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية، وهكذا، وبقدر ما يحدث من أفضية ومسائل بقدر ما تختلف مواقف الناس منها وتقوم

ما يحدث من أفضية ومسائل بقدر ما تختلف مواقف الناس منها وتقوم الحاجة المعرفية لتصنيفهم بحسب مواقفهم من تلك المسائل.

ويدخول هذه العصور الحديثة وبزوغ التيارات الإسلامية على النحو الذي سبق ذكره = قامت الحاجة لاستحداث تصنيفات جديدة تتناسب مع موارد القسمة التي حدثت، والتي تتصل باستجابة الإسلاميين لحدوث متغيرين أساسيين في العالم الإسلامي:

الأول: الغزو الغربي عسكرياً وثقافياً.

الثاني: علمنة نظم الحكم وسقوط الدولة العثمانية.

ونرى أن أقرب التصورات للدقة في التعامل مع الحاجة المعرفية لتصنيف التيارات الإسلامية في العصر الحديث = هي استحداث تصنيفين أساسيين:

أولاً: التيارات الإسلامية من حيث الموقف من مفاهيم الحداثة الغربية وعلاقتها بواقع المسلمين وتراثهم الفقهي والعقدي:

وينقسم الإسلاميون بهذا الاعتبار إلى:

١ - الاتجاهات المحافظة.

٢ - الاتجاهات الإصلاحية التنويرية.

التصنيف العلمي والفكري لأقوال الناس ومذاهبهم = ضرورة معرفية، والغرض منها فصل ما بين أقوال الناس؛ منعاً للاختلاط، ولا ينبغي أن يقودنا غلو أقوام وبغهم ووضعهم التصنيف في غير مواضعه إلى تضييع التصنيف، وإهدار أهميته المعرفية في نقد العقائد والأقوال والأفكار والرجال، فلا حرج في التصنيف شرعاً ما دام قد بني على أساسين:

الأول: العلم الصادق غير المتحيز؛ فلا يُقام تصنيف على غير أساس معرفي،

ولا يُنسب رجل لصف إلا ببينة على الاشتراك العلمي والفكري بينه وبين أفكار هذا الصنف اشتراكاً يكفي للتصنيف.

الثاني: العدل؛ فلا يشتمل هذا التصنيف ولا يُبنى على هذا التصنيف بغي ولا جور.

وتصنيف التيارات الإسلامية على كثرة من تكلم فيه إلا أنه ما زال يعاني من حالة اضطراب معرفي واختلاط في الأسس ظاهر جداً.

وقد كانت التصنيفات المعروفة في تاريخ المسلمين تدور وتتعلق عادة بثلاثة مستويات:

المستوى الأول: العقيدة.

وتأتي تحته التصنيفات الاعتقادية المشهور للفرق الإسلامية.

المستوى الثاني: الفقه وأصوله.

وتأتي تحته التصنيفات المشهورة للمذاهب الفقهية ومناهج الاستدلال ومدارس الأصوليين.

المستوى الثالث: السلوك.

وتأتي تحته التصنيفات المشهورة للمدارس الصوفية وما يقابلها من سلوك سني أو إعراض لبعض المتفكّهة والمتكلمين عن هذا الباب والإزاء عليه.

والتصنيفات العلمية والفكرية تختلف باختلاف زاوية النظر تحت كل مستوى التي تسمى: مورد القسمة؛ فإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من مرتكب الكبيرة أمكننا التقسيم إلى خوارج ومرجئة ومعتزلة وأهل السنة السلفيين، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من الصحابة وتقييم أفعالهم ومراتبهم في الفضل = أمكننا تقسيم الناس إلى ناصبة وشيعة وسنة، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من الصفات إثباتاً ونفيًا كانت القسمة إلى: جهمية ومعتزلة وأشاعرة وماتريدية وأهل السنة السلفيين، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الإمام المتبع انقسموا إلى حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية، وهكذا، وبقدر ما يحدث من أفضية ومسائل بقدر ما تختلف مواقف الناس منها وتقوم

الحاجة المعرفية لتصنيفهم بحسب مواقفهم من تلك المسائل.

ويدخول هذه العصور الحديثة وبزوغ التيارات الإسلامية على النحو الذي سبق ذكره = قامت الحاجة لاستحداث تصنيفات جديدة تتناسب مع موارد القسمة التي حدثت، والتي تتصل باستجابة الإسلاميين لحدوث متغيرين أساسيين في العالم الإسلامي:

الأول: الغزو الغربي عسكرياً وثقافياً.

الثاني: علمنة نظم الحكم وسقوط الدولة العثمانية.

ونرى أن أقرب التصورات للدقة في التعامل مع الحاجة المعرفية لتصنيف التيارات الإسلامية في العصر الحديث = هي استحداث تصنيفين أساسيين:

أولاً: التيارات الإسلامية من حيث الموقف من مفاهيم الحداثة الغربية وعلاقتها بواقع المسلمين وتراثهم الفقهي والعقدي.

وينقسم الإسلاميون بهذا الاعتبار إلى:

(١) الاتجاهات المحافظة.

(٢) الاتجاهات الإصلاحية التنويرية.

هذه الصورة فقط للصفحات (٦٨-٧٠) من كتاب ال (ما بعد)، وعن يسارها الصفحات (٢٩-٣٠) من (اختلاف الإسلاميين).

وسوف يتلو هذا الموضوع سبع صفحاتٍ أخرى إضافية، كلها منقولةً بالنص من كتاب (الاختلاف)، إلى كتاب ال (ما بعد)! مما يعني أنّ أماننا عشر صفحاتٍ كاملة، تمّ نسخها من الكتاب القديم، ثم ألصقت في الكتاب الجديد .. ولولا خشية الإطالة لصورتها كلّها أمام القارئ.

هذه الصفحات العشر ليست سوى نموذجٍ له نظائر أخرى كثيرة في الكتابين. وهذا ما يشرح لنا حقيقة الصفحات السبعمئة التي ضُخِمَ بها الكتاب بكلامٍ مُعَادٍ مُكْرَرٍ..

نأتي للمشكلة الأخرى التي أثمرها منهج النسخ من كتاب (اختلاف الإسلاميين)؛ حيث جُلِبَت من هذا الكتابِ نصوصٌ تتنافر مع أفكار كتاب ال (ما بعد).

ننظر مثلاً لهذا النصّ في الصفحة (٦٧٩-٦٩٠) من كتاب ال (ما بعد)، حيث يتحدث الكتاب عن تيارٍ اختار له المؤرّخان اسم (تيار التنوير الإسلامي):

وينبغي أن يكون واضحاً منذ البداية أنني اخترت استخدام هذا المصطلح لأعبر به عن هذا التيار مفضلاً له عن مصطلح (العصرانيين) وعن مصطلح (الإصلاحيين)؛

٦٧٩

لأنني أراه أدقّ في التعبير عن المراد^(١). لأنه يحتفظ لهذا التيار بالمكونين الرئيسيين اللذين أوجبا اعتباره تياراً فكرياً مستقلاً.

وقبل التعليق على هذه القطعة، دعونا نتذكر أن كتاب ال (ما بعد) يُفترَضُ أن له مؤلّفين اثنين يُورّخان لنا الأفكار، ويجدّدان للأمة أمرَ سلفيّتها. لكن -كما نرى أماننا- فالذي يتحدث هنا شخصٌ واحدٌ، يقول: "ينبغي أن يكون واضحاً .. أنني اخترت .. لأعبر به .. مفضلاً له .. لأنني أراه ..". والسبب في هذه الصيغ المفردة أن النصّ نُسخ وألصق دون مراجعةٍ من كتاب أحمد سالم: (اختلاف الإسلاميين)!

هذه الصِّيغُ المفردةُ تَكَرَّرَتْ كثيراً في مواضع من كتابِ ال (ما بعد)، ومتى وقفَ القارئُ على شيءٍ منها، فليعلمَ أنها نصوصٌ كَتَبَتْ في مناسبةٍ سابقةٍ، ثم أعيدَ إقحامها في الكتابِ.

وبالنَّسبةِ للنَّصِّ الذي نقلتهُ آنفاً، فقد حاولَ المؤرِّخانِ تداركَ مشكلته في إصدارِ آخرٍ من الطبعة الأولى، فغيَّروا ألفاظاً: (أني اخترتُ)، (لأننا نراهُ)، وحوَّلوا إلى: (أنا اخترنا)، (لأننا نراهُ) .. لكن فاتهما تعديل باقي الكلام، فأصبحَ السِّياقُ أكثرَ خللاً وتناقُراً: (أنا اخترنا .. لأعبر به .. مفضلاً له .. لأننا نراهُ)!!

وينبغي أن يكون واضحاً منذ البداية أننا اخترنا استخدام هذا المصطلح لأعبر به عن هذا التيار مفضلاً له عن مصطلح (العصرانيين) وعن مصطلح (الإصلاحيين)؛ لأننا نراه أدقَّ في التعبير عن المراد.

مع هذا كلِّه، فليس هذا محلَّ الإشكالِ الذي لأجله عرضتُ صورةَ هذا المقطع، فهذا النوعُ من الأغلط - كما قلتُ - متكرِّرٌ في مواضع شتى منشورةٍ في الكتاب. وإنما أردتُ فقط قبل مناقشة النصِّ إبرازَ شاهدٍ إضافيٍّ على عجلة المؤلفين في تركيب أفكار كتابهما.

نرجعُ الآن لمضمونِ النَّصِّ نفسه، لنعرفَ أثرَ هذا الإقحام المتعجَّل: النصُّ يقولُ: "ينبغي أن يكون واضحاً أني من البداية اخترتُ استخدام هذا المصطلح (أي مصطلح التنوير الإسلامي)، لأعبر به عن هذا التيار، مُفضَّلاً له عن مصطلح (العصرانيين)، وعن مصطلح (الإصلاحيين)، لأنني أراه أدقَّ في التعبير عن المراد.

جملةُ ((ينبغي أن يكون واضحاً))، تشيرُ إلى ملحظٍ شديد الأهمية، أرادَ به المؤلفانِ التأكيدَ على الدقَّة في اختيار المصطلح المعبر عن تيار (التنوير الإسلامي)، فالمؤرِّخانِ يَنبَهانِ القارئَ إلى أنهما تجنَّبَا عمداً اسم (الإصلاحيين):

الإشكالُ الكبيرُ هنا أن من يقرأ هذا التنبيه (الذي ينبغي أن يكون واضحاً)، لو رفعَ رأسه لأعلى الصَّفحة، لوجدَ التنبيه مكتوباً تحت عنوانٍ كبيرٍ نصُّه:

(الاتجاهات التنويرية الإصلاحية)!!

الاتجاهات التنويرية الإصلاحية

بدخولنا في هذه العصور الحديثة منذ مائتي عام ونيف؛ إذا بميزان القوة في العالم يتغير، وإذا ببلاد الإسلام التي تحمل على عاتقها منظومة القيم والمفاهيم؛ يعمها، وللمرة الأولى في التاريخ؛ أن تصير جميعها كلها مغلوطة خاضعة، وإذا بالسيف الناصر ينكسر ولا يبقى بين أيدي الناس سوى الكتاب الهادي وهم يختلفون فيه .

وبدأت منذ هذا التاريخ معركة المفاهيم الأولى في العصر الحديث بين منظومة القيم والأفكار التي تحملها الحضارة الغربية الغازية الغالبة وبين منظومة القيم والأفكار التي جاء بها الوحي ويحملها المسلمون .

وأنتجت معركة المفاهيم الأولى هذه قسمةً جديدةً في المسلمين إلى تيارات ثلاثة رئيسة بحسب موقفهم من تلك المنظومة الغربية:

١- تيار الحداثة والتغريب والعلمنة .

٢- تيار التنوير الإسلامي .

٣- تيار التأصيل والمحافظة .

ومعيار القسمة فيهم هو الموقف من منظومة المفاهيم والأفكار الغربية؛ فالتيار الأول قبل منها -في رؤية المحافظين وكثير من التنويريون- ما أضع به من الدين ما يبلغ أن يكون كفرًا، والثاني رد منها هذا الكفر وقبل منها أشياء رأى المحافظون أنها تُضيع قطعات من الدين لا تبلغ إضعافها أن تكون كفرًا، والثالث أقام حزامًا صلبًا من الممانعة فلم يقبل من تلك المنظومة الغربية ما يكون كفرًا ولا ما يضيع قطعًا من الدين، وجهد أن يقبل ما لا يتعارض أو يتناقض مع منظومة المفاهيم التي أتى بها الوحي وإن كان تشدده في الممانعة -في نظر البعض- أعاقه أحيانًا عن قبول أشياء من الحق الذي لا يعارض الدين الحق، وأورثه هذا التشدد في الوقت نفسه ألوانًا من البغي على مخالفيه من التيار الثاني . ويصف التنويريين المحافظين غالبًا بالانغلاق والتشدد .

وينبغي أن يكون واضحًا منذ البداية أننا اخترنا استخدام هذا المصطلح لأعبر به عن هذا التيار مفضلًا له عن مصطلح (العصرانيين) وعن مصطلح (الإصلاحيين)؛ لأننا نراه أدق في التعبير عن المراد .

كما نرى .. العنوان يستخدم مُصطلح (الإصلاحيين)، وتحتته كلامٌ يفاخر فيه المؤلفان بتعمد تحاشي هذه التسمية، ويؤكدان على أن هذا ينبغي أن يكون واضحًا!!

كيف حصلَ هذا ؟

حصلَ عبرَ تقنيّة القصِّ واللصقِ السريعة!!

النصُّ كُلُّه منسوخٌ على عجلٍ من كتاب (اختلاف الإسلاميين)، لكن هناك لم يكن ثمة إشكال، لأن النصَّ موضوعٌ تحت عنوانٍ يناسبه كما نرى في الصّفحة (١٧٥):

أولاً: الاتجاه العقلائي التنويري

بدخولنا في هذه العصور الحديثة منذ مائتي عام ونيّف إذا بميزان القوة في العالم يتغير وإذا ببلاد الإسلام التي تحمل على عاتقها منظومة القيم والمفاهيم يعمها وللمرة الأولى في التاريخ أن تصير جميعها كلها مغلوبة خاضعة، وإذا بالسيف الناصر ينكسر ولا يبقى بين أيدي الناس سوى الكتاب الهادي وهم يختلفون فيه .

وبدأت منذ هذا التاريخ معركة المفاهيم الأولى في العصر الحديث بين منظومة القيم والأفكار التي تحملها الحضارة الغربية الغازية الغالبة وبين منظومة القيم والأفكار التي جاء بها الوحي ويحملها المسلمون .

وأننتجت معركة المفاهيم الأولى هذه قسمة جديدة في المسلمين إلى تيارات ثلاثة رئيسة بحسب موقفهم من تلك المنظومة الغربية :

١ - تيار الحدائثة والتغريب والعلمنة .

٢ - تيار التنوير الإسلامي .

٣ - تيار التأصيل والمحافظة .

ومعيار القسمة فيهم هو الموقف من منظومة المفاهيم والأفكار الغربية؛ فالتيار الأول قبل منها - في رؤية المحافظين وكثير من التنويريين - ما أضع به من الدين ما يبلغ أن يكون كفرةً، والثاني رد منها هذا الكفر وقيل منها أشياء رأى المحافظون أنها تُضيع قطعيات من الدين لا تبلغ إضعافها أن تكون كفرةً، والثالث أقام حزاماً صلباً من الممانعة فلم يقبل من تلك المنظومة الغربية ما يكون كفرةً ولا ما يضيع قطعياً من الدين وجهد أن يقبل ما لا يتعارض أو يتناقض مع منظومة المفاهيم التي أتى بها الوحي وإن كان تشدده في الممانعة - في نظر البعض - أعاقه أحياناً عن قبول أشياء من الحق الذي لا يعارض الدين الحق، وأورثه هذا التشدد في الوقت نفسه ألواناً من البيغي على مخالفه من التيار الثاني. ويصف التنويريون المحافظين غالباً بالانغلاق والتشدد .

وينبغي أن يكون واضحاً منذ البداية أنني اخترت استخدام هذا المصطلح لأعبر به عن هذا التيار مفضلاً له عن مصطلح (العصرانيين) وعن مصطلح (الإصلاحيين)؛ لأنني أراه أدق في التعبير عن المراد .

النصُّ هنا يناسبُ العنوان ولا ينافره .. لكنّ لما حوِّله المؤرِّحان إلى كتابٍ ال (ما بعد) لم يلاحظا - في غمرة العجالة - التناقضَ المكشوفَ الذي وقع فيه! وهذا ما أعنيه حين أقولُ إن علامات العجالة والارتجال في صنع الكتاب ظاهرة في جميع مباحثه، لذلك خرجت أفكاره مضطربةً شديدةً التناؤر .

وأنبئُ هنا إلى أن مصطلح (الإصلاحيين) الذي افتخر المؤرِّحان بتحاشيه في كتابهما، تكرر في غير هذا الموضوع الذي نقلتُ صورته، كما يرى ذلك من يراجع (ص ٧٠):

أولاً: التيارات الإسلامية من حيث الموقف من مفاهيم الحدائثة الغربية

وعلاقتها بواقع المسلمين وتراثهم الفقهي والعقدي .

وينقسم الإسلاميون بهذا الاعتبار إلى :

(١) الاتجاهات المحافظة .

(٢) الاتجاهات الإصلاحية التنويرية .

نأتي -بعد ذلك- للمصدر الثالث الذي لُفِّت منه مادّة الكتاب:

فهناك جملة واسعة من نصوص ال (ما بعد) أصلها تعليقات (فيسبوك) سابقة لأحمد سالم، أخذها المؤرخان، وأقحماها قسراً وسط كتاب ال (ما بعد) لتزيد في عدد صفحاته.

وأكثر هذه ال (فيسبوكيات) كانت تعليقات على عموم الحالة الإسلامية بمصر بعد الأحداث الأخيرة، ولم يكن فيها ذكرٌ للسلفية قط. لكن بعد تدشين مشروع التأويل، استجلب المؤرخان تلك التعليقات، وسبقها بكلمات تربط الكلام باسم السلفية.

ننظر مثلاً لهذا المقطع في الصّفحة (٦١٦)، مع الانتباه للسّطرين بأوله:

غرق السلفيون كما غرق باقي الإسلاميين في معركة مفتوحة لا طاقة لهم بها، وكلما جمعوا لها جنداً = أكلته الريح، وغفلوا غفلة شبه تامة عن منطق التغييرات الكيفية البطيئة التي تعمل عمل التهيئة لما هو خارج عن إرادتنا وقدراتنا مما يقدره الله، أجزاء صغيرة جداً فعالة يجري العمل عليها باشتغال دؤوب وتجويد وإتقان وصياغة هادئة للمعارف ومنطلقات العمل، ونشر الحق والدعوة إليه بمختلف الوسائل وعلى تنوع الجبهات ومقاومة الباطل التي تعرف متى تقدم ومتى تحجم، ومتى تنطق ومتى تسكت، والتي تحسن التغيير فعلا ولا تقتل صاحبها لتزيل الذبابة عن وجهه. إنه السعي لإقامة دين الله بمعايير الدقيقة لا القرن والغرفة لا الدولة والحالة لا المجتمع والشخص لا الأمة، أي: ليس بالمعايير الضخمة التي لا تساعد عليها الموارد ولا القوة ولا طبيعة النظام العام وشبكات علاقاته، ليس بالمعايير التي تجعل المصلح كالمثبت بلا ظهر باق ولا أرض مقطوعة.

إنها دقة وتنوع وبصيرة أحمد ﷺ الذي صبر على المحنة وصدع بالحق عندما تعين عليه، لكن في الوقت نفسه نهى الناس الدم وخوفهم من الفتنة، يوم أن كانت الفتنة والمصلحة والمفسدة مناطات شرعية لها حرمتها ولم يأت عليها زمان كزماننا يستبيحها فيه جاهل يسخر منها أو مخذول يتخوض مستتراً بها عماية الضلالة.

هذا النص من كتاب ال (ما بعد) كان جزءاً من تعليق على ال (فيسبوك) كتبه أحمد سالم أوائل العام (٢٠١٤م)، وكان مضمونه عاماً لا ذكر فيه لاسم السلفية. لكن أضيف له الآن ذاك السطران في بدايته، كي يساعدان على إقحامه في كتاب ال (ما بعد):

وهذه صورة التعليق في صفحة أحمد سالم على ال (فيسبوك):

أحمد سالم
14 أبريل، 2014 · القاهرة · تم تعديله ·

جمال عبد الناصر الذي كان يجعجع صباح مساء بأنه سيلقي إسرائيل في البحر، ثم تلقى أعنف هزيمة في تاريخ مصر المعاصر= هو نموذج وليس مجرد شخصية.

وهو نفس نموذج الشجب والاستنكار ومؤتمرات الزعيق القومية الحنجورية.

وهو نفس نموذج مقاومة الثرثرة في فلات الإنترنت وبكائيات الخلط بين النواج والشتم التي لا يشعر بأصحابها أحد.

كل تمارين الحنجرة هذه لا تنقل حجراً من مكانه.

ومنطق التغييرات الجذرية واحد ومنطق القوة وعلاقتها واحد منذ ابني آدم حتى تقوم الساعة، لن يغيره أوهام سطحية لأقوام يتلعب بهم ويسوقهم إلى حتفهم ماسكو خيوط الدولة القومية الحديثة.

وواحد أيضاً منطق التغييرات الكيفية البطيئة التي تعمل عمل التهيئة لما هو خارج عن إرادتنا وقدراتنا مما يقدره الله، أجزاء صغيرة جداً فعالة يجري العمل عليها باشتغال دؤوب وتجويد وإتقان وصياغة هادئة للمعارف ومنطلقات العمل، ونشر الحق والدعوة إليه بمختلف الوسائل وعلى تنوع الجبهات ومقاومة الباطل التي تعرف متى تقدم ومتى تحجم، ومتى تنطق ومتى تسكت، والتي تحسن التغيير فعلا ولا تقتل صاحبها لتزيل الذبابة عن وجهه.

إنه السعي لإقامة دين الله بمعايير الدقيقة لا القرن والغرفة لا الدولة والحالة لا المجتمع والشخص لا الأمة، أي: ليس بالمعايير الضخمة التي لا تساعد عليها الموارد ولا القوة ولا طبيعة النظام العام وشبكات علاقاته، ليس بالمعايير التي تجعل المصلح كالمُنبت بلا ظهر باق ولا أرض مقطوعة.

إنها دقة وتنوع وبصيرة أحمد رحمه الله الذي صبر على المحنة وصدع بالحق عندما تعين عليه، لكن في الوقت نفسه نهى الناس الدم وخوفهم من الفتنة، يوم أن كانت الفتنة والمصلحة والمفسدة مناطات شرعية لها حرمتها ولم يأت عليها زمان كزماننا يستبيحها فيه جاهل بسخر منها أو مخذول يتخوض منتسراً بها عمابة الضلالة.

ويمكن للقارئ أن يلحظ السَّقَطَ الحاصل في جملة (ونهى الناسَ الدم)، فالجملة يفترض أن تكون: (ونهى الناسَ عن الدَّم) .. سقطت كلمة (عن) من صفحة ال (فيسبوك)، وسقطت -أيضاً- من كتاب ال (ما بعد)، وما ذاك إلا لأنَّ عملية التلفيق والقصّ واللصق كانت أسرع من أن تتسع لقراءة الكلام قبل إقحامه في الكتاب!

هذا النوعُ من الملصقات ال (فيسوكيَّة) كثيرٌ متكرَّرٌ في صفحاتِ الكتاب، لذا سأكتفي بهذا النموذج كي لا أطيل على القارئ؛ إذ الغرضُ بيانُ أنَّ هذه الإقحامات وما شابهها أثمرت خلافاً كبيراً في أفكار الكتاب، حيث شاع فيه عَرَضُ إشكالاتٍ عامَّةٍ شائعةٍ في التيارات الإسلامية، أو إشكالاتٍ تخصُّ (حزب النور) المصري، كان أحمد سالم فيما مضى يناقشها في مقالاته وتعليقاته. ثم عاد الآن فأقحم تلك المناقشات في كتاب ال (ما بعد) لتكون عيوباً سلفيَّةً تشهدُ بقرُب زمن الأفول والرَّحيل من عموم السَّاحة الإسلامية!!

وسأختمُ هنا بواحدةٍ من أغربِ مُلصقاتِ الكتابِ .
ففي الصّفحة (٦١٥-٦١٦) نقرأُ نقلاً مُطوّلاً استغرقَ صفحَةً ونصفَ الصّفحة
تضمّن نقداً للجماعاتِ الإسلاميّة المنظّمة التي تعتمدُ منهجاً في العمل التنظيمي يشبهُ طريقة
الدُّول القوميّة في إدارة عملها.

هذا النصُّ وُضِعَ بآخِرِه إجابةً على مصدره كما نرى هنا:

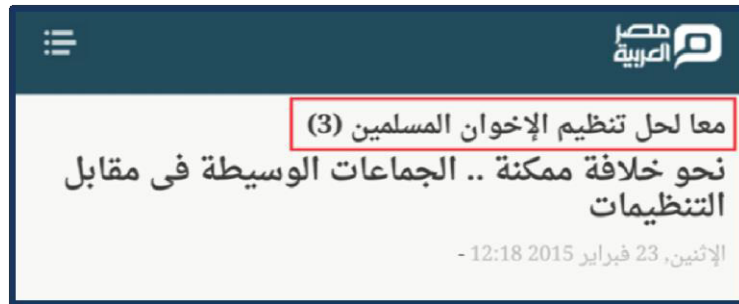
وكلما زادت درجات التحديث، مثل العراق ومصر وإيران وتونس وتركيا
والهند؛ كلما أصبحت الحركات والتنظيمات والجماعات الإسلامية متشربة لفكرة
النطاق المركزي المتعلق بالدولة القومية الحديثة لا بالنطاق المركزي المتعلق بوظائف
الخلافة، وذلك بالحفاظ على الدولة القائمة، ولكن مع تطويعها لقيادة جديدة! وعلى
رغم أن كثيراً منها نشأ غير مشوه بالكلية، بل رافضاً في جزء كبير من أدياته لفكرة
القومية أو القطرية، وما تبعها من نطاقات ثانوية، ولكن ما لبث أن غلب عليه الواقع
الذي ولد فيه، فالإنسان ابن بيئته! ومعظم هذه الحركات، وخاصة الجماعة الإسلامية
في الباكستان، والإخوان المسلمين في مصر هي بنت الحداثة»^(١).

(١) أيمن عبدالرحيم، مقال: الخلافة الممكنة، موقع مصر العربية.

الإحالة أسفل النصُّ تنقلنا إلى مقالةٍ لأيمن عبدالرحيم، عنوانها (الخلافة الممكنة)،
منشورة بموقع (مصر العربية) .. والذي سيرجعُ لتلك المقالة، سيكتشفُ أن عنوان المقالة لم
يذكر هنا كاملاً، بل حذفَ بعضُهُ لسببٍ واضحٍ جداً... العنوان الكامل هو:

معاً لحلّ تنظيم الإخوان المسلمين:

نحو خلافةٍ ممكنة، الجماعة الوسيطة في مقابل التنظيمات.



كما نرى: مضمون المقالة يعالج مشكلةً تعاني منها جماعة الإخوان، فجاء بها مؤرخاً الأفكار في سياق الحديث عن الأُقول السَلَفِيّ؛ لذلك اختصراً العُنْوان، لأن ذكره كاملاً لن يخدم فكرة الأُقول المطلوب تمريرها!

آداب العلم الآفلة

العلم دينٌ وأدبٌ، قبل أن يكون قراءةً وكتابةً وتأليفاً. وكتاب ال (ما بعد) مشحونٌ بأسماء جملةٍ من الأكابر الأعلام بعضهم لا يزال حياً، وآخرون انتقلوا إلى جوار خالقهم. أولئك الكبار لو قُدِّر لذي أدبٍ ودينٍ أن يتحدث عن واحدٍ منهم، لكان ينبغي له أن يحسب ألفاظه ويعدّ كلماته قبل أن يخطّها في كتابٍ سيبقى بأيدي الناس، ثم سيتحمّل تبعه ما فيه بين يدي الحكم العدل. فالنقد ليس عملاً مفتوحاً حالياً من أيّ حدّ يضبط ميزانه.

ومن الأحاديث التي يرجف له فؤاد المؤمن قول النبي ﷺ فيما روى مسلمٌ في صحيحه: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر". ثم قال ﷺ: "الكبر بطر الحق، وغمط الناس". أي رفض الحق واحتقار الناس.

كتاب ال (ما بعد) لا يتحدث عن أيّ أناسٍ. بل عن صفوفهم وخيارهم من الأئمة العلماء الأعلام. وزيادةً على ضعفٍ منهج النقد المتبع في الكتاب، فإن لغته المستعملة في الحديث عن هؤلاء ليس بينها وبين الأدب والتوقي صلة. وقد مرّ معنا كلامهما عن ابن تيمية وقدرته على (التوظيف العقدي)، ومرّ قبل ذلك حديث المؤلفين عن بغي الإمام أحمد الذي كان سبباً في غلو حنابلة القرن الرابع!!

ونقرأ في الصفحة (٤٨٣) قولهما: "نحن نلاحظ أن ابن باز في فترة سابقة على شهرته كان متسماً بالحمية الدينية".

كيف يقوى قلمٌ حدّث في العلم أن يخطّ مثل هذا القبح!؟

ليت المؤلفين -هداهما الرحمن- حازا عُشْرَ الحميّة الدينيّة التي كانت مع هذا الإمام وهو في عشر التّسعين من عمره.

ثم باللغة المتعالية المعهودة، نقرأ (ص ٤٧٣) حديثاً آخر عن ابن بازٍ -أيضاً-:
"ابن بازٍ كابن هُبَيْرَة، لم يكن كلاهما وحيدَ عَصْرِهِ في العلم، بل يملك أدوات علميةً معقولةً فقط، بحيثُ تُدخِلُه في زمرة الفقهاء".

ونقرأ -أيضاً- (ص ٢٩٣) كلاماً آخر عن الشيخ ابن عُثَيْمِين ينمُّ عن جهلٍ بقدره:
"ربما كانَ العُثَيْمِين أحسنَ الكبارِ اشتغالاً بالأصول .. ونلمحُ في بعضِ مباحثه الفقهيةً ما يشي باطلاعه الأصوليِّ إلى مستوى (روضة الناظر)!!".
وفي (ص ٣٦٨): "الجودةُ الفقهيةُ واضحةٌ في كتاب العُثَيْمِين، نظراً لتفعيله الأدواتِ الأصوليةِ واللغويةِ، في حدود زاده منها".

ثم يقولان (ص ٣٧١) عن الشَّيْخِين كليهما:
"لكلِّ من الشَّيْخِين اختياراتٌ فقهيةٌ، جمعها بعضُ تلاميذه. ولكنَّها ليست بالجدَّة التي تُعدُّ فيها اختياراتٌ تسأهلُ الدَّرسَ والاعتناء، إلا باعتباراتٍ اجتماعيةً".

ونقرأ (ص ٣٧٠) عن الشيخ محمد المختار الشنقيطي:
"أجود الشروح الفقهية السُّعوديّة في ذلك الإطار الشرح الصّوتي لمحمد المختار الشنقيطيّ على (زاد المستقنع)، والذي يكشفُ عن تفقُّهٍ متوسطٍ العمق..".

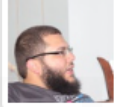
ونقرأ (ص ٣٦٩) عن الشيخ وحيد بالي:
"يقيمُ بعضَ الدورات مع طلابه في شرح كُتُب الفقه الحنبلي .. ولكن المدد الزمنية التي توضعُ في تلك الدورات، والمعهود من مُكْنَة بالي المعروفة في لقاءاته ودروسه المشاهدة، تشكُّ في جودة تلك الدروس، وإن كُنَّا لم نطلع عليها".

حين نقرأ هذه الأحكام، لن نستطيع منع أنفسنا عن التساؤل ثانيةً: ما رتبة المؤلفين العلمية التي أهلتها لمثل هذا الكلام؟

غَمَطُ الناس علامة الكبر بنصِّ حديث النبي ﷺ، فكيف بازدراء أهل العلم بمثل هذه اللغة الخالية من أيِّ معاني أدب طالب العلم مع العلماء المقدمين.

يقابلُ هذا الازدراء والتحقير، مقولاتٌ فخريَّةٌ خاويةٌ، مثلُ ما مرَّ معنا من دعوى بسيوبي أنه وأحمد سالم - مع اثنين آخرين - أعلم الناس بكلام ابن تيميَّة - رحمه الله - !!

ومما يُشبهه هذا جواب بسيوبي لما سُئل عن أفضل شرح صوتي لمتن أبي شجاع في فقه الشافعيَّة، فأجاب: شرحي!!

عمر بسيوبي	 <p>ما أفضل شرح صوتي لمتن أبي شجاع؟ شرحي لكنه غير كامل شرح الشيخ سعد مصطفى كامل جيد</p>
------------	---

وفي كتابه (ردُّ الاعتراضات الأزهرية، على المقولة السلفية..) نقرأ في خاتمته عبارةً تذكُّرُ بالفحول الكبار الذين يكتبون التحقيقات العالية بطرف القلم في جلسةٍ واحدةٍ.

انتهى المقصود التعليق عليه ، بحول الله وقوته .
وكتبته في جلسة واحدة ، في الثلث الثاني من ليل السبت الثامن عشر من جمادى الأولى سنة ١٤٣٤ من الهجرة الشريفة ، الموافق ٢٠١٣/٣/٣٠ م .

وتقدَّم معنا حديثُ (السَّجْنِ المذهبي) الذي وضع فيه أحمد سالم جميع الفقهاء والأصوليين الذي يعتنون بكتاب (روضة الناظر). وكتاب (روضة الناظر) مع ضعفه، فقد كان - حسب رأي المؤرِّخين - سقفَ علم الشيخ ابن عُثيمين بأصول الفقه!!

ولا ننسى حديث أحمد سالم عن كتابه الذي سيجدد للأمة أمر سلفيتها.

وقرأت له قريباً—غفر الله له— مشاركة سابقةً بملتقى أهل الحديث جعل عنوانها:
(اسأل عن أفضل كتاب في أيِّ بابٍ = تجد الجواب).

في تلك المقالة تراه—عافاه الله— يتحدث بلغة من خبير كتب العلم في كلِّ فنٍّ، ثم
جلس للناس ليسألوه عن أفضلها وأحسنها!! ولعمرو الله، إن هذه منزلة لم يصل إليها في
زماننا أحدٌ. ولا أدري إن كان وصل إليها أحدٌ في أيِّ زمانٍ سابق!

فلم كلُّ هذا الرُّهوّ والانتفاخ!؟

أحمد وعمرو كلاهما لديه اطلاعٌ جيّدٌ لو أمهلا وأعطيا السنينَ حقَّها، غيرَ أنهما
أفسدا ذلك بالعجلة والاندفاع، وبدعاوى هائلةٍ لو تركاها لكان خيراً لهما، وأبرأ لدينهما.

وهذا الكتابُ الذي نتحدّث عنه من جملة الجنائيات التي ركبها، ثم أمعنا في العناد،
غير عابئين بنصح ناصح، أو مشورة مشفقٍ.

وقد رأيتُ أحمد سالم بعد تراكم الانتقادات على الكتاب، رأيته يُسأل: أليس
لكتابكم أي عيوب؟

فيجيب: "بالعكس كيف لا يكون له عيوب".

لا تكادُ تفرحُ بهذا الإقرار، حتى ترى أحمدَ ينقضُ غزله حين يشرعُ في شرح عيب
الكتاب، فيذكر أن أكبر إشكالٍ فيه أنه حشد الانتقادات دفعةً واحدةً، وأنَّ المؤلِّفينَ كانا
يعلمان أن هذا المسلك سيؤذي السلفيين، ولو أنهما أخرجاه على أجزاءٍ لكان أفضل!!

ثم يضيفُ:

"هذا إشكالٌ نعتِرُ به، لكننا للأسف لم نكن مستعدين لتأجيل النقد، ولا
لتفريغ أعمارنا لبسط جزئيات النقد، فلدينا مشاريعنا..."



@Abufhr أحمد سالم
أعمل كاتباً وباحثاً، أرجو ألا تتسألني عن مناهج التعلم وحمل كتابي: السبل المرضية.

1170 answers
10844 likes
0 gifts

[+ Follow](#)

[Report](#)

هل معنى ذلك أن ما بعد السلفية لا ترى له أي عيوب؟

بالعكس كيف لا يكون له عيوب؟! أحد العيوب الأساسية أن تجريده للنقد وجمع هذا الحشد كله من مجالات النقد سيجعله أشبه باللوم منه بتشخيص المرض، أو العلاج، ولاشك هذا سيؤذي السلفيين وربما يستفزهم استفزازاً يحول بينهم وبين الانتفاع منه، وربما كان الأفضل لو خرج على أجزاء وساعتها كانت ستوفى حقها أكثر، الموضوع كده عامل زي اللي اتخانق مع مراته فجمع لها القديم والجديد:)

هذا إشكال نعترف به لكننا للأسف لم تكن مستعدين لتأجيل النقد ولا لتفريع أعمارنا لبسط جزئيات النقد؛ فلدنيا مشاريعنا، فنحن راضين أن يكون الكتاب كشف حساب إجمالي، وأن نكون بهذا فتحنا باب أول نقد علمي متكامل للسلفية المعاصرة، وللبدايات عموماً نقائصها وأخطاؤها.

2 minutes ago

هذا الكلام خلاصته أن العيب ليس في الكتاب، وإنما في المعارضين عليه، فكان المفترض أن يراعي المؤلفان عقول هؤلاء المساكين، فيقسطاً عليهم التقد كي تحمله عقولهم. لكن المؤرخين غير مستعدين لهذا، لأن لديهما مشاريعهما الأخرى!!

فعلى المعارض أن يعذرهما، فهما غير متفرغين لمراعاة عقليته.. لأن لديهما ميادين أخرى تخص الأمة سينصرفان لتجديدها، بعدما فرغا من تجديد السلفية التاريخية!

وقد رأيت في كتابتهما -أصلحهما الله- ما يدل على انشغالهما بمشاريع تجديدية أخرى، تكشف جانباً من محرّكات قصة الأبول. فالمؤرخان لديهما قدرة هائلة على تقييم كل شيء: الكتب في جميع الفنون، والعلماء على اختلاف طبقاتهم وعصورهم، والاتجاهات والخلافات العقدية، والمناهج العلمية والدعوية، والاشتغال الفقهي، والأصولي، والعقدي، واللغوي، والعلوم الإنسانية... إلخ:

إضافةً لأشياء أخرى يملكان مهارة تقييمها، كما نرى وهنا:



@BasionyAmr عمرو بسيوني
(طالب علم) amroali28@hotmail.com
للبحوث في الإجابات القديمة: <http://thearchive.me/> قناة تليجرام: https://telegram.me/amr_basioni#_=_

9608 Answers
69054 Likes
1 Gifts

[+ Follow](#)

[Report](#)

شايف ميسى احسن من رونالدو ولا العكس ؟

ميسى قولا واحدا. اللي بيّفهم في الكورة يعرف إن ميسى مهارته في الكورة، لكن رونالدو مهارته في المساحة، رونالدو أغلب لعبه هو إزاحة الكرة في المساحة والجري خلفها، وهو خارق بدنيا. هذا لا يعني أنه ليس عنده مهارات على الكرة، لكنها أقل كما وكيفا من ميسى. ولا يعني أيضا إن ميسى ليس عنده مهارة حركية بالكرة، لكنها أقل من رونالدو.



@BasionyAmr عمرو بسيوني
amroali28@hotmail.com (طالب علم)
للبحث في الإجابات: <https://www.facebook.com/Amr.Ali.Basiony>
القديمة: <http://thearchive.me/> قناة تلجرام: https://telegram.me/amr_basioni#_=_

9608 **69054** **1**
Answers Likes Gifts

[+ Follow](#)

[Report](#)

هل هناك من لعب الكرة مثل ميسي؟ مع احترامي لبيليه ومارادونا وزيدان وكريستيانو والكل كليية:))

بيليه أقل من ميسي ده ممكن، مع إن الإنصاف إننا مشفناش له إلا شوية مشاهد قديمة، لكن مارادونا ورونالدو نعم لعبوا زيه وأحسن منه.

مشكلتكم على رأي صاحبي اللي بعث من شوية إنكم محدثين كورة يا جماعة، يعني منتديات الكورة ومواقعها والفييس وغيره فضل قايم أسبوع عشان كوبري عمله ميسي في ماتش مع بايرن ولا مش فاكر مين، الناس اللي زيي واللي أكبر مني بيتفرجوا على الحاجات دي ويحسوا بالهبل بصراحة:)) في فيديو شيرته مرة عن كباري رونالدو، تلت ساعة كباري بس، ودي كانت مجرد مهارة واحدة عنده:



@Abufhr احمد سالم
أصل كاتباً وباحثاً، أرجو ألا تسألني عن مناهج التعلم وحمل كتابي: السبل الرشيدة.

1216 **11293** **0**
answers likes gift

[+ Follow](#)

[Report](#)

طيب ما رايك في جاريدو مدرب الاهلي الحالي بعد هذه النتائج السيئة ؟ :)

مع احترامي لصديقي العزيز عمرو بسيوني :)

الراجل عنده شوية حاجات وارد أوروبا وكده، وطور أداء الاهلي فعلا دي مش عاوزه كلام..

لكن زي أي حاجة في الدنيا فيه قايمه معايير للتقييم، محصلتها النهائية في نظري = إنه مدرب تعبان.

about 3 hours ago 5 people like this

كلام لا يُناسب أبداً من تصدّى لوظيفة المجددين.

طالب العلم له شُغله وهُمُّه الأعلى، وللعالم بدين الله سمته وهديه الذي يُعرف به.

ومثل هذه الكتابات لو ساغت من سائر الناس فمثلها لا يسوغ لمن ندب نفسه

لتجديد سلفية الأمة، ووزن أئمة الإسلام، وتصحيح مسار أهل الحديث، ومحاسبة الشافعي،

ومحاكمة أحمد بن حنبل، ومعايرة ابن تيمية، وقياس حمية ابن باز الدينية، وتقييم مناهج

العلماء والدعاة والمصلحين!

خاتمة.. ونُصَحُّ

في نهاية حلقتنا هذه .. أقول ملخصاً ما مضى:

إنَّ الكتابَ الذي نتحدَّثُ عنه، شدَّ بمسألةٍ منهجيَّةٍ كبيرةٍ، تفرَّدَ بها المؤلفان عن سائر علماء الأمة بجميع انتماءاتهم. وذلك حين زعمَ أخوانا -أصلح الله حالهما- أنَّ الحقَّ تفرَّقَ بين الطوائف، فلم تصل إليه مجتمعاً أيُّ طائفةٍ. وأنَّ من ظنَّ غيرَ هذا، فقد وقع في خطأٍ وفهمٍ خطيرٍ، وأنَّ مفهوم الفرقة الناجية لا ينطبقُ حتى على أصحاب النبي ﷺ..

حين أتذكُّرُ هذا الفهم الشاذَّ ..

وأستحضرُ معه حادثة سنِّ المؤلفين.

وأتذكُّرُ ما سبق هذا من كثرة تقلُّب أفكارها وتغيُّرها.

ثم أنظر لهذه الثقة الزائدة في الشُّذوذ والاعتداد بالرأي، والإعراض عن النَّصح.

عندها أجدُ لساني يتحرَّكُ بقول الحقِّ ﷺ:

(أفمن زُيِّن له سوء عمله فرآه حسناً، فإنَّ الله يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء).

خاتمةٌ نصحي لأخوتي إنَّ أبا المراجعة والتروِّي، فإنِّي أشيرُ عليهما بالعمل بشيءٍ قرَّره بقلمهما، وحثًّا وأكِّداً عليه في كتابهما رُغم عدم موافقتي على مقدماته.

ففي الصَّفحة (٩٧) تكلمنا عن العقيدة، وذكرنا أنَّها شيءٌ يحيي الإنسان ويطالعه في القرآن، وقالوا إنَّه في زمن الصحابة ﷺ لم يكن هناك اشتغالٌ بالعقيدة -درساً وسجلاً-، ولم تكن في وقتهم دروسٌ ومجالسٌ تُعقدُ للمباحث العقديَّة خاصَّةً.

ثم حملاً أحمد بن حنبلٍ مسؤولية دفع السجَّال الكلاميِّ إلى ذروته.

ثم انتقلنا لابن تيميَّة، فلاماه لإكثاره من السجَّالات العقديَّة التي كان يكفيه ربعها.

بعد هذا كلّه أكدا (ص٩٩) على ضرورة صرف الهمم إلى العناية بنشر الإسلام العام، ونشر العقيدة بما هي حياة وعمل وسلوك، لا بما هي جدال وكلام.

وبعيداً عن مسألة هل كانت الظروف تستدعي ذلك أم لا= فإن القدر الذي نريد تقريره هو أن تجليات هذا على السلفية المعاصرة كانت سلبية من حيث نزوعها للسجلات الجدلية، والمعارك التي لا يراعى فيها مناسبة الزمان والمكان وطبيعة التحديات والخصوم، مع تقصير في مسألة نشر الدين العام والعقيدة بما هي حياة وعمل وآثار سلوكية، لا بما هي جدل وكلام.

فمع أنّ هذا الكلام يتعارض مع مادّة الكتاب كلّه، إلاّ أني أقول:

إذا كان هذا رأيّ أخواينا، وكانا كتباه عن قناعة وإيمان، فأتمنّى لو كانا أوّل من يعمل به، فينصرفان لنشر الإسلام العامّ، وبثّ العقيدة بما هي عمل وآثار وسلوك، لا بما هي جدل وكلام. وليتركنا عنهما هذا النوع من الكتابات السّجاليّة التي انخرط بها مؤخراً، وأشغلا الناس بها. فهي مما لا يتفق مع هذا المنهج الذي رسمناه واقترحناه لنا.

اللهم اهدنا واهد أخواينا للهدى والخير والسّداد

كتبه / بندر بن عبدالله الشويقي

١٤٣٧/٥/٢٧ هـ