بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 16 يناير 2018

تحوّلات الإسلام السياسي في سورية
بين تسييس الدين وعسكرة السياسة

حسام عيسى عبد الرحمان
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

تجادل هذه الدراسة في أن عودة التاريخ والجغرافية بالتزامن مع خروج «اللّوفياتان السلفي» من قمقم التاريخ، إثر تداعيات ما سُمّي «الربيع العربي» هو نتيجة فشل الحداثة، والذي أدّى بدوره إلى استعصاء إعادة إحياء السياسة من أجل بناء الحداثة السياسية، وأعاد استنهاض «العقيدة والقبيلة والغنيمة» كمحدّدات للفعل وللعقل السياسي للتيارات الإسلامية. فعادت الأسبقية للسيف وللتنافس بين الأشخاص والعصبيات على السياسة لا على الاقتصاد أو بناء الدولة وتنظيم علاقتها بالمجتمع. أمّا إشكاليات الدين والدولة والعلمانية والخصوصية الثقافية وجدلية الأصالة والمعاصرة أو السلفية والحداثة فلم تُحلّ، وإنما لا تزال تتحلّل وتتغيّر صور مقاربتها بين حقبة وأخرى. ففي الراهن السوري، لا تؤمن تيارات الإسلام السياسي المتنافسة بالدولة الوطنية الحديثة، ولا بحدودها الراهنة ولا تعترف بشرعيّتها مقابل تصوّر دولة/خلافة إسلامية متخيّلة حدودها العالم بالاستناد إلى مفهوم وحشي للهويّة، ولكلّ تيّار منها تعريفه للإسلام المقيّد برؤاه السياسية، وللمفارقة فإنّ هذه التيارات تغلّف السياسة بالدين ممّا يبعدها عن منطق ومسلكيات السياسة الواقعية-العقلانية البنّاءة لصالح هيمنة الجانب المثالي والمتخيّل الافتراضي. بذات الوقت، هي تقوم بتطويع قراءة النص الديني بما يتوافق مع العنف التي ترغب بممارسته. هذا التزييف لمقاصد الشريعة عبر العنف «المقدّس» يجمع بين التخلّف والانغلاق وفكرة الاستئصال، ولا يسوّغ إلاّ لفكرة الموت والقتل، وهو في النهاية ليس إلاّ ابتغاءً للسيطرة على السلطة، وسعياً لاكتساب الغنائم، وبالتالي إنّ الصراع في حقيقته سياسيّ، بالرغم من محاولة تغليفه بالخصوصية الدينية/الأصولية/السلفية. لذلك، تناقش هذه الدراسة أنّ أهّم شروط اندماج وتوطين التيّارات الإسلامية في الحياة السياسية الوطنية هو نزع العقائدية والإيديولوجيا المتطرّفة والتحوّل إلى مرحلة ما بعد الإسلاموية.

يتمفصل البحث حول ثلاثة محاور: ينطلق أولاً، من إشكالية الدين والدولة في الفكر السياسي العربي، ويناقش جدليات السلطة والشرعية والحداثة. ثانياً، يعالج تحوّلات الخطاب السياسي للتيارات الإسلامية على ضوء صعود الأصولية السلفية. أخيراً، نلقي الضوء على عودة النمط الحربي للإنتاج، وتحوّل المجتمع إلى مجتمع هيدرو- عسكرتاري في مناطق سيطرة الأصوليات السلفية، حيث هيمن السيف على السياسة والاقتصاد عبر إيجاد تسويغ ديني للعنف والتوحّش. وتخلص الدراسة إلى أنّ آفاق الحداثة السياسية والاستقرار في سورية ترتبط بشكل أو بآخر بتحوّل تيارات الإسلام السياسي إلى مرحلة الإسلام ما بعد السياسي الذي ينبذ العنف ويؤمن بالدولة المدنية، ويقبل بالآخر على سبيل المساواة لا على سبيل التسامح الديني، بالمقابل على السلطة استكمال إصلاحاتها الحداثية ما بعد البعثية إعادة بناء العقد الاجتماعي السوري بين المواطنين أوّلاً، وبين المجتمع والدولة ثانياً.

مقدّمة:

عودة التاريخ في سورياً قد تعني أنّ مرحلة تاريخية سياسية قد انتهت، وأنّ هناك مرحلة جديدة في طور التشكّل، بكلّ احتمالاتها السلبية أو الإيجابية، ويبدو أنّ المرحلة الجديدة تحمل فكراً سياسياً وعقداً اجتماعياً جديديْن. ولكن هذه العودة تتزامن مع «عصر الأحداث المتطرّفة» كما قال المؤرّخ البريطاني إريك هوبزباوم *Eric Hobsbawm*. إنّ عودة التاريخ حقيقة لم تكن لبعث روح السياسة العقلانية في سورية، بل كانت صعوداً للأصولية الدينية. بعد أشهر قليلة من بداية أزمة عام 2011 تصاعد العنف والقتل والتدمير والوحشية والحرب والإبادة بشكل لم تشهد سورية مثيله عبر تاريخها. قوى إيديولوجية إسلامية لا تملك سيادة أو دولة تحارب سلطة الدولة، ومن يرتبط بها باسم الشريعة الإلهية، وتشكّك بشرعية الدولة ذاتها وحدودها، وتريد تغيير جغرافيتها. وقوى أخرى تحارب الدولة وتشكّك بشرعية سلطتها. إنّ الصراع في سورية وعليها في أن يتبدّى حيناً حول شرعية الكيان وهويّته، ويتبدى حيناً آخر صراعاً على السلطة وهويّتها وباستخدام جميع الوسائل والأدوات المتاحة. لقد عادت سورية بجغرافيتها وتاريخها، لتكون موضوعاً للصراع المحلّي والإقليمي والعالمي.

وأضحى - بلا شك- نموذج «الدولة-الأمّة» ونموذج الهوية الوطنية السوري يصارع تهديداً، واحتمال سيطرة نموذج دولة الخلافة والهوية الإسلامية-السلفية[1] التي تسعى إليها تيّارات السلفيّة الإسلامية (جهاديّة أو حركيّة أو تقليديّة) أو الإسلام السياسي بصفة عامة (حركة الإخوان المسلمين بصفة خاصّة) يتقدّم فيها الحديث عن الهوية الإسلامية مع تجاهل الهوية العربية أو الهوية الوطنية السورية التي لا تشكّل الهوية الإسلامية إلاّ بعداً من أبعادها. وبالرغم تصريحاتها أنها تؤمن بالآليات الديمقراطية والتعددية السياسية، فإنّ نظرتها تقوم في النهاية على تذويب جميع الهويات الأخرى في الهوية والثقافة الإسلامية، ولا وجود للهوية الوطنية في ثقافتها السياسية.

فِعلياً، إنّ النموذج السلفي للدولة، لا يتّفق مع البنية الذهنية لمفهوم الوطن والدولة بالمعنى المتداول في الفكر السياسي الحديث المتجسّد بمفهوم «الدولة-الأمّة» الويستفالي. يرتكز المفهوم السلفي على مفهوم الأمّة وليس الدولة، حيث إنّ الوطن بالنسبة إلى المسلم هو «دار الإسلام» الدار التي تسيطر عليها عقيدته وتحكم فيها شريعة الله وحدها وفق مفهوم «الحاكميّة»، وما هو غير ذلك هو «دار الحرب»[2]. وبالنتيجة لا حدود ثابتة ونهائية لدار الإسلام، ويعني إعلان تنظيم داعش إقامة دولة الخلافة الإسلامية على أرض العراق والشام تجاوز حدود «سايكس بيكو» ومفهوم الحدود بين الدول وتجاوز لفكرة الدولة الوطنية/القطرية بحد ذاته. ولذلك، فالدولة الإسلامية التي أعلنتها داعش هي «دولة ضدّ الدولة»، وحيثما تصل

1 ينظر هذا البحث إلى الإسلام بصفته الإيديولوجية السياسية، وليس كدين للمجتمع وعبادة مقدّسة.

2 انظر بصدد هذه المناقشة: سعيد بنسعيد، مفهوما الأمّة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر، في غسان سلامة وآخرين (محرّر)، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989، ص169

جيوشها يجب تطبيق الشريعة، لذلك فشعارها «باقية وتتمدّد»، وهي ليست دولة بالمعنى «الماكس فيبري»، فهي تستخدم قالب الدولة الحديثة من حيث الشكل، ولكن بمضمون خلدوني، فهي دولة سلطانية-مملوكية بطريركية محدثة تشبه بالأحرى دولة «اللوفياتان» الهوبزية التي تحتكر العنف وتمارس السلطة المطلقة والغزو بالاستعانة بعناصر وقيادات أجنبية مستوردة من اللاّمكان *Outsider* على هيئة جيوش المماليك والعثمانيين وعسسهم.

إذن، بصفة عامة، تعمل جماعات الإسلام السياسي في سورية من أجل إحياء الخلافة أو قيام دولة إسلامية في سورية، كون الإسلام حسب قراءتها هو في نهاية المطاف دين ودنيا، وهي تتّفق على الهوية الإسلامية لسورية التي تستبعد الآخر دينياً ووطنياً هذا من جهة، ومن جهة أخرى تتّفق على دعم التسلّح والعنف لتحقيق التغيير السياسي.

I- إشكالية الدين والدولة

يرتكز منظور تيّارات الإسلام السياسي أو الإسلامويين *Islamist Paradigm* بتنوّعاتهم بين الإخوان المسلمين والإسلام ما- بعد السياسي أو الإسلام التقدّمي، وأيضاً الإسلام السلفي بتفرّعاته على أنّ الإسلام نظام سياسي نموذجي كامل، له أسس ثقافية، وهياكل قانونية، وقواعد اقتصادية، تجعله قادراً على الاستجابة لكافة المشكلات التي تواجه الإنسانية، وتقدّم حلولاً وافية لها. كما أنّ الدولة أكثر المؤسّسات قوّة وفعالية لنشر "الخير" والقضاء على "الشرّ". ومن ثمّ تكمن الغاية الرئيسة لهم في تأسيس دولة إسلامية مرتبطة بالحضارة الإسلامية[3] تؤدي وظيفة عقائدية، ممّا يقتضي الجهاد من أجل نشر هذه العقيدة أو حمايتها؛ بينما الدولة المدنية-الغربية تتوارى فيها الوظيفة الحضارية لصالح الوظيفة السياسية والاقتصادية، ومن ثم ليس من أولويات الدولة الإسلامية تحقيق التنمية الاقتصادية، أو حلّ المشكلات الاقتصادية التي يعانيها الفقراء. ويتّسم خطاب هذا التيار بالشعبوية التي تَعِدُ بمستقبل مثالي تحت شعار "الإسلام هو الحل"، ويركّز في ذلك على القضايا الأخلاقية مثل حظر الكحول، ومحارم المرأة، والهوية الإسلامية. كما يصوّر هذا التيار المواطنين كـ"رعايا" عليهم الوفاء بالتزاماتهم للدولة الصالحة (الدولة الإسلامية بمفهومهم)؛ أي أنّه يركّز على مسؤوليّة وواجبات أفراد الشعب مع قليل من الاكتراث لحقوقهم.

بلا شك إنّ الدمج بين الدين والدولة يطيل المسافة للوصول إلى الحداثة السياسية التي تتطلّب من جهة، الفصل بين الدين والدولة، ومن جهة أخرى، الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، لأنّ هذا الفصل هو الذي يميّز بين الإنسان كفرد والإنسان كمواطن؛ ذلك أنّ حقوق المواطن وحقوق الإنسان لا بيئة لها بدون وجود مجتمع مدني إلى جانب الدولة ومستقلّ عن نطاقها، على أن يُترك ملء الحرية للدين؛ أي أنّ الأساس هو

3 انظر للمزيد من التفاصيل حول هذه المناقشة: حيدر إبراهيم علي، التيّارات الإسلامية وقضيّة الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999

الفصل بين المجال الخاص والمجال العام، وهذا لا يعفي الدولة من أن تكفل الحرية الدينية، وتسهر على قيام المجتمع المدني وممارسته شتّى الحريات الأساسية دون أن تدعم الدين وتقوده فتصبح دولة طائفية، ولا أن يقودها ويحكمها فتصبح دولة دينية. فالدولة الحديثة الحقّ موجودة بذاتها ولذاتها، وليست بحاجة للدين ولا لأن تضعه في خدمتها. وتسييس الدين يلحق به الأذيّة، ويقلّص من بعده الروحي على حساب طغيان بعده الزمني. حتّى أنّ الآيات القرآنية تسم الإسلام بوصفه دينا لا دولة "إنّ الدين عند الله الإسلام" آية 19 سورة آل عمران. و"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" آية 3 سورة المائدة. ويبقى الأساس إذن، أن تعبّر الدولة عن المصلحة العامة حقّاً لجميع مواطنيها كأفراد لا عن مصلحة جماعات أو فئات أو طوائف[4]... وإلاّ غدت "دولة ناقصة" حسب تعبير ماركس؛ أي أنّها غير حيادية حيال معتقدات مواطنيها وانتماءاتهم الدينية. وبالتالي الدولة الناقصة ستُنتج بالضرورة "مواطنة ناقصة".

ومن المفارقة، أنّه في الدول العربية ليس الإسلام بذاته من يعارض الحداثة السياسية والعلمانية، ولكن الدولة هي من تتوسّل الدين ابتغاء تأكيد شرعيّتها، والمعارضة الإسلامية الأصولية لا تطالب بالحرية الدينية أو سيادة قيم الإسلام الروحية والاجتماعية من حيث هو دين، بل تطلب السلطة السياسية؛ فالمسألة سياسية وليست دينية، بالرغم من أنّ بعض المفكّرين ورجال الفقه قرّروا في النصف الأول القرن الماضي أنّ الإسلام دين روحيّ فحسب، بينما جادل آخرون بأنّ الإسلام دين ودنيا.

وقد بدأ هذا الجدل الفكري مع الأزهري علي عبد الرازق الذي توصّل بعد مناقشة معمّقة إلى أنّ منصب النبي محمّد السياسي لم يكن جزءاً من منصبه النبوي الروحي، وإنّ الخلافة باعتبارها منصباً دينياً ونبوياً ليست واجبة أو جزءاً ضرورياً من الدين الإسلامي، لأنّ القرآن والحديث لم ينصّا عليها، وكذلك الإجماع لم ينعقد عليهما. فالعالم الأزهري علي عبد الرازق قدّم فتوى سياسية جريئة في نقد نظرية الخلافة؛ مدّعياً أنّها بدعة ليست من الإسلام في شيء، تهدف إلى خدمة مصالح السلطة السياسية وإسباغ بُعد ديني عليها يمنحها ثوب القداسة والعصمة[5]. وبناء عليه، فإنّ شكل السلطة السياسية لم يكن مبدأ جوهرياً في الإسلام، ومن الخطأ الاعتقاد أنّه لم يكن هناك فصل بالضرورة بين الدين والسياسة.

وبعد ذلك بنحو ربع قرن، جادل الشابّ الأزهري خالد محمّد خالد (قبل تحوّله الفكري) أنّ الحكومة الدينية ليست إلاّ أداة من أدوات الاستبداد، وأنّ نهضة المجتمع غير ممكنة مع بقاء الدين إلاّ بالحد من سلطة الكهانة وفصل السلطة المدنية عن الدينية. وكذلك، فإنّ التوحيد بين السلطتين الدينية والدنيوية يؤدّي إلى

4 انظر بصفة عامّة حول هذه المناقشة. جورج طرابيشي، هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، ط1، 2006

5 انظر حول هذه الأفكار: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، ط2، القاهرة: مطبعة مصر، 1925، ص13

تعريض حقيقة الدين نفسه للخطر[6]. ورأى أنّ الحكومة تحقّق الغرض من قيامها فقط من خلال المنفعة الاجتماعية العامّة، وإذا كان ذلك توفّر للحكومات الإسلامية الأولى، فإنّ مردّه إلى أسباب شخصيّة وإيمانية لدى قياداتها، وهو أمر لا يمكن أن يشمل البشر الآن، ولم يلبث الأمر أن انتهى فعلاً إلى تنافس دموي على الحكم وفتنة للناس وقادتهم، ولم يعد يميّز الحكم أيّة وشيجة دينية، وإن زعم أصحابه أنه حكم يؤسّسُه الدين. وأشار أنّ الحكومة الدينية لم تكن تستلهم مبادئها وسلوكها من كتاب الله ومن سُنّة الرسول، بل من نفسية الحاكمين وأطماعهم ومنافعهم الذاتية؛ ولأنّ القرآن حمّال أوجه كما قال الإمام علي، فقد استغلّه أصحاب المنافع؛ فكل فريق منهم يستخدم السند نفسه في ضرب الخصوم وقتلهم. ويفرّق محمّد خالد بذات المساق بين الطعن في دعاة الدين والدين نفسه، وهو الأمر الذي تأسّس عليه مفهوم الحاكمية؛ لأنّ الدين حقائق خالدة وثابتة. أمّا هؤلاء الدعاة وأصحاب الحكومات، فبشر يصيبون ويخطئون.

وفي السياق نفسه، يفنّد عبد الله العروي المقولة السلفية «الإسلام دين ودولة» التي يصف بها السلفيّون الإمارة الشرعية، ويجادلهم باعتبار أنّ واو الربط دالة على التساكن لا على الاندماج بين الدين والدولة، مع أنّ «منطق الخلافة الحقّ يقضي أنّ الدين لا يتساكن مع الدولة، بل يصهرها ليحيلها إلى لا دولة» ويلاحظ «إنّ الدولة لم تحوّل الإسلام لتجعل منه دين دولة، ولو تحقّق ذلك، لكانت الدولة صنماً يُعبد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إنّ الإسلام لم يحوّل الدولة إلى مؤسسة دينية»[7].

بالمقابل تمسّك العديد من المفكّرين ورجال الفقه والدين بأنّ الإسلام دين ودولة. ومن أبرز روّاد هذا الاتجاه أقطاب تيّار الإخوان المسلمين حسن البنا وسيد قطب وصولاً إلى يوسف القرضاوي... وإن كان هذا التيار يعود بجذوره إلى الشيخ السلفي محمّد رشيد رضا، وأبي الأعلى المودودي ومقاربته حول الحاكميّة، وكذلك تقيّ الدين النبهاني.

في النهاية، تبلور حول هذه الفكرة تيّار من الأصولية الإسلامية بوصفها إيديولوجيا دمج لا فصل، كشأن الإيديولوجيات الشمولية التي تقول بالتشابك بين كل ما هو سياسي وما هو مجتمعي وما هو ديني، فهي ترفض الفصل بين المستويات كما بين السلطات، لذلك هي تتناقض أو تعادي بشكل أو بآخر التعدّدية والحداثة السياسية، وتنتهي إلى إنتاج دولة قروسطية بعيدة عن مفهوم الدولة الحديثة التي تبدو «مستحيلة إسلامياً» حسب مقاربة وائل حلاّق[8] الذي يجادل استحالة قيام الدولة الإسلامية في المستقبل، على نمط

6 انظر للمزيد حول هذه الأفكار الفصل الثالث المعنون "قومية الحكم": خالد محمد خالد، من هنا..نبدأ، بيروت: دار الكتاب العربي، ط12، 1974، ص167-208. أعلن خالد محمد خالد ارتداده عن أفكاره حول فصل الدين عن الدولة في كتابه "الدولة في الإسلام"، القاهرة: دار ثابت، 1981

7 عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1981.، ص 122

8 للمزيد من التفاصيل بهذا الصدد، انظر: وائل بهجت حلاق، الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014

مجادلة علي عبد الرازق التي تقول بأنّ الإسلام لم يقدّم نظرية في الدولة والحكم، وبالتالي لم تقم دولة الإسلام في الماضي.

ويقدّم امحمّد جبرون[9] مناقشة مضادّة لحلّ الإشكالية السابقة ترتكز على المقاربة المقاصدية للشريعة، والتي هي في النهاية مقاربة تأويلية لبحث إمكانية قيام دولة الإسلام وبوجود أساس شرعي للدولة الحديثة التي لا يمكن أن تقوم إلاّ على أساس عقلاني ودنيوي/مدني/ أو علماني، وبالتالي يبقى نجاح هذه المحاولة مرهونا بالفصل بين الديني والدنيوي، وهنا تكمن الإشكالية في صعوبة حياد الدولة-الإسلامية حيال الدين والاعتقاد.

II- جدليّات السلطة والشرعية والحداثة: الخيار الأموي أمام ماكس فيبر

إنّ الشرعية ليست قبولاً أبديّاً من قبل المحكوم، فهي ليست مكسباً نهائياً، إنّما هي عملية متحوّلة متجدّدة، إما أن تنمو وتتطوّر، أو أن تتآكل وتتلاشى. فمهارة وفعاليّة النظام السياسي هي التي تكفل ديمومته وتكرّس شرعيته. فالشرعية تأتي من قدرة النظام السياسي على تلبية تطلّعات المواطنين في حياة كريمة من جهة، ومن جهة أخرى في قدرته على التعبير عن مصالحهم وتمثّل قيمهم. فعلى الحاكم صيانة الشرعية وإلاّ تآكلت، إذ يجب صيانة ما يسمّيه ماكس فيبر *Max Weber* "الإيمان بالشرعية"[10] الذي يعتبر عاملاً حاسماً في ديمومة الشرعية. ويعتبر سعد الدين إبراهيم بهذا الصدد أنّه «يمكن للعديد من النخب الحكومية أن تصل إلى السلطة بدون دعم أي مصدر من الشرعية...لكن مع الزمن، تكتسب الشرعية... وقد يبدأ نظام الحكم معتمداً على شرعية واضحة... ولكن مع الزمن يفقد هذه الشرعية... إنّ من بين الوسائل الأكثر أهمّية من أجل تكريس وبناء الشرعية، المهارة والكفاءة التي يظهرها القائد في قيادة المجتمع وفي تحقيق الأهداف التي تمثّل تطلّعات هذا المجتمع»[11].

وفي الإطار النظري، يُبرز ديفيد إيستون *David Easton* أهمّية البعد الوجداني العاطفي للشرعية[12] ويقدّم ثلاثة أنماط للشرعية: إيديولوجيّة، وشخصيّة، وبنيويّة وهذه تقابل العقلانية لدى ماكس فيبر، هذه التصنيفات تتقاطع جزئياً مع تصنيفات فيبر الثلاثة أيضاً للشرعيّة إلى: تقليدية، وكارزمية/الزعامة الملهمة،

9 انظر حول هذه الفرضية: امحمّد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014

10 Max Weber, *Economie et société*, tome 1, Paris, Pocket, 1995, p. 286

11 سعد الدين إبراهيم، "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، في: سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص 407

12 David Easton, *Analyse du système politique*, Trad. par Pierre Rocheron, Paris: Librairie Armand Colin, 1974. p. 262

وعقلانية قانونية [13]. ويحدّد إيستون بهذا الصدد ثلاثة دوافع للشرعية، الوجدانية أو العاطفة، ومن ثم الاعتقاد العقلاني بالقيم العليا بالإضافة للاعتقاد الديني[14].

في السياق ذاته، يقدم ابن خلدون ثلاثة أنماط للشرعيّة (العصبية، والعدالة، والشريعة) هذه التصنيفات تستجيب لثلاثة أنواع من المُلك (المُلك الطبيعي، والمُلك السياسي العقلاني، والخلافة)[15]. وتوضّح مقاربة ابن خلدون للبيعة معنى الشرعية السياسية من حيث هي عقد يُبرم بين الحاكم والمحكوم، ذلك أنّ المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ويطيعه فيما يكلّفه به من الأمر؛ فهذه العلاقة التعاقدية المبنيّة على الرضا المتبادل تُفسخ إذا أخلّ أحدُ المتعاقدين بشروط العقد. ولكن عمليّاً، الاحتكام إلى القوة في الصراعات السياسية على السلطة كان السمة البارزة في التاريخ الإسلامي، حتّى أنه قيل: «ما سُلّ سيف في الإسلام كما سُل من أجل الإمارة».

وحسب فقه العصبيّة الخلدوني فإنّ أية قبيلة تستطيع أن تؤسس شرعيتها الحاكمة على قاعدة شرعية هي «ولاية المتغلّب»؛ أي حسب المأثور الفقهي لدى المالكية القائل بأنّ «من اشتدّت وطأته وجبت طاعته»، وأنّ له وفق فقه «المتغلّب» حقّ الطاعة والولاء، وعدم جواز القيام عليه من أجل «درء الفتنة». كما يقول المأثور الفقهي لدى الحنفية «لا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا علينا، وندعو لهم ...». بمعنى آخر، إنّ قيام الدول حسب ابن خلدون يتطلب وجود «الوازع»، والوازع «واحد منهم له عليهم الغلبة والسلطان»، وقوّة العصبية في القوم هي التي تفضي إلى استمرار الوازع في السلطة. غير أنّ تاريخ الحكم الإسلامي لم يعرف خليفة منذ الخليفة الراشدي الأول، إلا وكان عرضة للمعارضة السياسية بشكل ظاهر وعلني كالخوارج، أو باطني كجماعة «الاتحاد والترقّي». تتمحور إشكالية المحنة السياسية في التاريخ العربي الإسلامي في تأكيد المرجعية القبلية أولويتها على العقلانية السياسية، فمنذ أوّل صراع على السلطة في حادثة سقيفة بني ساعدة (11هـ - 633م) فرضت القبلية الضيقة لقريش (المهاجرون) إرادتها على الأوس والخزرج (الأنصار) في يثرب، وفي ثاني صراع على السلطة إبّان الخلافة فرض الأمويّون (بنو أمية) إرادتهم على الهاشميين (بني هاشم) على أساس قَبَليّ ضيق، وليس على أساس ديني أو سياسي، وحَسْم الصراع كان آنذاك لصالح القبيلة الأغنى والأقوى.

الحقيقة أنّ الخيار المتاح في التاريخ السياسي العربي-الإسلامي كان دائماً الخيار الأموي (الأموي المنشأ لمّا فُرضت مبايعة يزيد بالقوة) القائل: «إمّا هذا، وإمّا هذا»، بمعنى إمّا الرضوخ لمشيئة السلطان،

13 انظر للمزيد من التفاصيل:

Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Trans. by A.M Henderson & Talcott Parsons, New York: Oxford University Press, 1947, pp. 302-333

14 *Ibid*., pp. 126-127

15 من أوائل من سلّط الضوء على الثلاثية الخلدونية هو المفكر المغربي عبد الله العروي في كتابه «مفهوم الدولة»، مرجع سابق، الفصل الرابع تحديدا.

وإمّا السيف!. فالإشكالية التي وسمت التاريخ الإسلامي حسب محمّد جابر الأنصاري منذ حادثة سقيفة بني ساعدة هي «من يحكم»، بمعنى من أيّة قبيلة أو عشيرة؟ وليس «كيف يحكم»، بمعنى كيف يؤسّس الحكم ويُدار، وبأي منهاج وبرنامج؟. هذه الإشكالية كانت محور الفكر السياسي العربي-الإسلامي الذي تمركز حول هوية الحاكم وانجرف إلى «المفاضلة» العقيمة (أفضلية أبي بكر أم علي بين أمثلة أخرى) التي شغلت العقول والاجتهادات، وأثارت النفوس والتحزّبات وسالت حولها الدماء. وأَهمل معالجة طبيعة الحكم ونوعه وشكله وكيفيته وآلية المشاركة فيه أو تداوله، كذلك أهمل قضايا بناء الدولة وتقنين السلطة، وتنظيم الحكومة بصفة عامة[16]. فانصب على المفاضلة بين الفروع المذهبية والملل والنحل والمناظرات فيما بينها، الأمر الذي أسّس للأرضية الإيديولوجية للحروب الأهلية في العصر الحديث. فالثقافة السياسية العربية خلدونية تنصب على التنافس بين الأشخاص والعصبيات، ولا تهتم بقضايا الاقتصاد وبناء الدولة وتنظيم علاقتها بالمجتمع. فالأسبقية دائماً للسيف والعين على السياسة لا على الاقتصاد، فالمال خلدونياً هو جائزة المنتصر وليس سبب قوته.

وفضلاً عن ذلك، لم يناقش أقطاب الفكر السياسي العربي-الإسلامي، من فقهاء كالماوردي (الأحكام السلطانية) والغزالي (الاقتصاد في الاعتقاد)، وعلماء الدين كابن تيميّة (السياسة الشرعية)، والأدباء كنظام الملك (سياسة نامة)، وابن المقفع (رسالة الصحابة)، وحكايات ألف ليلة وليلة، الدولة والسلطة في ذاتهما ولم يقدّموا بديلاً عن حكم الفرد أو يحاجّوا بأنّ هناك أشكالا أخرى للحكم أعدل أو أفضل من غيرها، بل اهتموا بالنظام السياسي القائم كما هو، وكيف يمكن إدارة السياسة والخلافة في الحكم ومؤهلاتها والعدالة وحدود الطاعة[17]، بالتالي هم متّفقون على حكم الفرد أو القلة، إلاّ إنهم يختلفون بشأن الصفات التي تخوّل للحاكم أن يتبوّأ الحكم. فالفلاسفة ورجال الأدب يشدّدون على الإبداع العقلي لا سيّما أنهم يعطون أولوية للعقل، في حين أنّ الفقهاء وعلماء الدين يعطون الأولوية للنسب العائلي والفضائل والحكمة العملية.

في ذات السياق، تتموضع النواة الواحدية الطاردة للتعدد، إسلامياً وعربياً في بنية العقل العربي ليس بسبب أولوية النقل/النصّ على العقل فقط، بل أيضاً بسبب خضوع العرب للشعر وعدم قدرتهم على عقلنة النص للوصول إلى مرحلة الفلسفة كما هو الحال عند الإغريق، عندما عقلنوا الأسطورة وتحرّروا من خضوعهم للشعر. بهذا الصدد، يميّز طه حسين[18] بين عقلين «عقل غربي فلسفي» و«عقل شرقي ديني»، وهو إذ يؤسس لنظامين عقليين ومنظومتين معرفيتين تتشكّلان في صيغتين: العقل والشعر، التعدّدية والواحدية، لإبراز التمايز بين العالمين الغربي والشرقي، ولإبراز البنية الواحدية للعقل العربي، ويقول بهذا الصدد:

16 محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية - مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 2، 1995، ص 26؛ الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذور العطل العميق، بيروت/لندن، دار الساقي، 1998، ص 185

17 انظر للمزيد حول هذا النقاش: تشارلز باتروث، الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، في غسان سلامة وآخرين (محرّر)، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره.

18 انظر حول هذه المناقشة: عبد الرزاق عيد، طه حسين: العقل والدين، بحث في مشكلة المنهج، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1995

«نحب أنّ نلاحظ أن العقل الإنساني ظهر في العصر القديم بمظهرين مختلفين؛ أحدهما يوناني خالص هو الذي انتصر، وهو الذي يسيطر على الحياة الإنسانية إلى اليوم وإلى آخر الدهر، والآخر شرقي انهزم مرّات أمام المظهر اليوناني، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً تاماً... بينما نجد العقل اليوناني يسلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي الذي نشأت عنه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس ثم فلسفة «ديكارت» و«كانت» و«كونت» و«هيغل» و«سبنسر»، نجد العقل الشرقي يذهب مذهبا دينيا خالصاً في فهم الطبيعة وتفسيرها؛ فلم يستطع العقل الشرقي أن يظهر شخصية فلسفية قوية في فهم العالم وتفسيره، وإنّما خضع للكهّان في عصوره الأولى وللديانات السماوية في عصوره الراقية، وامتاز بالأنبياء كما امتاز العالم اليوناني الغربي بالفلاسفة».[19]

ويضيف كنتيجة لانتصار العقل التطوّر السياسي الخصب عند الإغريق:

«المدن اليونانية شهدت الملكية والجمهورية والارستقراطية والديمقراطية المعتدلة والمتطرّفة، التي لا يزال أثرها قويّاً في أوروبا اليوم...، وعرفت هذه المدن حرّية الأفراد والجماعات...، بينما كان الشرق خاضعا لنظام سياسي واحد لم يتغيّر ولم يتبدل، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كلّ حظ من الحرية»[20].

وبذات المحتوى يعلل طه حسين سيادة «التعددية» عند اليونان، و«الواحدية» في الشرق: «لأنّ الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أوّل أمرها، ثم خضعت بعد ذلك للعقل، كانت أخصب حياة عرفها الإنسان في العالم القديم ....»[21]

على ضوء ما سبق، لا يمكن تجاهل أثر الموروث الثقافي الواحد في إعطاء الشرعية لحكم الفرد أو القلّة الذي يهيمن على شكل الأنظمة العربية الحالية، حتّى أنّ توريث الحكّام لأبنائهم له جذوره في «الاستخلاف»، عندما استخلف الخليفة الراشدي أبو بكر عمر بن الخطاب، أو في «ولاية العهد» التي ابتدعها الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان. في الحقيقة، لا يوجد في تاريخ الفكر السياسي العربي ما يمكن مقارنته بالانفصال الجذري عن الماضي الذي قام به ميكافيلي (كولومبس السياسة الواقعية) وهوبز في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث انتقد ميكافيلي في كتابه «الأمير» في الفصل الخامس عشر إصرار المفكّرين غير الفعّال على الحديث عن الكيفية التي يجب أن تحكم بها الأنظمة لا عن الكيفية التي تحكم بها فعلاً. ثمّ جرى صقل هذا الفكر إلى عقيدة في الديمقراطية الليبرالية في أجيال لاحقة بواسطة لوك وروسو، حيث أصبحت فكرة السيادة الشعبية مبدأ مسلّماً به وغير قابل للنقاش. فبعد وفاة ابن خلدون في

19 طه حسين، قادة الفكر، القاهرة: إدارة الهلال بمصر، 1925، ص 22-23

20 نفس المرجع، ص 23

21 نفس المرجع، ص 23

عام 1406م، ظلّ الفقهاء وعلماء الدين ولفترة خمسمائة عام وحدهم دعاة الفكر السياسي في العالم العربي يردّدون القول المأثور لابن تيمية: «إنّ ستين سنة تحت حكم إمام غير عادل أفضل من ليلة واحدة بدون حاكم».[22] ولم يتصدّع هذا الجمود إلاّ مع ظهور مفكّري عصر النهضة في أواخر القرن التاسع عشر، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذيْن استبعدا الآخر الأوروبي كنموذج للحداثة السياسية وأكّدا ضرورة أن تحكم الشعوب ذاتها بواسطة مستبدّ عادل يهيّئها تدريجياً لتحكم نفسها، فكانا مع إعلاء فكرة العدالة وليس إعلاء فكرة التمثيل والديمقراطية والسيادة، وبالتالي إعلاء الشريعة وهذا على النقيض مما تطرحه الحداثة الغربية.

وفي هذا الإطار، يرى عزيز العظمة[23] أنّ اتجاه محمد عبده يعبّر عن الاتجاه السلفي الإصلاحي، حيث اعترف بواقع التحوّل التاريخي، وسعى إلى ملاءمة خطابية بين التحوّل وثبات الأصول ومنها القرآن.

أمّا الاتجاه الثاني، فاستُهِلّ مع رشيد رضا، واعتمد على الفهم الحرفي للقرآن وغيره من النصوص المعتمدة. وتابع سيد قطب مع هذا التيار وقال بالجاهلية والتكفير. ومن ثمّ اقترن هذا التيار مع الجهادية المقاتلة المستمدة من التنظيم السري للإخوان المسلمين في مصر الذي ارتكب أفظع الجرائم وتوسّل الاغتيالات لغرض الدعوة، وكذلك الطليعة المقاتلة في سورية. وبهذا الاقتران ظهر النموذج الأصولي الذي تحاكيه داعش اليوم، والذي ظهر كنتيجة لفشل الحداثة.

يرى أدونيس[24] أنه وخلال أربعة عشر قرناً من ظهور الإسلام لم يكن هناك سياق تاريخي لمشروع تغيير حقيقي حداثي، يضمن المساواة والحرية للأفراد، بل مشروع إيديولوجية سلطة وخلافة وفتح بالسيف[25]. وإذا كان الإسلام يجبّ ما قبله، فهو إذن يجبُّ ما بعده بالضرورة. فالفرد، إذن، لا حقّ له في أن يعدّل، أو أن يغيّر، أو أن يضيف، أو أن يحذف، بل تقتصر حريته على أن يطيع وينفّذ. ما يعني أنّه يعيش في عالم مغلق لا تقدّم فيه. فالتقدّم الأقصى قد أُنجز في الوحي الذي لا حقائق بعده. والزمن، هنا، لا يحمل المستقبل، بل هو فرصة للعيش في الأصل الأوّل وهو ممارسة لا نهائية لتأصيل الأصول التي نشأ الإسلام عليها فكريا

22 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مراجعة وتحقيق علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، ط2، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1951، ص 173

23 انظر لمزيد من التفاصيل: عزيز العظمة، سورية والصعود الأصولي: عن الأصولية والطائفية والثقافة، حوار أجراه وحرّره حمود حمود، بيروت: رياض نجيب الريّس للنشر، ط1، 2015

24 انظر بصفة عامة: أدونيس، الثابت والمتحوّل. بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، الجزء الأول، بيروت: دار الساقي، ط7، 1994. بهذا الصدد، يرى المؤرّخ المصري محمود إسماعيل أنّ الفترة بين (750-1050م) كانت العصر الذهبي «للبورجوازية الإسلامية المدينية». يمكن اعتبارها عصر استثمار أرباب القوة والمال بأهل العلم والمنطق والفلسفة وظهور المعتزلة آنذاك مثلاً. وذلك ليس حبّاً للعلم والفلسفة أو لإعطاء أولوية للعقل وتحرّره، بل هي استراتيجية لدى أهل السلطة للتحرر من قيود القانون/الشريعة. والسيطرة على منابع وآليات الإنتاج الإيديولوجي الفكري، ومن هنا، دعّم بعض الخلفاء العباسيين تيارات أهل الكلام والمنطق لمواجهة ودحض حجج الفقهاء وأهل الحديث.

25 أبرز الأمثلة على التضادّ بين المشروع العربي-الإسلامي والثقافة، أننا لا نجد أيّ شاعر عربي مؤمن، كذلك أشهر العلماء زنادقة وملحدين. كان الرازي والجاحظ من كبار الزنادقة وابن المقفع صُلب بعد اتهامه بالزندقة، وابن سينا لُقّب بإمام الملاحدة، والفارابي كذّب الأنبياء والوحي، والكندي أنكر الوحي وعارض القرآن، وابن الهيثم خارج الإسلام، والطوسي ملحد، والمعرّي ملحد وزنديق، وكذلك ابن رشد وابن باجة ملاحدة، وابن طفيل من أئمة الملاحدة، ومحمد بن شاكر وعمر بن بحر كفار وزنادقة، وابن فرة صائبي كافر، وعباس بن فرناس كافر ورُمي بالزندقة والسحر... انظر: دومينيك أورفو، المفكرون الأحرار في الإسلام: تساؤلات المفكرين العرب المستقلين حول الدين، ترجمة جمال شحّيد، بيروت: دار الساقي، 2008

وروحيا. لذلك، لا يمكن حسب ما يرى أدونيس أيضاً، قراءة أيّ مفهوم للتقدّم في التاريخ الإسلامي كلّه. وتنحصر حرّية الفرد في هذه الرؤية، في أن يكون مسلما وأن يمارس الإسلام، وبالتحديد الإسلام الذي ساد واستمر.

III- «اللوفياتان السلفي» يخرج من قمقم التاريخ

عند انفجار الأزمة السورية، مع احتجاجات درعا في يوم 18 آذار 2011، تحوّل الكثير من حاضنات الإسلام الثقافي الدعوي التقليدي إلى إنتاج «الإسلام السياسي» بصفته «السلفية الجهادية أو الحركية» الذي ظهر بوصفه الأقوى بين المعارضات السورية. وإن لم يكن للإسلام السياسي الدور الأبرز في إشعال الاحتجاجات كان له الدور الأبرز في عسكرتها[26] بشكل يحاكي التجربة الجهادية الليبية، وبدعم من أطراف عربية وإقليمية ودولية. خلال الثلاث سنوات الأولى للأزمة في سورية، ظهرت «السلفية الجهادية» في الريف[27] والأطراف كأقوى التعبيرات عن «المعارضة المسلّحة» متفوّقة في ذلك على المعارضة «الإخوانية» ذات النفوذ التقليدي في المدن، بالرغم من أنّ بذور السلفية الجهادية في سورية ولدت من رحم جماعة الإخوان المسلمين، عندما أسس الشيخ مروان حديد -الذي انحرف عن نهج مؤسّسي الجماعة كما تعلن الجماعة- «الطليعة المقاتلة» كأوّل تجربة جهادية في سورية تؤمن بالعنف والسلاح من أجل الوصول إلى السلطة. كذلك، فإنّ الجهاديين السوريين الذين توجّهوا إلى ساحات الجهاد المختلفة في العالم ترعرعوا في كنف الطليعة المقاتلة، ومن أبرزهم منظّر الحركات الجهادية في أفغانستان والجزائر والعراق وسورية أبو مصعب السوري.

إنّ تكاثر السلفية السريع كالفطر في سورية كان نتيجةً لانتشار السلفية التقليدية-المحافظة (الوهّابية)[28] في ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الماضي مع التقارب السوري-السعودي. هذه السلفية تعود مرجعيتها لابن تيمية ومحمد بن عبد الوهّاب. هذا عندما كانت السلفية آنذاك حركة دعوية وغير مسيّسة، قبل أن يقوم ابن لادن في شباط 1998 بمزج السلفية مع جهادية أيمن الظواهري، المتأثّر بسيّد قطب، عند تأسيسهما

---

26 كان الانتقال باتجاه المواجهة العسكرية ارتكاب مجزرة جسر الشغور (2011/6/6). فقد هاجمتْ جماعاتٌ مسلّحةٌ من المعارضة مفرزةَ الأمن السياسيّ، وأبادت عناصرَها (حوالى 120)، ومثّلتْ بجثثهم. ثم قُتل نحو أربعين آخرين في كمين. تلا ذلك قتلُ عسكريّين في حماة، ورميُت جثثهم في نهر العاصي. محمّد جمال باروت، العقد الأخير في تاريخ سورية، جدليّة الجمود والإصلاح، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، آذار 2012، ص 269

27 انظر: حازم السيد، السلفية الريفية الصاعدة في سورية- حركة أحرار الشام الإسلامية نموذجاً، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 2013

28 يعود تاريخ نشوء السلفية في سورية إلى نهايات القرن التاسع عشر، مع السلفية الإصلاحية التي من أبرز رموزها آنذاك الشيخ عبد الرحمن الكواكبي، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ محمد رشيد رضا، ولقد أفرزت هذه السلفية عدّة جمعيات »الجمعية الغرّاء" التي تأسست عام 1930و"جمعية التمدّن الإسلاميّة" 1924. بالإضافة إلى السلفية الإصلاحية الجديدة التي تعبّر عنها الحركة السرورية (الشيخ محمد سرور بن زين العابدين) التي انغمست في العمل السياسي، فهي تمثّل بقايا حقبة التسلّف الإخواني في السعودية.انظر مزيدا من التفاصيل حول نشوء السلفية:

David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford University Press, 1990

«تنظيم قاعدة الجهاد» انطلاقاً من أفغانستان. ويعتبر الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (1914-1999) هو من فعّل نشاطها في سورية، وبالرغم من انشغال هذه السلفية بالسياسة، إلا أنها بقيت بإطار السلفية الوهابية التقليدية حتّى بداية الأزمة في سورية.

بصفة عامة، لعب النشاط الإسلامي في العقود الأخيرة عبر الجمعيات الأهلية والخيرية والشبكات التعليمية والإعلامية الهائلة وشبكات التعبئة والتنظيم اللوجستية، ولا سيما تلك العابرة الحدود من السعودية وقطر وتركيا وباكستان وافغانستان...دوراً مهمّاً في تهيئة الحواضن الاجتماعية لصعود الأصولية/السلفية الطائفية في العالم العربي وسورية بصفة خاصة. ونمت هذه الأصولية مستغلّةً التمزّقَ والتخلّف الاجتماعي وتراجع كفاءة التعليم في ظل تفاقم الفجوة المعيشية بين الريف والمدينة وتقلّص حجم الطبقة الوسطى وبروز الانقسام الطبقي. واحتلت الفراغ الناتج عن انكفاء وتراجع الإيديولوجيات الوضعية والحداثية القومية-العلمانية وفشلها في تحقيق الحداثة.

يضاف إلى ما ذكر، فشل السياسات العامة الداعمة لنموذج الإسلام الدولوي غير السياسي في مواجهة واحتواء صعود فكر الإسلام المتطرّف. بلا ريب، استلهم التفكير الجهادي في سورية التجربة الجهادية في أفغانستان والبوسنة والهرسك والشيشان والعراق ما بعد الاحتلال الأمريكي، حيث إنّ الأزمة العراقية كانت مفصلية في خلق الجيل الثاني من الجهاديين السوريين بعد جيل الطليعة المقاتلة، لكن ساهمت المؤسسة الدينية الرسمية بتعزيز هذا الاتجاه عبر الدعوة للجهاد في العراق آنذاك[29] من قبل مفتي الجمهورية الشيخ أحمد كفتارو (في 26 آذار 2003) وأعاد العلامة الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الدعوة في (13 حزيران 2003). وبذات السياق، ساهمت سياسات الحكومة تحت ضغط الاحتجاجات بتعزيز عدوّها الإسلاموي على خلاف رغبتها، عندما أفرجت عن إسلاميّي سجن صيدنايا في بداية عام 2012، حيث ينتمي المئات منهم إلى السلفية والسلفية الجهادية، وكانوا قد تحولوا بدورهم فيما بعد إلى مقاتلين وقادة للألوية والفصائل المسلحة هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ساهم صعود حركات المقاومة الإسلامية وبروز دور الكفاح المسلح في مواجهة إسرائيل «حماس» والجهاد الإسلامي في الأراضي الفلسطينية و«حزب الله» في لبنان في إحياء التفكير الجهادي لدى جيل الشباب السوريين، وإن اختلفت البواعث والأهداف والمعايير بين المقاومة و«الجهاد».

إنّ جذور السلفية غير العميقة في المجتمع السوري تشير إلى أنّها طارئة وديمومتها مرتبطة بشروط الصراع المسلح الراهن والتمويل الأجنبي ومرتبطة بطبيعتها الريفية والتحريض الطائفي ضد الأقليات الإسلامية وغير الإسلامية بصفة عامة والشيعة بصفة خاصة، ولا سيما مع تضخيم وتهويل مسألة التشيّع

29 حوالي ثلاثين ألفاً من السوريين دخلوا العراق بهدف الجهاد.

في سورية[30]، وبالتالي لا يمكن اختبار مدى اتساع قاعدتها المجتمعية الفعلية إلا في ظروف الاستقرار والأمن، خاصة وأنّ الريف تاريخياً اتسم دائماً بأنه أقل محافظةً من المدينة، وأنّ نمط التديّن السوري وحتّى بصيغته السلفية الشامية التقليدي اتسم تاريخياً بالاعتدال والانفتاح على الآخر. لذلك، فإنّ ظهور «الطفرة» السلفية في الريف والأطراف (الأحياء الفقيرة المهمّشة المترامية على حزام من العشوائيات حول المدن حيث يقطنها في الغالب سكّان وافدون من الريف) وتحدّرها باتجاه المدن الكبرى التي أقحمها الريفيّون في الاحتجاجات يُفسّر من خلال أولوية الاعتبارات السياسية أكثر من الاعتبارات التاريخية-المجتمعية، ويشرح من خلال استغلال بعض الدول الإقليمية والعربية وسلفييها غياب التنمية الشاملة والمتوازنة في الريف، وسوء الوضع الاقتصادي والاجتماعي ولجوئها إلى ضخّ كميات كبيرة من الأموال والسلاح بهدف إسقاط الحكومة السورية، وإحلال دولة تشبهها والأهم أن تكون معادية لإيران وحزب الله، أو كما صرّح المعارض السوري ميشيل كيلو أنّ الهدف الحقيقي للدول الخليجية ومعهم إسرائيل هو «إحلال الفوضى في سورية» وتابع «لا الديمقراطية تناسبهم، ولا الحكم الإسلامي يناسبهم»[31].

IV- الإسلام السياسي وأصول الحكم: مفارقات الشكل والمضمون

اتفقت تيارات الإسلام السياسي الإخوانية والسلفية على الهوية الإسلامية لسورية، وهي الممأسسة طائفياً والممركزة ثقافياً، حيث تستبعد الآخر دينياً ووطنياً (الإسلام «السنّي» هو الهوية وليس فقط أحد مكوّناتها الأساسية) وتدعم التسلح والعنف لتحقيق التغيير[32]، إلاّ أنها تختلف في رؤيتها حول شكل الدولة ومفهومها بحدّ ذاته وطبيعة النظام السياسي فيها وطبيعة العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة وموقفها من الديمقراطية والتعددية السياسية والدينية والحرّيات وحقوق الأقليات. وتتدرج الرؤى بين دولة مدنيّة ودولة إسلامية أو خلافة إسلامية. ولكن رؤيتها تتمحور حول أنّ «الإسلام دين ودولة».

- **الإخوان المسلمون: خطاب المركز- الهامش**

أظهرت جماعة الإخوان المسلمين في بياناتها ومؤتمراتها وأدبياتها بشكل عام في السنوات الأخيرة تطوّراً ملحوظاً فيما يتعلق بالمواطنية والمساواة بين المواطنين وفصل السلطات وحرية الأحزاب والدولة المدنية. فـ«**مشروع رؤية سياسية لسورية**» لعام 2004 أقرّ بالتعددية الحضارية والاستفادة من تجارب

30 انظر بهذا الصدد البحث المنشور بدعم جمعية النور السلفية من قبل الباحث وعضو الائتلاف المعارض في سورية: عبد الرحمن الحاج، البعث الشيعي في سورية 1919-2007، المعهد الدولي للدراسات السورية، 2009

31 انظر التسريبات الصوتية التي نشرتها صحيفة الديار في 6 كانون الأول 2016. انظر رابط الفيديو https://www.youtube.com/watch?v=xl_cqsoP-qI آخر دخول 2017/1/30

32أخذت جماعة الإخوان المسلمين قرارا في آذار 2012 بدعم العنف المسلح بشكل علني، واعترفت الحركة بتأسيسها لكتائب مسلّحة تحمل اسم "هيئة دروع الثورة"، كذلك من الألوية التي حصلت على دعمها كان "لواء التوحيد". واستنكر الإخوان والمعارضة السياسية الممثلة بالمجلس الوطني والائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة القرارَ الأمريكي في 11 كانون الأول 2012 بوضع جبهة النصرة على قائمة الإرهاب. وأضحت حركة أحرار الشام المدعومة من تركيا هي الأقرب لنهج الجماعة.

الشعوب ومعطيات الحضارة الإنسانية في مجال النظم السياسية والاقتصادية، وليس في مجال التكنولوجيا والعلوم فقط؛ إلاّ أنّه حصر ذلك فيما تقرّه الشريعة الإسلامية ووفق مقاصد الشريعة. ويمكن السماح بالأحزاب غير الإسلامية شريطة ألاّ تتعارض مع قواطع شرع الله؛ إلاّ إنّه دعا إلى «أسلمة متدرّجة للقانون». فالشريعة في النهاية هي «المصدر الأساسي للتشريع والحقوق».

أمّا في الوثيقة الأحدث «**عهد وميثاق**» لعام 2012، فقد تمّ التأكيد خلالها على دولة مدنيّة «مواطنة ومساواة» ذات نظام ديمقراطي بمرجعية إسلامية، والالتزام بالتعددية السياسية والدينية وتداول السلطة.

وأكدت الوثيقة «الالتزام بحقوق الإنسان كما أقرّتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية»، وهو موقف متقدّم من حيث استبدال الشريعة الإسلامية بالشرائع السماوية، لكنّه لا يوضّح أيّ المواثيق الدولية يلتزم، وخاصة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهود الدولية المتمّمة له، كما أنّه لا يحدد أيّ المرجعيتين يتوجّب اعتماده فيما إذا تناقضت نصوص الشرائع السماوية مع المواثيق الدولية، وهي تتناقض كما هو معروف في مواضيع كثيرة وخاصة حقوق المرأة وحق تغيير الدين وطبيعة العقوبات وغيرها. كما تقرّ الوثيقتان بحرّية الإنسان في «اختيار» عقيدته وليس حرّيته في «تغييرها» التي يقرّها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما يقرّ بحرية الإنسان بعدم اتباع أي دين. والحالتان حسب الشريعة تعتبران ارتداداً عن الإسلام يستوجب العقاب الذي قد يصل لقتل المرتدّ. كما تشير وثيقة «عهد وميثاق» إلى حقّ أيّ مواطن في الوصول لأعلى مناصب الدولة دون تحديد إن كان المقصود إهمال الانتماء الديني لرئيس الجمهورية ودون التطرّق لمسألة دين الدولة.

في الحقيقة لم تكن الأفكار الليبرالية التي احتوتها وثائق الإخوان في العقد الأخير انقلاباً إيديولوجيا، بل هي تتقاطع مع ما أعلنته منذ عقدين في «بيان الثورة الإسلامية في سورية ومنهاجها»[33] لعام 1980، وهي أظهرت دائماً مرونة إيديولوجية لتطمين حلفائها في المعارضة[34]. ظهر ذلك، عندما شاركت في «التحالف الوطني لتحرير سورية» 1982 وفي «إعلان دمشق للتغيير الديمقراطي» عام 2005 و«جبهة الخلاص» عام 2006 التي أسّسها نائب الرئيس السوري المنشقّ عبد الحليم خدّام. لكن هيمن على ثقافتها السياسية خطاب «المركز-الهوامش» بين الأقلّية والأكثرية الموروثة من عهود الإمبراطورية الأموية والمماليك والإمبراطورية العثمانية والعهود الإسلامية الأخرى..

33 انظر للتفاصيل حول البيان:

Umar Abdallah, The Islamic Struggle in Syria, Berkeley: Mizan Press, 1983, pp. 201-267

34 يلاحظ المرونة الإيديولوجية للحركة في الأربعينيات وبداية الخمسينيات مع صعود الاشتراكية وانتشارها بين مناصريها بأن أطلقت على جناحها السياسي "الجبهة الاشتراكية الإسلامية" سنة 1949 وكان قد أصدر فيما بعد مراقبها العام مصطفى السباعي (1915-1964) "اشتراكية الإسلام".

ترفض حركة الإخوان كون الهوية الإسلامية هي مكوّن وجزء من مكوّنات الهوية الوطنية السورية مثلها مَثل الهوية المسيحية أو الهوية العربية أو الكردية... فقد أكّد المراقب العام لحركة الإخوان المسلمين علي صدر الدين البيانوني هذه المركزية عندما صرّح: «سورية مجتمع فيه أقليات وليست مجتمع أقليات»[35]. وتبنّت الحركة أيضا، وثيقة إعلان دمشق للتغيير الديمقراطي 2005/10/16 الذي يضمّ قوى يسارية وشيوعية بالإضافة إلى الإخوان المسلمين خطاب الأكثرية بالمعنى الديني، فقد تضمّن الإعلان فقرة تقول: «الإسلام هو دين الأكثرية وعقيدتها بمقاصده السامية وشريعته السمحاء يعتبر المكوّن الثقافي الأبرز في حياة الأمّة والشعب...»[36].

بالطبع يتضمّن مصطلح الأكثرية والأقلية في ثناياه معنى التسيّد والاقتدار، بالإضافة إلى الاستتباع وحتى الإخضاع. إنّ معظم التعريفات لمفهوم الأقلية ترتكز على أنّها لا تتمتع بامتيازات مواطني الدرجة الأولى وتعاني معاملة تمييزية ونقص في القوة والنفوذ[37]... هذا الخطاب الذي يقسّم المجتمع إلى أكثرية وأقلية يقف على النقيض من فكرة المواطنة، ويراد منه تكريس هامشية الأقليات غير الإسلامية ودونية الأخرى الإسلامية، ويُنتج بالضرورة أيضاً «خطاباً مختبئاً» يشكّك بصحة إسلامها ويصنفها في قاع ترتيب هرم الهويات لتجريدها من حقها بالمساواة مع الأكثرية أو يشكّك في أهليتها بالحكم. ويتنافى مع أبسط شروط الديمقراطية التي ترتكز على الاعتراف بالآخر على سبيل المساواة وليس على سبيل التسامح الديني. بالإضافة إلى أنّ هذا الخطاب يجعل «الأكثرية» قوّة نابذة طاردة أكثر منها قوة جاذبة واستيعابية للتنوّع الديني والطائفي؛ لأنّها بذلك لا تعترف بالمساواة بين الناس، وبأنّ الجميع أهل البلاد، وبأنّ الهوية المركزية الأولى هي الوطنية السورية والهوية الثانية الدينية أو الطائفية متضمّنة في الأولى.

فعلياً، إنّ طائفة الأكثرية في سورية، تمثّل عملاقاً عددياً في تزايد مطّرد، ولكن بدون تماسك سوسيولوجي أو مضمون سياسي[38] بالمقارنة مع المجموعات الأخرى الأقلّ عدداً. وينبئ التحليل السوسيولوجي

35 لا حلّ إسلامي للمشكلة الطائفية، صحيفة الحياة /11/08/موقع الرأي، (خاص بحزب الشعب الديمقراطي السوري-رياض الترك) http://www.arraee.com/archives/1056. آخر تصفح 14/9/2017
في حوار كان أجري معه استخدم العبارة ذاتها حرفياً، مردفاً إياها بالشرح الآتي: «وكلّ أقليةٍ في مجتمعنا هي – باعتبار ما يجمعها مع الأكثرية - بعضٌ من لُحمة هذه الأكثرية في سوادِها الأعظم». ولعل أوّل صيغة للعبارة ذاتها كانت وردت في ورقة أصدرها الإخوان السوريون في آذار 2006 بعنوان «التكوين المجتمعي السوري والمسألة الطائفية: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية».

36 انظر: نص إعلان دمشق، 16/10/ 2005
https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%86_%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82_%D9%84%D9%84%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B7%D9%86%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A آخر تصفح 14/9/2017.

37 انظر حول تعريف الأقليات: محمد العجاتي، المواطنة والمكوّنات الاجتماعية في الوطن العربي عقب الثورات العربية... استكمال البنية أم تغيير في المسار؟ في مجموعة باحثين، المواطنة والمكوّنات الاجتماعية في المنطقة العربية، القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2015، ص35.

38 انظر حول هذه المناقشة:

Youssef Courbage, « La population de la Syrie: des réticences à la transition (démographique) », in Baudouin Dupert & *al*., *La Syrie au présent: reflets d'une société*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2007, p. 210

للمجتمع السوري بأنّ «الأكثرية العددية عملاق عددي وهمي» فهي لا تمثّل كلاً واحداً، فالتنوّع والتعدّد في مراكز القوى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ضمنها يجعلها وهمية أو غامضة وحتّى غير موجودة، فهي غير متجانسة بالمعنى السوسيولوجي، ثمّ إنّ تطييف الأزمة السورية عام 2011 لم يوحّدها، بل فتّتها وأعاد تشكيلها عمودياً في «أقليات سُنّية» وفصائل متصارعة متباينة سياسياً واجتماعياً تحمل مشاريع وارتباطات مختلفة إقليمية ودولية، أهمّها تنظيم الدولة/داعش وجبهة النصرة، وجيش الإسلام، وجيش الفتح... وهذ ليس إلاّ دلياً على أنّ الدين عنصر تفكيكي نابذ على مستوى الوحدة الوطنية، وليس عنصراً موحّداً ومن الأجدى تحييده عن الدولة والسياسة.

- **الإسلام ما بعد السياسي: خطاب ما بعد الحداثة**

تتقدم رؤية حركات ما بعد الإسلاموية *Post-Islamism*[39] على رؤية الإخوان المحدّثة، وهي حركات تجمع بين الإصلاح والديمقراطية واحترام العقيدة، وتتطلّع إلى تكوين مجتمع متديّن في ظلّ نظام ديمقراطي. فهي لا تُعرّف الإسلام كدين ولكن كإطار ثقافي وحضاري يضم الأقليات ولا يستبعدها. فالغاية الرئيسة هي تحقيق مجتمع «نقيّ» في دولة ديمقراطية. ومن ثَم تُعدّ «ما بعد الإسلاموية» أحد أطياف الإسلام السياسي، بمعنى آخر هي ليست معادية للإسلام *anti-islamic*، كما أنّها ليست غير إسلامية *un-Islamic* أو علمانية *secular*؛ فهي تعبّر عن محاولة لتجاوز الإشكاليات والانتقادات التي أصابت "الإسلاموية"، من خلال الإعلاء من قيمة الفرد وحقوقه كمواطن أكثر من فكرة الدولة، باعتبار أنّ المواطن هو الذي يبني الدولة، وقد عبّر بايات عن هذه الرؤية بشعار "نحن لا نمانع هدم المساجد لكي نبني الطرق السريعة"[40]. ومن الأمثلة الأولى على حركات ما بعد الإسلاموية: حركة الخضر الإيرانية، وحزب الرخاء والعدالة الإندونيسي، وحزب الوسط في مصر، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، و"حزب العدالة والتنمية" الحاكم في تركيا ما قبل أردوغان. فقد نشأت كافّة الأحزاب المذكورة على أسس أصولية قبل أن تتحوّل مع مرور الوقت إلى الخط الديني المعتدل الرافض للتطرّف الإسلامي، الذي يستغل الدين كأداة لاحتكار السلطة السياسية. وتختلف الحركات ما بعد الإسلاموية في رؤيتها للديمقراطية والالتزام بها من حيث الدرجة.

ومن أبرز تيارات ما بعد الإسلاموية السورية "**التيّار الوطني**"، وأبرز منظّريه الدكتور عماد الدين رشيد، وإن كان يختلف عن التيارات الإسلامية الأخرى، لاعتباره أنّ الإسلام هو أحد مكوّنات الهوية السورية

39 Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford, Calif.: Sta - ford University Press, 2007

40 يقدّم الأمريكي أليكساندر أريفيانتو مصطلح (الإسلام التقدّمي *Progressive Islam*) كمصطلح مرادف للإسلام ما بعد السياسي. ويعرّفه بأنّه تفسير للإسلام يحاول الجمع بين تعاليم الإسلام الأساسية: القرآن الكريم، الحديث الشريف، والفقه الإسلامي، وبين الأفكار المستمدّة من النظرية الليبرالية الغربيّة، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية والتعدّدية الدينية.

Alexander R. Arifianto, Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of "Progressiv Islam" in Indonesia and Turkey, Presented at the 2012 Western Political Science Association (WPSA) *Annual Meeting Portland,* OR; March 22-24, 2012, p. 6-7

في إشارة لاحترام التعددية والتنوّع الديني والثقافي. وتقترب من هذه الرؤية "**حركة العدالة والتنمية**" التي أسّسها معارضون سوريون في لندن عام 2006، وإن كانت أقلّ وضوحاً، فهي تؤكد على نظام يحترم كرامة الإنسان وحريته في إطار صيغة وطنية مفتوحة للجميع تعتمد على الإسلام كمرجعية أولى، وتحترم إرادة الشعب عبر الاحتكام لصناديق الاقتراع. إلاّ أنّ الارتياب يساور "الأقليات" والعلمانيين فيما يتعلّق بأجندة التيار الإسلامي وبصفة خاصة جماعة الإخوان المسلمين في حال وصلت إلى السلطة ومدى التزامها بما تقدّمه في تصريحاتها وبياناتها، ولاسيما أنّهم يريدون ربط هوية الدولة خارج الحدود الوطنية باتجاه تركيا، حيث إنّ أقصى ما يطمحون إليه هو محاكاة التجربة التركية لحزب العدالة والتنمية التي تحتاج إلى إعادة التقييم كنموذج يحتذى بعد إن جنحت باتجاه التسلّطية والفساد والأحادية المذهبية في عهد الرئيس التركي رجب طيب أردوغان.

- **حركات الإسلام السلفي: فشل الحداثة ووهم الأصالة**

تتّفق رؤى القوى الناشئة السلفية في سورية حول دمج الدين بالدولة ومحاربة العلمنة، وتدمير التعليم والثقافة الحديثة وإعادة صياغة وتنميط الثقافة الوطنية وفقا للقوالب الدينية، والسعي للسيطرة على كل مؤسسات الدولة والشرطة والجيش والقضاء؛ فهي تطرح شعار الدين والعودة للأصول كَحَلّ للتحوّل المجتمعي، ولكن ممارساتها من حيث المضمون تتنافى مع الأصالة وليس فيها أي شيء أصيل، فهي ليست إلاّ شكلاً من أشكال الاستبداد السياسي.

وتنقسم القوى المذكورة من حيث الشكل حول مسألة هوية الدولة والمجتمع بين إقامة دولة إسلامية بالنسبة إلى السلفية الحركية المحلية كما هو الحال عند الجبهة الإسلامية وجبهة تحرير سورية، وإقامة الخلافة الإسلامية بالنسبة إلى السلفية الجهادية التي تنتمي للقاعدة كمثال الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» وجبهة النصرة (فتح الشام)، وفي كلّ الأحوال لا يعترف الجميع بسورية بحدودها الحالية، ويستندون إلى مفهوم وحشي للهوية حسب تعبير عزيز العظمة. وتعود الخلافات فيما بينها لطبيعة تكوين هذه الفصائل المجتمعي والإيديولوجي والسياسي والعسكري ومدى إدراكها لنفسها وللآخر. في النهاية نشأت جميع الفصائل المسلّحة في سورية في بيئات اجتماعية فقيرة ومهمّشة. لذلك جذبت الشباب المهمّشين تحت اسم الدين والجهاد في سبيل الله أو إحياء خلافة المسلمين أو قتال الكفار والمرتدين، هؤلاء الشباب متواضعون من حيث القدرات المالية واللوجستية والتعليمية... فهم وإن امتلكوا روح التمرّد ضد السلطات المركزية في مناطقهم لكن لا يملكون المال والخبرة والتقنيات الحديثة في التعبئة والقدرة على إصدار الفتاوى والتجنيد والحصول على السلاح واستخدامه، لذلك فالأجندات الإقليمية والعالمية لدى هذه الفصائل وامتلاكها أهداف واستراتيجيات تتجاوز الحدود لا تدلّ، حسب ما يرى الكاتب الفلسطيني سلامة كيلة، إلاّ على أنّها ليست نتاج البنى المحلّية بقدر ما هي إنتاج دول إقليمية أو عظمى وبإشراف أجهزة مخابراتها. فالمناخ السياسي هو الذي يقود تطوّر ونشوء الظاهرة الجهادية أكثر منه الأسباب الدينية والرمزية. وخير مؤشّر على

ذلك الإمكانات والتقنيات الحديثة عالية الدقة التي تملكها داعش ونهجها حرباً دعائية محترفة عبر وسائل التواصل الاجتماعي والأفلام القصيرة المتوحّشة لإثارة الخوف والرعب وعبر إصدارها مجلّة الكترونية بمعايير المجلّات الدولية وبعدّة لغات أطلقت عليها اسم «دابق» في دلالة رمزية لاستدعاء المكان والزمان وتجديده في المخيال السياسي الإسلامي؛ فمعركة «مرج دابق» كانت أولى معارك التوسّع الإمبراطوري العثماني في المشرق العربي...

ففي حين تتبنّى **الجبهة الإسلامية**[41] و**جبهة تحرير سورية**[42] أجندة ضمن حدود سورية الحالية بسبب أنّ مقاتليها في معظمهم سوريون، فهي تطرح مفهوم دولة إسلامية تقوم على تحكيم الشريعة الإسلامية أو باعتبارها المصدر الوحيد للتشريع، كما يصرّح بذلك بعض قادتها؛ إلاّ أنها تتجنّب إعلان القبول بالنظام الديمقراطي كبديل من نظام الشورى الملتبس الذي يحصر القرار والتشريع في نخبة غير منتخبة مما يسمّونه «وجهاء القوم وأهل الحلّ والعقد»؛ فهي ترفض المشاركة في أيّة عملية سياسية لا تعترف بأنّ التشريع لله. كذلك تقتحم الفضاء الخاص الشخصي للمجتمع بإملاء شكل لباس المرأة ومنع المحرّمات من كحول وتدخين وغيرها. وكانت الجبهة الإسلامية ومعها عدّة فصائل مقاتلة (الاتحاد الإسلامي لأجناد الشام، فيلق الشام، جيش المجاهدين، ألوية الفرقان) قد أعلنت «ميثاق الشرف الثوري»[43] في 17 أيار 2014 الذي يطرح أنّ «الشعب السوري يهدف إلى إقامة دولة القانون والعدالة والحرية»، وأنّ «الثورة السورية تلتزم بحقوق الإنسان التي يحث عليها الدين الإسلامي الحنيف». ولكن عمليا، فإنّ القوانين والحريات التي سيقبلون بها هي التي يقبل بها الإسلام حسب تفسيرهم لنصوصه، ولم يعد التعبير عن الدولة المنشودة «دولة إسلامية راشدة» تطبّق شرع الله، بل أصبحت دولة لها قوانين وتعترف بحقوق الإنسان التي لا تتناقض مع الشريعة، والفارق طفيف يكاد يقترب من التحايل في التعبير عن نفس الفكرة؛ إلاّ أنّ الميثاق يشدّد على «عدم الارتباط بأية مشاريع إسلامية عالمية» للتمايز عن جبهة النصرة وداعش.

---

41 أبرز فصائل هذه الجبهة: حركة أحرار الشام في حلب وإدلب والمناطق الشمالية ويتزّعمها حسّان عبّود (أبو عبدالله الحموي) قتل مع قادة الصفّين الأول والثاني في الحركة بطريقة غامضة في ريف إدلب 2014/9/8 وخلفه المهندس الميكانيكي هشام الشيخ، ولواء الحق في حمص يتزّعمه أبو راتب، وحركة الفجر الإسلامية في إدلب وريف حماه، وسرايا المهمات الخاصة في دمشق، والطليعة الإسلامية المقاتلة، وكتائب حمزة بن عبد المطلب...

42 وهي سلفية إخوانية مختلطة وتنضوي أغلب فصائلها تحت راية الجيش الحرّ، وأبرز قادتها أحمد عيسى قائد صقور الشام، وأبرز فصائلها: لواء التوحيد في حلب ويتزّعمه عبد القادر صالح الذي قتل في نزاع بين الفصائل وكتائب الفاروق في محافظة حمص بزعامة المحامي أسامة الجنيدي، والفاروق الإسلامية في ريف حماة يتزعّمه أمجد البيطار، وألوية صقور الشام في إدلب وريف حماة وقائدها كما ذكرنا أحمد عيسى ولواء الإسلام في ريف دمشق ويتزّعمه زهران علوش وفصائل أخرى...

43 عنب بلدي، العدد117، 18 أيار 2014. انظر أيضاً: موقع الشرق العربي 2014/05/18

http://www.asharqalarabi.org.uk/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D9%8A-%D8%A8%D9%86%D9%88%D8%AF%D9%87-%D9%88%D8%A8%D8%B9%D8%B6-%D8%B1%D8%AF%D9%88%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%87-1852014_ad-id!80813.ks

تاريخ التصفح 2014/05/20

أمّا بالنسبة إلى الإخوة الأعداء **داعش**[44] و**جبهة النصرة (جبهة فتح الشام)**[45]، وفصائل أخرى يعتبرها الغرب أقلّ تطرّفاً، مثل «جيش الإسلام» المقرّب من السعودية و«جبهة الثوّار السوريين» المقرّبة من تركيا. تضمّ هذه الفصائل بشكل عام مقاتلين من مختلف بقاع العالم، وتعتبر نفسها تمثّل المسلمين السُنّة في العالم، فتمزج بالتالي بين المحلّي والإقليمي والعالمي، وتضع الصراع في سورية بإطار الصراع العالمي بين معسكر الكفر ومعسكر الإيمان، وتعتبره جزءا من الصراع مع إيران الشيعية وحزب الله من جهة، ومع الغرب والولايات المتحدة الأمريكية من جهة أخرى. ولذلك، فإنّ الصراع مع النظام في سورية ليس هدفاً رئيسياً، وإنّما سورية هي ساحة للصراع مثل أفغانستان والعراق ومالي والصومال واليمن في ظل إستراتيجية بعيدة المدى بإقامة الخلافة الإسلامية. فجبهة النصرة، تنظيم يعود منبعه إلى «تنظيم القاعدة» وفرض نفسه على البيئات المحلّية وتغلغل فيها، إلاّ أنه ظل مستقلاً عنها لأنّه يستمدّ دعمه من الخارج. ومن المفارقة، أنّ خطاب الجماعات الإسلامية المعادي للغرب لا يتفق مع ممارساتها التي تعكس فعلياً المصالح المتضاربة للقوى الإقليمية والدولية. ومن ثم أصبح صراعها مع الحكومة السورية يعكس توازن المصالح الإقليمية والدولية. وهذا ليس بجديد على أجندة جماعات الإسلام السياسي المرتبطة بالإمبريالية والرأسمالية التابعة وفق ما يجادل المفكّر سمير أمين[46].

وفي ذات السياق، يؤكّد عزيز العظمة[47] أنّ ما يحدث في الواقع العربي لا يتمتع بأيّة خصوصية دينية أو محلية، بل هو جزء من واقع كوني؛ في ظل هيمنة كونية للرأسمالية لا يوجد واقع خارج هذه الكونية. ودعاة الخصوصية والأصولية والمحلية، هم دعاة سياسيون في ظل عالم واحد، وإن كان التطوّر فيه

44 يتزعّمها أبو بكر البغدادي الذي أعلن قيام "دولة الخلافة" ونصّب نفسه خليفة للمسلمين، اسمه الحقيقي إبراهيم عواد إبراهيم البدري، من مواليد عام 1971 في مدينة سامراء العراقية، له العديد من الأسماء والألقاب: «علي البدري السامرائي»، «أبو دعاء»، وأخيرا «أبوبكر البغدادي». هو خريج الجامعة الإسلامية في بغداد، درس فيها البكالوريوس، والماجستير، والدكتوراه، وعمل أستاذا ومعلّما وداعية. أنشأ بعدها أوّل تنظيم سمّاه «جيش أهل السنّة والجماعة»، بالتعاون مع بعض الشخصيات الأصولية التي تشاركه الفكر، والنهج، والهدف، ونشّط عملياته في بغداد، وسامراء، وديالي، ثم ما لبث أن انضم مع تنظيمه إلى مجلس شوري المجاهدين، حيث عمل على تشكيل وتنظيم الهيئات الشرعية في المجلس، وشغل منصب عضو في مجلس الشوري، حتّى إعلان دولة العراق الإسلامية. انظر للمزيد من التفاصيل: علي بكر، العنف في العراق وصعود النمط «الداعشي»، ضمن ملفّ «الجيل الثالث للعنف .. فيم يختلف؟ وكيف ينتشر؟»، مجلة السياسة، العدد 89، أكتوبر 2014

45 تأسّست الجبهة في شهر تمّوز 2012 من أحد عشر فصيلاً وتمثّل السلفية المحلية، مؤسّسها هو محمود الجولاني أحد أبرز كوادر القاعدة في بلاد الشام، وكان قد بايع زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري إثر محاولة أبي بكر البغدادي زعيم تنظيم "دولة العراق والشام الإسلامية" (داعش) ضمّ جبهة النصرة. واتهمت المعارضة في وقت مبكر بأنّ النصرة وداعش هما صنيعة الحكومة السورية، بالرغم من أنّ التقارير تشير إلى أنّ مصادر تمويلهما شبكات مالية غير حكومية خليجية وتركية. وأعلن الجولاني فك ارتباط جبهة النصرة عن تنظيم القاعدة يوم 28 تموز 2016 وتغيير اسمها إلى "جبهة فتح الشام"؛ وذلك تحت ضغط الدول الخليجية الداعمة وبصفة خاصة قطر والسعودية.

46 انظر حول هذه المناقشة:

Samir Amin, «Political Islam in the Service of Imperialism», in *Monthly Review*, Volume 59, Issue 07 (December) 2007; http://monthlyreview.org/2007/12/01/political-islam-in-the-service-of-imperialism/; accessed 1/10/2015

47 عزيز العظمة، هل الإسلاموية قدر العرب؟ ترجمة حمود حمود، 7أيلول، 2017 http://www.hurriyatsudan.com/?p=162835 تاريخ التصفح 2017/5/21

متمايزا، فإنّ هذا التمايز لا يعاد إلى أنساق حضارية متعدّدة، حيث إنّ هناك نسقا حضاريا واحدا فقط؛ التمايز بسبب طبيعية النظام الرأسمالي ذاته وتطوّره غير المتكافئ بين المراكز والأطراف.

أمّا داعش، فهي تنظيم خارجي تماماً عن البيئة السورية يحاكي القاعدة، وتكمن منابعه في العراق وله ديناميات إقليمية ودولية. فالأطراف المقاتلة في سورية تحت شعار تنظيم الدولة الإسلامية تقدّم نفسها على أنها تحمل مفاتيح الجنّة عبر الجهاد. فقد استقطبت مئات الأشخاص من الدول الإسلامية ومن الغرب الذين يعتقدون أنّ الدولة الإسلامية ستكون دولة عادلة، يتّحد بها المسلمون، بغضّ النظر عن عرقهم أو جنسيتهم أو لونهم، في أمّة واحدة تهدف لاستعادة عزّة الإسلام ومجده القديم.

وعلى ضوء ذلك، عملت داعش على فرض تطبيق الشريعة الإسلامية وفق مفهومها على المجتمع وعلى الفصائل الأخرى كما هو الحال في «إمارة الرقّة» قبل إعلان الخلافة وبعدها وفي المدن والبلدات الأخرى التي سيطرت عليها في العراق وسورية، وكذلك فعلت جبهة النصرة في إدلب وريفها...

أصبحت الرقّة عاصمة الدولة الإسلامية في سورية ومركز انطلاقها للتوسّع في شمال سورية مستغلة التأخر التنموي في هذه المنطقة (تشمل الأمّية ثلث سكّانها، ومعدّل خصوبة المرأة فيها ثمانية أطفال، ويعمل أكثر من نصف سكّانها في الزراعة)، وهي الأكثر فقراً في الدولة السورية. هذه هي البيئة الملائمة تماماً للدولة الإسلامية التي قامت أوّلاً بإبعاد قادة دولة البعث والمعارضين العلمانيين، لكي تتمكّن من فرض نظام سلفي «حقيقي» على السكان. إنّ إقامة المحاكم الإسلامية وتوزيع الغذاء هو أهمّ أسلحة الدولة الإسلامية لإغراء السكان، والهدف هو إظهار أنها تريد «إعادة العدل والأمن» إلى الطبقات الشعبية التي أهملتها الليبرالية الاقتصادية خلال العقد الأول من هذا القرن. فقد تمّ إفراغ مخازن الحبوب من أجل تزويد المخابز التي يجب عليها توفير الخبز بسعر رخيص. وعدّت المياه هبة من الله، وأصبحت مجانية للمزارعين في المناطق المروية. تقوم الدولة الإسلامية أيضاً بتوزيع جزء من الأموال التي تصلها من الممالك النفطية في الخليج سواء من قبل الرجال الأغنياء المعجبين بها أو من قبل الدول نفسها[48]، عندما تكون مصالحها الاستراتيجية متطابقة مع الذين يستفيدون من توزيع الأموال، ولا سيما أنّ داعش شقّ طرفي الهلال الشيعي الذي تحدّث عنه عبد الله ملك الأردن عام 2006. وبالإضافة إلى المصادر المالية الخارجية، فهي تستملك ممتلكات السكان المطرودين. وتجني آلاف الدولارات يومياً من عمليات تهريب النفط باتجاه العراق وتركيا. وعلى الرغم من إعلان الحرب يوم 23 أيلول 2014 من قِبل التحالف الذي تقوده الولايات المتّحدة على

48 Fabrice Balanche, «Syrie: de la révolution laïque et démocratique à Daech» in, *Hérodote*, *Le monde Arabe: Regard Géopolitiques*, n° 160-161, La Découverte, 1er et second trimestre 2016, p 137

———, «L'inexorable progression de l'Etat islamique», *Libération*, 2 octobre 2014. http://www.liberation.fr/monde/2014/10/02/l-inexorable-progression-de-l-etat-islamique_1113609, Consulté le 3 octbre 2014.

جبهة النصرة وتنظيم داعش[49]، غير أنّه من الجليّ أنّ تنظيم داعش بقي يتمدّد على مستوى الأرض والبشر، وأصبح يسيطر على آلاف الكيلومترات المربّعة في العراق وسورية تشمل محافظات غنيّة بالنفط والمياه.

V- عودة النمط الحربي للإنتاج والتحوّل باتجاه مجتمع هيدرو-عسكري

إثر أزمة عام 2011، أنتج المال المتراكم من الدعم الخارجي في المناطق الخارجة عن سلطة الدولة رأس مال اجتماعي معارض للسلطة والدولة عبر شبكات اقتصادية واجتماعية ريعيّة وزبائنية... يهيمن على معظمها «أمراء الحرب»، وأنتج رأس المال الاجتماعي رأس مال سياسي استُغل بدوره في استجلاب الدعم الخارجي والولاء الداخلي وفق عملية «تسليع سياسي» دائرية بلا نهاية. بالتالي، يهدّد استمرار الأزمة بتحوّل المجتمع في مناطق سيطرة الفصائل المسلحة إلى «مجتمع هيدرو-عسكري»[50] على غرار «المجتمعات الهيدروكربونية» في دول النفط الريعية التي تمارس السلطة في معظمها هيمنة مطلقة على شؤون المجتمع والدولة الداخلية والخارجية اعتماداً على إنتاج سلعة أولية واحدة هي النفط. بالمقابل في المجتمع الهيدروعسكرتاري توظّف كل المقدرات المتاحة لخدمة الجيش والسلاح والمؤسسة العسكرية وتعظيم قوّتها على حساب القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية...ويغدو للسلاح أولوية على الخبز بهدف الصمود في الحرب والاستعداد الدائم لها.

تشبه هذه الأنماط المذكورة «النمط الحربي للإنتاج» في التاريخ الإسلامي، وهو القائم على الغزو كما يتحدث عنه ابن خلدون[51]. في النموذجين الدوليَيْن الريعي والعسكرتاري تضيع في غالب الأحيان الحدود الفاصلة بين السلطة والدولة هذا من جهة، وبين الدولة والمجتمع من جهة أخرى، حيث يُلحق كامل المجتمع بالدولة؛ ويهيمن «نمط ريعي للإنتاج» في الأولى و«نمط عسكري للإنتاج» في الثانية. والنمطان يقومان على التوزيع أكثر منه الإنتاج؛ وذلك بهدف الاستهلاك وليس الاستثمار، بالإضافة إلى أنّ اقتصاد هذه الدول لا يرتكز على الصناعة، ولكن على الخدمات والتجارة والبطالة المقنعة ومضاربات العقارات وتجارة العملة واستيراد السيارات، وهذه مجالات، بطبيعتها، غير إنتاجية ومحدودة الطاقة على استيعاب العمالة البشرية

49 أجبر تنظيم الدولة الإسلامية الولايات المتحدة إلى العودة للتدخّل العسكري في الشرق الأوسط على خلاف استراتيجية أوباما القاضية بعدم الانخراط عسكرياً في المنطقة، ودفعها أيضاً إلى إعادة النظر بعلاقاتها بحلفائها وخصومها على السواء مع ظهور بوادر تباعد أمريكي تركي مقابل تقارب إيراني أمريكي مرتكزه الأساس الموقف من الحرب الأمريكية على تنظيم الدولة الإسلامية، انظر بهذا الصدد: مروان قبلان، صعود تنظيم الدولة الإسلامية وتحوّلات النظام الإقليمي في المشرق العربي، في "سياسات عربية"، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 12، كانون الثاني 2015

50 نستوحي المصطلح من مفهوم المجتمع الهيدروليكي الذي طوّره كارل فيتوفيجل Karl Wittfogel، والذي كان يعني به أنّ سيطرة الدولة على تنظيم الري في أي مجتمع نهري تؤدي إلى استبداد سلطة الدولة؛ أي أنّ سيطرة الدولة على الإنتاج يؤدي إلى استبداد السلطة في هذه الدولة وسيولة الحد الفاصل بين السلطة والدولة. انظر للمزيد من التفاصيل حول المجتمع الهيدروليكي الفصل الأول من الكتاب الشهير عن الاستبداد الشرقي:

Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University press, 1959

51 محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون. العصبية والدولة: نحو معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994، ص 263-273

المتزايدة. وعلى خلاف المجتمعات الأخرى، حيث إنّ الملكية والثروة هي الطريق للوصول للسلطة والدولة، فإنّ العلاقة معكوسة في النمطين الريعي والعسكرتاري، حيث إنّ السلطة هي الطريق إلى الثروة. فالأولوية حسب ابن خلدون هي للعوامل السياسية-العسكرية التي تحدّد بدورها نمط التشكيلة الاقتصادية-الاجتماعية.

VI- التسويغ الديني للبربرية: أولوية السيف على السياسة وأسبقية السياسة على الدين

يركّز السلفيّون الجهاديون وخاصة «تنظيم الدولة» على الإفراط في تسييس الدين، وتوظيف النصوص الدينية والممارسات التاريخية كذريعة لتسويغ ممارسة وشرعنة العنف تجاه الآخرين من ذبح وصلب أو بتر أطراف أو حرقهم أحياء[52] ورجم النساء واستعبادهم (سوق النخاسة في الموصل لبيع النساء الإيزيديات كسبايا)، وتدمير الصروح الأثرية بحجّة أنها أصنام؛ وتوظّف بهذا الصدد سورة الأنفال والتوبة والمائدة، مثلاً الآية 33 المائدة:

(إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

كذلك آية الأنفال 67: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

ومن ثم يعمد الجهاديّون إلى إعادة تعريف الإسلام وإعادة هيكلته لإنتاج إسلام يخدم أهدافهم يرتكز على المتخيّل والذاكرة التاريخية الجمعية للمسلمين أكثر منه النص الديني المقدس. فالنصوص في نهاية المطاف، لا تأثير لها دون الارتباط بالمخيلة والذاكرة التاريخية الموروثة التي تختزن نماذج ورموز حاضرة في ثقافة المسلمين عن جيوش الفتح وعزة الإسلام والإمبراطورية الإسلامية من السند والهند إلى الأندلس... إلاّ أنّ المشكلة حقيقة لا تكمن في الأصول، بل في قراءة هذه الأصول أي في كيفية فهم النص الديني. وفي ضوء هذه القراءة، يمكن فهم «عودة الماضي» وتجسّده في الحاضر، فهذه الفصائل هي في النهاية ليست طارئة ولم تأت من الفراغ، بل هي جزء من التاريخ الاسلامي المستمر بشكل أو بـآخر في اللحظة الراهنة. فالخمسون سنة الأولى من تأسيس الإسلام كانت كلّها قتالا قرشيا قرشيا، أمويّا هاشميّا. إذاً، نشأ الإسلام في مناخ تجاري سلطوي عنفي[53]. أي أنّ العنف كان جزءاً أساسياً من البنية الثقافيّة طوال

52 لم يخل التاريخ العربي-الإسلامي من هذا السلوك العنيف، فعلى سبيل المثال حُكم على فقيه الشام غيلان الدمشقي بالقتل وقطع يديه ورجليه وهو حيّ، ومن ثمّ قطع لسانه لنقده السلطة. كذلك قطعت أطراف الأديب عبد الله ابن المقفع مؤلف «كليلة ودمنة» وأحرق وهو حيّ. ومثله الفيلسوف الصوفي الحسين بن منصور الحلاج، صُلب وقطعت أطرافه وأحرق حيّاً.

53 فعلى سبيل المثال: قُتِل عثمان وعلي والحسين والحسن وطلحة والزبير وعبد الله بن الزبير (ابن أسماء ذات النطاقين) بأيدي مسلمين. وقُتل مسلمون بيد مسلمين في موقعة الجمل وصفين والنهروان. قُتل سبعة مئة من المهاجرين والأنصار بيد الجيش الأموي في معركة إخماد ثورة "أهل المدينة" على حكم "الأمويين" غضباً لمقتل الحسين... في خلافة هشام بن عبد الملك، لم يُقتل زيد بن زين العابدين بن الحسين (من نسل النبي) فحسب، بل صلبوه عارياً على باب دمشق، لأربع سنوات، ثمّ أحرقوه...

هذه الحقب التي كان أحد أهمّ ديناميات الصدام والصراع فيها ورفض الآخر أو تكفيره هو «حديث الفرقة الناجية»، ممّا أنتج أنموذجا لسلوك يتأرجح بحركة «بندولية» حول محور الخلاف والاختلاف متجاهلاً التقاطع والتوافق والمشترك حتى لو كان أضعاف الاختلاف، هذا الأنموذج يُعاد انتاجه تكرارياً في أوقات الأزمات والصراعات، حيث يغدو الحاضر والمستقبل هو اللحظة المكثفة للماضي.

وبذات المساق، يعتبر الجهاديون أنّ آية السيف «اقتلوهم حيث ثقفتموهم...» (الآية 191 من سورة البقرة، والآية 91 من سورة النساء) نسختْ قسما كبيرا من القرآن، بما في ذلك آية: «لا إكراه في الدين....» (الآية 256 من سورة البقرة)، وهي تصبح بالتالي «آية تأسيسية»، يقوّض نسخها الإسلام كلّه كدين، ليغدو إيديولوجية فتح وإخضاع معتمداً على الذاكرة الامبراطورية لقوة وسيطرة الإسلام في عهود سابقة. وعلى أساس عقدي كهذا، سيكون الكلام عن السلمية تجاه الآخر، مثلا، خطأ في العقيدة. وجميع التيارات الإسلامية في سورية لا ترفض الإكراه أو ممارسة العنف باسم الإسلام أو تعتبره غير شرعي ولم تصدر أي بيانات صريحة بهذا الصدد تدين ممارسات داعش وجبهة النصرة، ومن ثمّ لا تقبل هذه التيارات بِحُرِّيَة عدم الاعتقاد أو تغيير الاعتقاد.

في النهاية، إن ما أوردناه سابقاً حول استغلال تفسير النص الديني لنقول أن داعش وجبهة النصرة لم تخلقا من فراغ، لا يعني أنّ النص الديني هو الحافز الفاصل في الاتجاه نحو التطرف بل نتفق مع الرأي الذي يعطي العوامل السياسة الأولوية بهذا الصدد[54]. واللغة الجهادية الدينية العنيفة المتداولة بين المتطرّفين قد لا تتعدى كونها المشترك الهوياتي بين هذه الجماعات. فغزو أفغانستان والعراق وأبو غريب وغوانتانامو وفوبيا الإسلام في الغرب وشعور بعض المسلمين بأنّ من يشاركوهم هويتهم الدينية مهددون أو مضطهدون أو أنّهم يحاربون من أجل قضية عادلة، هو ما قد يدفعهم لرحلة الجهاد باتجاه سورية أو غيرها أكثر من كون الدين هو الذي يحكم سلوكهم. مثلهم مثل انتماء أفراد الجيش الإيرلندي للكاثوليكية، حيث يشكّل الدين العلامة المشتركة بينهم أكثر من كون أنّ النصوص العنيفة في الكتاب المقدّس هي المفسّر لأعمالهم الإرهابية. وبلا ريب إنّ كيفية قراءة النص الديني قد تُستخدم كمبرّر للأعمال الوحشية لدى الجماعات المتطرفة أو بالأحرى عملت هذه الجماعات على تفسير وتوظيف النصوص وتطويعها بما يتوافق مع الوحشية التي ترغب بممارستها. والمثال الذي طرحناه، أي تطرّف الجيش الإيرلندي، يعني أنّ تطرّف داعش والنصرة يمكن أن يوجد حتى لو لم يكن هناك إسلام ومسلمون موجودون في منطقة الشرق الأوسط. ومن ثمّ، يمكن إيجاد في أي دين أو إيديولوجية المبرّرات والبيئة الحاضنة للعنف. ففي أوروبا وأمريكا اللاتينية يتخذ عدد من المنظمات المتطرّفة الإيديولوجية كمبرّر لتوسّل العنف من أجل السيطرة على السلطة كمنظّمة إيتا الإسبانية والألوية الحمراء في إيطاليا ومنظمة الفارك بكولومبيا.

54 انظر حول علاقة الايديولوجية الدينية بالتطرّف وأعمال العنف:

Arun Kundnani, *A Decade Lost: Rethinking Radicalisation and Extremism*, London: Claystone, January, 2015

بذات المساق، يعيد المستشرقون الماهياتيون *Essentialists* جذور العنف في المجتمعات الشرق الأوسطية إلى المجتمعات العربية البدوية ما قبل الإسلام، فالثقافة والطبائع البدوية كما اتسمت بالمروءة والكرم والشجاعة ارتكزت بنفس الوقت وبشكل متناقض على الغزو والقتل والسبي والاعتداء وبيع الأسرى في أسواق النخاسة واسترقاقهم. فالبدوي "نهّاب وهّاب". ويميل إلى أن يكون معتدياً على أن يُعتدى عليه. فتاريخ القبائل والمجتمعات العربية قبل الإسلام اتسم بالعنف والحروب وعدم الاستقرار، ويشهد على ذلك حروب داحس والغبراء والبسوس التي استمرت أربعين عاماً. في هذا السياق، يعرض أحمد أمين في الجزء الأول من مخطوطه "فجر الإسلام" رأي ابن خلدون في العقلية العربية، في مقدّمته الشهيرة في التاريخ العام، ويلخّصه بـ "أنّ العربي متوحّش نهّاب سلّاب إذا أخضع مملكة أسرع إليها الخراب، يصعب انقياده لرئيس، لا يجيد صناعة ولا يُحسن علماً ولا عنده استعداد للإجادة فيهما، سليم الطباع مستعد للخير شجاع"[55].

ومن أوصاف العرب في التوراة على سبيل المثال: "أنهم متنابذون يغزون بعضهم بعضاً، مقاتلون يقتلون غيرهم كما يقاتلون بعضهم بعضاً، يغيرون على القوافل فيسلبونها ويأخذون أصحابها أسرى، يبيعونهم في أسواق النخاسة أو يسترقّونهم فيتَّخذونهم خدما ورقيقا يقومون بما يؤمرون به من أعمال"[56].

في نهاية المطاف، إنّ وجود جذور العنف في المجتمعات العربية قبل الإسلام واستمراره بعد الإسلام في منطقة الشرق الأوسط، لا يمكن اعتباره خصوصية إقليمية أو إسلامية، كما يصوّره "الاستشراق الجديد"[57] كسمة أصيلة في الثقافات المحلية حيث يربط بين تخلّف "الذهنية العربية" والعنف غير العقلاني (الإرهاب) بالتغاضي عن سياقاته السياسية والاقتصادية. فمنذ مئة عام تحدّث إيريك هوبزباوم عن وجود هذا العنف خارج الشرق الأوسط:

"هناك مثير آخر للعنف غير المحدود هو أكثر خطراً، وهو ما ساد النزاعات الدولية والمحلية على السواء منذ سنة 1914 من إيمان الكل بعدالة قضاياهم، وأنّ قضايا سواهم محض هراء وهذا جعل استخدام جميع الوسائل من أجل تحقيق النصر أو تجنّب الهزيمة ليس مشروعا فحسب، بل ضروريا، وهو ما يعني أنّ الدول والجماعات المسلّحة على السواء تشعر بأنّ لديها التسويغ الأدبي للبربرية"[58].

---

55 جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام، جامعة بغداد، الجزء الأول، ط2، 1993، ص 265

56 المرجع السابق، ص262

57 ينتقد ويحذّر داغ تواستاد من أنّ "البربرية الجديدة" و"خيالات الاستشراق الجديد" قد يتمّ استخدامها كاستراتيجيات هيمنة خصوصاً عندما يساعد خلق "خيالات العدوّ" على إضفاء شرعية لمشاريع سياسية أو اقتصادية قد تكون في النتيجة استمرارية للمشاريع الاستعمارية كما هو الحال في نزاعات الشرق الأوسط ولا سيما النزاع الإسرائيلي-الفلسطيني. انظر:

Dag Tuastad, "Neo-Orientalism and the new barbarism thesis: Aspects of symbolic violence in the Middle East conflicts" in *Third World Quarterly*, Volume 24, Issue 4, 2003, pp.591-599

58 إيريك هوبزباوم، العولمة والديمقراطية والإرهاب، ترجمة أكرم حمدان ونزهت طيب، الدار العربية للعلوم، 2009، ص 108.

على ضوء ما سبق، يمكن فهم العنف ببعده الإيديولوجي كامتداد للنزاع على السلطة وهويتها وليس استمراراً «أنثروبولوجياً» للسمات البدوية، وضمن ذات المحتوى تلعب العقيدة والقبيلة والغنيمة كمحدّد للفعل السياسي للأطراف المتحاربة. فمحدّدات العقل السياسي العربي-الإسلامي هي ذاتها منذ قيام الدولة الأموية ومروراً بالفترة العثمانية وحتّى انتهاء الفترة الكولونيالية. والإشكاليات الأساسية المطروحة المتعلقة بالهوية بين الإسلام والعروبة والدين والدولة والسلفية والحداثة أو الأصالة والمعاصرة لم تُحلّ، وإنّما تتحلل وتتغيّر صور مقاربتها بين حقبة وأخرى. ففي الواقع السوري الحالي، جميع الفصائل الإسلامية في سورية لا يؤمنون بالدولة الوطنية ولا يعترفون بشرعيتها مقابل تصوّر أمّة إسلامية متخيّلة، بدليل أنّه لا يوجد فصيل يقاتل من أجل وحدة سورية الدولة بحدودها ما قبل الأزمة، وهم كذلك يختلفون في رؤيتهم وتعريفهم للإسلام، هذه الخلافات في الرؤى انعكست على خلافات سياسية في المناطق التي تلاشت فيها سلطة الدولة في محافظات الرقّة والحسكة وحلب وإدلب وجسر الشغور...، وتحوّلت إلى صراعات وصدامات، مثل تلك التي حصلت وتحصل بين داعش وجبهة النصرة أو بين الجبهة الإسلامية وفصائل أخرى وداعش أو بين الأكراد وجبهة النصرة وداعش... هذه الحالة الصراعية أدخلت البلاد والعباد في عنف من نوع آخر، يجمع بين التخلف والانغلاق وفكرة الاستئصال ولا يسوّغ إلاّ لفكرة الموت والقتل. وبصفة عامة يوظّف النص الديني لاستعادة فكرة التضحية بالإنسان (الأنا أو الآخر) الموروثة من الأديان القديمة كقربان لبقاء الجماعة والحفاظ على هويتها أو للفوز بعالم الآخرة.

الخاتمة

في نهاية المطاف، يلاحظ أنّ خارطة توجّهات التيارات الإسلامية وتحالفاتها تتسم بالسيولة والتشابك في الأجندات، فالمشهد السياسي العام يموج على رمال متحرّكة، ولا يبدو أنّه بالإمكان ترسيم خارطة نهائية وثابتة لتوجّهات واستراتيجيات وتحالفات الفصائل الإسلامية قبل نهاية الأزمة الحالية، وخاصّة مع تداخل وتدخّل القوى المحلّية والإقليمية والعالمية. وإن كان الأفق ينبئ بأنّ مستقبل الفصائل المسلحة هو القتال فيما بينها حتّى الفناء والذي بدأت بوادره منذ فترة مبكّرة. فبعد مؤتمر الأستانة المنعقد في 23-24 كانون الثاني 2017 جدّدت الفصائل انقساماتها[59]. وهكذا مع أيّ تطوّر سياسي تعيد القوى والفصائل الإسلامية اصطفافها سياسياً وعسكرياً. ومهما كان شكل النظام السياسي بعد نهاية الأزمة، يبدو أنّ حضور الإسلاميين سيزداد في المشهد السياسي والفضاء العام، وظهرت مؤشّرات هذا الحضور في تمثيل الفصائل المسلحة الإسلامية في مؤتمر الآستانة. ومن السيناريوهات المحتملة، أن تتحوّل القوى الإسلامية الصوفية والسلفية الشامية التقليدية بصفة خاصة والإسلام المديني بصفة عامة الذي يمثّل الطبقة الوسطى من مثقفين وتجّار ومهنيين نحو لعب دور سياسي للتكيّف مع ظروف انغماس الدين في الصراع في حال طالت الأزمة، ولكن لا يبدو أنّ هذه القوى في طريق الانتقال باتجاه «التديّن المقاتل» حسب الاتجاهات العامة التي تطبع الدراسات التحليلية للجماعات الإسلامية في سورية.

ولكن الاستقرار سيظل عصيّا على الاستمرار بدون تحوّل الإسلام السياسي إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، وتحوّل دفة التغيير من أيدي الحرس القديم من العلماء الإسلاميين المحافظين إلى النشطاء ذوي المنحى الحقوقي الذين يؤمنون بالتعدّدية والديمقراطية خاصّة ومراجعة نماذجهم لتعكس روح الإسلام الحقيقي الديمقراطية. فمشروع الإسلام السياسي المرتكز على يوتوبيا الأمّة الإسلامية المتخيّلة وذاكرتها الإمبراطورية مشروع طوباوي يهمّش الدولة الوطنية السورية ويذوّبها قسراً في الأمّة الإسلامية المتخيّلة، مع اعتبار قضايا الحريات والديمقراطية والانفتاح والإبداع قضايا هامشية وتأجيل حلّ إشكاليات المجتمع بانتظار وحدة الأمّة الإسلامية.

وبذات المساق، لا مخرج بدون أن تقبل الحركة الإسلامية غير المتطرّفة اللقاء مع الحكومة السورية في منتصف الطريق وتنبذ العنف وتقبل بالتغيير السياسي التدريجي، كما فعلت حركات الإسلام السياسي في لبنان والأردن والكويت واليمن على سبيل المثال، وإنّ سعيها للحصول على السلطة لم ولن يؤدي إلاّ إلى الفوضى وخلخلة الاستقرار السياسي. بالمقابل هذا اللقاء لا يمكن بدون استكمال الإصلاحات الحداثية ما بعد- البعثية التي ألغت المادة الثامنة وبدأت بنزع العقدية عن الدولة والمجتمع. هذه الإصلاحات بدأت عبر

59 انقسمت الفصائل المسلحة بين **مؤيّدين** للمؤتمر بقيادة «أحرار الشام» وزعيمها أبو عمّار العمر، ويضم عدّة فصائل مثل «جيش الإسلام» و«جيش المجاهدين» و«صقور الشام» وبدعم من تركيا وقطر، و**معارضين** يجسّدهم تنظيم جديد باسم «هيئة تحرير الشام» بزعامة أبي جابر هاشم الشيخ القائد السابق لحركة «أحرار الشام» ويضمّ «جبهة النصرة» و«لواء الحقّ» وحركة نور الدين زنكي» و«جيش السنّة» و«جبهة أنصار الدين» ويتولّى أبو محمد الجولاني قيادة الجناح العسكري.

إحياء السياسة والمجتمع المدني من خلال مضاعفة أعداد الجمعيات الأهلية المستقلة عن الدولة، والانفتاح على أحزاب تدور خارج فلك الجبهة الوطنية التقدّمية لحزب البعث. ولا بدّ لدفع هذه السيرورة إلى نهايتها من إعطاء الأولوية للوطنية السورية واستبعاد الأشكال الثقافية غير المتقاطعة أو المتطابقة مع الهوية والجغرافية السورية.

وبلا شك لن يعفى أيّ تحول في المرحلة القادمة من مواجهة سؤال الهوية السورية بين الأسلمة والعلمنة الذي سيشكّل المحور الأساسي في التجاذب والصراع في وعلى السلطة مع امتداداته الإقليمية والدولية. لذلك، تتطلّب عملية إنهاء حالة «التسمّم الداخلي» إعادة بناء العقد الاجتماعي السوري بين المواطنين أنفسهم أوّلاً من طرف، ومع الدولة كطرف آخر، على أسس دستورية مدنيّة تحقّق المواطنة الكاملة وتستبعد العوامل الفطرية كالعرق والدين من البناء الدولتي. وبلا شك تعتبر الأزمة «المهلكة» السورية 2011 دافعاً كافياً لحدوث التحوّلات اللازمة لظهور سورية جديدة.

المصادر والمراجع:

باللغة العربية

الكتب

- **إبراهيم علي**، حيدر. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999
- **إبراهيم**، سعد الدين. «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية»، في: سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984
- **ابن تيمية**، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مراجعة وتحقيق علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، ط2، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1951
- **أدونيس**. الثابت والمتحوّل؛ بحث في الابداع والاتباع عند العرب، الجزء الأول، بيروت: دار الساقي، ط7، 1994
- **الأنصاري**، محمد جابر. تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية- مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 2، 1995
- _____. العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذور العطل العميق، بيروت/لندن، دار الساقي، 1998
- **أورفو**، دومينيك. المفكرون الأحرار في الإسلام: تساؤلات المفكرين العرب المستقلين حول الدين، ترجمة جمال شحّيد، بيروت: دار الساقي، 2008
- **باتروووث**، تشارلز. الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، في غسّان سلامة وآخرين (محرّر)، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989.
- **باروت**، محمد جمال. العقد الأخير في تاريخ سورية، جدليّة الجمود والإصلاح، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، آذار 2012
- **بكر**، علي. العنف في العراق وصعود النمط «الداعشي»، ضمن ملف «الجيل الثالث للعنف .. فيم يختلف؟ وكيف ينتشر؟»، مجلة السياسة، العدد 89، أكتوبر 2014.
- **بنسعيد**، سعيد. مفهوما الأمّة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر، في غسان سلامة وآخرين (محرّر)، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989.
- **الجابري**، محمد عابد. فكر ابن خلدون. العصبية والدولة: نحو معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994
- **جبرون**، امحمد. مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014
- **الحاج**، عبدالرحمن. البعث الشيعي في سورية 1919-2007، المعهد الولي للدراسات السورية، 2009.
- **حسين**، طه. قادة الفكر، القاهرة: إدارة الهلال بمصر، 1925
- **حلاق**، وائل بهجت، الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014

- **السيد**، حازم. السلفية الريفية الصاعدة في سورية- حركة أحرار الشام الإسلامية نموذجاً، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 2013
- **طرابيشي**، جورج. هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، ط1، 2006
- **عبد الرازق**، علي. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، ط2، القاهرة: مطبعة مصر، 1925
- **العجاتي**، محمد. المواطنة والمكونات الاجتماعية في الوطن العربي عقب الثورات العربية... استكمال البنية أم تغيير في المسار؟ في مجموعة باحثين، المواطنة والمكونات الاجتماعية في المنطقة العربية، القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2015
- **العظمة**، عزيز. سورية والصعود الأصولي: عن الأصولية والطائفية والثقافة، حوار أجراه وحرره حمود حمود، بيروت: رياض نجيب الريّس للنشر، ط1، 2015
- **العروي**، عبد الله. مفهوم الدولة، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1981
- **علي**، جواد. المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام، جامعة بغداد، الجزء الأول، ط2، 1993
- **عيد**، عبد الرزاق. طه حسين: العقل والدين، بحث في مشكلة المنهج، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1995
- **قبلان**، مروان. صعود تنظيم الدولة الإسلامية وتحولات النظام الإقليمي في المشرق العربي، في «سياسات عربية»، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 12، كانون الثاني 2015
- **محمد خالد**، خالد. من هنا... نبدأ، القاهرة: بيروت: دار الكتاب العربي، ط12، 1974.
- _____. الدولة في الإسلام، القاهرة: دار ثابت، 1981
- **مناع**، هيثم. الإخوانية الجهادية من وإلى سورية، تقرير مقدّم للمعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، أكتوبر/تشرين الأول 2014
- **هوبزباوم**، إيريك. العولمة والديمقراطية والإرهاب، ترجمة أكرم حمدان ونزهت طيب، الدار العربية للعلوم، 2009.

صحف وإنترنيت

- صحيفة الديار. 6 كانون الأول 2016.
- صحيفة عنب بلدي، العدد117، 18 أيار 2014.
- مقابلة مع المعارض السوري ميشيل كيلو، رابط الفيديو https://www.youtube.com/watch?v=xl_cqsoP-qI آخر دخول 2017/1/30
- محاضرة للمفكّر عزيز العظمة، هل الإسلاموية قدر العرب؟ ترجمة حمود حمود، 7أيلول، 2017 .http://www hurriyatsudan.com/?p=162835 تاريخ التصفح 2017/5/21
- موقع الرأي، (خاص بحزب الشعب الديمقراطي السوري-رياض الترك) http://www.arraee.com/ archives/1056
- آخر تصفح 2017/9/14
- موقع الشرق العربي 2014/05/18. http://www.asharqalarabi.org.uk/
- تاريخ التصفّح 2014/05/20

باللغة الأجنبية

Books & Periodicals

- **Abdallah**, Umar. *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley: Mizan Press, 1983
- **Amin**, Samir. "Political Islam in the Service of Imperialism" ,in *Monthly Review*, Volume 59, Issue 07 (December) 2007
- **Arifianto**, Alexander R., Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of "Progressiv Islam" in Indonesia and Turkey, Presented at the 2012 Western Political Science Association (WPSA) *Annual Meeting Portland,* OR March 22-24, 2012
- **Balanche,** Fabrice. «Syrie: de la révolution laïque et démocratique à Daech» in*, Hérodote*, *Le monde Arabe: Regard Géopolitiques*, n° 160-161, La Découverte, 1er et second trimestre 2016
- **Bayat,** Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007
- **Commins,** David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford University Press, 1990
- **Easton** David. *Analyse du système politique*, Trad. par Pierre Rocheron, Paris: Librarie Armand Colin, 1974
- **Kundnani**, Arun. *A Decade Lost: Rethinking Radicalisation and Extremism*, London: Claystone, January, 2015
- **Tuastad**, Dag. "Neo-Orientalism and the new barbarism thesis: Aspects of symbolic violence in the Middle East conflicts" in *Third World Quarterly* , Volume 24, Issue 4, 2003
- **Weber** Max. *Economie et société*, tome 1, Paris, Pocket, 1995, p. 286.
- _____. *The Theory of Social and Economic Organization*, Trans. by A.M Henderson & Talcott Parsons, New York: Oxford University Press, 1947.
- **Wittfogel** Karl A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University press, 1959.

Internet

- **Balanche**, Fabrice. «L'inexorable progression de l'Etat islamique», *Libération*, 2 octobre 2014. http://www.liberation.fr/monde/2014/10/02/l-inexorable-progression-de-l-etat-islamique_1113609 , Consulté le 3 octobre 2014.

MğminğunWithğutBğrders

Mğminğun

@ Mğminğun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

infğ@mğminğun.cğm

w w w . m ğ m i n ğ u n . c ğ m

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018