# حكاية السلفية الآفلة

## قراءة في كتاب (ما بعد السلفية)

## الحلقة الأولى: جناية النقد المسروق

د. بندر بن عبدالله الشويقي

# بسم الله الرحمن الرحيم

**"ما بعدَ السَّلفيَّة"** .. عنوانٌ له دويٌّ مجلجِلٌ، وبريقٌ حادٌّ أفلح إلى حدٍّ كبيرٍ في تسويق الكتاب والترويج له على طريقة الإعلانات التجاريَّة الجاذبة بالإثارة.

ما كنتُ أحبُّ لمؤلِّفَي الكتاب (أحمد سالم، وعمرو بسيوني) أن يتورَّطَا في هذا النوع من الكتاباتِ التي لا أشكُّ طرْفةَ عينٍ أنَّ التاريخ القريب سوف يَطويها ويَدفنها وإنْ توهَّم الكاتبان أنَّهما أبدعَا مُؤلَّفًا تاريخيًّا خالدًا يُقوِّم عوَجِ السَّلفية التي أفسدتْها تشويهاتُ أئمَّة الحديث، وجناياتُ الشافعيِّ، وبغيُ أحمد الذي أدخل في سلفيَّة الصحابة ما ليس منها، فورَّط أصحابَه مِن بعده في الظُّلم والعدوان!

سيَذهب الزَّبدُ جُفاءً، وسيُطوى الكتابُ كما طُويتْ غيره من المراهقات العَجلى، وإنْ بقِي من ذِكره شيءٌ، فمذمَّةٌ سوداءُ يلتصق عارُها بالكاتبينِ حيثما توجَّهَا. ولنا في التاريخ القريبِ مِثالٌ وعبرةٌ في مراهقاتٍ ومُفرقعاتٍ سَرَقت الأنظار، وأَشغلت المجالس، وصَعِدت بأصحابها إلى الأعلى، لا لشيءٍ إلَّا لتنكُّسهم إلى قَعر القعرِ، وهو الحالُ الذي لا أتمنَّاه للمؤلِّفَين (أحمد سالم، وعمرو بسيوني) اللَّذين أراهما الآن يعيشان –دون وعيٍ– لحظةَ النشوة بالارتِفاع نحوَ شفير الهاوية.

ما أرجوه وأدعو به أن يَفتحَ الله آذانَهما وقلبيهما ليتخلَّصَا من أوهام التفرُّد والإبداع، وليسائلَا نفسيهما –بتعقُّلٍ– عن معنى هذا الإنكار الواسِع الذي يأتيهم من كلِّ حدَبٍ وصَوبٍ، مِن أناسٍ مُقرَّبين منهم، ناصحين لهم، لا يُريدون لهم سوى الخيرِ والهُدى.. غير أني أشعر بالأسَى المرِّ حين أَلْمَس من

تعليقاتِهما وردودهما نبرةَ الاعتداد بالرأي، والثِّقة المفرِطة التي صوَّرتْ لهما أنَّ تلك الاعتراضات لا تَعْدو أن تكون ثمنَ الصَّدع بالحقِّ، وضريبةَ التجرُّد والاستقلال بالرأي!... والله وحْده الهادي.

**سُئل أحدُ المؤلِّفَين؛ أحمد سالم –غفر الله له–:**

**"هل تظنُّ أنَّ كتابكم القيِّم (ما بعدَ السَّلفيَّة) .. تجويدٌ للسلفية (عامةً)، أو تجويدٌ للسلفية المعاصرة، أو إنشاءٌ لسلفية جديدةٍ"؟**

**أجاب: "الثلاثة بإذن الله"!**

**وسُئل المؤلِّف الثاني عمرو بسيوني:**

**"شيخنا: لو ذكرتُم لنا مَن ترونه من المشايخ المعاصرين يضبط كلامَ ابن تيمية، ويفهمه، ويُطبق أصوله".**

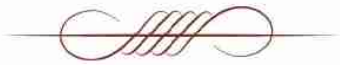
**أجاب دون تردُّدٍ:**

**"الغفيص، والحوالي، وعبدالباسط الغريب، وأحمد سالم، والفقير (يعني نفْسَه)"** [1].

(١) السؤالان والجوابان من صَفحتي المؤلِّفَين الخاصة في برنامج (Ask).

حين أَستحضرُ جوابَ هذين السُّؤالين، يَتعاظَم عندي حجمُ الطرافة والسُّخرية القاتلة حين ساق الله قَلمي المؤلِّفَين ليكتُبَا تلك العبارة في بدايات (ما بعد السَّلفية)؛ لَمَّا ذكرا (ص١١) ضرورة **"انتزاع السلفيَّة المعاصرة من حالة السُّبات الوُثوقي التي تعيش فيها"!!**

أقرأ هذا وأتساءل: متى سيُفيق المؤلِّفان من سُباتهما الوثوقي العميق؟!



أبدأ الآن في عَرْض الكتاب ومناقشتِه كما وعدتُ.

لكن قبل الدُّخول في عَرْض تقريرات المؤلِّفَين ومناقشة آرائهما، سوف أَستفتِح- أولًا - بتحليل مادَّة الكتاب: مِن أين جاءت؟ وكيف جُمعت؟ وهل حقًّا بذل المؤلِّفانِ جُهدًا بحثيًّا ذا بالٍ؛ ليتأهَّلا لتلك المرتبة التي نُزِّلَاها، والثوب الذي لَبِساه: ثوب مجوِّد السَّلفية، أو (مؤرِّخ الأفكار) على حدِّ تعبير المؤلِّفَين؟

يُؤلمني القولُ: إنَّ أوَّل نُقطة تَفجأ فاحصَ الكتاب أنَّ جملةً من مادَّته تندرج تحت ما يُسمَّى في أصول البحث وآدابه (سَرِقات عِلميَّة)، أي: إنَّ المؤلفَين -غفر الله لهما- امتدَّتْ أيديهما إلى كلامٍ تعِب غيرُهما في جمْعه وتقريره، فسَطَوَا عليه، ثم صبَّاهُ في صفحات كتابهما؛ ليَظهرَا في صورة مَن بحَث وتعِب وتعمَّق. وتلك البليَّة سبَق أنْ تورَّط في مثلها (عمرو بسيوني) في كتابه الآخر: (الدَّرس العَقدي المعاصِر)(١).

(١) يمكن مراجعة سلسلة من خمس مقالات منشورة على الشَّبكة تحت عنوان: (نماذج من الخلل في الدرس العقدي المعاصر)، لكاتب اسمه صلاح الدين السعيد. المقالات فيها إثباتاتٌ كافية تُدين صاحبَ (الدرس العقدي المعاصر) بالسرِقة العلميَّة المكشوفة، وهذا القدْر ممَّا أتَّفق فيه مع كاتب المقالات، دون عبارات التقريع الساخِن، والسُّخرية المجرَّدة التي وردتْ في ثنايا المقالات.

كنتُ سأقولُ: إنَّ هذا من ذاك، وإنَّ هذا الصنيع تَكرارٌ من أحد المؤلِّفَين للسلوك نفْسِه، لولا أني رأيتُ في مقدِّمة الكتاب (ص١٥) قول المؤلِّفَين:

**"نودُّ توضيح أننا (أحمد سالم، وعمرو بسيوني)=مسؤولان مسؤوليةً مشتركةً عن كل حرفٍ في الكتاب. وليس في الكتابِ جزءٌ تامٌّ استقلَّ به واحدٌ منا".**

كذا قالَا.. فلا مناصَ من تقييم إشكالات الكِتاب من خلال هذا الإقرار.

علمًا أنَّ السَّرِقات العلميَّة ليستِ المأخذَ الوحيد على الكتاب. وسنأتي لاحقًا –إنْ شاء الله– لمناقشة أفكار الكتاب ومضامينه. لكن بعدَ الفراغ من إلْقاء الضوء على تلك الحقيقة المزعِجة؛ حقيقة حجْم الكِتاب المنفوخ، الذي يَنخدِع به مَن لا يُمَيِّز بين سِمَن العافية والورم القاتِل.

وإنَّما آثرتُ البَدءَ بعَرْض هذه النقطة –قبل مناقشة المضامين الفكريَّة– لأسبابٍ؛ منها:

١– أنَّ المؤلِّفَين –سامحهما الله– أتْخمَا الكتاب بروح التعاظُم والتعالي التي لا تَليق بالباحث الجادِّ، فضلًا عمَّن يُمارس الاختلاسَ العلمي دون حياءٍ أو وَجَلٍ، والاختلاسُ العلمي عادةً ما يكون دافعُه ضَعْفَ أدوات السَّارق التي أحوجتْه للتشبُّع بجُهد غيره.

٢– أنَّ مِن أهمِّ خِصال الباحث وطالب العلم الأمانةَ والنَّزاهةَ، مع التواضُع وخفْض الجَناح، وهي الخِصال التي يَسوؤني القول بأنِّي لم أرَ لها أثرًا في الكتابِ المملوء بلُغة الفَخر والاعتداد بالرأي، علاوةً على ما خالَط ذلك مِن أغلاطٍ علميةٍ فادحةٍ سنأتي لمناقشتها.

٣– رُوح التعاظُم والفخر الحاضِرة في الكتاب، خالطتْها أختُها التوأم، أعْني: رُوحَ التحقير والازدراء للآخَرين؛ كِبارِهم وصِغارهم، من خلال الحديث المكثَّف عن القُصور والضَّعْف العِلمي لفلانٍ وفلانٍ،

من الأعلام والأعيان، الأحياء منهم والأموات! زيادةً على الإلحاح المتكرِّر على بساطةِ، وسذاجةِ العقل السَّلفي، وسطحيَّته، وضَعْف أدواته المعرفيَّة... إلخ.

والرِّسالة الضِّمنية لهذا الكلام تقول: إنَّ الكاتبَينِ من صِنفٍ مختلفٍ ذي مواصفاتٍ خاصَّةٍ في التركيب العِلمي والمعرفي. وقد نقلتُ آنفًا من كلامهما ما يُؤكِّد إيمانهما بالعظمة الذاتيَّة.

٤- بعض الاختلاسات الموجودة في الكِتاب، جاءتْ من مصدرٍ ملوَّثٍ أثَّر في رُوح النَّقد وأخلَّ بموضوعيَّته. وسيتضح هذا- إنْ شاء الله- مِن بعض النَّماذج التي سنعرضها في هذه المقالة، حيث كان المؤلِّفان يَختلِسان- بخِفَّة يدٍ- كلامًا لكاتبٍ ذِي توجُّهٍ عَلمانيٍّ ينتقدُ بتحامُلٍ واضحٍ بعضَ الكتابات الإسلاميَّة، فمارَس ظلمًا وجورًا تابَعَه عليه المؤلِّفانِ، فتورَّطَا -دون وعي- في جنايته.

٥- أنَّ بعض الكتابات التي انتقدَتِ الكتابَ أشارتْ إلى وضوح الارتجال في إنجازه، وإلى وجود تناقُضات في معاييره العلميَّة؛ فلعلَّ النَّقْشَ والنَّقل من الآخرين أحدُ الأسباب المفسِّرة لهذه الظاهرة الحاضرة بوضوحٍ في صَفحات الكتاب.

٦- بعض الاختلاسات تمَّ توظيفُها في الكتاب في غير ما سِيقت له في مصدرها الأساس؛ فهناك نصوصٌ منسوخة كان صاحبُها ينتقد الإسلاميِّين عامةً، أو يَخصُّ كاتبًا إسلاميًّا معينًا، وبعضها ينصُّ كاتبُه على أنَّه ينتقد جماعةً مثل: "الإخوان المسلمين"، فتمَّ انتزاعُ الكلام من سِياقه، ثم أُعيد عَرضُه وتوظيفُه في سياق الحديث عن الأفول السَّلفي.

يَبقى أنْ أُشير إلى أنِّي- حِفاظًا على الوقت من الضَّياع- لم أتتبَّعْ جميعَ نقول الكتابِ، وما وقفتُ عليه إنَّما هو ما تكشَّف لي دون تعمُّقٍ واستقصاءٍ في الفحص والتفتيش، غير أنِّي أَحسبُ أنَّ ما سأعرضه مِن نماذجَ كافٍ في إثبات وجود المرض في جسَد الكِتاب. والذي أجزمُ به: أنَّ مَن سيتفرَّغ لفَحصِ الكِتاب، فسيجدُ الكثيرَ والكثير ممَّا يسوء.

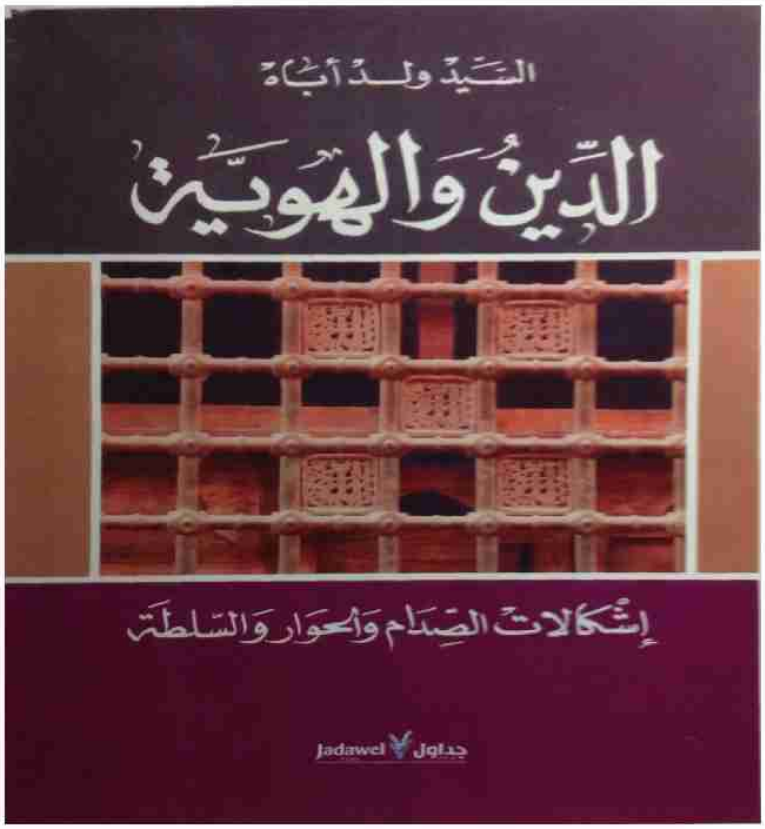
كما أُشيرُ إلى أنِّي لن أَعرضَ جميع ما لديَّ؛ حِفاظًا على وقتي- أيضًا- ووقت القارئ الكريم؛ إذ لا بدَّ من الانتقال إلى مناقشةِ المضامين الفِكرية المشوشة التي أَوْدعها المؤلِّفان بطنَ كتابهما، وهي النقطة التي ربَّما تَعني بعضَ الناس أكثرَ ممَّا يَعنيهم الكلامُ عن السرقة والاختلاس، بل ربَّما رأى بعضُ الناس أنَّ في الحديث عن اختلال الأمانة العلمية تَحاشيًا وتهربًا من مناقشة المضامين؛ غير أنَّ ثمةَ رُؤيةً أخرى ترى في اختلال الأمانة العلميَّة ما يكفي في سُقوط الكتاب والاستغناءِ عن التشاغُل به وتضييع الوقت معه.

لأجْل هذا كلِّه، سأجتهد- إنْ شاء الله- في تحقيق التوازُن في عرض المسارَينِ معًا، وسأُخصِّصُ هذه المقالةَ لواحدةٍ مِن أسوأ السَّرِقات العلميَّة التي صادفتْني أثناء قِراءة الكتاب، وبعدَ النشر ومتابعة آراء القرَّاء، سأرى إنْ كان من المناسِب عرْضُ نماذجَ أخرى، أو الانتقال إلى مناقشة مضامين الكتاب.

والله وحْده الهادي، ومنه نسأل الهدايةَ والتوفيقَ للكاتبَينِ، ولِمَن بذَل لهما النُّصحَ الصادق.

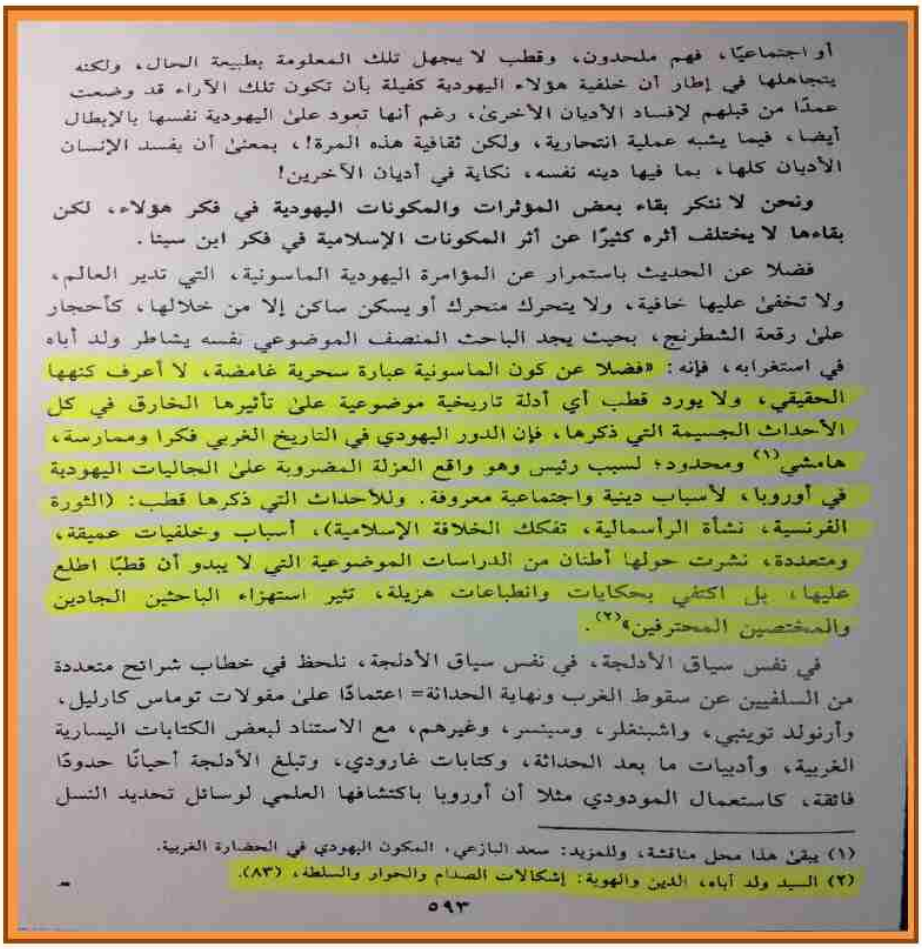
نبدأ- أولًا- بنظرةٍ على هذا الكِتاب:

**كتاب: الدِّين والهُويَّة .. للكاتب الموريتاني السيِّد ولد أباه.**




بعد هذا ننتقلُ إلى كتاب (**ما بعد السَّلفية**)، إلى منتصف الصفحة (٥٩٣)، حيثُ يُصادفنا نصٌّ نقَلَه المؤلِّفان من هذا الكتاب؛ نصٌّ انتقد فيه سيد ولد أباه طريقةَ الأستاذ محمَّد قطب- رحمه الله- حين يُبالِغ في تصوير تأثير الماسونيَّة واليهود على الحضارة والثقافة الغربيَّة ... إليكم صورة الصفحة[(١)]:

(١) تسهيلًا على القارئ، جعلت صورة صفحات كتاب سيد ولد أباه (الدين والهوية) داخل إطار أزرق، وصفحات كتاب (ما بعد السلفية) بالإطار البرتقالي.



أو اجتماعيًا، فهم ملحدون، وقطب لا يجهل تلك المعلومة بطبيعة الحال، ولكنه يتجاهلها في إطار أن خلفية هؤلاء اليهودية كفيلة بأن تكون تلك الآراء قد وضعت عمدًا من قبلهم لإفساد الأديان الأخرىٰ، رغم أنها تعود علىٰ اليهودية نفسها بالإبطال أيضا، فيما يشبه عملية انتحارية، ولكن ثقافية هذه المرة!، بمعنىٰ أن يفسد الإنسان الأديان كلها، بما فيها دينه نفسه، نكاية في أديان الآخرين!

**ونحن لا ننكر بقاء بعض المؤثرات والمكونات اليهودية في فكر هؤلاء، لكن بقاءها لا يختلف أثره كثيرًا عن أثر المكونات الإسلامية في فكر ابن سينا.**

فضلا عن الحديث باستمرار عن المؤامرة اليهودية الماسونية، التي تدير العالم، ولا تخفىٰ عليها خافية، ولا يتحرك أو يسكن ساكن إلا من خلالها، كأحجار علىٰ رقعة الشطرنج، بحيث يجد الباحث المنصف الموضوعي نفسه يشاطر ولد أباه في استغرابه، فإنه: «فضلا عن كون الماسونية عبارة سحرية غامضة، لا أعرف كنهها الحقيقي، ولا يورد قطب أي أدلة تاريخية موضوعية علىٰ تأثيرها الخارق في كل الأحداث الجسيمة التي ذكرها، فإن الدور اليهودي في التاريخ الغربي فكرا وممارسة، هامشي[1] ومحدود؛ لسبب رئيس وهو واقع العزلة المضروبة علىٰ الجاليات اليهودية في أوروبا، لأسباب دينية واجتماعية معروفة. وللأحداث التي ذكرها قطب: (الثورة الفرنسية، نشأة الرأسمالية، تفكك الخلافة الإسلامية)، أسباب وخلفيات عميقة، ومتعددة، نشرت حولها أطنان من الدراسات الموضوعية التي لا يبدو أن قطبًا اطلع عليها، بل اكتفى بحكايات وانطباعات هزيلة، تثير استهزاء الباحثين الجادين والمختصين المحترفين»[2].

في نفس سياق الأدلجة، في نفس سياق الأدلجة، نلحظ في خطاب شرائح متعددة من السلفيين عن سقوط الغرب ونهاية الحداثة= اعتمادًا علىٰ مقولات توماس كارليل، وآرنولد توينبي، واشبنغلر، وسبنسر، وغيرهم، مع الاستناد لبعض الكتابات اليسارية الغربية، وأدبيات ما بعد الحداثة، وكتابات غارودي، وتبلغ الأدلجة أحيانًا حدودًا فائقة، كاستعمال المودودي مثلا أن أوروبا باكتشافها العلمي لوسائل تحديد النسل

(١) يبقىٰ هذا محل مناقشة، وللمزيد: سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية.
(٢) السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، (٨٣).

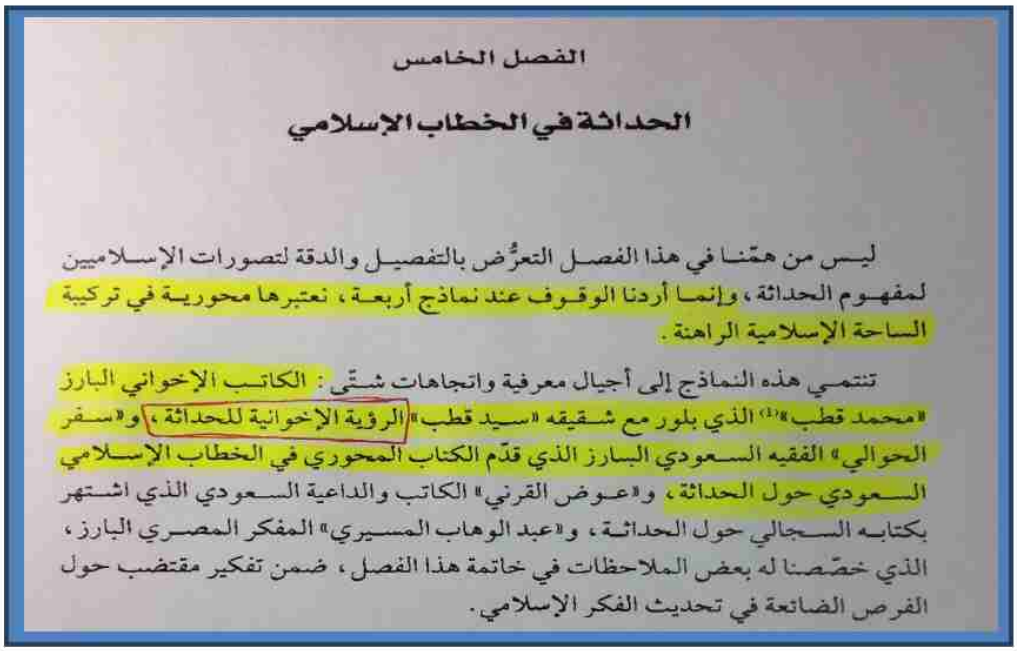
٥٩٣

للوهلة الأولى: لن يبدوَ في هذا النقل أيُّ خللٍ؛ كلامٌ منقول- فيما يبدو للقارئ- بدِقَّةٍ وأمانة علميَّة، مع العَزو في الحاشية إلى المصدر المنقول عنه... فأين الإشكال إذن؟!

الإشكال المفجِع الموجِع: أنَّ هناك ثمانَ صفحاتٍ أخرى، قبلَ وبعدَ هذا الموضع كلها منهوبةٌ من كتاب ولد أباه. قام المؤلِّفان بنقل أفكار المؤلِّف ونقش ألفاظه، لكن بتقديم وتأخير وتعديلاتٍ يسيرةٍ تُخفي أثر السَّطو، غير أنَّ المقارنة سوف تكشف أثرَ الجِناية لكلِّ ذي عينينِ ...كما سنرى:

عقَد ولد أباه في الفصل الخامس من كتابه (الدِّين والهُويَّة) بحثًا يبدأ من (ص٧٥)، إلى (ص١٠٤)، تحت عنوان: (**الحداثة في الخطاب الإسلامي**). في هذا الفصل عرَض المؤلفُ أربعةَ نماذج مختارة، رآها ممثلةً للموقف الإسلاميِّ من الحداثة: (محمد قطب، سفر الحوالي، عوض القرني، عبدالوهاب المسيري). فجاء مؤلِّفًا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، والتقطَا كلامَه عن الأولين (قطب، والحوالي)، ولخَّصاه في ثمان صفحاتٍ، وجعلَا الكلام كلامَهما، ليس فيه لولد أباه إلَّا تلك الثمانية أسطر، أي: أنَّهما أخذَا من مؤلف الأصل ثمانية صفحات، ثم تكرَّمَا عليه بإعادة ثمانية أسطر!

يبدأ ولد أباه (ص٧٥) شارحًا ما يَنوي الكلام عنه، فيقول:



الفصل الخامس

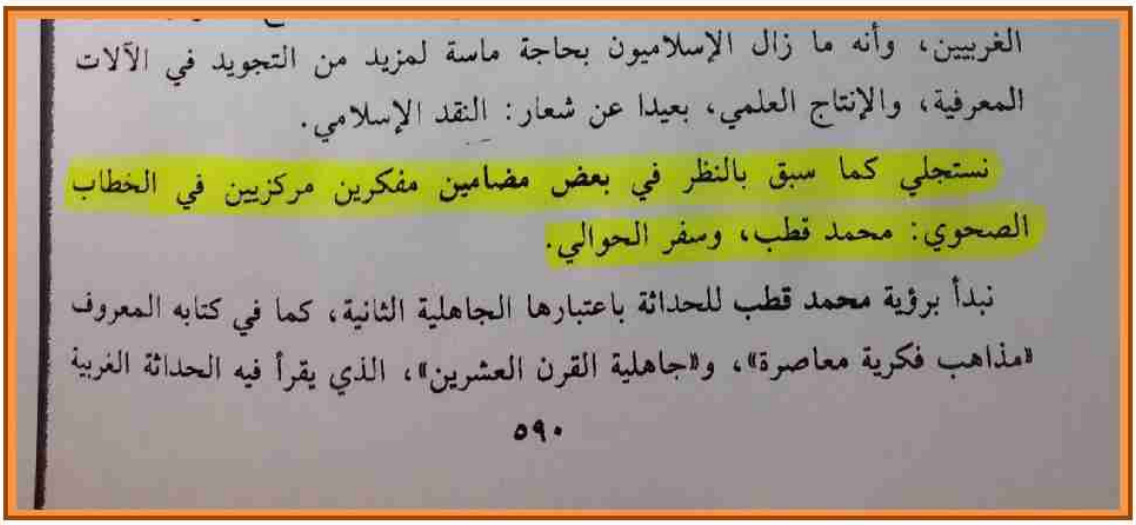
الحداثة في الخطاب الإسلامي

ليس من همّنا في هذا الفصل التعرُّض بالتفصيل والدقة لتصورات الإسلاميين لمفهوم الحداثة، وإنما أردنا الوقوف عند نماذج أربعة، نعتبرها محورية في تركيبة الساحة الإسلامية الراهنة.

تنتمي هذه النماذج إلى أجيال معرفية واتجاهات شتّى: الكاتب الإخواني البارز «محمد قطب»[1] الذي بلور مع شقيقه «سيد قطب» الرؤية الإخوانية للحداثة، و«سفر الحوالي» الفقيه السعودي البارز الذي قدّم الكتاب المحوري في الخطاب الإسلامي السعودي حول الحداثة، و«عوض القرني» الكاتب والداعية السعودي الذي اشتهر بكتابه السجالي حول الحداثة، و«عبد الوهاب المسيري» المفكر المصري البارز، الذي خصّصنا له بعض الملاحظات في خاتمة هذا الفصل، ضمن تفكير مقتضب حول الفرص الضائعة في تحديث الفكر الإسلامي.

ولعلَّ قارئ هذا النصِّ المصوَّر يلحظ أنَّ ولد أباه ينتقدُ موقف الاتِّجاه الإسلاميِّ عامةً من الحداثة الغربيَّة، فلم يكن حديثُه عن الموقف السَّلفي خاصَّةً، بل إنه ينصُّ على أنَّ محمد قطب يمثل "الرؤية الإخوانية" للحداثة. لكنْ صاحبَا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، لَمَّا غلبت عليهما شهوةُ الإدانة والتبشير بالأفول السلفيِّ، جعلَا المبحث المسروق في سِياق الحديث عن إشكالات الفِكر السلفيِّ.

قال مؤلِّفنا (ما بعدَ السَّلفيَّة) في (ص٥٩٠):


الغربيين، وأنه ما زال الإسلاميون بحاجة ماسة لمزيد من التجويد في الآلات المعرفية، والإنتاج العلمي، بعيدا عن شعار: النقد الإسلامي.

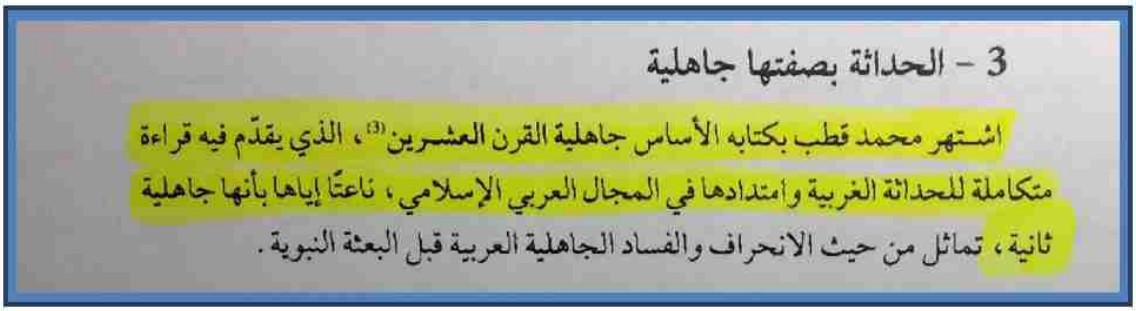
نستجلي كما سبق بالنظر في بعض مضامين مفكرين مركزيين في الخطاب الصحوي: محمد قطب، وسفر الحوالي.

نبدأ برؤية محمد قطب للحداثة باعتبارها الجاهلية الثانية، كما في كتابه المعروف «مذاهب فكرية معاصرة»، و«جاهلية القرن العشرين»، الذي يقرأ فيه الحداثة الغربية

٥٩٠

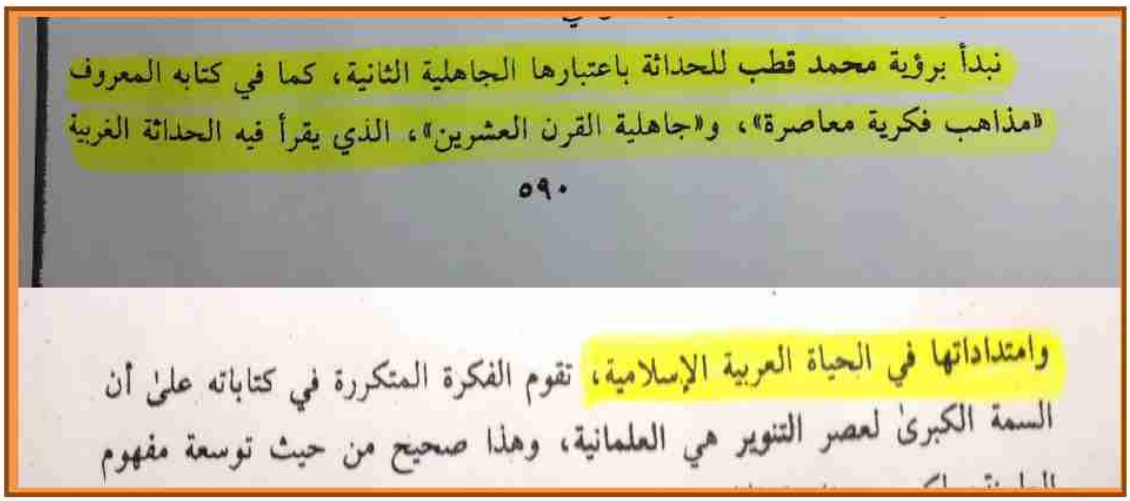
وللقارئ الكريم أن يستحضر كلمة "**نستجلي .. بعض مضامين مُفَكِّرَين**"، وسوف يرى معي لاحقًا أنَّ الذي سوف يَستجلي، ليس (أحمد سالم، ولا عمرو بسيوني)، كما يُفيدُ هذا النصُّ المفخَّم، بل السَّيد ولد أباه هو مَن سوف يَستجلي، ليأتي مؤرِّخًا السلفية، ليبتلعًا ما استجلاه!!

نرجع لولد أباه فنراه يبدأ باستعراض موقف محمَّد قطب من الحداثة الغربيَّة، فيقول (ص٧٨):


3 - الحداثة بصفتها جاهلية

اشتهر محمد قطب بكتابه الأساس جاهلية القرن العشرين[3]، الذي يقدّم فيه قراءة متكاملة للحداثة الغربية وامتدادها في المجال العربي الإسلامي، ناعتًا إياها بأنها جاهلية ثانية، تماثل من حيث الانحراف والفساد الجاهلية العربية قبل البعثة النبوية.

فيأتي صاحبَا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، فيقولان في نهاية (ص٥٩٠)، وبداية (٥٩١):

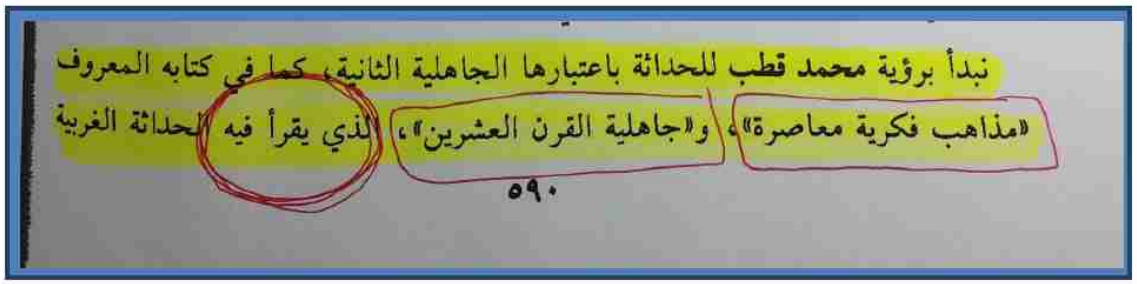

نبدأ برؤية محمد قطب للحداثة باعتبارها الجاهلية الثانية، كما في كتابه المعروف «مذاهب فكرية معاصرة»، و«جاهلية القرن العشرين»، الذي يقرأ فيه الحداثة الغربية

٥٩٠

وامتداداتها في الحياة العربية الإسلامية، تقوم الفكرة المتكررة في كتاباته على أن السمة الكبرى لعصر التنوير هي العلمانية، وهذا صحيح من حيث توسعة مفهوم

وقبل مغادرة هذا الموضِع، بإمكان القارئ أن يَلحظ أنَّ ولد أباه يتحدَّث هنا عن كتابٍ واحدٍ (جاهلية القرن العشرين). أمَّا صاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، فأجريَا تعديلًا على الكلام، وأقحَمَا في السياق كتابًا آخر، لكنَّهما نسيا تعديل الضمائر كي تتَّسق مع الكلامِ عن كتابين. قالا:

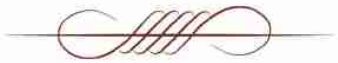
"**نبدأ برؤية محمد قطب..كما في كتابِه المعروف (مذاهب فكرية معاصرة)، و(جاهلية القرن العشرين) الذي يقرأ فيه الحَداثة الغربيَّة** ...." . فالجملة لم يتمَّ تصحيحُها بعد إقحام الكتاب الثاني!


نبدأ برؤية محمد قطب للحداثة باعتبارها الجاهلية الثانية، كما في كتابه المعروف «مذاهب فكرية معاصرة»، و«جاهلية القرن العشرين»، الذي يقرأ فيه الحداثة الغربية

٥٩٠

وللعِلم فإنَّ الكلام الآتي بعد هذا لن يردَ فيه شيءٌ منسوبٌ لكتاب (مذاهب فكرية معاصرة)، ولن يُزاد فيه على ما قاله ولد أباه نقلًا عن كتاب (جاهلية القرن العشرين).

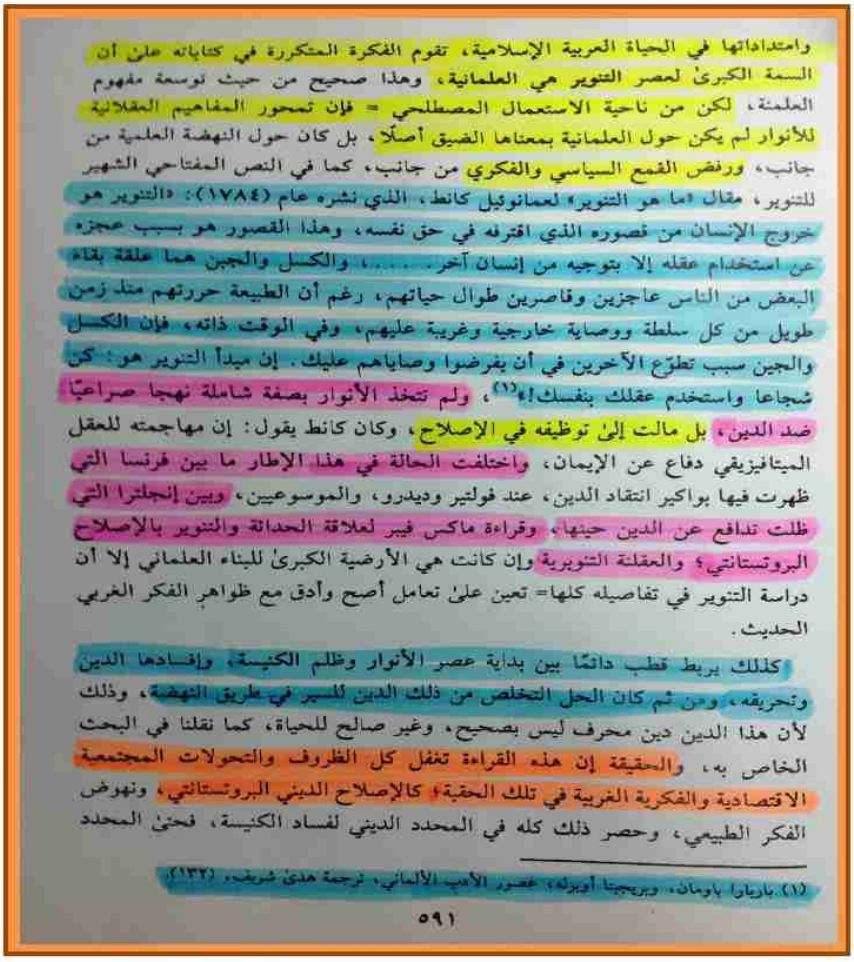
هذا النوعُ مِن الأغلاط يُذكِّرني بتصرُّفات بعض الطلَّاب العابثين الذي أُصادفهم بالجامعة حين يُكلَّفون بعملٍ بحثيٍّ، فيَعمِدون للنَّسخ من شبكة الإنترنت، ثم يُضيفون مِثل تلك التعديلات والزخرفات؛ لإخفاء حقيقةِ صَنيعهم ولإثبات حُضور شخصيَّتهم في البحث! لكنَّ كثيرًا ما تفوتهم آثارٌ وبقايا تكشِف أنَّ ما صنعوا مكْرُ عابثٍ.



قبلَ مواصلة تقديم الشَّواهد التي تُثبت منهجَ القصِّ واللَّصق من كتاب ولد أباه: أُنبِّه القارئ الكريم إلى أني لن أنقُلَ صورة الصفحات كاملةً، وإنما أكْتفي فقط بتصوير الشاهِد المقصود، وبإمكان القارئ مراجعة الكتاب.

سأفعل هذا لا لأجْل أنَّ باقي الصفحة المصوَّرة خالٍ من النقل عن كتاب ولد أباه، بل الواقِع أنَّ هذا المبحث يكادُ يكون منسوخًا كلُّه من كتاب ولد أباه. غير أنَّ منهج السَّرِقة يعتمد بعثرة النصِّ وتفريق أجزائه، فالمؤلِّفان يأخذان نصوصًا متفرقةً من كتاب ولد أباه، ثم يُعيدان ترتيبَها والتوليف بينها في موضع واحدٍ؛ لتصبح الفكرةُ لهما والكلامُ كلامهما!! ودَوري هنا إعادة ترتيب النُّصوص، ثم مقارنتها بما في كتاب ولد أباه، كي تتَّضح الصورة التي أُريد لها السَّترُ بعمليات تجميل فاشِلة.

ولِمَن يُريد أن يفهمَ طريقة مؤلِّفَي (ما بعدَ السَّلفيَّة)، فلينظرْ للصورة الآتية بنصوصها الملوَّنة، فكل لونٍ فيها –كما سنرى لاحقًا- مأخوذٌ من موضع مختلف من كتاب ولد أباه، أُعيد جمْعُ هذه المتفرِّقات في هذه الصفحة الواحدة التي بدَتْ وكأنَّها من إبداع المؤلِّفين؛ مؤرِّخي ما بعد السلفيَّة!!



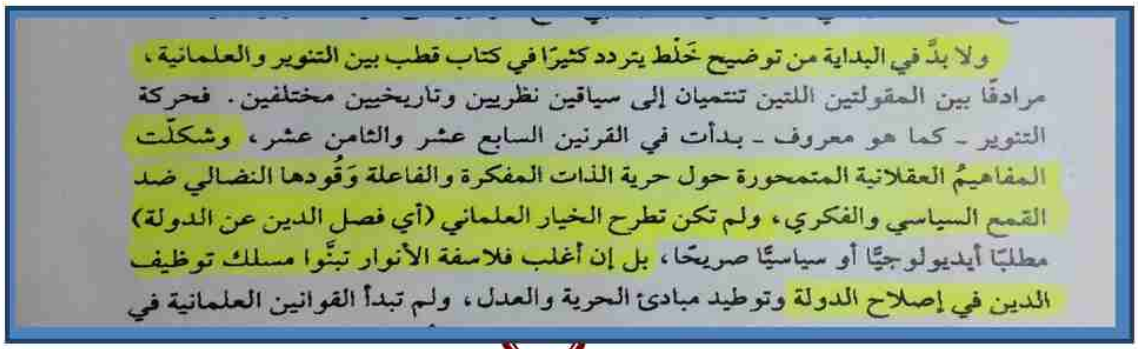
وامتداداتها في الحياة العربية الإسلامية، تقوم الفكرة المتكررة في كتاباته على أن السمة الكبرىٰ لعصر التنوير هي العلمانية، وهذا صحيح من حيث توسعة مفهوم العلمنة، لكن من ناحية الاستعمال المصطلحي = فإن تمحور المفاهيم العقلانية للأنوار لم يكن حول العلمانية بمعناها الضيق أصلًا، بل كان حول النهضة العلمية من جانب، ورفض القمع السياسي والفكري من جانب، كما في النص المفتاحي الشهير للتنوير، مقال «ما هو التنوير» لعمانوئيل كانط، الذي نشره عام (١٧٨٤): «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو بسبب عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. . . . .، والكسل والجبن هما علة بقاء البعض من الناس عاجزين وقاصرين طوال حياتهم، رغم أن الطبيعة حررتهم منذ زمن طويل من كل سلطة ووصاية خارجية وغريبة عليهم، وفي الوقت ذاته، فإن الكسل والجبن سبب تطوّع الآخرين في أن يفرضوا وصاياهم عليك. إن مبدأ التنوير هو: كن شجاعا واستخدم عقلك بنفسك!»[1]، ولم تتخذ الأنوار بصفة شاملة نهجا صراعيًا ضد الدين، بل مالت إلىٰ توظيفه في الإصلاح، وكان كانط يقول: إن مهاجمته للعقل الميتافيزيقي دفاع عن الإيمان، واختلفت الحالة في هذا الإطار ما بين فرنسا التي ظهرت فيها بواكير انتقاد الدين، عند فولتير وديدرو، والموسوعيين، وبين إنجلترا التي ظلت تدافع عن الدين حينها، وقراءة ماكس فيبر لعلاقة الحداثة والتنوير بالإصلاح البروتستانتي؛ والعقلنة التنويرية وإن كانت هي الأرضية الكبرىٰ للبناء العلماني إلا أن دراسة التنوير في تفاصيله كلها= تعين علىٰ تعامل أصح وأدق مع ظواهر الفكر الغربي الحديث.

كذلك يربط قطب دائمًا بين بداية عصر الأنوار وظلم الكنيسة، وإفسادها الدين وتحريفه، ومن ثم كان الحل التخلص من ذلك الدين للسير في طريق النهضة، وذلك لأن هذا الدين دين محرف ليس بصحيح، وغير صالح للحياة، كما نقلنا في البحث الخاص به، والحقيقة إن هذه القراءة تغفل كل الظروف والتحولات المجتمعية الاقتصادية والفكرية الغربية في تلك الحقبة؛ كالإصلاح الديني البروتستانتي، ونهوض الفكر الطبيعي، وحصر ذلك كله في المحدد الديني لفساد الكنيسة، فحتىٰ المحدد

(١) باربارا باومان، وبريجيتا أويرله، عصور الأمم الألماني، ترجمة هدىٰ شريف، (١٣٢).

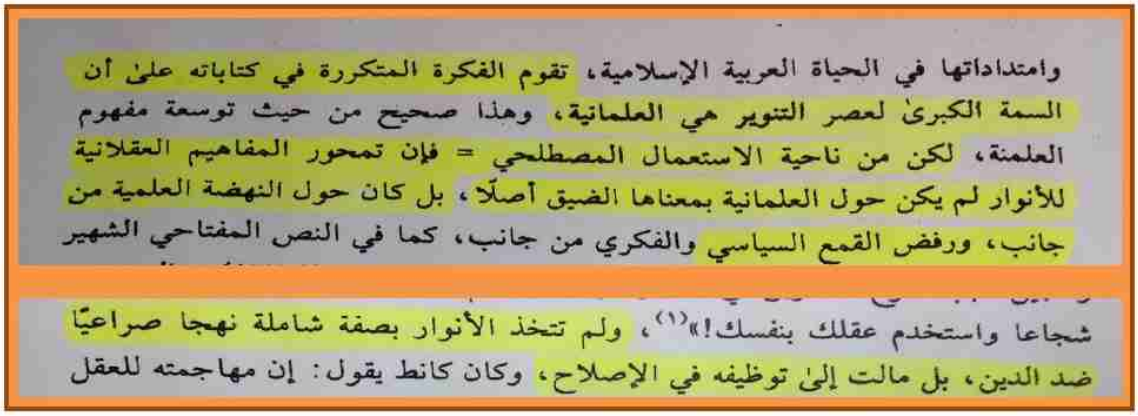


نشرع الآن في التَّفصيل، حيث نرى في البَدء سيد ولد أباه ينتقد تسويةَ الأستاذ محمد قطب بين (التنوير)، و(العلمانية)، فيقول (ص٧٨):



ولا بدَّ في البداية من توضيح خَلْط يتردد كثيرًا في كتاب قطب بين التنوير والعلمانية، مرادفًا بين المقولتين اللتين تنتميان إلى سياقين نظريين وتاريخيين مختلفين. فحركة التنوير ـ كما هو معروف ـ بدأت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وشكلّت المفاهيمُ العقلانية المتمحورة حول حرية الذات المفكرة والفاعلة وَقُودها النضالي ضد القمع السياسي والفكري، ولم تكن تطرح الخيار العلماني (أي فصل الدين عن الدولة) مطلبًا أيديولوجيًا أو سياسيًا صريحًا، بل إن أغلب فلاسفة الأنوار تبنَّوا مسلك توظيف الدين في إصلاح الدولة وتوطيد مبادئ الحرية والعدل، ولم تبدأ القوانين العلمانية في

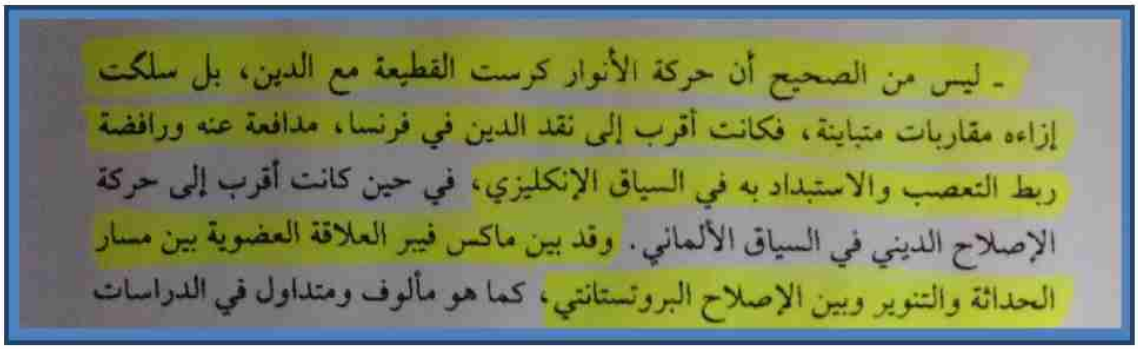
يأتي صاحبَا (ما بعدَ السَّلفيَّة (ص٥٩١)، لينتقدَا النقطة نفسها، لكن بعد تعديل في ترتيب السِّياق وتغيير في بعض الألفاظ، فنراهما يسوقانِ الكلام بهذه الطريقة:


وامتداداتها في الحياة العربية الإسلامية، تقوم الفكرة المتكررة في كتاباته على أن السمة الكبرى لعصر التنوير هي العلمانية، وهذا صحيح من حيث توسعة مفهوم العلمنة، لكن من ناحية الاستعمال المصطلحي = فإن تمحور المفاهيم العقلانية للأنوار لم يكن حول العلمانية بمعناها الضيق أصلًا، بل كان حول النهضة العلمية من جانب، ورفض القمع السياسي والفكري من جانب، كما في النص المفتاحي الشهير

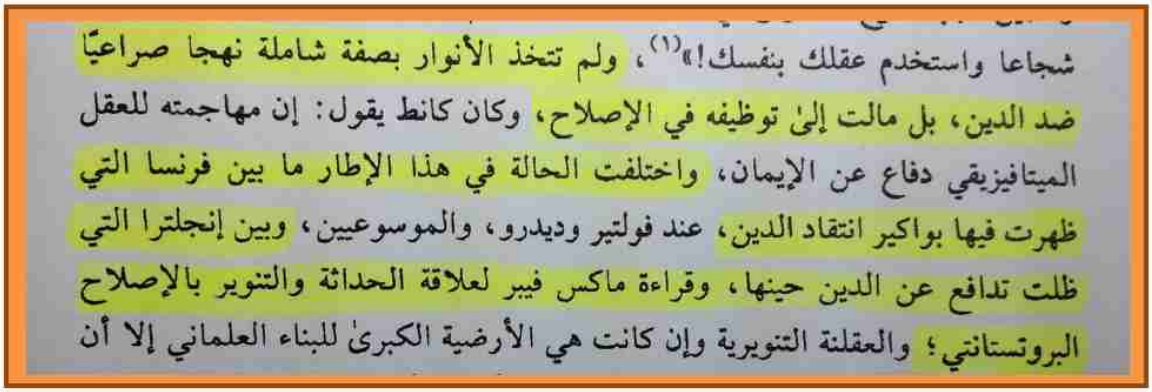
شجاعا واستخدم عقلك بنفسك!»[1]، ولم تتخذ الأنوار بصفة شاملة نهجا صراعيًا ضد الدين، بل مالت إلى توظيفه في الإصلاح، وكان كانط يقول: إن مهاجمته للعقل

هنا نرَى الألفاظ تتطابَق أحيانًا، وتختلف أحيانًا، لكن الفِكرة واحدة. وفي مواضع لاحقةٍ سيتخلَّى المؤلِّفان عن حَذرِهما، وسيكون تطابُق العبارات- بل الحروف- أكثرَ وأوضح.

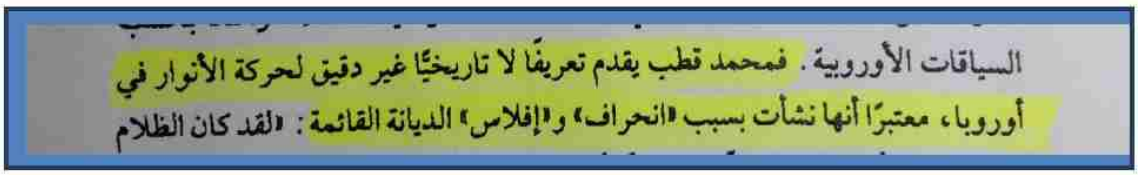
في الصفحة (٨٠) من كتاب ولد أباه، نراه يعترض على تقرير الأستاذ محمد قطب أنَّ حركة الأنوار الأوربيَّة كانت معاديةً للدِّين بإطلاق، ويذكر أنَّ هناك فروقًا بين السِّياق الفَرنسي والسِّياق الإنجليزي، ويُشير إلى محاولة ماكس فيبر الربط بين الإصلاح البروتستانتي، وبين حركة التنوير.


- ليس من الصحيح أن حركة الأنوار كرست القطيعة مع الدين، بل سلكت إزاءه مقاربات متباينة، فكانت أقرب إلى نقد الدين في فرنسا، مدافعة عنه ورافضة ربط التعصب والاستبداد به في السياق الإنكليزي، في حين كانت أقرب إلى حركة الإصلاح الديني في السياق الألماني. وقد بين ماكس فيبر العلاقة العضوية بين مسار الحداثة والتنوير وبين الإصلاح البروتستانتي، كما هو مألوف ومتداول في الدراسات

هذا الكلام نفسه نراه يَتكرَّر في كتاب (ما بعدَ السَّلفيَّة) (ص٥٩١):


شجاعا واستخدم عقلك بنفسك!»[1]، ولم تتخذ الأنوار بصفة شاملة نهجا صراعيًا ضد الدين، بل مالت إلىٰ توظيفه في الإصلاح، وكان كانط يقول: إن مهاجمته للعقل الميتافيزيقي دفاع عن الإيمان، واختلفت الحالة في هذا الإطار ما بين فرنسا التي ظهرت فيها بواكير انتقاد الدين، عند فولتير وديدرو، والموسوعيين، وبين إنجلترا التي ظلت تدافع عن الدين حينها، وقراءة ماكس فيبر لعلاقة الحداثة والتنوير بالإصلاح البروتستانتي؛ والعقلنة التنويرية وإن كانت هي الأرضية الكبرىٰ للبناء العلماني إلا أن

في موضع آخَر: ينتقد ولد أباه (ص٧٨) ربْطَ الأستاذ محمد قطب بين حركة التنوير الأوربي، وبين فساد الدِّين الكنسي، فيقول:


السياقات الأوروبية. فمحمد قطب يقدم تعريفًا لا تاريخيًّا غير دقيق لحركة الأنوار في أوروبا، معتبرًا أنها نشأت بسبب «انحراف» و«إفلاس» الديانة القائمة: «لقد كان الظلام

فيأتي صاحبَا كتاب (ما بعدَ السَّلفيَّة) ليُعيدَا الكلام نفسه (ص٥٩١):

كذلك يربط قطب دائمًا بين بداية عصر الأنوار وظلم الكنيسة، وإفسادها الدين وتحريفه، ومن ثم كان الحل التخلص من ذلك الدين للسير في طريق النهضة، وذلك

يُواصِل ولد أباه انتقادَ الأستاذ محمد قطب، ويَعيب عليه حَصْرَه أسبابَ ظهور حركة الأنوار في الفساد الكَنسي، وإغفالَه العواملَ الأخرى التي أنتجتْ حركة التنوير، فيقول (ص٧٩):

- إن المؤلف يقف عاجزًا عن رصد التحولات الفكرية والمجتمعية التي أفرزت عصر الأنوار، وهي في مجموعها ثلاثة نُلمّح إليها بمجرد الإشارة: الإصلاح الديني، الذي غيَّر المقاربة التأويلية للنص الديني من منظور حرية التأمل والقراءة، والتصورات العلمية المستندة إلى الرؤية التجريبية للطبيعة، واكتشاف مبدأ «المحايثة» (immanence)

وبالطريقة نفسِها يَتحدَّث صاحبَا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، فيقولان (ص٥٩١):

الخاص به، والحقيقة إن هذه القراءة تغفل كل الظروف والتحولات المجتمعية الاقتصادية والفكرية الغربية في تلك الحقبة؛ كالإصلاح الديني البروتستانتي، ونهوض الفكر الطبيعي، وحصر ذلك كله في المحدد الديني لفساد الكنيسة، فحتىٰ المحدد

وفي إلْماحة تجهيليَّة، يُشير سيد ولد أباه إلى أنَّ غلطة الأستاذ محمد قطب هنا تتعلَّق بشيءٍ ظاهرٍ واضحٍ، يَعرِفه جميعُ دارسي الفِكر الأوربي، فيقول (ص٧٩) بعدَما شرَح اعتراضَه:

الحداثة والتنوير وبين الإصلاح البروتستانتي، كما هو مألوف ومتداول في الدراسات الاجتماعية والتاريخية المدرسية. والمفارقة المثيرة في تناول محمد قطب للتنوير

فنجِد الإلماحة والنغمةَ التجهيليَّة نفسَها لدَى (ما بعدَ السَّلفيَّة) (ص٥٩٢):

اللاهوت، إلىٰ آخر ذلك من القضايا المعروفة عند أغلب الملمين بالتاريخ الفكري لأوروبا.

وقبل مواصلةِ نقْل الصُّور والوثائق أتوقَّف هنا عند مَلحظٍ ثقيلٍ يُدْمي القلبَ أشرتُ إليه في مقدِّمة هذه المقالة. فسيد ولد أباه يكتُب بنفَسٍ علمانيٍّ متحاملٍ يتعمَّد المغالطةَ في تصوير آراء محمد قطب في كتابه (جاهليَّة القرن العشرين).

ولد أباه يُحاول تسطيحَ رأي محمَّد قطب في تصوُّره للأسباب التاريخيَّة التي أنتجتْ حركة التنوير الأوربيَّة، فيزعم- غيرَ صادقٍ- أنَّ محمد قطب حصَر سبب حركة التنوير في الفسادِ الكنسي، ثمَّ يتعمَّد السُّخريةَ منه، ويقول: إنَّه عجَز عن فَهم التحوُّلات الاجتماعيَّة والعوامل الفِكريَّة الأخرى التي أسهمتْ في ولادة التنوير الأوربي، ويَضرِب ولد أباه مثالًا: بالإصلاح البُروتستانتي، وتطوُّر العلوم التجريبيَّة.

بعدَ هذا يأتي مؤلِّفَا (ما بعدَ السَّلفيَّة) فيَنقُشانِ كلام ولد أباه بطريقةٍ آليَّة لا تبحث ولا تُفتِّش عن صِحَّة كلامِه. ولو رجعَا لكتاب (جاهلية القرن العشرين) لوجَدَا مؤلِّفَه محمَّد قطب ذكَر أثَرَ حركة الإصلاح البروتستانتي، وذكَر أثرَ تقدُّم العلوم التجريبيَّة، والداروينيَّة، والنهضة الصناعيَّة؛ كل هذا مذكورٌ في كتاب (الجاهلية)، لكن ولد أباه دلَّس وأخفاه، فقلَّده مؤرِّخَا الأفكار!!

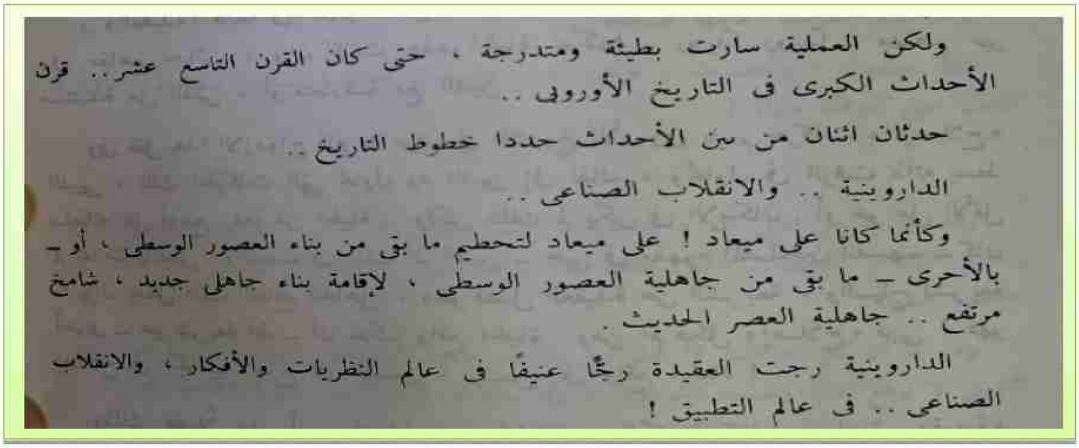
وهذه نماذجُ من كلام الأستاذ محمد قطب- رحمه الله-:

أمَّا حركة الإصلاح البروتستانتي، فنرى مثلًا ذكرَها في جاهلية القرن العشرين (ص٣٥):

وفى ظل هذا الازدواج قام ما عرف فى التاريخ الأوروبى باسم حركات «الإصلاح» الدينى ، تلك الحركات التى تحاول رد الدين إلى نقائه ، وتحاول فى الوقت ذاته بسط سلطانه على أوسع رقعة من الحياة .. ولكن ذلك لم يكن فى الإمكان . أو هو على الأقل لم يحدث بالفعل . والسبب فى ذلك أن الدين ــ حتى فى مفهوم المصلحين أنفسهم ــ كان ما يزال يحمل ذلك الطابع الجاهلى ، وهو فصل العقيدة عن الشريعة ، والسماح للشريعة أخرى ــ غير شريعة الله ــ أن تحكم واقع الحياة . ومن ثم فكل «إصلاح» دينى ، فهو إصلاح فى الجانب القابع فى الضمير ، وليس فى واقع الحياة !

وذلك فضلاً على أن بواعث هذه الحركات الكامنة كانت بواعث «قومية» لا «دينية» فى حقيقتها ! فقد كانت «الشعوب» تريد إبراز «قوميتها» بانفصال كنيستها عن كنيسة روما البابوية .. وذلك أمر مناف لطبيعة العقيدة التى تجمع الناس على أساس توحدهم فى الاتجاه إلى الله ، لا على أساس قوميتهم أو الرقعة التى يسكنونها من

ونرى أيضًا (ص٣٦) كلامًا عن العِلم التَّجريبي، والداروينيَّة، والانقلاب الصِّناعي:



ولكن العملية سارت بطيئة ومتدرجة ، حتى كان القرن التاسع عشر.. قرن الأحداث الكبرى فى التاريخ الأوروبى ..

حدثان اثنان من بين الأحداث حددا خطوط التاريخ ..

الداروينية .. والانقلاب الصناعى ..

وكأنما كانا على ميعاد ! على ميعاد لتحطيم ما بقى من بناء العصور الوسطى ، أو - بالأحرى - ما بقى من جاهلية العصور الوسطى ، لإقامة بناء جاهلى جديد ، شامخ مرتفع .. جاهلية العصر الحديث .

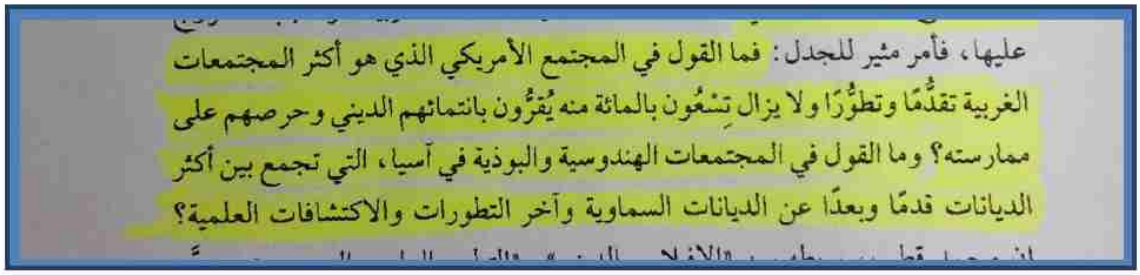
الداروينية رجت العقيدة رجًّا عنيفًا فى عالم النظريات والأفكار ، والانقلاب الصناعى .. فى عالم التطبيق !

هذا إذا اقتصرْنا على كتاب (جاهليَّة القرن العشرين) الذي ينتقده سيد ولد أباه، أمَّا الكتاب الآخَر الذي أقْحمَه صاحبًا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، كتاب: (مذاهب فكرية معاصرة)، فلو رجعًا فقط لفِهرسِه، لوجدًا عناوينَ ومباحثَ مستقلةً تُناقِش هذه الأشياءَ التي زعَما- تبعًا لولد أباه- أنَّ قطبًا جهِلها.

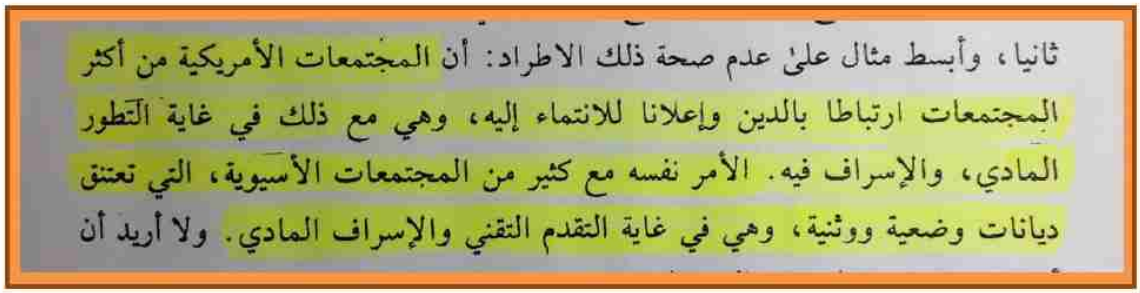
ليس المقامُ هنا مقامَ البحث في قِيمة كتابات محمد قطب وطريقةِ تحليله للتاريخ الأوربي، وإنَّما الغرض بيانُ نتيجة منهج القصِّ واللصق، ومنهج المحاكاة الببَّغائي المتَّبَع في كتاب (ما بعدَ السَّلفيَّة). ولنتذكَّر أنَّ المؤلِّفَين هما مَن ملآ كتابهما بالحديث المتعالي عن ضحالةِ، وعجْزِ، وسطحيَّة، وضعْف أدوات العَقل السلفيِّ المعاصِر!

نرجِعُ لكتابِ ولد أباه، فنراهُ يعترضُ على الرَّبْطِ بين فسادِ الدِّين، وبين تمرُّدِ الناسِ وخروجِهم عليه، فينتقِدُ هذا التصوُّرَ بتقديمِ نماذِجَ لأديانٍ فاسدةٍ لا زال أصحابُها يتمسَّكون بها، ويحقِّقون تقدمًا تقنيًّا وعلميًّا.

قال ولد أباه (ص٧٩):


عليها، فأمر مثير للجدل: فما القول في المجتمع الأمريكي الذي هو أكثر المجتمعات الغربية تقدُّمًا وتطوُّرًا ولا يزال تِسْعُون بالمائة منه يُقرُّون بانتمائهم الديني وحرصهم على ممارسته؟ وما القول في المجتمعات الهندوسية والبوذية في آسيا، التي تجمع بين أكثر الديانات قدمًا وبعدًا عن الديانات السماوية وآخر التطورات والاكتشافات العلمية؟

نرجِعُ لكتابِ (ما بعد السلفيَّةِ) (ص٥٩٢)، فنجدُ الكلامَ نفسَه مسروقًا مِنْ ولد أباه:


ثانيا، وأبسط مثال على عدم صحة ذلك الاطراد: أن المجتمعات الأمريكية من أكثر المجتمعات ارتباطا بالدين وإعلانا للانتماء إليه، وهي مع ذلك في غاية التطور المادي، والإسراف فيه. الأمر نفسه مع كثير من المجتمعات الآسيوية، التي تعتنق ديانات وضعية ووثنية، وهي في غاية التقدم التقني والإسراف المادي. ولا أريد أن

سيد ولد أباه يتحدَّثُ هنا بعقليَّته المتعَلْمِنَة العاجزة –أو المغالِطَة– في فَهْم مرادِ محمد قطبٍ الذي لم يقل قطُّ باستحالةِ تمسُّك الناسِ وثباتِهم على دينٍ باطلٍ.

وقد كان بإمكانِ مؤلِّفَي (ما بعدَ السَّلفيَّة) –بخلفِيَّتِهما الشرعيَّة– فهْمُ مراد قطبٍ بطريقةٍ أفضلَ. لكنْ يبدو أنَّ هذه ليست وظيفةَ "مؤرِّخ الأفكار"، لذا اختار صاحبانا منهجَ الرَّاحة والرَّفاه، فنقشا كلامَ ولد أباه كما هو، بل زادا عليه تهمةً واسعةً عريضةً لم ينطقْ بها ولد أباه الذي كان يتحدَّثُ عن محمد قطْبٍ وحده. أما صاحِبا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، فعمَّما وقالا (ص٥٩٢) تمهيدًا لنقْلِ نص ولد أباه:

**"مِنَ المضامينِ الذَّائِعَة في الفِكْر القُطْبيِّ، والصَّحويِّ عمومًا: التأكيدُ الدَّائِمُ على اطِّرادِ الانحلالِ من الدِّينِ والخروج عليه مع فسادِه، كأنَّها دالَّةٌ رياضيَّةٌ".**

هذه الدَّعْوى العجيبةُ لم يتكلَّفْ صاحباها البَرْهَنة والإثباتَ؛ إذ ليس هذا شأنَهما، فالمطلوبُ هنا إفساحُ موضِعٍ في السياقِ لنَقْل الاعتراضِ البليدِ الذي ذكره ولد أباه، فكان لا بدَّ من إطلاقِ هذه الدَّعوى؛ لإضفاءِ بعض الترابُطِ على سياقِ الكلامِ.

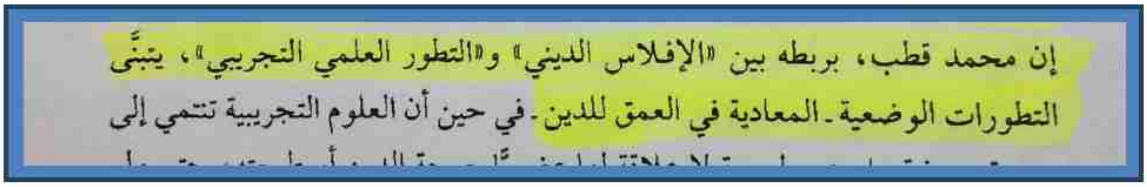
تبقى الإشارةُ إلى إضافةٍ جديدةٍ زادها مؤلِّفا (ما بعدَ السَّلفيَّة). إضافةٌ نشيرُ إليها كي لا نَظْلِم المؤلِّفَينِ بادِّعاء اقتصارِهما على نقْشِ كلامِ ولد أباه دون زيادةٍ أو نقصٍ. ولد أباه اقتصَرَ على ذِكْر تمسُّكِ المجتمعِ الأمريكيِّ والمجتمعاتِ الآسيويَّةِ بأديانِهما الفاسِدَة، ثم توقَّف ولم يَزِدْ على ذلك. فجاء الما بعد سلفيين ليقدِّمَا دليلًا جديدًا يُبْطِلُ الوَهْم الصحويَّ السَّلفيَّ الذي يَزْعُم استحالَةَ تمسُّك الناسِ بدينٍ فاسدٍ، فقالا (ص٥٩٢):

> ديانات وضعية ووثنية، وهي في غاية التقدم التقني والإسراف المادي. ولا أريد أن أصل إلىٰ سقف التمثيل بالردة العربية بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، فهل يمكن ربط تلك الردة بأي عامل موضوعي في الدين، أو في جهد النبي ﷺ الدعوي؟!.

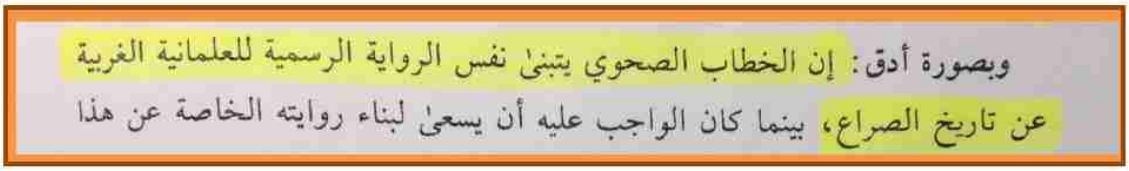
فالرِّدَّة العربيةُ دليلٌ قاطعٌ وحجةٌ ذكيَّةٌ لا يحبُّ المؤلِّفان الوصولَ إليها من أجلِ تبديدِ وَهْم الصَّحويِّ السَّاذَج، والسَّلَفي البليدِ الذي لا يدري أنَّ الناسَ قد تتمسَّكُ بدينٍ باطلٍ، وقد ترتَدُّ عن الدِّين الحقِّ، دون أن يكون في هذا دليلٌ موضوعيٌّ على فسادِ ذلك الدِّين!

كيف غَفَل السلفيُّونَ عن هذا ؟!

يستمِرُّ ولد أباه في المغالَطَة فيستَنْبِط أنَّ محمد قُطب في تفسيره لصراعاتِ التاريخِ الأوربيِّ يتبنَّى –من حيث لا يشعر– النَّظْرة العلمانيَّة اللادينيَّة، التي رأت أنَّ التقدُّم التِّقَني لن يحصُلَ إلا بنَبْذِ الدِّين! فيقولُ ولد أباه (ص٧٩):

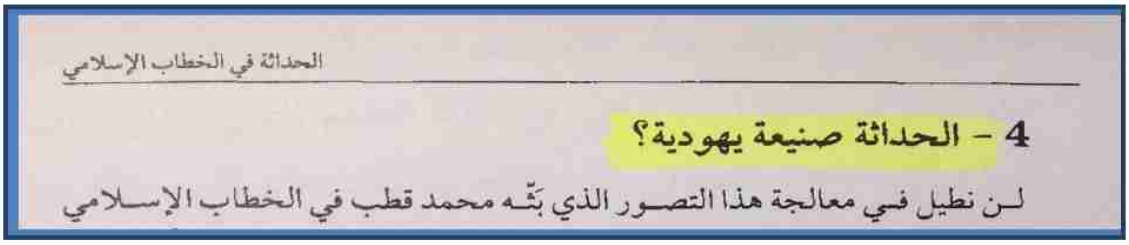

إن محمد قطب، بربطه بين «الإفلاس الديني» و«التطور العلمي التجريبي»، يتبنَّى التطورات الوضعية ـ المعادية في العمق للدين ـ في حين أن العلوم التجريبية تنتمي إلى

نَجِدُ الرأيَ الأعوج نفسَه يتكرَّر في كتابِ (ما بعد السلفيَّة)، لكنْ مع تعديلٍ في الألفاظِ، ومع تَكرارِ العادَةِ المستمِرَّة بتعميمِ كلام ولد أباه عن محمَّد قطب على الخطاب الصَّحوي. قالا (ص٥٩٢):


وبصورة أدق: إن الخطاب الصحوي يتبنىٰ نفس الرواية الرسمية للعلمانية الغربية عن تاريخ الصراع، بينما كان الواجب عليه أن يسعىٰ لبناء روايته الخاصة عن هذا

ما زِلْنا نَعْرِضُ السَّطْو على كتاب ولد أباه.

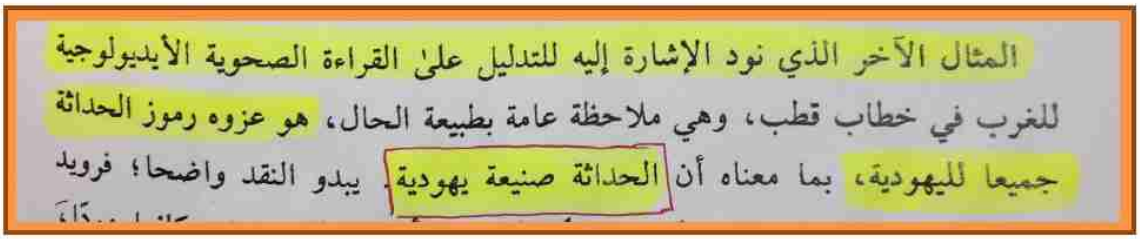
وسوف نراه (ص٨٣) ينتقِدُ رأيَ محمَّد قطب الذي يؤكد أن الحداثة الغربية صنيعةٌ يهوديَّة:


الحداثة في الخطاب الإسلامي

4 – الحداثة صنيعة يهودية؟

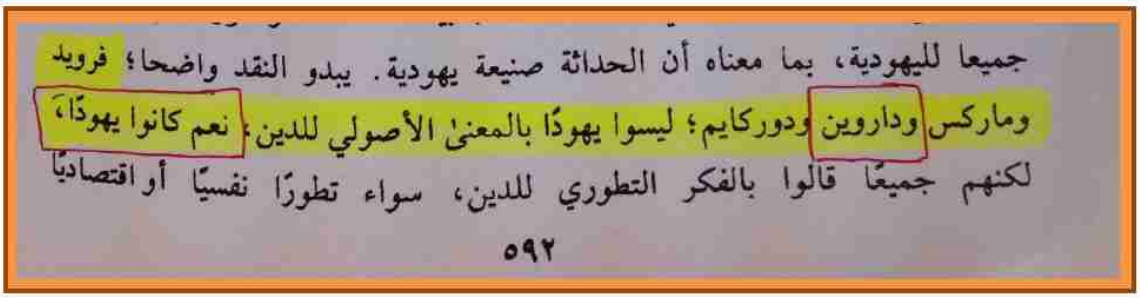
لـن نطيل فـي معالجة هذا التصـور الذي بَثّـه محمد قطب في الخطاب الإسـلامي

ولد أباه هنا وضَعَ عنوانًا بارزًا يُلَخِّصُ انتقادَه على محمَّد قطب. ولأنَّ نَقْل العناوينِ يَفْضَح، فإنَّ مؤلِّفَي (ما بعدَ السَّلفيَّة) أخذا العنوانَ، وجعلاه داخِلَ سياقِ الكلام. قالا (ص٥٩٢):


المثال الآخر الذي نود الإشارة إليه للتدليل على القراءة الصحوية الأيديولوجية للغرب في خطاب قطب، وهي ملاحظة عامة بطبيعة الحال، هو عزوه رموز الحداثة جميعا لليهودية، بما معناه أن الحداثة صنيعة يهودية. يبدو النقد واضحا؛ فرويد

لكنْ في هذا الموضِعِ سنَجِدُ –على غير العادَةِ– تدخُّلًا نادرًا من كاتِبَي (ما بعدَ السَّلفيَّة)؛ حيث سيُضِيفان جديدًا إلى كلامِ ولد أباه .. لكنه جديدٌ غيرُ مُوفَّقٍ!!

ذكرا بآخِرِ الصَّفْحة (٥٩٢) وأوَّل الصفحة (٥٩٣) أنَّ محمد قطب يركِّزُ على يهودية فرويد وماركس و داروين و دوركايم؛ لِيُثْبِتَ أثرَ اليهودِ في الحداثة الأوربيَّة.

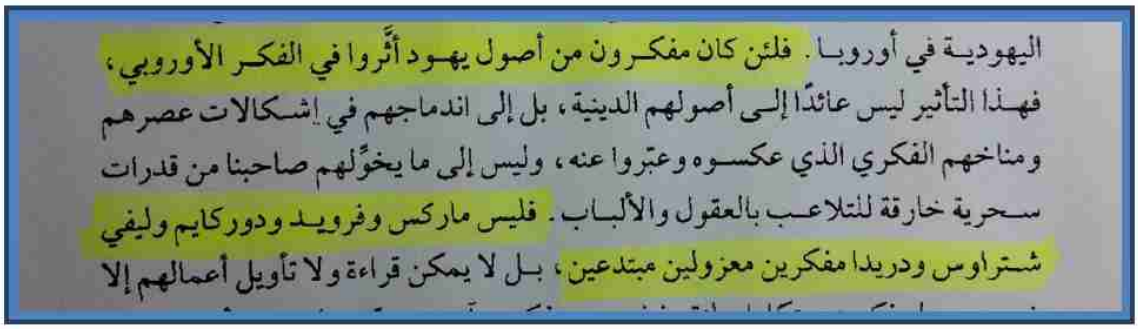

جميعا لليهودية، بما معناه أن الحداثة صنيعة يهودية. يبدو النقد واضحا؛ فرويد وماركس ودارون ودوركايم؛ ليسوا يهودًا بالمعنى الأصولي للدين؛ نعم كانوا يهودًا، لكنهم جميعًا قالوا بالفكر التطوري للدين، سواء تطورًا نفسيًا أو اقتصاديًا

٥٩٢

لفت نظري في هذا مَسْرَد الأسماء إقحام (داروين) ضِمْن الأسماء ذات الأصولِ اليهوديَّة، ثم تأكيد الكاتِبَيْن الما بعد سلفيين على أنَّ هؤلاء جميعًا كانوا يهودًا. مع أن المعروف أنَّ (دارون) لم يكن يهوديًّا قط، بل كان من أسرة نصرانيَّة.

فمن أين لهما أنَّ محمَّد قطب نسبَهُ لليهود؟ ثمَّ مِن أين لهما التَّأكيدُ على صحَّة هذه النِّسْبة؟

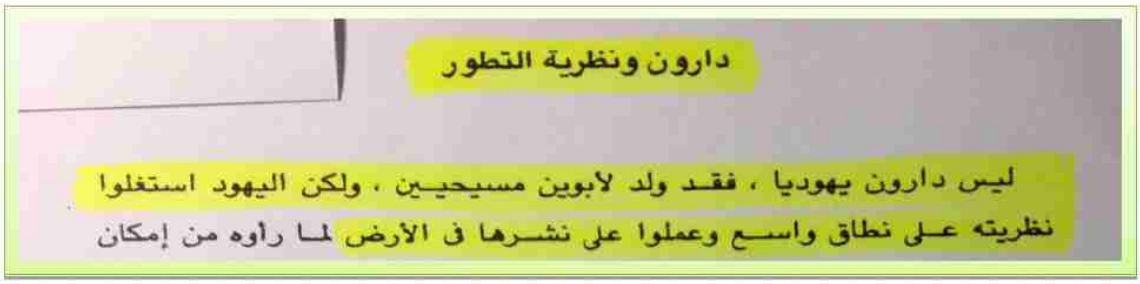
قلت: لعلَّ ولد أباه ذكَرَ يهوديَّة داروين، فتابعه المؤلِّفان كعادتهما. لكني استبعدْتُ ذلك لِكَون الرجل متخصِّصًا في الفلسفةِ الأوربيَّة، ويبعُدُ أن يقع في غلطٍ (صحويٍّ!!) كهذا. ثم رأيتُه في موضع لاحقٍ (ص٨٨) يذكر تلك الأسماءَ كلَّها باستثناءِ داروين؛ ليناقِشَ أثَرَ يهوديَّتِهم في فِكْرهم.


اليهودية في أوروبا. فلئن كان مفكرون من أصول يهود أثَّروا في الفكر الأوروبي، فهذا التأثير ليس عائدًا إلى أصولهم الدينية، بل إلى اندماجهم في إشكالات عصرهم ومناخهم الفكري الذي عكسوه وعبّروا عنه، وليس إلى ما يخوِّلهم صاحبنا من قدرات سحرية خارقة للتلاعب بالعقول والألباب. فليس ماركس وفرويد ودوركايم وليفي شتراوس ودريدا مفكرين معزولين مبتدعين، بل لا يمكن قراءة ولا تأويل أعمالهم إلا

إذن فصاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة) نقلا عن ولد أباه مَسْرَد الأسماء اليهودية، وأقحما فيها اسْمَ داروين. فبقي احتمالٌ أخيرٌ يُبَشِّر بالخير، وهو أن مؤلِّفَي (ما بعدَ السَّلفيَّة) رجعا حقًّا –هذه المرة– لكتابِ محمَّد قطبٍ، فوجداه يُخْطِئ فينسبُ داروين لليهودية! ولو صحَّ هذا فقد أسأْتُ الظنَّ بهما حين قلتُ إنَّهما ينقلانِ كلام ولد أباه في نَقْدِ قطب، دون أن يَرْجِعا للكتاب محلِّ النَّقْد.

لكنَّ كتاب (جاهلية القَرْن العشرين) لم يَرِدْ فيه نسبةُ داروين لليهودية.

ثم رجعْتُ للكتابِ الآخَرِ الذي أقحمه مؤلِّفَا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، وهو كتاب (مذاهِب فكريَّة معاصِرَة)، فرأيت محمد قطب ينصُّ على أنَّ داروين لم يكن يهوديًّا. قال (ص٩٣):


داروين ونظرية التطور

ليس داروين يهوديا ، فقد ولد لأبوين مسيحيين ، ولكن اليهود استغلوا نظريته على نطاق واسع وعملوا على نشرها فى الأرض بما رأوه من إمكان

**إذن:**

فقد غلط المؤلفان على قطبٍ حين نسبا له القَوْلَ بأصولٍ يهوديَّة لداروين، ثم أخطآ حين أكَّدا على صحَّة هذه المعلومة!

**وإذن:**

المؤلِّفان لا يراجعان كتابَ قطب الذي ينتقدانِه ويُحَلِّلانه!

والمؤلِّفان تابَعَا ولد أباه في مَسْرَد الأسماء اليهودية، ولما تدخَّلا فأقحما هذا الاسم خاصةً غلطا.

**وإذن:**

أيُّ تاريخٍ للأفكارِ يَكْتُبه الفاضِلان!

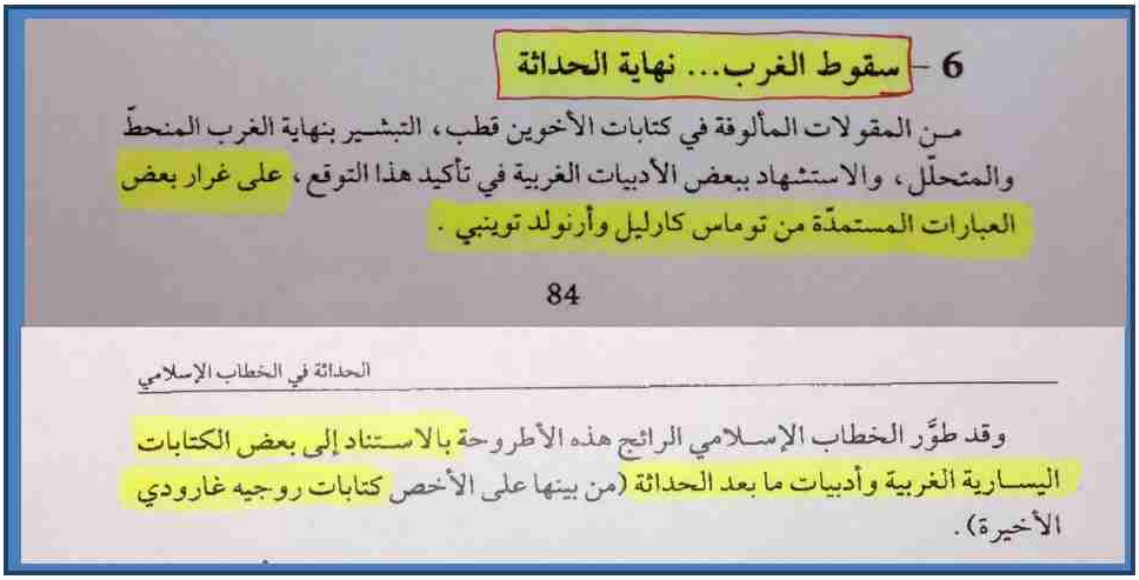
**بَقِيَتْ نقطةٌ:**

بعدما سرد مؤلِّفا (ما بعدَ السَّلفيَّة) تلك الأسماءَ اليهوديَّة –ومنها داروين– قرَّرا أنَّ أولئك كانوا مُلْحِدين، وليسوا يهودًا حقيقيِّين. ثم أضافا نقدًا صارمًا لم يَذْكُرْه ولد أباه؛ نقدًا لا يَعْرِف المجامَلَة ولا إحسانَ الظَّنِّ. قالا (ص٥٩٣):

> أو اجتماعيًا، فهم ملحدون، وقطب لا يجهل تلك المعلومة بطبيعة الحال، ولكنه يتجاهلها في إطار أن خلفية هؤلاء اليهودية كفيلة بأن تكون تلك الآراء قد وضعت

قلت: بالنسبة لداروين –على الأقل– هو يجهَلُ ذلك قطعًا، كما يجهله سائرُ النَّاس.

ما زلنا نشرحُ النَّقْل والسَّطْو على كلام ولد أباه الذي وضع عنوانًا ينتقِدُ فيه حديثَ محمد قطب عن سقوطِ الغَرْب وتراجُع حضارَتِه. فقال في آخر (ص٨٤)، و بداية (ص٨٥):



6 – سقوط الغرب... نهاية الحداثة

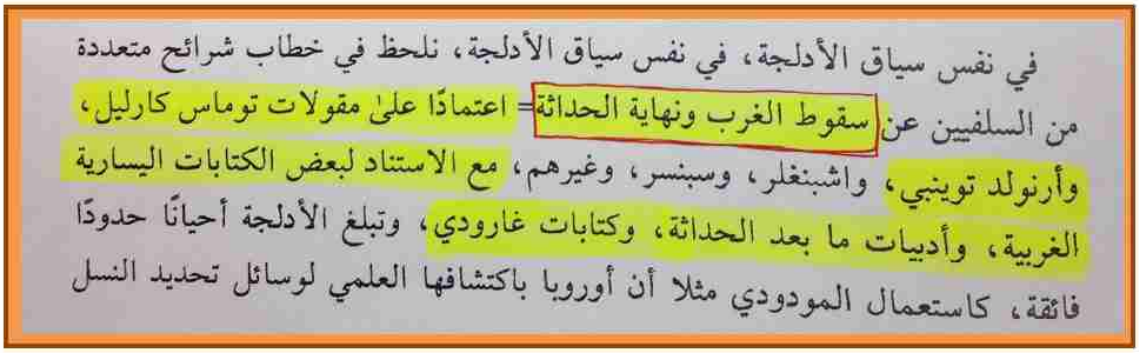
مـن المقولات المألوفة في كتابات الأخوين قطب، التبشـير بنهاية الغرب المنحطّ والمتحلّل، والاستشهاد ببعض الأدبيات الغربية في تأكيد هذا التوقع، على غرار بعض العبارات المستمدّة من توماس كارليل وأرنولد توينبي .

84

الحداثة في الخطاب الإسلامي

وقد طوَّر الخطاب الإسـلامي الرائج هذه الأطروحة بالاسـتناد إلى بعض الكتابات اليسـارية الغربية وأدبيات ما بعد الحداثة (من بينها على الأخص كتابات روجيه غارودي الأخيرة).

نرجع لكتابِ (ما بعدَ السَّلفيَّة) (ص٥٩٣)، فنجِدُ الكلامَ نَفْسَه يتكرَّر، بعد إدراجِ العنوان الذي وضعه ولد أباه في ثنايا الكلام:

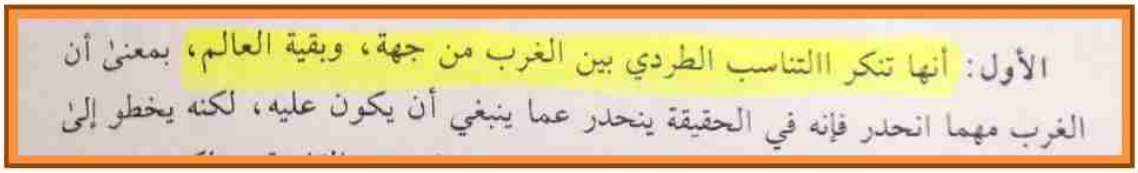


في نفس سياق الأدلجة، في نفس سياق الأدلجة، نلحظ في خطاب شرائح متعددة من السلفيين عن سقوط الغرب ونهاية الحداثة= اعتمادًا علىٰ مقولات توماس كارليل، وأرنولد توينبي، واشبنغلر، وسبنسر، وغيرهم، مع الاستناد لبعض الكتابات اليسارية الغربية، وأدبيات ما بعد الحداثة، وكتابات غارودي، وتبلغ الأدلجة أحيانًا حدودًا فائقة، كاستعمال المودودي مثلا أن أوروبا باكتشافها العلمي لوسائل تحديد النسل

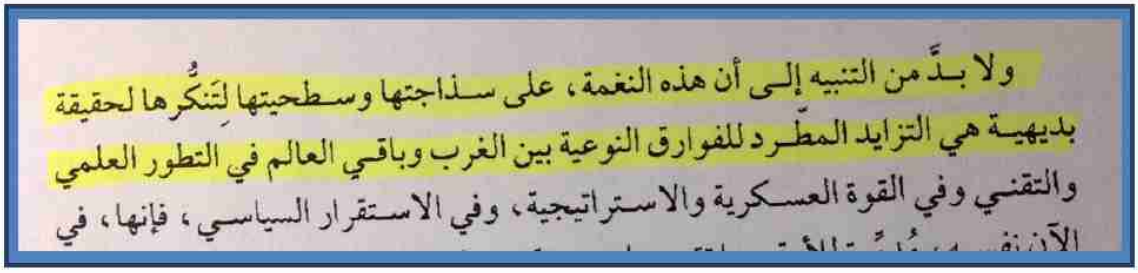
ومرةً أخرى في النصِّ أعلاه: نجد ولد أباه يتحدَّث عن الأخوين قطب، في حين انتزَعَ المؤلِّفان الكلام، وجعلاه ملصقًا بـ "شرائح متعدِّدَة من السلفيِّين".

وقبل مغادَرَةِ هذا الموضع، أُشيرُ إلى أمرٍ يضافُ لما تقدَّم، يشهد بأنَّ المؤلفَين لا يقرآنِ كتاب قطب، بل ينقُشان نقشًا من كلامِ ولد أباه في نَقْدِه. ومتى تدخَّلا وأضافا شيئًا، أثبتا هذه الحقيقةَ.

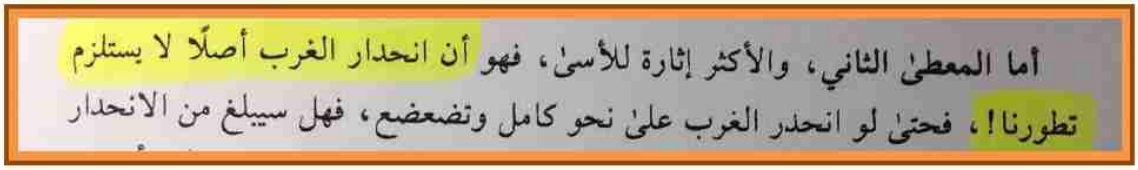
فبعد انتقادِهما حديثَ محمد قطب عن سقوطِ الغَرْب، ذكَرا أنَّ نَظْرَته هذه تُنْكِر ثلاثَ مُعطياتٍ، ثم شرحا المعطى الأوَّل منها، فقالا عن هذه الرُّؤْية (ص٥٩٤):


الأول: أنها تنكر االتناسب الطردي بين الغرب من جهة، وبقية العالم، بمعنىٰ أن الغرب مهما انحدر فإنه في الحقيقة ينحدر عما ينبغي أن يكون عليه، لكنه يخطو إلىٰ

هذا المعطى الأول سنعرِفُ من أين جاء حين نراه مذكورًا لدى ولد أباه (ص٥٨):

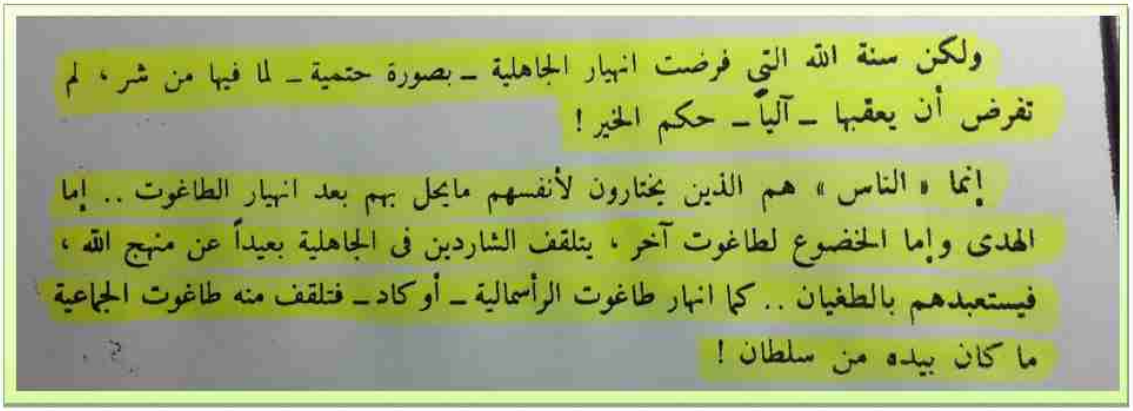

ولا بدَّ من التنبيه إلى أن هذه النغمة، على سذاجتها وسطحيتها لِتَنكُّرها لحقيقة بديهية هي التزايد المطّرد للفوارق النوعية بين الغرب وباقي العالم في التطور العلمي والتقني وفي القوة العسكرية والاستراتيجية، وفي الاستقرار السياسي، فإنها، في

أما المعطى الثاني، فهو نقدٌ تفرَّدَ به صاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة)، ولم ينقلاه من ولد أباه، فقد ذكرا أنَّ كلام قطب عن سقوطِ الغَرْب يُنْكِر حقيقةَ أنَّ سُقُوطَه لا يعني تطوُّرَنا .. قالا (ص٥٩٤):


أما المعطىٰ الثاني، والأكثر إثارة للأسىٰ، فهو أن انحدار الغرب أصلًا لا يستلزم تطورنا!، فحتىٰ لو انحدر الغرب علىٰ نحو كامل وتضعضع، فهل سيبلغ من الانحدار

وكعادة المؤلِّفَين حين يضيفان شيئًا لكلامِ ولد أباه، فقد وقعا هنا في هفوةٍ تكشِفُ أنهما يناقِشان ويُحَلِّلان كتابًا دون قراءَتِه والنَّظرِ فيه.

هذا الشيء الذي يقول صاحِبا (ما بعدَ السَّلفيَّة) إنَّ نظرةَ محمد قطب تُنْكِره، يستطيعان العثورَ عليه في (جاهليَّة القرن العشرين)، لكن يحتاجان فقط لمراجعة الكتابِ، بَدَلَ الاعتماد على اجتزاءاتِ سيد ولد أباه. قال قطب في (ص١٩٩):


ولكن سنة الله التي فرضت انهيار الجاهلية ـ بصورة حتمية ـ لما فيها من شر، لم تفرض أن يعقبها ـ آلياً ـ حكم الخير!

إنما «الناس» هم الذين يختارون لأنفسهم مايحل بهم بعد انهيار الطاغوت.. إما الهدى وإما الخضوع لطاغوت آخر، يتلقف الشاردين فى الجاهلية بعيداً عن منهج الله، فيستعبدهم بالطغيان.. كما انهار طاغوت الرأسمالية ـ أو كاد ـ فتلقف منه طاغوت الجماعية ما كان بيده من سلطان!

وبهذه المناسبة أقول: إنَّ طريقةَ مؤلِّفَي (ما بعدَ السَّلفيَّة) هنا، وفي مواضِعَ كثيرةٍ من الكتاب تعتمِدُ على ما يسمَّى في اصطلاحات عِلْم الجدل الغربيِّ: (مغالطة رجل القَشِّ). وأصلُ هذه التسمية عندهم أنَّ المحارِبَ فيما مضى عند التَّدريبِ على القتالِ، كان ينصِبُ لنفسه دُمْيةً مصنوعةً من قماشٍ مملوءٍ قشًّا، ثم يقيم مَعْرَكته مع هذا المحارِب القشِّيِّ بغَرَض التدريب.

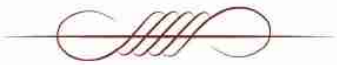
دُميةُ القشِّ هذه ليست محارِبًا حقيقيًّا؛ لذا يستطيع أضعَفُ الجنودِ أن يكون شجاعًا مِقْدامًا أمامها. وما يفعله صاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة) يطابِقُ هذه الصورة. فهما يُصَوِّرانِ قَوْلَ غيرهما في صورةٍ مغلوطةٍ هزيلةٍ قشَّيةٍ؛ كي يتهيَّأَ لهما فَرْدُ العضلات والاستعراض في الرَّدِّ والمناقشة. فَعَلا هذا في مواضِعَ كثيرةٍ من الكتاب، هذا أحَدُها.

الحديثُ عن سقوط الغَرْب –أيًّا كانت صِحَّتُه– ليس كلامًا عن حَدَثٍ وشيكٍ، بل هو تصورٌ يُدْرِك مغزاه من يفهمُ أعمارَ الأُمَم وتاريخَ الحضاراتِ: كيف تنشأُ، ثم تَصْعَدُ وتتقدَّم، ثم تتباطَأُ؛ لتدخُلَ –بعد ذلك– في طَوْر التراجُعِ والانحلال، قبل أن تتفَكَّكَ ويتداعى بُنيانُها.

هذا التراجُعُ قد يستغرِقُ عقودًا وآمادًا طويلةً تُقاسُ بالأجيال، وليس بالسنواتِ القريبةِ؛ فالحديثُ عن السُّقوطِ هنا معناه فقط أنَّ تلك الحضارةَ وَصَلت ذِرْوتَها، ثم دَخَلَت في طَوْر التراجُع والتَّقَهْقُر الذي لا يعلم أحدٌ أَمَدَه ومنتهاه.

هذا النظرَةُ السلبيُّة لواقعِ الحضارة الغربيَّة –صحَّت أو لم تصِحَّ– تبقى مطروحةً من باحِثينَ ودارسِينَ كُثُرٍ. فلا هي من خصائِصِ السلفيِّينَ، ولا الإسلاميِّين، ولا حتى عمومِ المسلمين. هي رؤيةٌ مطروحةٌ في الشَّرْق وفي الغرب. ووجودُ هذه الرؤيةِ في الغَرْب ليس مقصورًا على الاتِّجاهات اليسارِيَّة كما زَعَم سيد ولد أباه، فنَقَش كلامَه صاحِبًا (ما بعدَ السَّلفيَّة) وألصقاه في صفحاتِ كتابِهما دون فَحْصٍ.

ثم إنَّ طائفةً مِن حَمَلة الثقافةِ الإسلاميَّةِ حين يتحدَّثون عن تراجُعِ الحضارة الغربيَّة لا يَقْصِدون ضرورةً أنَّ حضارةَ الإسلام ستكون البديلَ المنتَظَر. وغَرَضهم من سياق هذا الاستشرافِ كشفُ القناعِ المادِّيِّ الذي يُجَمِّل تلك الحضارة ويُخْفي أمراضَها الكامِنَة فيها. وهُمْ في هذا كلِّه يتحدثون بمنطقٍ رِساليٍّ، يختلِفُ عن منطِقِ "مؤرِّخ الأفكار" الذي أضاع رِسالَتَه، وترَكَ قِيَمَه وراءَ ظَهْره، كي ينجوَ مِن وَصْمَة "الأدلجة"، ثم ذهب ينقل من هنا و هناك دون وعيٍ أو تمييزٍ، فوقَعَ في شَرَكِ "أدلجةٍ" في الاتِّجاهِ المعاكِس.



بعدما فرغَ ولد أباه من محمد قطب، وجَّه قلَمَه إلى الشيخ سفر الحوالي –شفاه الله– وإلى رسالَتِه المعَنْوَنة بـ "مقدِّمة في تطوُّر الفِكر الغرب والحداثة"، فقال (ص٨٥):

**ثانيًا: سفر الحوالي.. الحداثة والدين**

يقدم لنا الشيخ السعودي سفر الحوالي في كتابه **مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة**[4] قراءة متكاملة، لا ينقصها إلا أنها حافلة بالادِّعاء والتبسيط الشديد لمسار الفكر

وبمَحْض المصادفة يختار مؤلِّفا (ما بعدَ السَّلفيَّة) الشَّيْخ نفسه، والكتابَ نَفْسَه، ليقدِّما أنموذجًا للخطابِ السلفي، أو الصَّحوي، فيقولان (٥٩٦):

نقف أيضًا مع سفر الحوالي في بحثه «مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة»،

يبدأ ولد أباه بنَقْد دعوى أنَّ الحداثة الغربيَّة صنيعةٌ يهوديَّة، فيقول (ص٨٨):

**2 – هل الحداثة مؤامرة يهودية؟**

من الخرافات المثيرة التي تضمّنها كتاب الشيخ الحوالي ترديد الأطروحة التي بنى عليها محمد قطب قراءته للفكر الأوروبي الحديث، وهي إرجاع كل التحولات المعرفية والمجتمعية الكبرى التي عرفها الغرب إلى ألاعيب اليهود ومؤامراتهم.

وبمحض الصدفة –أيضًا– ينتقِدُ مؤلِّفا (ما بعدَ السَّلفيَّة) النقطةَ نفْسَها، فيقولان (ص٥٩٦):

يطرح الحوالي نفس المضمون الصحوي، فيستعرض مسار الفلسفة الغربية والثورات الفكرية والسياسية الأوروبية باعتبارها من مؤامرات اليهود وخبثهم، ويطرح

وتَتَابعُ المصادفاتُ تَتْرَى، حين يَدْخُل سيد ولد أباه في صُلْب تخصُّصه في الفلسفَةِ، فيتحدَّثُ عن علاقة فلسفة ماركس بالأصول الهيغلية، ويقول (ص٨٨):

لهم مباشرة بها. ففكر ماركس، مثلًا، لا سبيل إلى فهمه بدون ربطه بأصوله الهيغلية، ولم يكن هيغل يهوديًا، بل كان مناوئًا لليهود، ناقمًا عليهم في كتاباته. وماركس يُقرُّ بوضوح أنه لم يفعل سوى قلب الجدلية الهيغلية وتحويلها من السِّمة المثالية (تطابق حركة التاريخ والعقل) إلى السمة المادية الواقعية (حركة التاريخ بصفتها صراع طبقات قِوَامُه علاقات الإنتاج الاقتصادية).

88

ثم يأتي صاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة) ليَلْبَسا ثوبَ الفلسفة بلونٍ يطابِقُ لون ثوبِ ولد أباه، فيأتي كلامُهما -قَدَرًا- مطابقًا ألفاظَه وحروفَه. قالا (ص٥٩٦):

وفي هذا جملة من الأخطاء المعرفية، فماركس مثلا لم يكن يهوديا في بنائه لأفكاره، بل كان مرتبطا بالأصول الهيغلية بشكل عضوي، ومن المعروف أن هيغل لم يكن يهوديا بطبيعة الحال!، بل كان ناقما عليهم في كتاباته، وماركس نفسه يعترف أنه لم يفعل أكثر من أن قلب جدلية هيغل من المثالية (تطابق حركة التاريخ والعقل) إلىٰ المادية (حركة التاريخ بصفتها صراعا بين الطبقات قائمة علىٰ علاقات الإنتاج).

يناقِشُ ولد أباه عَلاقَةَ فرويد باليهوديَّة، فيقول (ص٨٩):

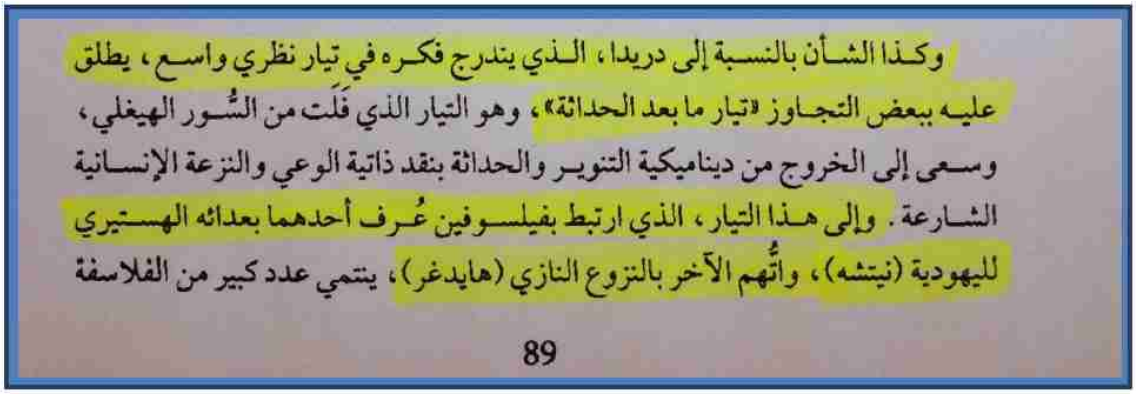
وكذلك الشأن بالنسبة إلى فرويد الذي يندرج مشروعه لبناء علم للنفس الإنسانية في سياق التحول الإبستيمولوجي النوعي، الذي دشّنته المدرسة الوضعية، أي فكرة تمديد إطار المعقولية العلمية إلى الظواهر الإنسانية بحسب نموذج العلوم الطبيعية الدقيقة.

ولم يكن فرويد متعصّبًا لليهودية دينًا ولا قومية، بل إن كتابه موسى والتوحيد يشكل نقدًا عميقًا للتراث اليهودي، وتشكيكًا في أصوله ومعتقداته.

وبالحروفِ نَفْسِها يتحدَّثُ صاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة) (ص٥٩٦):

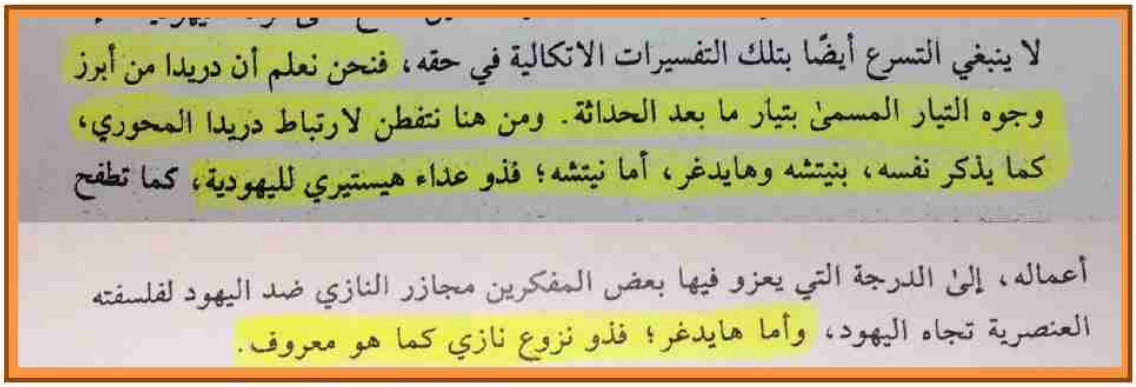
المعقولية إلىٰ المظاهر الإنسانية، ثم إن انتقادات -وتطاولات- فرويد علىٰ اليهودية معروفة، وكتابه «موسىٰ والتوحيد» يمثل نقدا عميقا للتراث اليهودي وتشكيكا في أعظم أصوله. وأما دريدا الذي كان يهوديا، ولا يوجد دليل قاطع علىٰ تركه اليهودية؛ فإنه

يتحدَّثُ ولد أباه (٨٩) عن ارتباطِ دريدا بتيار (ما بعد الحداثَة)، وعن العداء الهستيري الذي يَحْمِلُه نيتشه لليهوديَّة، وعن النُّزوع النازي لدى هايدغر، فيقول:


وكـذا الشـأن بالنسـبة إلى دريدا، الـذي يندرج فكـره في تيار نظري واسـع، يطلق عليـه ببعض التجـاوز «تيار ما بعد الحداثة»، وهو التيار الذي فَلَت من السُّـور الهيغلي، وسـعى إلى الخروج من ديناميكية التنويـر والحداثة بنقد ذاتية الوعي والنزعة الإنسـانية الشـارعة. وإلى هـذا التيار، الذي ارتبط بفيلسـوفين عُـرف أحدهما بعدائه الهسـتيري لليهودية (نيتشه)، واتُّهم الآخر بالنزوع النازي (هايدغر)، ينتمي عدد كبير من الفلاسفة

89

فنجِدُ التفاصيلَ نَفْسَها مُثْبتةً في كتابِ (ما بعدَ السَّلفيَّة) بآخر (ص٥٩٦)، وبداية (ص٥٩٧):


لا ينبغي التسرع أيضًا بتلك التفسيرات الاتكالية في حقه، فنحن نعلم أن دريدا من أبرز وجوه التيار المسمىٰ بتيار ما بعد الحداثة. ومن هنا نتفطن لارتباط دريدا المحوري، كما يذكر نفسه، بنيتشه وهايدغر، أما نيتشه؛ فذو عداء هيستيري لليهودية، كما تطفح

أعماله، إلىٰ الدرجة التي يعزو فيها بعض المفكرين مجازر النازي ضد اليهود لفلسفته العنصرية تجاه اليهود، وأما هايدغر؛ فذو نزوع نازي كما هو معروف.

ولنتأَمَّل في تلك العباراتِ المضَلِّلَة: "**نحن نعلَمُ**"، و"**من هنا نتفطَّنُ**"!!! مع أنَّ الكلامَ كُلَّه كلامُ سيد ولد أباه، فهو الذي يَعْلَم، وهو الذي يتفطَّنُ في واقع الأَمْرِ.

ينتقِدُ ولد أباه قولَ الشيخ سفر الحوالي: إنَّ فلسفةَ أُرسطو كانت كُوَّةَ الانعتاقِ الأوربيِّ من سِجْن الكنيسةِ، فيقول (ص٩٥):

هذا المجال. فكيف يكون أرسطو هو كوَّة انفلات أوروبا من سجن الكنيسة، بينما هو في حقيقة الأمر الأساس النظري الذي بُنيت عليه التقاليد الفكرية المسيحية؟

هذا الكلام من ولد أباه يشتمل مغالطةً وتشويهًا لكلامِ الشيخ سفر الحوالي، يَعْرِف ذلك من يراجِعُ كتابه. فالشيخ –شفاه الله– ذكر عَلاقة الكنيسة بفلسفة أُرسطو، وكيف كانت تعاني تذبذبًا وازدواجيةً في مَوْقِفها منه، إلا أنَّ بَسْط هذه المسألة ليس مقصودَنا ههنا، بل المقصودُ توافُقُ أفكارِ وألفاظِ سيد ولد أباه مع الأفكار والألفاظِ الما بعد سلفية، فالمؤلِّفان المؤرِّخان –غفر الله لهما– لم يَحْرِما نفْسَيْهِما أجرَ تشويه رأي الشَّيخ سفر حين نقَشا ألفاظَ ولد أباه، فتساءلا بحذقٍ (ص٥٩٧):

وهذا في نفسه تأثر بالرشدية. فالحاصل: كيف كانت الأرسطية كوة، وهي في حقيقة الأمر الأساس الذي بني عليه اللاهوت الكنسي لأكثر من سبعة قرون؟، بل إن

في موضعٍ بآخِر هذا المبحث تعجَّل ولد أباه في الكتابة، فصار يُلَخِّصُ النقْدَ ولا يفصِّله؛ مما اضطَّر صاحبَي (ما بعدَ السَّلفيَّة) إلى الإعلانِ عن التزامِ الإيجازِ، فقالا (ص٥٩٧):

كذلك هناك العديد من الملاحظات المعرفية الجزئية، التي لا يمكن التطويل بذكرها تفصيلًا، كعدّه تشومسكي من زمرة البنيويين، في حين أن أطروحته التوليدية

المؤلِّفان اللذان سوَّدا سبعَمائة صفحةٍ، أصبحا الآن لا يستطيعانِ التطويلَ والتفصيلَ في النَّقْد؛ لأنَّ ولد أباه –كما سنرى–، سوف يُوجِزُ العباراتِ ويختَصِرُ في النقد. فلا بدَّ من أن يختصِرا الكلامَ مِثْلَه.

يقول ولد أباه (ص٩٦) ناقدًا الشيخَ سفر الحوالي:

أما إشاراته حول فلسفة ألتوسير وفكر فوكو (مركزية الجنون في استكناه الحقيقة الإنسانية) فلا تحتاج إلى وقفة تصويب لبداهة زيفها.

فيردِّد كلامَه صاحبا (ما بعد السَّلفيَّة) (ص٥٩٧):

التوليدية علىٰ فطرية اللغة وثبات الطبيعة والمفهوم الديكارتي في اللغة. كذلك عرض فكر فوكو باعتباره تكريسا لمركزية الجنون في استكناه الحقيقة الإنسانية، وهذا خطأ واضح. أما النظر إلىٰ الحضارة الغربية المعاصرة بصفتها خواء وعدما آيلا للسقوط

ولد أباه يقول: إنَّ هذا خطأٌ لا يحتاجُ إلى تصويبٍ لبداهةِ زَيْفِه.

ولأنَّه لم يَشْرَح ويُفَصِّل، اكتفى صاحبا (ما بعدَ السَّلفيَّة) بإعلان: أنَّ هذا خطأٌ واضِحٌ .. وكفى.

ثم يتحدَّث ولد أباه (ص٩٦) عن خطأِ الشيخ سفر حين نسَب تشومسكي للمدرسة البنيويَّة:

أما حشر تشومسكي في التصنيف البنيوي فأمر غريب، مجانب للصواب؛ ذلك أن التصورات البنيوية لا تنسجم مع أطروحته بفطرية اللغة وثبات الطبيعة الإنسانية واستناده إلى المفاهيم الديكارتية.

وللمرَّة الألف يَسري كلامُ ولد أباه إلى الصفحة (٥٩٧) من كتابِ (ما بعدَ السَّلفيَّة):

بذكرها تفصيلًا، كعدّه تشومسكي من زمرة البنيويين، في حين أن أطروحته التوليدية -حتىٰ صارت نظرية باسمه -معروفة بمناهضتها للبنيوية، سواء علىٰ المستوىٰ اللساني عند دي سوسير، أو علىٰ المستوىٰ الأنثروبولوجي عند ليفي شتراوس، حيث تقوم التوليدية علىٰ فطرية اللغة وثبات الطبيعة والمفهوم الديكارتي في اللغة. كذلك عرض

وسوفَ أختِمُ هذه النماذِجَ بواحدٍ من أَعْجَبِها وأطْرَفِها:

حين ننظرُ في الصفحة (٥٩٧) من كتاب (ما بعدَ السَّلفيَّة)، نجِدُ المؤلِّفَينِ في مَعْرِض نقدِهما المستعارِ للشيخ سفر الحوالي، يقولان:

واضح. أما النظر إلىٰ الحضارة الغربية المعاصرة بصفتها خواء وعدما آيلا للسقوط والانهيار؛ فليس فيه جديد عن التصور القطبي.

هذه العبارةُ المبدوءة بـ (أمَّا) يُفْتَرض أنَّها تتعقَّب كلامًا سبَقَت الإشارةُ إليه. لكنَّ الواقِعَ أنَّ المؤلفَين لم ينقُلا هذا الكلامَ في أيِّ موضعٍ عن الشَّيخ سفر. لكنَّ الذي نقله سيد ولد أباه في الصفحة (ص٨٦) من كتابه؛ حيث قال وهو يلخِّصُ فِكْر الشيخ سفر الحوالي:

- النظر إلى الحضارة الغربية المعاصرة بصفتها خواء وعدمًا آيلًا للسقوط والانهيار.

والواقع أن هذه المنطلقات ليست بالجديدة في ذاتها، بل هي التي قامت عليها كتابات محمد قطب في الستينيات والسبعينيات، وكان من المفترض أن يكون قد

إذن: صاحبا كتابِ (ما بعد السلفيَّة) بلغَت بهما (الميانة) إلى حدِّ اعتبارِ كتابِهما وكتابِ ولد أباه رُوحينِ حَلَّا جسدًا واحدًا، فصارا ينتقدانِ كلامًا للحوالي أهملا نَقْلَه واكتفَيَا بنَقْدِه وتعقُّبِه!!

**في خاتِمَةِ هذه الحلقةِ أقول:**

سأَرْقُبُ رأيَ القُرَّاء الأكارم ورأي مؤلِّفَي (ما بعد السلفيَّة) في هذه الحلقةِ التي كان غَرَضُها الأساسُ إثباتَ أنَّ السَّرِقَة العِلْميَّة من الآخرينَ تُمَثِّلُ إحدى مكوِّناتِ كتابِ (ما بعد السلفيَّة).

فإن كان فيما شُرِحَ مقنعٌ وكفايةٌ، انتقلنا -بعد ذلك- لمناقَشَة الآراءِ والأفكارِ. أمَّا إن تطَلَّبَ الأمْرُ تقديمَ المزيدِ من النماذجِ لإثباتِ الدَّعوى، فسوف نعود —مرةً ثانيةً- للشَّرْح وتقديمِ البراهينِ التي أكل مني تصويرُها وعَرْضُها بهذه الطريقة وقتًا أتمنَّى ألَّا أحتاجَ لِصَرْف مِثْلِه مرةً أخرى.

وقبلَ وَضْعِ القلم: لدي ههنا همسةٌ للأَخوينِ مؤلِّفَي (ما بعد السلفيَّة) تتعلَّقُ ببعض ما ذُكِرَ أعلاه.

فأقول متسائلًا:

**ما الذي أَحْوَجَ الأخوينِ أحمد سالم ، وعمرو بسيوني، للسَّرِقَة مِن مِثْل سيد ولد أباه؟**

لستُ أشُكُّ أنَّ لدى الأَخوينِ قدراتٍ تؤهِّلُهما لتقديمِ أَفْضَل مما لدى المسروقِ منه؛ فهما أعرَفُ وأدرى بقواعِدِ الإسلامِ، وبآراء محمد قطب، وسفر الحوالي من سيد ولد أباه.

ولد أباه إن تميَّز عنهما بشيءٍ، فبِكَوْنه أستاذًا في الفلسفةِ، أهلك عُمُرَه فيها، فصار يَمْلِك عُدَّةً أفضلَ منهما في الحديث عن التاريخِ الأوربي، وعن هيغل، وماركس، وفرويد، ودوركايم، ودريدا، وفوكو، وتشومسكي.

وقُصُورُ أدواتِ الأَخوينِ الفاضلينِ عن الدخولِ المتخصِّصِ في هذا الميدانِ، ليس بمجَرَّده مما يعيبُ طالِبَ العلم. لكن الذي يعيبُه تهالُكُه ومحاولَتُه البائسةُ في التشبُّعِ بما لم يُعْطَ، وتعمُّدُه الإيهامَ بامتلاكِ ما لا يَمْلِكُ، ثم انتقالُه للاستعراضِ الأجوَفِ بمثل تلك الأسماءِ؛ كي يصحَّ له الحديثُ عن ضَعْفِ الأدواتِ السلفيَّةِ في التعاطي مع العلومِ الإنسانيَّةِ.

معرفةُ الاتِّجاهاتِ الفلسفيَّة الأوربيَّة وتاريخِها، والوقوفُ على تفاصيلِ آراء أعلامِها ورموزِها، قد يكون مزيةً لطالِبِ العِلْم حين يكون حقيقةً لا ادعاءً، وحين يكونُ لهذه المعرفَةِ غايةٌ وهدفٌ مشروعٌ.

أما حين يُبتَلى طالِبُ العِلْم بالتشدُّق الأجوف بالاسم والمصطلح الأجنبيِّ، وحين تراه مُولعًا باجترارِ الإبستمولوجيا وأخواتِها، بمناسبةٍ ودون مناسبةٍ، فأنت حينئذٍ تقفُ أمامَ حالة ضعفٍ وانكسارٍ وهزيمةٍ، تتمظهَرُ في صورةِ التحقيقِ والمعرفة.

وحين يُبتلَى طالِبُ العِلم بهذا، تراه يَنْزِل للنَّقْل والسَّطْو على كلامِ غيره ممن يُحْسِن هذه الصَّنْعة. ثم تتطوَّرُ الحالُ وتسوءُ، حتى تراه ينقِلُ ويَسْرِق حتى في ميدانه وساحَتِه التي يمتلِكُ فيها عُدَّةً وأدواتٍ أفضَلَ من أدواتِ المسروقِ منه ..

وفي النهاية نقولُ مسروقةٌ.

مأخوذةٌ من مصدر ملوثٍ مُتعلمِنٍ. فيها تحاملٌ وتشويهٌ لرأي أهل الفضل والعلم. والغاية من ذلك كله .. تجديد السلفية وتجويدها !!

قاله وكتبه / بندر بن عبدالله الشويقي

١٤٣٦/٧/٩هـ