Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **Volume 5, Issue 2 (2020), 107-127**

مراجعة كتب

في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟
قراءة نقدية لمراجعة "غير نقدية"

رائد السمهوري*

مقدّمة

قدّمت، من حيث كوني باحثًا ومحررًا في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مختصًا بالتراث الإسلامي (بما يشمله من علمَي أصول الدين وأصول الفقه وغيرهما)، مراجعة لكتاب المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة والمعنون **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**[1]، وذلك في سياق عملي على كتاب لاحق لي حول الموضوع بعنوان **السلف المتخيل**[2]، وقد نشرت هذه المراجعة في مجلة **تبيّن** التي يصدرها المركز العربي[3].

---

* (Raed Alsamhoury) باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مختص بالتراث الإسلامي، له من الكتب: نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا (2010)، تهافت أبي يعرب المرزوقي (2011)، نقد الفكر التكفيري في ضوء منهج الإمام ابن تيمية (2008)، السلف المتخيل: قراءة تاريخية تحليلية في سلف المحنة (2019).

[1] عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال ما السلفية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

[2] رائد السمهوري، **السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية لسلف المحنة، أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

[3] رائد السمهوري، "قراءة في كتاب: في الإجابة عن سؤال ما السلفية"، **تبيّن**، العدد 32 (2020)، ص 101-112.

وصادفتُ حديثًا مراجعة "نقديّة" لأحد الباحثين[4]، رأيت أنها بعيدة عن تقاليد النقد العلمي، مفتقرة إلى شروطه الموضوعية (على الرغم من أهمية النقد وإسهامه الكبير في تطور العلم قديمًا وحديثًا)، الشاملة، بالبداهة، فهم المقروء، وربط بعضه ببعض، والنظر إلى السياق، وحمل النصوص على المعاني المعقولة ما أمكن، مع العدل والإنصاف والموضوعية، وخلوّ القراءة من خلل الاجتزاء والانتقاء بنقل جزء من الكلام لا يتم إلا بغيره، أو تحميل الكلام ما لا يحتمل، وغير ذلك من ضروب الخلل القرائي الذي يُفقِده شروطه، ولا سيّما النقدية، إن كانت القراءة على سبيل النقد.

أعرض في هذه القراءة النقدية، جوانب غابت فيها هذه المعاني النقدية عن المراجعة "غير النقدية"، لعدم توافر شروطها الموضوعية والعلمية والمنهجية، لـ"الناقد" المشار إليه، وذلك بمقارنة النصوص كما هي في الكتاب المقروء، بما كتبه "الناقد" نفسه بأسلوبه هو، بانيًا عليه أحكامه المطلقة، وهو ما سيتضح في ما يأتي.

أولًا: مفهوم السلفية ودعوى التعميم

في الفصل الأول من الكتاب يبين بشارة أن مفهوم السلفية تعرض للتبسيط والاختزال، مؤكدًا أن هذا الاختزال والتبسيط هو الحامل له على إعادة طرحه نقديًا (ص 9). ويقرر بوضوح أن "معنى السلفية الأول الذي يخطر بالبال"، يتلخص في "العودة إلى 'الكتاب والسنة' ونبذ 'البدع والمحدثات'"، ثم يعلق قائلًا: "وهذا هو أبسط تعريفاتها المجمع عليها"، غير أنه يستدرك "لكننا إذا ما حفرنا في هذا التعريف الموجز نجد أن السلفية ما هي إلا معطى تاريخي بحت، يعبّر عن وجود سلفيّات سنية وشيعية متعددة، لا سلفية واحدة بقدر ما يمكن التمييز في داخل كل سلفية من هذه السلفيات بين ما يمكن عده سلفيات فرعية وحتى مدارس سلفية" (ص 9).

[4] محمد الشربيني، "مراجعة نقدية لكتاب: في الإجابة عن سؤال ما السلفية"، **مجلة القاسمي للدراسات الإسلامية**، ج 5، العدد 1 (2020)، ص 61-72.

هكذا في الفصل الأوّل، يضع بشارة القاعدة الكلية التي يبني عليها موقفه، وأن تعريف السلفية بأنها العودة مطلقًا إلى الكتاب والسنة ونبذ البدع والمحدثات، ما هو إلا تعريف "بسيط" وتبسيطي، يغفل التنوع الكبير و"الاتجاهات المتعددة" داخل إطار ما يسمّى "السلفية"، بل ينتقد بشارة الدراسات الحديثة التي تجعل مفهوم السلفية محيلًا على "منظومة أفكار متجانسة" (ص 9). ثم بعد أن أخذ بشارة يبين الخلط والاختزال اللذين تلبست بهما عامة الدراسات المعاصرة للمستشرقين وغيرهم على حد سواء، عاد ليؤكد من جديد أن تاريخ مفهوم السلفية ليس بسيطًا لكنه معقد (ص 16)، وأن الموضوعية العلمية ما زالت تحتم علينا "الحديث عن سلفيات متنوعة حتى المرحلة المعاصرة" (ص 16)، ثم ذكر أمثلة موجزة على هذا التنوع ففرق بين السلفية القديمة، سلفية الحنابلة القدامى (أي ما يسمّى أهل الحديث والأثر)، وبين سلفية ابن تيمية، ثم السلفية الوهابية النجدية، ثم أوضح أن مفهوم السلفية استقر أخيرًا على "تعريف ضيق نسبيًا يختص بتيار ديني مذهبي اعتقادي محدد" (ص 17).

ثم عاد إلى "الأصل" البسيط لمفهوم السلفية في "دلالته العامّة" (ص 17)، وأنه يعني "التزام القرآن والسنة وحدهما، والاستناد إلى سيرة الرسول وأقواله وأفعاله، والسلف الصالح"، مؤكدًا ما سبق أن أشار إليه أن هذا تعريف "مجمل بالطبع" (ص 17).

وبعد كل هذه الرحلة والتفصيلات والتأكيدات على أن السلفية ليست مفهومًا واحدًا، وعلى أن التعريف الأصلي ذا الدلالة العامّة ليس إلا تعريفًا مجملًا لا يلتفت إلى الخلافات التفصيلية الحقيقية بين من يدّعيه وينتمي إليه، أوضح بشارة ماذا يعني (وفق هذا التعريف المجمل) الاستناد إلى القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين عند من يقول به؛ إذ ينصون على أن ما عدا هذا هو "بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار" (ص 18). يعلق بشارة أن هذا المفهوم تستوي فيه "مراجع الشيعة ومراجع السنة" (ص 18)، أي إن هذا الأصل العام المجمل، ذا الدلالة العامّة التبسيطية أمر مشترك من حيث العموم بين الفرقاء. ليس هذا فحسب، بل إن بشارة بعد أن قرر هذا المعنى الذي وصفه بوضوح بأنه "مجمل بالطبع"، ذكر أن هناك خلافات بين الشيعة والشيعة (إخباريون وأصوليون)، وأن هناك خلافات بين

السنة والسنة (وذكر مثالًا على ذلك مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الأثر)، لكن هذه الخلافات لا تنفي الأصل العام المجمل المتفق عليه في أن البدعة هي ما لا ينتمي إلى القرآن والسنة وفهم الصحابة والتابعين، عمومًا (ص 18-19).

فماذا فعل "الناقد"؟

تغافل عن السياق والسباق كليهما، وأعرض عن كل التأكيدات والاحترازات، ونسي الإيضاحات كلها أن هذا تعريف "مجمل وتبسيطي ومختزل"، وقلب الأمر وقرأه قراءة "معكوسة"، فإذا به يقول، بعد أن نقل تقرير بشارة: "يعني الاستناد إلى القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين أن كل ما عدا ذلك 'بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار'" (ضمن السياق والسباق الموضحين سابقًا)، ليقرر "الناقد" بشجاعة أن بشارة هنا يعمّم! مع أن بشارة ينص على أن هذا تعريف عام مجمل تبسيطي اختزالي، وأن هذا التعريف هو الذي يريد بشارة نقده في هذا الكتاب. ويقرر "الناقد"، بجسارة، أن "الغالبية العظمى لأهل السنة، الممثلين بالمدرسة الأشعرية والماتريدية اعتقادًا، والمذاهب الفقهية الأربعة المعروفة فروعًا، لا يرفضون كل أمر مبتدع، بل يخضعون كل أمر جديد وحديث إلى نظر اجتهادي للحكم عليه جوازًا ومنعًا، حتى لو لم يكن مذكورًا في الكتاب والسنة، ولم يعرفه السلف".

فهل هذه هي النقطة حقًا وفعلًا التي يثيرها بشارة هنا؟ أم النقطة التي يثيرها بشارة، كما أوضح هو، هي الحديث عن "مفهوم مجمل" من دون إنكار التفاصيل الخلافية فيه بين المدارس؟ هل ادّعى بشارة أن كل من يطلق عليه أنه "سنّي" يرفض كل "أمر حديث وجديد" ولا يجتهد فيه؟ بل هل الأمر المبتدع أصلًا هو كل أمر "جديد وحديث" هكذا مطلقًا بحسب فهم "الناقد"؟ وحين يكون السياق بيان "أصل مبدئي" متفق عليه، لم ينفرد به السلفيون وحدهم، في حين أنهم "يميّزون" أنفسهم به عن غيرهم، وحين يراد أن يوضح أن هذا المفهوم مشترك بين الجميع، مع الاعتراف بخلاف الاجتهاد فيه بين شيعة وشيعة، وبين سنة وسنة، على الوجه الذي أشار إليه بشارة في كتابه، هل يعني أن هذا تعميم، على الرغم من جميع التأكيدات والاحترازات التي قدمها واعتراف بشارة نفسه أن فيها اجتهادًا واختلافًا بين سني وسني وشيعي وشيعي؟ وهل خرج السلفيون المعاصرون بل الوهابية منذ بدئها عن إخضاع

الجديد والحديث لنظر فقهي اجتهادي مما لا يحتاج إلى دليل وبرهان أصلًا (ألم يستعملوا البنادق والبارود وهو أمر جديد وحديث من دون نكير؟)، وهل هم إلا حنابلة يعتمدون الفقه الحنبلي، عمومًا، منذ كانوا، وعلى ابن تيمية على التخصيص وهو مجتهد مطلق؟ وهل الحنابلة إلا مدرسة فقهية معتمدة، بغض النظر عن اتجاهاتهم العقدية[5]؟

أي إن "الناقد" هنا، لم يكتف باجتزاء نص عام لا يكمل إلا بغيره مما سبقه ولحقه، بل قرأ قراءة "مقلوبة"، هي على العكس مما يقرره بشارة، لا بل مخطئة تمامًا ومتناقضة ذاتيًا، بل هي، حتى، خارج الموضوع.

ثانيًا: مفهوم الإيمان بين الخوارج وأهل السنة والمرجئة

يقول بشارة في الكتاب (ص 67) ما يلي: "صحيح أن الخوارج تاريخيًا تساهلوا في مسألة التكفير واستسهلوا تكفير خصومهم بالذنوب والمعاصي، ولم يميّزوا في ذلك بين الكفر والإثم والمعصية، بينما كان معظم المسلمين يعدّون اعتقاديًا ما تلخّصه الترسيمة التالية: 'إن الإيمان هو اعتقاد وقول وعمل وفقًا لأحكام الدين، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية'. وبينما كان موقف الأحناف من مسألة الإيمان مرجئيًا، إذ يقرون التصديق بالقلب والقول والإقرار باللسان في الجملة، من دون تفسير، ومن دون اشتراط العمل داخلًا في ماهية الإيمان وحدّه وتعريفه، فإن الخوارج رأوا أن الإيمان هو حقيقة شاملة لا تتجزأ، وليست مركّبة من أجزاء، بمعنى أن الإيمان هو تصديق وقول وفعل معًا، فالإيمان كلٌ لا يتجزأ ولا يزيد أو ينقص، فإذا ذهب بعضه ذهب كله. وإذًا، فارتكاب أي معصية من الكبائر، كأن يسرق الفرد أو يزني، يعدّ سببًا كافيًا لتكفيره ما لم يتب. وهكذا يصبح الآثم المرتكب للكبائر، المصرّ عليها من دون توبة، بحكم المرتد الكافر لدى الخوارج، يجب قتاله وقتله".

هذا هو النص كاملًا، وواضح أنه يتكلم عن المسلمين أيام ظهور الخوارج، قبل ظهور الأشعرية والحنابلة والماتريدية، أصلًا.

[5] ينظر كتابي **السلف المتخيّل: قراءة تاريخية تحليلية في سلف المحنة**، والذي تناول هذه المسألة بتفصيل.

فماذا فعل "الناقد؟ اجتزأ من هذا النص الطويل سطرين، معزولين عن كامل السياق الذي يوضح المراد، ولم ينقل حتى السطرين كما هما، بل اكتفى بأن يعبّر بأسلوبه على سبيل الإحالة، فقال "الناقد"، بالحرف، ما يلي: "تناول بشارة في الفصل الثاني مسألة التكفير عبر تحديد ترسيمة الإيمان عند 'معظم المسلمين' كما وصفهم، بأنه 'اعتقاد وقول وعمل وفقًا لأحكام الدين، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية'".

ومن يقرأ هذا التعبيرل"الناقد"، يظنّ أن بشارة يتكلم عن معظم المسلمين في كل عصرومصر. يتابع "الناقد": "ورغم شدة الحاجة إلى معرفة جوهر الاختلاف حول مفهوم الإيمان إلا أنه [أي بشارة] لم يقم بالتعمق فيه وتحريره بدقة، كما لم يحدد ماذا يعني بـ'معظم المسلمين'، هل يقصد معظمهم عبر التاريخ؟ أم في حقبة زمنية أو حدود جغرافية معينة، أم يعني السلف؟ هل يعني أهل السنة؟ أم الفرق الإسلامية الرئيسة الأولى والكبرى؟ فهناك فروقات أساسية تتولد عن معرفة ماذا يعني بقوله 'معظم المسلمين'، بالإضافة إلى حاجتنا لمعرفة صحة ما ينسب إليهم من أقوال".

هكذا تتوارد أسئلة "الناقد"، بعد أن افترض، من عنده، أن نص بشارة "عام" في كل عصر ومصر، وافترض "شدة الحاجة" إلى تقرير مفهوم الإيمان بالتفصيل الدقيق (شدّة حاجة من بالضبط؟ حاجته هو؟ أم حاجة القراء كلهم؟ وقد وضع بشارة يده على شيء من المعلومات العامة، هي من قبيل "السماء فوقنا")، وكأن "الناقد" لم يقرأ النص وأنه في سياق ظهور الخوارج وعصورهم الأولى. إلا إذا أراد "الناقد" أن يدّعي أن عموم المسلمين في ذلك الوقت كانوا شيعة أو خوارج أو مرجئة، أو ربما كانوا أشعرية وماتريدية!

ثم بعد هذه الأسئلة "الاستشكالية" فيما لا إشكال فيه أصلًا، يقرر "الناقد" قائلًا: "يوهم كلام الكاتب نسبته إلى ذلك المعظم المتخيّل قولًا مركبًا من أن العمل جزء من ماهية الإيمان، كالتصديق بالقلب والإقرار باللسان، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية"، ويتابع: "إن نسبة هذا القول المركب إلى 'معظم المسلمين' غير صواب، كما أن الكاتب لم يحل القارئ إلى مصدر هذا التعريف وارتباطه بـ'المعظم' المتخيل"، ثم يطلق "الناقد" آخر سهم له في

الكنانة، فيقرر أنه "لا يقول الأشاعرة الذين يمثلون جمهور أهل السنة بأن العمل جزء من ماهية الإيمان، بل هو شرط لكماله".

وهكذا أدخل "الناقد" الأشاعرة في الموضوع، بوصفهم هم "معظم المسلمين"، بينما نص بشارة في سياق أقدم من وجود الأشاعرة أصلًا، فلعل معظم المسلمين كانوا أشاعرة قبل وجود الأشاعرة.

شيء آخر مهم، وإن كان خارج موضوع مناقشتنا لـ"الناقد" في هذا السياق، إن دعوى أن معظم المسلمين اليوم هم أشاعرة، ما هي إلا دعوى، فلو سأل "الناقد" عاميًا في الطريق: من هم الأشاعرة؟ لما عرف الإجابة، بينما هو، أي العامّي، بلا إشكال، يعلم أن المسلم الذي لا يصلّي مثلًا، ويرتكب المحرّمات، ناقص الإيمان، ويصفه بأنه "لا يخاف الله"، وربما قال إنه "غير مسلم"، بعيدًا عن فذلكات المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم.

وفوق هذا، لم يغفل بشارة، أصلًا، موقف الأشاعرة والماتريدية الذي أشار إليه "الناقد"، وكأنه لم يقرأ الكتاب! فقد قال بشارة إن الإرجاء "قد انحل [...] لاحقًا في التسنن، وتبنته بعض المدارس العقلانية، مثل المَاتُريدِيّة، كما تبنت الأشعرية موقفًا مماثلًا أيضًا في موضوع العلاقة بين التصديق والقول والعمل" (ص 69). فلماذا لم يتلفت "الناقد" إلى هذا؟ ولماذا أغفله كأنه ليس موجودًا؟

ثم يستدرك "الناقد" أن "بشارة اعتبر قول الحنفية قولًا 'مرجئيًا'، أي منسوبًا إلى فرقة المرجئة"، ثم أضاف "الناقد": "إن قول الحنفية هذا ينسب إلى مرجئة الفقهاء من أهل السنة، الذين يقولون بعدم القطع بمصير المؤمن الذي ارتكب المعاصي ومات عليها، فإن شاء ربه عذبه وإن شاء غفر له، وهذا القول مخالف تمامًا لفرقة المرجئة المباينة لأهل السنة، والتي تعتبر أنه لا يضر مع الإيمان ذنب أبدًا".

لدينا هنا على هذا "النقد" وقفات:

نقل أئمة كبار من الفقهاء والمحدثين "إجماع" أهل السنة على أن العمل جزء داخل في الإيمان، وأن العمل من الإيمان، وسآتي بأمثلة موجزة على هذا:

قال البغوي في شرح السنة: "اتّفقت الصّحابة والتّابعون، فمن بعدهم من علماء السّنّة على أنّ الأعمال من الإيمان"[6].

وقال ابن عبد البرّ في **التمهيد**: "أجمع أهل الفقه والحديث على أنّ الإيمان قولٌ وعملٌ ولا عمل إلّا بنيّة والإيمان عندهم يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية والطّاعات كلّها عندهم إيمانٌ"[7].

ثم نقل ابن عبد البر أن أبا حنيفة وأصحابه خالفوا هؤلاء وأنهم "ذهبوا إلى أنّ الطّاعات لا تسمّى إيمانًا، قالوا إنّما الإيمان التّصديق والإقرار، ومنهم من زاد: والمعرفة، قالوا: وهو المعروف من لسان العرب"[8].

ثم أقر أن سائر الفقهاء والمحدثين (ما عدا أبا حنيفة وأصحابه) أدخلوا العمل في مفهوم الإيمان، فقال: "وأما سائر الفقهاء من أهل الرأي والآثار بالحجاز والعراق والشام ومصر، منهم: مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وداود بن علي (الظاهري) ، وأبو جعفر البصري، ومن سلك سبيلهم فقالوا: الإيمان قول وعمل؛ قول باللسان وهو الإقرار، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح مع الإخلاص بالنية الصادقة، قالوا: وكل ما يطاع الله عز وجل به من فريضة ونافلة فهو من الإيمان، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وأهل الذنوب عندهم مؤمنون غير مستكملي الإيمان من أجل ذنوبهم"[9].

وأكتفي بهذين النقلين لأني لو أردت سرد النقول، لكانت هذه المراجعة كتابًا حافلًا.

---

[6] أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، **شرح السنة**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، ط 2 (دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، 1983).

[7] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، ج 9، ص 238.

[8] المرجع نفسه.

[9] المرجع نفسه، ج 9، ص 243.

أما إرجاء أبي حنيفة والذي أراد أن يصوره "الناقد" أنه ليس إلا "خلافًا لفظيًا"، باختراع مصطلح متأخر الظهور هو "إرجاء الفقهاء" للتمييز بينه وبين "إرجاء المتكلمين"، فله أسباب تاريخية ليس هنا موطن ذكرها، بحيث صار لدينا نسختان من أبي حنيفة؛ أبو حنيفة التاريخي، وأبو حنيفة المتخيّل[10]. إن إرجاء أبي حنيفة المشار إليه يتلخص في إخراجه العمل من مفهوم الإيمان. ولهذا شن عليه أهل الحديث حربًا شعواء ولم يعدّوه سنيًا (فقد وُصف بأنه جهمي ومرجئ، قبل أن تتلطف الأجواء تاريخيًا)، ولم يشنّوا حربهم عليه من أجل "خلاف لفظي" شكلي لا قيمة له.

فهذا أبو عبد الرحمن المقرئ يقول: "كان أبو حنيفة مرجئًا ودعاني إلى الإرجاء فأبيت"[11]. فهل كان أبو حنيفة يا ترى يدعو إلى مسألة شكلية لفظية؟!

قال أحمد بن حنبل: "كتب إليّ ابن خلاد قال: سمعت يحيى قال: حدثنا سفيان قال: استتاب أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة مرتين أو ثلاثاً، وكان سفيان شديد القول في الإرجاء والرد عليهم"[12].

فهل كان سفيان الثوري وأحمد بن حنبل يخالفان في مسألة لفظية هنا؟ وهل استتيب أبو حنيفة هنا في شيء ينتمي إلى مذهب أهل السنة؟

وها هو الإمام البخاري صاحب الصحيح يقول في ترجمة أبي حنيفة: "نعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي مولى لبني تيم الله بن ثعلبة، روى عنه عباد بن العوام وابن المبارك وهشيم

[10] كتب صديقي الباحث الإيراني السنّي عدنان فلاحي كتابًا حول هذا الموضوع، وأرجو أن يتيسر طبعه قريبًا.

[11] عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنة**، تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ج 1، ص 223، والسند صحيح.

[12] أحمد بن حنبل الشيباني، **العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله**، تحقيق وصي الله عباس، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ج 3، ص 239.

ووكيع، ومسلم بن خالد وأبو معاوية والمقري كان مرجئًا، سكتوا عنه وعن رأيه وعن حديثه، قال أبو نعيم: مات أبو حنيفة سنة خمسين ومائة"[13].

أفتراه ينص على إرجائه هنا، في مقام الجرح، وهو لا يعني إلا خلافًا شكليًا لفظيًا؟

وها هو يحيى بن معين يقول في حق أبي حنيفة: "كان أبو حنيفة مرجئاً، وكان من الدعاة ولم يكن في الحديث بشيء"[14].

أتراه ينص على إرجاء أبي حنيفة، في مقام الجرح، وأنه داعية إلى مجرد ألفاظ وتعبيرات شكلية وليس إلى مذهب لا يرى هؤلاء المحدثون إلا أنه بدعة، وإن لم تكن توازي بدعة المرجئة الغلاة؟

وبعد هذه النقول "الموجزة"، الصحيحة الإسناد، والتي لا يراد بها التطويل، أيصح القول إن بشارة هو الذي جعل أبا حنيفة مرجئًا؟ أم أئمة أهل الحديث والسنة؟ وهل يا ترى هاجموه من أجل مجرد خلاف لفظي أم لخلاف حقيقي؟

الجدير بالذكر هنا أن بشارة لم يَغفل عن "تلطيف" الحنابلة المتأخرين موقفهم من أبي حنيفة، ولم يغفل كذلك عن مفهوم "إرجاء الفقهاء"، فقال بالنص: "وقد لطّف حنابلة السلفية الحنبلية (الوهابية) ذلك بأن أبا حنيفة كان مرجئًا فقهيًا وليس اعتقاديًا، لإخراج الأحناف من دائرة 'التكفير'، لكن التراث الحنبلي كما نجد لدى عبد الله بن أحمد بن حنبل لا يخلو من تكفيره وعدّه مرتدًا 'استتيب' أكثر من مرة" (ص 36). فهل غفل "الناقد" عن هذا النص ليذكّر قرّاءه بأن أبا حنيفة من "مرجئة الفقهاء"؟ وليوحي بأن بشارة أغفل هذه الحقيقة؟ أم اكتفى بالاجتزاء والانتقاء اللذين لا يليقان بالدقة العلمية والمنهجية؟

ولأن الحديث ما يزال في سياق مفهوم الإيمان، يستدرك "الناقد" فيقول: "لقد تبنى بشارة فكرة أن موقف المرجئة المذكورة قد حل في باقي الفرق وتشربته، فأصبح الاتجاه العام

[13] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، **التاريخ الكبير**، عناية محمد عبد المعيد خان (حيدر أباد - الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت])، ج 8، ص 81.

[14] عبد الله بن أحمد، ج 1، ص 226.

الابتعاد عن التكفير في النزاعات، وأن حساب الحكّام مهما فعلوا ليس على الرعية أن تتدخل فيه في الدنيا، لم يأت بشارة بحجة على ما ذكر، بالإضافة إلى أني أرى ما قاله مجانبًا للصواب، إذ إن الامتناع عن التكفير هو الموقف الأوّل منذ حرب صفين عند جميع الاتجاهات سوى الخوارج".

هذا ما قاله "الناقد".

وسأضع هنا نص بشارة كاملًا لتستبين دقة كلام "الناقد"، قال بشارة: "نادى المرجئة بترك الحُكم في الصراع ما بين المسلمين إلى الله وحده، والامتناع عن استخدام التكفير في هذه الصراعات؛ لأن جميع المسلمين، بحسب تفسيرهم، مؤمنون، بغض النظر عن أفعالهم. وإذًا، لا يجوز شن الحروب ضد المسلمين فيما بينهم، لهذا دعوا إلى الحفاظ على وحدة المسلمين. وقد انحل المبدأ لاحقًا في التسنن، وتبنته بعض المدارس العقلانية، مثل المَاتُرِيدِيّة، كما تبنت الأشعرية موقفًا مماثلًا أيضًا في موضوع العلاقة بين التصديق والقول والعمل. وقد عُدّ هذا المعتقد مريحًا للحكام، فهو يؤجل محاسبتهم على أعمالهم لأن حسابهم عند الله، وليس شأنًا من شؤون الرعية عامةً وعلماء وفقهاء، حتى إنه ورد في بعض كتب التراث المبكّرة أن المأمون قال: 'الإرجاء دين الملوك'" (ص 69).

تأملت ما قاله "الناقد"، وما قاله بشارة، فلم أجد أن بشارة قال: "وأن حساب الحكّام مهما فعلوا ليس على الرعية أن تتدخل فيه في الدنيا"، بل "الناقد" هو الذي قال هذا. وما قاله بشارة هو أن هذا المبدأ "الإرجائي"، "عُدَّ" مريحًا للحكّام. ومع أن بشارة ساق نصًا عن الخليفة المأمون يعبّر فيه عن حب الملوك لعقيدة الإرجاء، لم يلتفت "الناقد"، إلى هذا الدليل التاريخي، كأنه غير موجود، وادّعى أن بشارة لم يأت بدليل على ما قال! فلعل "الناقد"، كان ينتظر فصلًا مستقلًا للتعريف بالإرجاء، وأثره السياسي في الأمة، مثلًا، على الرغم من أن موالي السلطان اليوم يوصفون بأنهم مرجئة، وعلى "الناقد" أن يبحث ليجد "بوفرة" ما يدل على هذا، داخل التيارات الإسلامية، بل إن كتاب **ظاهرة الإرجاء** لسفر الحوالي ما كان إلا للرد على بعض التيارات الإسلامية في موقفها من الحكّام. ومع هذا ففي نص المأمون دليل تاريخي كاف على "إراحة عقيدة الإرجاء" للحكّام!

فوق هذا وذاك، ومع أن هذا خارج عن إطار المناقشة هنا، ليس "عدم التكفير" في النزاعات هو "الموقف الأوّل"، كما ادّعى "الناقد"، بل الخوارج كانوا يكفّرون بالكبائر (وهم في الأصل أصحاب عليّ خرجوا عليه)، أما موقف علي بن أبي طالب بقوله عن الخوارج "إخواننا بغوا علينا"، وقوله عنهم "من الكفر فرّوا"، فهو موقف من المواقف السائدة في ذلك الوقت، وليس هو كل المواقف. لكن عالمًا كبيرًا واسع الاطلاع كابن تيمية يصرّح أن التكفير في النزاعات كان موجودًا حتى عند الصحابة، فيقول: "أنكر بعض الصحابة أن يكون الميت يسمع نداء الحي، وأنكر بعضهم أن يكون المعراج يقظة، وأنكر بعضهم رؤية محمد ربه، ولبعضهم في الخلافة والتفضيل كلام معروف، وكذلك لبعضهم في قتال بعض، ولعن بعض، وإطلاق تكفير بعض، أقوال معروفة"[15].

ثالثًا: الغزو للإكراه على الدين

قال "الناقد" إن بشارة "يميل [...] إلى أن الغزو الإسلامي كان بقصد الإكراه بالعنف على دين الإسلام [...] وأنه لم يكن لدى المقهورين حرية اختيار دينهم، فشجعهم ذلك على الكذب في إظهار الدين الجديد طمعًا في إرضاء الغزاة على حساب الجوهر الأخلاقي والتقوى الباطنة"، ثم عقّب "يمكن المجادلة بأن ادعاء الكاتب هو ادّعاء بلا دليل، ويقودنا إلى استحضار صورة تشبه محاكم التفتيش"، ثم أخذ يسأل على جهة الإلزام "يمكن أن يطرح عليه سؤال حول كيفية تفسير بقاء أهل الملل تحت حكم الإسلام لو كان الهدف تغيير إيمان الناس بالقوة؟". رجعت إلى نص بشارة في الكتاب الذي استقى منه "الناقد" هذا الكلام، لأرى من أين استفاده. في سياق الحديث عن تأويل بعض الحركات المتشددة للآية الكريمة "لا إكراه في الدين" (البقرة: 256)، يذكر بشارة أن تلك الحركات توسّعت في مفهوم "نواقض الإيمان"، وأنهم يرون أن ظاهر الدين يصح فيه الإكراه، وأنهم بهذا يفسّرون قول النبي في الحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله ... إلخ"، وكذلك يفسّرون الآية

[15] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج 12، ص 492.

الكريمة "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" (الأنفال: 39). وينتقد بشارة هذه الحركات المتشددة أنهم لم ينظروا إلى "معنى الحديث وأنه وارد في مشركي العرب خاصة وليس في المسلمين، ومن دون فهم لأسباب الآية وسياقها ووظائفها" (ص 80). ورأى بشارة أن هذا له جذور قديمة، ونقل نصًا عن محمد بو هلال في هذا السياق يتحدث فيه عن تحول مفهوم الغزو الذي فرضته الظروف السياسية إلى فرض ديني نظّر له الفقهاء واعتبروه جهادًا في سبيل الله، وبهذا يصبح الشخص الداخل في الإسلام بالإكراه والعنف مسلمًا بالنسبة إليهم، فيبقى تدينه شكليًا (ص 80). لكن بشارة يرى أن "جوهر الدين وأخلاقيته والبعد الإيماني فيه جميعها تنجسم أكثر مع حرية الاعتقاد" (ص 80). فمن أين جاء "الناقد" بأن بشارة يرى أن "الغزو الإسلامي" كان بقصد الإكراه؟

لم أجد في نص بشارة ما فهمه "الناقد"؛ فقد أوضح بشارة خطأ تلك الحركات المتشددة في فهم آيات وردت في حق مشركي العرب المقاتلين، وليس في حق المسلمين، ثم أوضح أن مواقف الحركات المتشددة المشار إليها لها موقف قديم الجذور. ولم أفهم من هذا الكلام إلا التوسع الملوكي باسم الجهاد في عهد الدولة الأموية المتهمة بأكل فيء الناس وظلمهم (وهو مشهور معروف في التاريخ)، وكانت تستمر في الغزو تحت راية الجهاد. ولم أجد في نص بشارة البتة أنه قال: "لم يكن لدى المقهورين حرية اختيار دينهم، فشجعهم ذلك على الكذب في إظهار الدين الجديد طمعًا في إرضاء الغزاة على حساب الجوهر الأخلاقي والتقوى الباطنة". لم أجد هذا النص في كلام بشارة كله! فهو نص "الناقد" وبأسلوبه هو وتعبيراته هو. نعم، تحدث بشارة عن حركات العنف التي تُكرِه الناس على تبنّي ما تراه هي تدينًا على وفق مقاسها، وتعاقب من خالفه، وهذا لا شك أنه إكراه، وأن ما يهمّ تلك الحركات هو الالتزام الظاهري بالدين، فإن لم يكن فالقتال، وتترك باطن الخاضع لهم لربّه. وبعد هذا علّق بشارة: "هذا تفسير للدين والتدين تنعدم فيه الروحانية .... إلخ". (ص 80).

"فلا أدري من أين أتى "الناقد" بذكر محاكم التفتيش؟ ومن أين فُتِح عليه بأن يسأل عن بقاء أهل الملل في شيء لا يخدمه سياق النص البتّة؟! ومن أين جاء بأن بشارة يرى أن هدف الغزو كان في الأصل الإكراه بالعنف؟ وكأن مؤلف الكتاب يجهل هذه الأشياء أو يجحدها،

وقد كان من المتوقع في النقد حمل الكلام على المعاني المعقولة، وربط بعضه ببعض، والنظر في السياق.

ولعلّ هذه مناسبة، لأذكّر "الناقد" بأحكام "الإكراه على الإسلام" في الفقه التقليدي، فأحيله إلى كتاب معاصر موسوعي لأوفّر عليه عناء البحث، هو كتاب **الفقه الإسلامي وأدلته**، للمرحوم الشيخ وهبة الزحيلي، قال: "وإذا كان الإكراه على الكفر لا يجعل المستكره كافرًا، فإن الإكراه على الإسلام يجعل المستكرَه مسلمًا [...]، والفرق بين الحالتين: أن الإيمان في الحقيقة تصديق، والكفر تكذيب، وذلك يحصل في القلب، والإكراه لا شأن له بالقلب، ففي حالة الاختيار جعل اللسان دليلًا على ما في القلب ظاهرًا، وفي حالة الإكراه على الكفر لا يجعل اللسان دليلًا على ما في القلب؛ لأن الإيمان أمر قلبي. أما في حال الإكراه على الإسلام، فيحكم بالإسلام مع احتمال أنه كافر في قلبه؛ لأن ترجيح جانب الإسلام إعلاء الدين الحق، وإعلاء الدين الحق واجب، قال عليه الصلاة والسلام: 'الإسلام يعلو ولا يعلى عليه'. ويلاحظ أن الذي يجوز إكراهه على الإسلام هو الحربي عند جمهور العلماء، وكذا يجوز إكراه الذمي والمستأمن عند الحنفية، ولا يجوز إكراههما عند جمهور العلماء، والأدلة تعرف في كتب الفقه المطولة، والراجح مذهب الجمهور في الذمي، كما أن الراجح في تقديري هو أن الحربي أيضًا لا يكره على الإسلام كما يقرر جماعة من العلماء لقوله تعالى: 'لا إكراه في الدين' [البقرة: 256]"[16].

فمسألة إكراه "غير المسلم" في الفقه التقليدي ليست إلا "مسألة خلاف"، والعمل بها يكون عبر الترجيح! فجمهور العلماء على "عدم جواز" إكراه الذمي والمستأمَن، وعلى "جواز" إكراه الحربيّ. ولعلنا هنا نسأل "الناقد"، من أين جاء هذا الفقه من تعاليم القرآن ومقاصد الشريعة أم يشير إلى واقع تاريخي ما؟

[16] وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1985)، ج 5، ص 397-398.

رابعًا: السلفية والعلمانية ووضع الحديث واستدراكات أخرى

يقول "الناقد" إن بشارة يتصور أن "السلفيين وحدهم من بين المسلمين يرفضون وضع التشريعات البشرية فوق التشريعات الإلهية"، ثم ردّ ليبين أن المسلمين كلهم يرفضون ذلك. رجعت إلى نص الكتاب لأرى ماذا قال مؤلفه؟ فوجدته يقول: "من نافل القول إن التيارات السلفية كلها ترفض العلمانية وفصل الدين عن السياسة، لأنها بذلك تضع التشريعات البشرية فوق التشريعات الإلهية" (ص 48).

فلم أجد أن بشارة قال: "إنه لم يرفض العلمانية إلا السلفيون وحدهم"، كما فهم "الناقد"، بل أوضح أن هذا "من نافل القول". وليس النص لا مفهومًا ولا منطوقًا يفيد أن هذا هو قول السلفيين وحدهم، فلا أدري من أين جاء "الناقد"، بأسلوب الحصر والقصر من نص ليس فيه حصر ولا قصر، إلا إذا كان قول القائل: "ومن نافل القول أن أبا بكر صحابي جليل"، يقتضي أن عمر بن الخطاب ليس صحابيًا جليلًا! وأن هذا الاستدراك سيكون من باب النقد العلمي!

كذلك يقول "الناقد" إن بشارة "يتهم السلفيين بوضع الحديث – الكذب في الأحاديث – التي تجيب عن حاجات المرحلة التاريخية، سواء وضع هذه الأحاديث الفقهاء أو السلطة السياسية، وذلك لقصور الأحاديث التي بين أيديهم عن الإجابة عن جميع شؤون الحياة".

ولما رجعت إلى موضع الإحالة من الكتاب وجدت بشارة يقول: "يعتمد السلفيون على الأحاديث النبوية، على نحو أساسي، للانتقال من الأحكام العامة للشريعة إلى تطبيقها على الحالات الخاصة. وبذلك أصبح الحديث النبوي، أو ما عُدّ حديثًا نبويًا، وكل مروياته التي وصلتنا من التابعين بدرجة رئيسة، هو المنهج في الحقيقة، وحيثما قصر عن تلبية الغرض (إذ إن الأحاديث المنقولة المسماة بـ'الصحيحة'، لا تجيب عن كل قضايا الحياة)، فالحل هو، بدلًا من إعمال العقل في استنتاج الأحكام من قيم الدين ومقاصده نفسه، "وضع" الأحاديث التي تجيب عن حاجات المرحلة التاريخية أكانت من وضع الفقهاء أم من وضع السلطات السياسية، وحتى من الثقافة الشعبية في بعض الحالات، والتي راج فيها كثير من الأحاديث الموضوعة. ولا أدل على ذلك من أن أبو يعلى في **طبقات الحنابلة** يشير إلى أن أصحاب ابن

حنبل نسبوا إليه أكثر من مرة أنه كان 'يحفظ سبعمئة ألف حديث'، بل 'كان يحفظ ألف ألف'، لكنه لم يخرج في مسنده أكثر من ثلاثين ألف حديث، بل أقل منها إذا ما حُذف المكرر". فتشت في هذا النص فلم أجد أي اتهام للسلفيين بوضع الحديث! بل وصف اعتمادهم على الحديث بالدرجة الأولى (بخلاف أهل الرأي قديمًا)، ثم تكلم عن المرويات التي وصلت من خلال التابعين، ثم تكلم عن مشكلة الوضع التي انتشرت جدًا في زمن التابعين، لأسباب كثيرة مذكورة في كتب الحديث النبوي، واستدل بشارة على صواب كلامه بجهود أحمد بن حنبل الذي صفّى كثيرًا من الأحاديث في مسنده، الذي ليس فيه إلا بضعة وثلاثون ألف حديث، من أصل ما يحفظه وهو سبعمئة ألف أو ألف ألف!

فأين اتهام السلفيين هنا بالكذب إذا كان بشارة يؤكد أن هناك اجتهادات من الأئمة في تنقية الحديث من فورة الموضوعات؟

ومع هذا، ففي الإمكان أن يضاف هنا أن أبا حنيفة وقد كان في الكوفة، التي هي عاصمة من عواصم العلم والحديث، وقد أكثر التنقل في البلاد، ولا سيما الحجاز، بل ورد أنه أدرك بعض الصحابة، كان متشددًا جدًا في قبول الأحاديث، حتى وجه إليه المحدثون تهمة أنه يرد الأحاديث ويقدم عليها الرأي والقياس العقلي والاستحسان، مما لا يحتاج إلى توثيق لأنه من قبيل المعلومات العامّة، ويكفي فيه مراجعة ترجمة الخطيب البغدادي له في **تاريخ بغداد**، ومراجعة تراث أحمد بن حنبل، وابنه عبد الله بن أحمد. فهل تراه زهد في الحديث ردًا للحديث حقًا وفعلًا؟ ها هو ذا الموفق المكي الحنفي ينقل عن أبي حنيفة أنه قال: "ردي على كل رجل يحدث عن النبي بخلاف القرآن ليس رداً على النبي ولا تكذيباً له، ولكنه رد على من يحدث عنه بالباطل"[17]. فإذا أخذنا هذه الرواية وعلمنا أن أبا حنيفة كان متهمًا برد أكثر الأحاديث، استطعنا أن نستنتج أن هذا الموقف الذي عابه "الناقد"، موقف قديم ليس

[17] الموفق المكي، **مناقب الامام الأعظم أبي حنيفة** (حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1321ق)، ج 1، ص 99.

جديدًا. لولا أن الأحناف مع الزمن، وقد كتب بعض الباحثين في هذا[18]، مالوا إلى مدرسة الأثر، لأسباب كثيرة تاريخية واجتماعية وسياسية. ومع هذا فلم يكن بشارة غافلًا حين أكد ادعاءه فقال: "لتأكيد هذا المنهج في استنباط الأحكام سمّي الذي تصدّوا لمعارضة 'أصحاب الرأي'، بـ'أهل الحديث'". (ص 75). وهذا يصيب كبد الحقيقة، لو كان الهم حقًا هو ابتغاء الحقيقة.

وفي إطار الحديث النبوي وردّه وقبوله، يستنكر "الناقد" أن بشارة أشار إلى أن الأحاديث التي تشير صراحة إلى الخلفاء الراشدين، أنه يمكن القدح فيها متنًا بسهولة، محتجًا بأنه لم يكن في عهد النبي خلفاء راشدون، وأن مصطلح "الخلفاء الراشدون"، مصطلح متأخر أصلًا. ثم ادّعى بشارة أن محققين بينوا أسبابًا أخرى لعدّ حديث العرباض بن سارية حديثًا ضعيفًا.

فبماذا يردّ "الناقد"؟ يرد بأنه في الإمكان الردّ بسهولة بأنه يمكن أن يفهم هذا الحديث بأنه سيكون بعد النبي خلفاء! (مع أن القضية هنا ليست مجرد وجود خلفاء بل خلفاء راشدين)، ويضيف "الناقد"، أنه يمكن توجيه الحديث بأنه إشارة إلى "أشخاص معيّنين" سيلون من بعد النبيّ (وكأن الصحابة في سقيفة بني ساعدة تناسوا متعمّدين، أو نسوا غير متعمّدين، أن يحتجوا بالإشارة إلى هؤلاء الأشخاص المعينين مستشهدين بتلك الأحاديث، فلجأوا إلى حجج واقعية منطقية تاريخية، وأن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش، ثم جرى الأمر بطريقة تلقائية ليس فيها أي استشهاد البتة بأحاديث الراشدين).

وبدلًا من أن ينقض "الناقد" كلام مؤلف الكتاب في دعواه أن محققين ضعّفوا هذا الحديث (وهذا وقع فعلًا لمن شاء أن يبحث وينقد بعلم)، فيأتي بالإشارة إلى أنه ليس هناك "محققون" ضعّفوا حديث العرباض، كما ادّعى بشارة (إذ يكفي هنا نقض الدعوى)، اكتفى "الناقد" بأن مؤلف الكتاب لم يذكر هؤلاء المحققين من هم؟ ولسنا هنا في صدد تطويل هذه القراءة

[18] الصديق الدكتور عدنان فلّاحي.

النقدية في التعليق على قراءة "غير نقدية". فابن القطّان، على سبيل المثال، حكم على الحديث بأنه لا يصح[19]. وللناقد المجال في مزيد من التحقق والبحث.

قال بشارة إن جماعة "الدعوة والتبليغ" الهندية، وإن كانت صوفية المشرب، فقد تأثرت بالدعوة السلفية، فقال: "والحقيقة أن أسلوب بعض الجمعيات، ولا سيما العاملة في أوساط شعبية واسعة في المدن (خلافًا لشبه الجزيرة العربية)، يشير إلى عدم وجود جدار حديدي بين السلفية والصوفية حين تكون المسألة مسألة صحوة. فجمعية التبليغ والدعوة قامت في أجواء صوفية هندية، أولها أجواء الطريقة الجشتية، ثم النقشبندية والقادرية والسهروردية، ثم تطورت في مجال مواجهة أنماط غربية من التدين الشعبي في شبه القارة الهندية والتزامها منذ البداية بث الإسلام الصحيح، إلى الدعوة بنوع من السلفية تعمقت أكثر مع تواصلها مع إسلام الجزيرة العربية والخليج، مع أن مناصبة الصوفية العداء إلى حد تكفيرها واتهامها بالشرك من أهم ما عُرفت به السلفية الوهابية في الجزيرة العربية، على الرغم من اعتدال ابن تيمية عمومًا في هذا الموضوع" (ص 97).

لم يقل بشارة إن جماعة التبليغ سلفية! لكنه صرّح بأنها تأثرت بالسلفية وأن هذا التأثر ازداد بسبب التواصل مع إسلام الجزيرة العربية.

فكيف فهم "الناقد" هذا الكلام؟ قال: "إني أرى من غير الصواب جعل جماعة 'التبليغ والدعوة' التي أسست في الهند مثالًا على التدين السلفي". هل قال بشارة إنها "مثال على التدين السلفي"؟! أم قال إنها تأثرت به؟ وهل قال بشارة إنها "حنبلية أو لا مذهبية أو وهابية الاعتقاد"؟! من أين أتى "الناقد" بهذا الاستنتاج الذي ليس موجودًا منطوقًا ولا مفهومًا في الكتاب؟

[19] عبد الرحيم بن الحسين العراقي، **ذيل ميزان الاعتدال**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ترجمة 523.

وبعد أن قرر "الناقد" تلك الحقائق التي لم يجحدها أحد، ناقض نفسه فقال عن جماعة التبليغ "هي صوفية الأصل ولا زالت، رغم ما شابهها من تأثر بالسلفية الوهابية"! فهل عدا مؤلف الكتاب ما قرره "الناقد" نفسه؟

وأخيرًا، استدرك "الناقد" وصف مؤلف الكتاب لأحد أعلام حركة الإخوان المسلمين الشيخ سعيد حوّى بأنه إخواني سلفي جهادي، معبّرًا عن أسفه لعدم وجود "مصدر" ليثبت فيه هذه المعلومة، على أساس أن سعيد حوّى من أبعد الناس عن الوهابيّة.

إن هذا التصنيف ليس ممّا يحتاج إلى مصدر، بل يعود في معاييره إلى مؤلف الكتاب نفسه، لربما كان على مؤلف الكتاب أن يشير لماذا استنتج هذا التصنيف، غير أن من يعرف تاريخ المرحوم الشيخ سعيد حوّى، وموقفه الحادّ جدًا، على خلاف الموقف الرسمي لجماعة الإخوان، من الخميني ودعوته، ثم ثورته "الجهادية" على النظام السوري، مما قارب به تيار السلفية الجهادية، يتكهّن أسباب هذا التصنيف.

المراجع

ابن تيمية الحرّاني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى.** تحقيق عبد الرحمن بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

ابن حنبل، أحمد. **العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله.** تحقيق وصي الله عباس. ط.2. الرياض: دار الخاني، 2001.

ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. **السنة.** تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. الدمام: دار ابن القيم، 1986.

ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.** تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي. **التاريخ الكبير.** عناية محمد عبد المعيد خان. حيدر أباد - الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت].

بشارة، عزمي. **في الإجابة عن سؤال ما السلفية.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. **شرح السنة.** تحقيق شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش. ط 2. دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.

الزحيلي، وهبة. **الفقه الإسلامي وأدلته.** ط 2. دمشق: دار الفكر، 1985.

السمهوري، رائد. **السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة، أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

السمهوري، رائد. "قراءة في كتاب: في الإجابة عن سؤال ما السلفية". **تبيّن**. العدد 32 (2020).

الشربيني، محمد. مراجعة نقدية لكتاب: في الإجابة عن سؤال ما السلفية". **مجلة القاسمي للدراسات الإسلامية**. ج 5. العدد 1 (2020).

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. **ذيل ميزان الاعتدال**. تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

المكي، الموفق. **مناقب الامام الأعظم أبي حنيفة**. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1321هـ