

السلوك السلفي مرجعيات الفضاء والاجتماع

د. عادل بالكحلّة

« توطئة »

يقترح هذا المبحث مقارنة تفهيمية للسلوك السلفي والفاعل الاجتماعي السلفي، بما يفترض ذلك «تعاطفاً ايجابياً»^(١) مع المبحوث، أي محاولة تمثله منهجياً ومعرفياً ضمن المكان والزمان والإحداثيات الأثرية^(٢) في الاجتماع بما هو فرد (أو زُمرة) يعيش التجربة استدماجاً ومحاولةً للتوجيه.

وذلك من أجل تجاوز أي مقارنة إدانيّة لهذا السلوك وهذا الفاعل بما هو (حقاً أو باطلاً) «إرهابي» أو «خارج عن القانون أو الحالة العادية» وذلك لا يعدو أن يكون حكماً غير علمي وإسقاط وموقفاً؛ وانخراطاً في المقاربة الشرطية للمسألة يتناقض مع ما يفترضه الموقع الأكاديمي من حيادية وتفهميّة.

١. الاختيار السلفي حالة ملتبسة بالمتاح عولمياً وبإكراهات

القطري:

يفرض السياق القطري إكراهاته في ضعف الاندماج الداخلي، أو الدونية المعاشية أو الانتحالية، أو الجزع التاريخي المرسخ للتمايز فيكون لزاماً على الشباب الأكثر حساسية أن يبحثوا عن نماذج جديدة للتأكيد. ومن النماذج المتاحة، والمغرية -

لعدة عوامل يمكننا أن نجد النموذج السلفي (بناذجه)، خاصة أنه يجعل القطريّ يستهيمُ القوّة باستدماج الكثرة الخارجيّة. فالحساسيّة الشبابيّة الشيشانيّة (مثلاً) تجاه رُكام الجوع الديني التاريخي بسبب الهزيمة منذ العهد القيصري، قد تجد بنهاية القرن العشرين في فرصة السلفيّة بما هي طاقة عدوانية ضخمة، وتأكيدٌ للذات، واستدماجٌ هُواميّ لكثرة الشعوب الإسلاميّة المستعيضة عن الضعف السّودايّ الفادح للشعب الشيشاني، واستدماجٌ هُواميّ للمال الخليجي الممول لها المستعيز عن تدهور الوضع المعاشي الشيشاني^(٣).

والحساسيّة الفلسطينيّة قد تجد تجاه استطالة الانتظار كل الجرح الفلسطيني منذ سنة الانتداب البريطاني - الصهيوني وعدم وجود حسّ شاميّ جامع للجرح الفلسطيني [إذ لم يعد هناك بتداول الأمد استجماعٌ شاميّ بل هناك استجماعات شامية أربعة مستقلّة الشعور تمامًا إلى حدّ اندثار اسم «الشام» من الخطاب السياسي والجغرافي - المدرسي واستقذاره]؛ وعدم اعتماد حركة المقاومة الوطنيّة للحسّ الديني في المدافعة إلى حدّ الاستقذار في خطاباتنا الشعريّة (محمود درويش، سميح القاسم...) وإلى حدّ التجاهل في خطاباتنا السياسيّة. ذلك من شأنه أن يُنبّه الحسّ الديني للحساسيّة الشبابيّة لتبحث في النماذج الدينيّة المتاحة عولميًا عن القويّ - العدوانيّ فيها لدفع القويّ - العدوانيّ في الوضع الاحتلاليّ واللّجويّ.

لقد درس عالم النفس الاجتماعي عبد الوهاب محجوب في بداية ثمانينات القرن العشرين الكيان النفسي للأطفال والمراهقين الفلسطينيين في مخيمات الشتات الشامي، وكشف معاناتهم من العزلة والهوان والكدمات نتيجة رُكامٍ من الصدمات الموروثة والمعيشة والعزل الحَمويّ^(٤) والاجتماعي والقانوني داخل أقطار الشتات الشاميّ^(٥).

من هؤلاء المراهقين الذين درسهم عبد الوهاب محجوب كان ظهور «السلفيّ اليتيم»، أي: السلفي الفلسطيني، بلغة حازم الأمين، ذلك السلفيّ الذي يُعوّض إحساسه بالعجز أمام الصهيوني بأن يندّر نفسه مُنْفَجِرًا في أنظمة هشة (بالمقارنة مع



صلاية الدفاعات الهجومية الصهيونية) كأنظمة أفغانستان والعراق بعد الاحتلال الأمريكي) أو أقل قوة كدولة سوريا. ولكن في الآن نفسه ينبغي أن يتقاطع اختيارها مع اختيار رأس المال السياسي الخليجي، فلا يجوز أن يكون النظام المكفّر اسمه «الأردن» أو «المملكة المغربية» مثلاً، فتكون جِماه^(٦) «أرض دعوة» لا «أرض جهاد» في السّوق^(٧) السّلفي.

٢. العنف السلفي باعتباره صادراً عن التعصّب:

ليس التعصّب خاصاً بإيديولوجيا دون أخرى، بل نجده لدى بعض الملحدين كما نجده لدى بعض المؤمنين، ونجده لدى كثير من العلمانيين كما نجده لدى كثير من المتدينين.

إنّه اعتقاد المرء أنه كامل وهو ليس كذلك، إذ الكمال عدم التعصّب في العرف العرفاني مثلاً^(٨)، وفي الآن نفسه ليس لغيره تلك الدرجة من الكمال، وأن من حقه أن يفرض ما يراه عليهم. هذا بينما يرى العرفانيون (مثل جلال الدين البلخي - الرومي) أن «الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق»، ويردّد الرسول: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ، ٢٤)، جاعلاً نفسه بالمستوى المبدئي نفسه مع خصيمه الفكري، وهو من هو. والمتعصّب لا يرى عذراً لمن يراه «مخطئاً»، غير مستحضر ل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء، ١٥).

هناك نوعان من المتعصّبين: المتعصّب الأصلي والمتعصّب المنقاد. أما المتعصّب الأصلي (أو العاصب)، فهو من بيده الأمر والنفوذ يُعطي لأتباعه الإذن بالتغلب بالنواهي المفروضة (القوانين والأعراف والتراث)، عارضاً مثاله باعتباره مطلقاً، وأن الآخرين ينبغي أن يضحّوا في سبيله^(٩).

وللمتعصّب العاصب نمطيات وسواسية، فليس له القول الثابت، وله سحرٌ عاطفي تجاه الآخرين لا متلاكه خاصّيات جاذبة في شخصيته.

أما المتعصب المنقاد، فهو امثالي. إنه يعيش مخاوف، وهو تحت جراح قديمة وأخرى جديدة. فهو يبحث عن الأمان من خلال تماهيه بالقوي العاصب.

إن حلقة الذين يستعددهم المتعصب، أي: الذين يتخيل مسبقاً عداءهم، متعاطمة باستمرار، وهذا ما يجعل مخاوفه متعاطمة باستمرار. وذلك ما يستدعي ضحايا جديدة، وقد تجرّ إلى السقوط في العنف الشامل. فبحثاً عن اطمئنان لن يأتي لا بُد من القتل الرمزي - أو الجسدي - للآخر يومياً (اللعن، التنبيه للخطر المُفترَض مباشرة وبالإنترن بت أسلوب تفصيلي، الدعوة لقتل «الكافر» أو «المنحرف» أو «التحريفي» (في الخطاب الماركسي) إقصاءً أو عزلاً أو ذبحاً أو منعاً عن النشاط الجموعي أو الحزبي...). فلا بد للمتعبص دائماً عدو مظنون لكي يُثبت مشروعيته.

إن المتعصب متقلص الحقل الذهني ومحدود الاهتمامات، فهو يزدري أكثر مجالات الحياة اليومية وأكثرها حيوية. فالزابل بحيه الشعبي أمر حيوي وقد يهدد أطفاله بالهيصنة، والبطالة أمر يشل حياة شبان كثيرين منه، والفقير أمر واضح المعالم في محافظته الهامشية، ولكن كلها أمور لا تهمة مطلقاً، أو هي مؤجلة حين تطبيق قد يتطلب سنوات عديدة لـ «شريعة» أو «اشتراكية» «يعرفها جيداً»، و«لا تأويل آخر» لها. فليس هناك سوقان في مشروعه النضالي: سوق على مدى قريب وآخر على مدى طويل، بل هناك سوق واحد لا يدري متى ينجح وربما كان من دون امتثال زمني حتى يُقدر المقدار الزمني الذي يتطلبه.

إن المتعصب ذو عظام، وهو شرط من شروط وجوده الأساسي فهو يحمل هوام القدرة الكلية الذي يُخفي مشاعر يأس وعجز وعدم اقتدار على السيطرة على الحدود الخاصة وعلى التواصل مع الآخر والتأثير فيه. وذلك ما يوجد تعطشاً للانتقام من هامشيته منذ طفولته أو منذ إقصائه من الحياة العائلية الاندماجية^(١٠) أو من المدرسة أو من الدورة المعاشية الوطنية أو من حق التدين.



والرغبة في الانتحار هي هُوام انتصار القدرة الكلية البائسة إذ به يكون الانفلات الكامل من العدو والمخاوف المتراكمة عبر السنوات الثقيلة، الرتيبة. فالموت لديه كان قد عاشه من قبل ممارسته جسديًا، فالآخرون المكروهون الذين يعيشون الحياة تاركين إياه في الموت الرمزي منذ سنوات ينبغي إعدامهم ليستتوا معه في الموت، وبذلك يُنهي هُوام تفوقهم عليه.

٣. كيف ثار مسيلمة لهزيمته واستعاد «الأرض» ؟

ليس من العجيب أن يشدد القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي على ضرورة اعتبار الإله إنسانًا ضخمًا، لا كل الناس، وله أعضاء لا كأعضاء البشر، في كتابه الحد لله تعالى؛ في الوقت الذي يشدد فيه على ضرورة طاعة الأمير عادلًا كان أو ظالمًا، وأن مشروعيته إلهية في كتابه الأحكام السلطانية^(١١).

وإذا كان ابن حنبل داعيًا إلى طاعة الأمراء سواء كانوا ظلمة أو ممارسين للعدل؛ فإن ابن تيمية كان ظاهرًا متناقضًا، إذ إنّه في الحسبة يؤكد أن جور سبعين سنة أفضل «من ليلة بلا سلطان»^(١٢)، أي ليلة ثورة على السلطان الظالم، فإنّه في فتاويه يبيح قتل الآخر إن كان غير ملتزم ببعض الشرائع^(١٣). رغم أن ابن حنبل وغيره يشددون على أن محافظة الأمير على الصلاة كافية لطاعته. ولكنَّ الأمير التيموي القاتل، مسنود هو أيضا بإله تيموي ضعيف كإله القاضي أبي يعلى، فلا يمكن لإله هو إنسان ضخم أن يردع الإفراط في استعمال السلطة. فمن المعروف دفاع ابن تيمية المستميت عن إلهه الجالس على كرسي ماديّ وذو اليدين والقدمين، ومن المعروف أيضا دفاعه المستميت عن الأمير الطاغية، والموضوعتان متضايقتان لا تمكن الواحدة إلا بالأخرى.

لقد استطاع الفراء وابن تيمية استغلال بضعة أخطاء قاتلة داخل متن أحمد بن حنبل (الحاوي للكثير من المضامين الإيجابية)^(١٤) من أجل تطويرها عكس ما أراد ذلك المتن تمامًا. والأهم من تلك الأخطاء، عدم قدرة ذلك المتن على إنتاج نسق



استدلالي لرفضه فهم النص، مما سهل أمر المندسين للمتن الحنبلي وتطويعه لسواقٍ أخرى.

لقد كان من الصعب على محرفي الاتجاه الحنبلي السيطرة على الفكر الديني في العراق والشام، نظرًا لورثتها رصيّدًا تاريخيًا من الإبتيمية التعقلية منذ العقل الإبراهيمي إلى العقل الحرّاني^(١٥)، فعقل أبي حنيفة، ثم العقل المفيدّي - الطوسيّي وغيرها من العقول المترابطة. ولكن كان من السهل، نسبيًا، دخول هذا التحريف إلى نجد في القرن الثامن عشر للميلاد.

لقد كانت نجد لقرون عديدة، الإقليم العربي الوحيد الذي لم يكن له تبادل أنتحالي (= ثقافي) مع الخارج، سواءً سلميًا (التبادل التجاري، التعارف الديني...) أو عنفياً (احتلال، إكراه ديني...)، خاصّة وهي معزولة عن اليمن وعمان ومكّة وجزئياً عن الحجاز بالرّبع الخالي. وقد رسّخ ذلك آلهة أكثر تصلّبًا من آلهة قريش، لأن آلهة قريش لاحقة على أصل توحيد إبراهيمي لدين قريش، ولأن مكّة كانت دائماً فضاءً للتعارف مع أديان أخرى (المسيحيات، اليهوديات، الحنيفة...)، ممّا يوجد إرهاباً للموقف الديني المقارن والقابل للاستدلالية. وباعتبار أن تلك الآلهة النجدية لم تكن مبنية على أطروحات كونية، بل كانت بعيدة جدًّا عن التجريدية، أقرب إلى البشرية. وقد تساوق ذلك مع استبدادية تدبير القبيلة، والإقصاء العنيف للنساء، عكس وضعهنّ بيثرب ومكّة، وعكس وضعهنّ الإيجابي باليمن وعمّان.

لقد رفضت نجد الدعوة المحمدية لأنّ هذه الدعوة كانت الدين الأوّل الذي أراد اختراق الحدود النجدية. فكان اعتداء بعض البطون النجدية على دولة يثرب النبوية، وكانت جريمة بئر مَعُونَة الفظيعة التي قتل فيها نجديون عددًا من خيار الصحابة بعد أن قبّل الرسول ﷺ إظهار هؤلاء النجديين الإسلام، فبعث معهم هؤلاء الصحابة. ثمّ كانت المشاركة النجدية الخطيرة في الحصار العربي - اليهودي لدولة الرسول ﷺ بمعركة الأحزاب، وفيها كان النجديون أكثر عددًا بين سواد

المحاصرين. ولما جاءت وفود العرب إلى الرسول طائعة، كانت وفود نجد آخرها زمناً.

أما وفد تميم، فمن الواضح أن إسلامها شكلياً جداً، فلم يحترموا النبي ﷺ ونادوه من وراء الحجرات، ثم قالوا له «جئنا لنفاخرك»^(١٦). وكان السجال الشعري بين شاعرهم، الزبرقان بن بدر، وشاعر النبي، حسان بن ثابت. وفي ذلك السياق كان استغراب الأقرع بن حابس النجدي من تقبيل النبي أطفاله معلناً أنه لم يقبل أطفاله مرة.

وأما وفد بني حنيفة، فقد كان أوضح في مداراة الوضع القوي للنبي، والرفض المبطن لذلك الوضع، فسرعان ما عزم زعيمهم مسيلمة الكذاب على اقتسام «الأرض»^(١٧) (ويقصد بها «الجزيرة العربية») مع النبي ﷺ. ويعني ذلك أن يكون للنبي محمد ﷺ قرآنه ونبوته ويكون لمسيلمة الكذاب قرآنه ونبوته، أي العودة التثبتيّة إلى حدود نجد الطويلة والصّلبة تاريخياً.

ولم يكن من الغريب سكُّ مسيلمة عملةً نجديةً مستقلةً (في الوقت الذي لم يجازف الرسول بذلك - لأن ذلك خطأ سوقي علمياً في تلك الآونة...) إمعاناً في النزوع الانشقاقي عن الوحدة في دولة النبي ﷺ التي وحدت الجزيرة العربية لأول مرة في التاريخ. ولكن الانشقاق النقدي المسيلمي، ليس (خطأً)، إذ علمنا أن العملة البيزنطية دخلت نجد لأول مرة تحت سلطة مسيلمة، بل إنَّ عملته كانت إعادة سك للعملة البيزنطية^(١٨). وذلك ما يعني وجود تحالف مسيلمي - بيزنطي ضد النبي ﷺ ودولته ودينه ومعاشه العدالي بعد انهيار التحالف العربي - اليهودي ضده. وما كان ذلك ليكون لولا وجود ترسخ ثقافيّ نجديّ يرهصُ بذلك ويحتضنه ويدعمه.

كانت هزيمة الارتداد النجدي واضحة، ولكنها لم تكن تعني نهاية الترسخ الانتحالي والاجتماعي والسياسي (داخل القبيلة)، التاريخي، فبقي الترتيب الاجتماعي



والجنسي بطلاءٍ إسلاميٍّ، وبقيت الألوهية ما قبل الإسلامية ملتبسة بالوحدانية الإسلامية، حتى وجدت فرصة الإعلان عن نفسها مع محمد بن عبد الوهاب.

ولقد بقيت نزع الثأر النجدية - الحنيفية^(١٩)، نارا تحت الرماد، إذ تكيّفت مع الدين الإسلامي المنتصر، وممارسةً لياً لمعايرته، ومنتظرةً أي فرصة لضعفه التاريخي لتنتفض عليه وتثار لهزيمة معركة اليمامة - الرياض. ولعل نزع الثأر النجدية هي الأرسخ في نزاعات الثأر العربية، إذ دامت حرب داحس والغبراء النجدية قرابة ١٠٠ سنة. ولكن ذلك لا يعني عدم وجود استثناءات نجدية تنزع للحق والوحدة، ولعل رمزها الأعظم هو نعيم بن مسعود، رضي الله عنه، الذي ساهم في فك الحصار العربي - اليهودي عن المدينة، بخداعه النجديين والقرشيين واليهود.

كان محمد بن عبد الوهاب في كتابه مختصر سيرة الرسول، واعيا بأنه وريث نجد ما قبل الإسلامية ومسيلمة. فخصص لسجال الزبرقان بن بدر الشعري صفحتين^(٢٠) (مخلاً بالتوازن داخل كتابه) وخصص «لوفد بني حنيفة فيهم مسيلمة» صفحة^(٢١)، مستعيداً حديثاً ضعيفاً منسوباً للنبي، عن مسيلمة: «أما إنه ليس بشركم مكاناً»^(٢٢)، فهو ليس شريراً بل لم يَسُبْ ابن عبد الوهاب كما سب المختار الثقفي الذي ثار على الأمويين معتبراً إياه «المبير المفسد» من دون دليل^(٢٣). بل إن ابن عبد الوهاب دافع عن إسلام مسيلمة الكذاب إذ كتب عنه: «وهو مع ذلك يشهد لرسول الله ﷺ بالنبوة»^(٢٤)، ولم يصنّف نعت «الكذاب»، لمسيلمة، كعادة كتاب سيرة النبي ﷺ.

وقد جعل ابن عبد الوهاب حياة النبي بالمدينة كلها سنوات حربٍ وقتلٍ. وحتى إن كانت الوقعة دفاعاً، وداخل حمى المدينة يسميها ابن عبد الوهاب «غزوة»، بينما هذه الكلمة تُفيد الخروج من الحمى الخاص، مما يعني تعبئة وهابية على بناء تمثّل للنبي قاتلاً، إكراهياً، غزواً.

ولقد كان أمين الريحاني، مؤرخ آل سعود، متفطناً إلى أن ابن عبد الوهاب هو



مسيلمة القرن الثامن عشر، فقال: «في وادي حنيفة ظهر مسيلمة الذي حارب النبيّ والإسلام فكان مدحورًا. قتله خالد بن الوليد في وقعة الروضة. وفي وادي حنيفة، بعد ألف ومائة سنة، ظهر محمد بن عبد الوهاب الذي كافح البدع والخرافات، فكان من الفائزين»^(٢٥). وكانت تلك الفقرة أول فقرة عرضه سيرة الرجل.

لقد ثار محمد بن عبد الوهاب لهزيمة مسيلمة وها هو في بداية القرن الواحد والعشرين يقتسم «الأرض»، أي كل العالم الإسلامي المعاصر، مع النبيّ محمد ﷺ، فلا ذكر للنبيّ إلا بذكره، بل إن معصومية النبيّ مشكوك فيها لدى الوهابية، ولكن لاشك عندهم في معصومية محمد بن عبد الوهاب.

وها هو مثل «النبيّ» الذي صورّه في سيرته الوهابية، قاتلا وداعيًا إلى القتل.

فرغم أن النبي لم يحطّم صنمًا لأي قبيلة، بل إن إقناعه القبيلة بالألوهية الوحداية يجعلها في كل الحالات وحدها تحطّم معبودها، إلا أنه يسقط برنامجه السياسي على فتح النبيّ للطائف فيقول: «لا يجوز إبقاء مواضع الطواغيت والشرك بعد القدرة عليها يومًا واحدًا، فإنها شعائر الكفر (...) وهذا حكم المشاهد التي بنيت على القبور التي اتخذت أوثانًا تُعبد من دون الله، وكذلك الأحجار التي تقصد للتعظيم والتبرّك، والنذر لها، وكثير منها بمنزلة اللات والعزى»^(٢٦). وهذا يُشرع لفتح الطائف وهابيًا بعده.

ويبرّر اغتصاب الأموال التي تصير إلى هذه المشاهد «صرف الأموال التي تصير إلى هذه المشاهد من عابديها، فيجب أن يصرفها الإمام في الجهاد»^(٢٧)، و«الجهاد» عنده هو «الإكراه في الدين»، وبذلك يتناقض القرآن لديه. فحنيفة ونجد يريدان محو كل ما بُني من آثار للنبي ﷺ والخلفاء الذين هزموهم، ومن آثار تُكرّس المجد الديني للنبيّ من ضرائح لأصحابه أو لصلحاء على طريقته. فالنزعة الثأرية لدى العرب، وخاصة النجديين منهم عميقة جدًا.

وباعتبار أن المختار كان ثقيفياً (من الطائف) والكثير من بني ثقيف كانوا في حصار اليمامة، كان تنفيذ الإخوان لتوجيه ابن عبد الوهاب في تأريخه الإيديولوجي لفتح الطائف المحمدي، فكان فتحهم للطائف سنة ١٩٢٤ شبيها بقراءته الإسقاطية. يقول أمين الريحاني، شاهد الجريمة: «وراح العربان والإخوان يطرقون الأبواب ويكسرونها، فيدخلون البيوت إمّا قهراً وإمّا بعد أن يؤمنوا أصحابها، قم يعلمون فيها أيدي السلب، وكانوا يقتلون في سبيل السلب. ولكنهم لم يقتلوا من النساء غير امرأة واحدة، ولا كانوا يتعرضون لهنّ إلاّ إذا أُبين أن يُدللنهم على الكنوز والسلاح (...). كذلك كان قتلهم لمفتي الشافعية، الشيخ الزواوي، ولأبناء الشيبلي»^(٢٨). وتردّد الريحاني يكشف أن هناك أكثر من قتيلة.

ولقد نجا سادن الكعبة من القتل، لأن الإخوان رأوه يبكي، فسألوه عن ذلك فقال: «أبكي والله من شدة الفرح. أبكي يا إخوان لأنّي قضيت حياتي كلّها في الشرك والكفر، ولم يشأ الله أن أموت إلا مؤمناً موحداً. الله أكبر! لا إله إلا الله!». فبكوا لبكائه، وأطلقوا سراحه وهم «يهتئون بالإسلام»^(٢٩). فلا إسلام إلا إسلام حنيفة «ونبيهم»، ابن عبد الوهاب أمّا أشعريّة السادن الشافعي - السنّي فهي «كُفر»، رغم أن الكعبة التي هو سادنها ليست «معلّمًا قُبوريًّا».

خاتمة

انطلقت النحلة السلفية من هويّة مُعلّقة، كالحمويّة النجدية، بما هي إزهاصٌ مُمكن. ولكنّها أصبحت مع تدهور السلطة العباسية رهاناً لتعبئة العامة على مشروعية مهزوزة عقلياً وواقعياً (حالة أبي يعلى الفراء)، جامعاً بين ألوهية بشرية، ضعيفة، وبين نظام سياسي ليس من حقّ أحدٍ محاسبته. وقد استعاد ابن تيمية الرهان نفسه، من أجل الذريعة السياسية نفسها، إذ أصبح التشرذم المسلم عصياً على التجمع إلا بالاستبداد المطلق المساوق بألوهية بشرية ضعيفة.

في نهاية العقد الأول من القرن الواحد والعشرين ميلادياً، أصبحت تعلقة الرهان السلفي مختلفة تماماً، وهو رهان التجزئة والتفتت لا رهان التجمع. فالمطلوب من الرهان السلفي اليوم، مدعوماً بالعمولة الإنترنتية والتوجيه العملائي^(٣٠) - الاستخباري الغربي وعميله «المسلم»، هو مزيد تجزئة المجزئ تجزئة الأمة، والدولة، وتجزئة الطائفة السنية ثم تحطيمها، بديل هو «الطائفة/ الأمة السلفية»، لا على حمى قاراً، بل بالعكس على «اللاحمى»، افتراضياً أولاً، وعلى حمى مترجرج ليس المطلوب فيه سلطة دائمة وإنما الرعب الدائم.

والمستفيد السوقي الأكبر من ذلك هو موقع القوة (الإسرائيلية) بمحيط مضطرب حوله لا يقوى على تهديده.

* هوامش البحث *

- (١) التعاطف الإيجابي: L'ampathie positive/ Positive ampathy.
- (٢) الأرن: (Dynamic, Dynamique (adj.) ؛ الأرن: (Dynamic, Dynamique (Noun).
- (٣) سميث (س)، جبال الله: الصراع على الشيشان، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٧، ص. ٥٩.
- (٤) الحموي.
- (5) Mahjoub (Abdelwahab), Approche psychosociale des traumatismes de guerre chez les enfants et adolescents palestiniens, Alif, Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis 1995.
- (٦) الحمى: Territory/ Territoire.
- (٧) «السوق» في العربية (يفتح السين) هو «الاستراتيجية» في لغات أوروبا.
- (٨) يقول ابن عربي:
أدينُ بدينِ الحُبِّ أئى توجّهتُ ركانبهُ فالحُبُّ ديني وإيماني
ترجمان الأسواق، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢، ص ٤٤.
- (٩) الخوري (فؤاد إسحاق)، التعصب، دار الساقى، لندن، ١٩٩١، ص ٥.
- (١٠) راجع: سؤيف (مصطفى)، التطرف كأللوب للاستجابة، مكتبة الإنجلو المصرية، د. ت.

- (١١) تسبّب هذا الكتاب في غضب الأشاعرة لتركيزه على التشبيه والتجسيم، وفي ثلاث فتن دمويّة [أبو فارس (محمّد)، القاضي الفزّاء وكتابه الأحكام السلطانيّة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٥٣.
- (١٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الأرقم، بيروت، ١٩٨٤، ص ٧.
- (١٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، الجزء ٢٨، اللجنة الدائمة للإفتاء، الرياض، ١٩٨٠، ص ١٤٠.
- (١٤) كان الطّوفي، باعتباره من مدرسة أحمد بن حنبل المعتدلة يعتبر نفسه «السلفي الرافضي» إذ جمع بسهولة كأحمد بن حنبل بين حب أهل البيت والصحابة والتقيد بظاهر النصّ.
- (١٥) ابن شعبة الحرّاني (القرن الرابع الهجري)، من ورثاء ذلك العقل في تحف العقول، أما ابن تيمية فهو سفسطائي لا علاقة له بالمدرسة الحرّانية.
- (١٦) جاء ذلك في رسالة مسيلمة للنبي (ص) ؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٣، ج ٥، ص ٣٠٣.
- (١٧) م. س.

(18) Bertrand (Michel), Histoire de l'Arabie, Plon, Paris, 1987, p. 32.

- (١٩) ... نسبة إلى «بني حنيفة» لا إلى الدين الحنفي . الإبراهيمي.
- (٢٠) ابن عبد الوهاب (محمد)، مختصر سيرة الرسول، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٤، من صفحة ١٦١ إلى صفحة ١٨٢.
- (٢١) ابن عبد الوهاب (محمد)، م. س، ص ١٦٩ وجزء من ص ١٧٠.
- (٢٢) م. س، ص ١٦٩.
- (٢٣) م. س، ص ٢٢٦ [لم ينعت مروان ويزيد والحجاج بأي نعوت سيئة].
- (٢٤) م. س، ص ١٦٩.
- (٢٥) الريحاني (أمين)، تاريخ نجد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٣٩.
- (٢٦) م. س، ص ١٥٤.
- (٢٧) م. س، ص ١٥٤ أيضا.
- (٢٨) الريحاني (أمين)، م. س، ص ٢٣٣.
- (٢٩) م. س، ص ٢٣٣.
- (٣٠) العَمَلان والعملائية: Le Logistique / the logistic.

