التدين الإسلامي والثورة السورية
من منظور نفسي-اجتماعي ١-٢:
التدين الإسلامي في سوريا (١)

إعداد: أحمد نظير الأتاسي.
أكاديمي وباحث سوري يعيش في الولايات المتحدة. ويعمل أستاذاً لتاريخ الشرق الأوسط والإسلام في جامعة لويزيانا التقنية منذ عام ٢٠٠٧. كتب الأتاسي أطروحة الدكتوراة عن كتاب الطبقات الكبير للمحدث البغدادي محمد بن سعد (القرن التاسع الميلادي)، حيث تعقب مسيرة هذا الكتاب منذ تأليفه وحتى القرن الخامس عشر. أما اليوم فيصب غالب جهده، على جمع التاريخ الشفوي للثورة السورية من خلال مقابلات مع ناشطين شاركوا في المظاهرات أو في إنشاء وإدارة المجموعات السياسية المتعددة التي ظهرت على الساحة بدءاً من نهاية ٢٠١١. ويطمح من خلال هذه المقابلات لتأليف كتاب تحليلي وتوثيقي عن بدايات الثورة السورية سواءاً التظاهر أو التنظيم أو بدايات التسليح.

معهد العالم للدراسات
في أسئلة الواقع وإجاباته
THE WORLD INSTITUTE

www.alaalam.org

مقدمة - علم النفس الاجتماعي

المقالات والسجالات السياسية والأيديولوجية التي تستخدم مصطلحات مثل إسلام وثورة وسورية تعطي انطباعاً وكأن الجميع متفقون على معناها. لكنها في الحقيقة مفاهيم ومصطلحات إشكالية ومربكة. من وظائف الدراسة المنهجية أن تفكك هذه المصطلحات المألوفة إلى معانيها المختلفة حسب اختلاف السياق الذي تستخدَم فيه، وأن تعطيها معاني محددة، يمكن من خلالها معالجة قضايا شائكة مثل الإسلام والثورة معالجة منهجية تبدأ بالمفاهيم وتنتهي بالنظرية الشارحة. يضاف إلى ذلك أننا نعاني في المنطقة العربية من قلة الاختصاصات الجامعية في مجالات العلوم النفسية والاجتماعية، وقلة الأبحاث الأكاديمية والمنهجية، وبالتالي فإننا نعاني من ضعف المصطلحات سوآءاً المنحوتة محلياً أو المعربة أو المترجمة. لذلك سنبدأ في هذه المقدمة بتوضيح المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بعلم النفس الاجتماعي ثم ننتقل إلى توضيح ما نعنيه بالتدين الإسلامي في سوريا ومن ثم بالثورة السورية وعلاقتها بالإسلام. أما الأقسام اللاحقة فنسلسلها زمنياً حسب مراحل تطور الثورة: البداية، الأسلمة، الحرب. وفي كل مرحلة نحاول دراسة أثر التدين كأيديولوجيا جمعية تساهم في صنع أفعال جمعية.

مواضيع ومفاهيم (2)

يمكن القول بأن علم النفس الاجتماعي يهتم بتكوين وتبادل المعارف اجتماعياً من أجل الوصول إلى الفعل الجمعي. أي أنه يهتم بثلاثة محاور تكتلت حولها مواضيع هذا العلم: أولاً، القيم والمعتقدات والآراء (attitudes, opinions, beliefs) كيف تتشكل ضمن الجماعة وكيف تصبح متشابهة ومشتركة وكيف تتغير أو تتصلب؛ ما هو دور هذه المفاهيم ضمن الجماعة وفي علاقاتها مع الجماعات الأخرى؛ ما هي الأبعاد الواعية وغير الواعية لهذه المفاهيم وكيف تحكم تصرفات الأفراد والجماعات؛ كيف تتجمع بعض القيم والآراء والمعتقدات لتشكل تكتلات فكرية أكبر مثل الأيديولوجيات. ثانياً، الهوية وتصور الفرد لنفسه وتصور الجماعة له (social and self-perception, identity) أي ما هي الصورة التي يكونها الفرد عن نفسه ضمن الجماعة وكيف؛ وما هي الصورة التي تكونها الجماعة عنه وعن نفسها وكيف؛ ما هو دور هذه التصورات في الفعل الفردي والجمعي. ثالثاً، العلاقات ضمن الجماعة وبين الجماعات أو ديناميكية التفاعل (dynamics, in-ter and intra group processes) أي لماذا يتصرف ويفكر الفرد ضمن الجماعة بطريقة لا يمكن أن يعتمدها لو عاش وحيداً، كيف تفعّله الجماعة وتعطيه هذه الطاقة؛ كيف ولماذا تتكون الجماعات؛ كيف ولماذا يتعاون أو يتصارع الأفراد ضمن الجماعة الواحدة؛ كيف ولماذا تتعاون أو تتصارع الجماعات المختلفة.

ويجدر بالذكر أنه تاريخياً كان هناك تأكيد على البرهان التجريبي في علم النفس الاجتماعي وليس فقط الملاحظة (experimental demonstration). وذلك ليس من أجل إضفاء صفة العلمية على البحث وإنما من أجل إثبات السببية (cau-sality) والحفاظ على الموضوعية أي محاكاة المفاهيم للواقع (objectivity) بدل محاكاتها فقط لأفكار الباحث الذاتية. لكن، رغم أن العلوم الاجتماعية والنفسية تطرح نفسها كعلوم تجريبية موضوعية منفصلة عن ثقافة الأفراد المنتجين لها، إلا أنها في النهاية تواجه تحديات كبيرة في سمتين من سماتها ونعني "التجريبية" و"الموضوعية". لا يمكن للعلوم الاجتماعية، وفي أحيان كثيرة النفسية، القيام بتجارب مخبرية تتحكم بشكل كامل بالوسط المحيط بحيث تضبط المتغيّر المستقل وتسجل المتغير التابع مع الإبقاء على جميع العوامل الأخرى ثابتة من أجل إنتاج سببية واضحة. كما أن الباحث كإنسان يشبه مواضيع بحثه، أي الأشخاص الآخرين، وبالتالي فالباحث محكوم بدرجات متفاوتة بوجهات نظره وانتماءاته.

في هاتين الحلقتين لا نزعم بأننا قمنا بعمل تجريبي. فقد اقتصرنا على الملاحظة وعلى مقابلات مع مشتركين في الحدث الجمعي. كما لا نزعم السببية أو الواقعية، فجهدنا ينحصر في محاولة تطبيق بعض نظريات علم النفس الاجتماعي على فعل جمعي بامتياز مثل الثورة السورية. إنه عمل تفسيري (interpretive)، وبالتالي فهو محكوم بالذاتية (subjective) مهما حاولنا التخلص منها. وكل ما نأمله هو التعريف بعلم مثير مثل علم النفس الاجتماعي وبقدرته التحليلية العالية. هذه القدرة التي يحتاجها كل من يحاول فهم حدث جلل مثل الثورة السورية، وكل من يحاول التعامل مع أسبابها وسيرورتها ونتائجها من منظور قريب إلى الأرض يركز على الأفراد والجماعات الصغيرة كبشر وليس كروبوتات. ولا نحاول التطرق لكل جوانب الثورة كفعل جمعي، ونقتصر على محاولة شرح العلاقة بين هذا الفعل وبين أيديولوجية جمعية بامتياز هي الدين. لا نزعم أن الدين هو المسبب والمتحكم الأوحد، فهذا خطئ فادح، لكنه عامل شديد الأهمية لا يمكن إغفاله، بل لا بد من فهم دوره. نبدأ دراستنا فيما يلي بالمفاهيم الأساسية لعلم النفس الاجتماعي ثم نبني عليها إلى أن نصل إلى مفاهيم أكثر تعقيداً مثل الأيديولوجيا والدين والثورة. في القسم التالي نستخدم هذه المفاهيم للتخصيص، أي لتوضيح ما نقصده بالإسلام السوري والثورة السورية وعلاقتهما ببعضهما البعض.

التدين الإسلامي في سوريا

بما أننا أمام نسق اجتماعي سلوكي، أي الثورة السورية، فلن نستخدم مصطلح الدين وإنما التدين، أي سنبتعد عن الأيديولوجيا (خاصة المعيار والدوغما) ونتجه باتجاه الممارسة. حسب التعريف الشرعي فإن التديّن الإسلامي يشمل الإيمان

بمعتقدات محدَّدة والمشاركة في شعائروعبادات محددة، ونعني نطق الشهادتين والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر والحساب والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج إلى بيت الله عند الاستطاعة. التدين الإسلامي السني يضيف إلى ما سبق الإيمان بالقدر خيره وشره، وعذاب القبر، والالتزام بالشريعة التي تقوم على نصوص القرآن المنزل والسنة الصحيحة. وأما التمييز بين درجات من التدين فهو تمييز في طلب العلم، فكلما تقدم الفرد في طلب العلوم الإسلامية بأنواعها ازداد ارتقاؤه في سلم التدين.

أما التعريف السوسيولوجي للتديّن فيقوم على أساس العلاقات البشرية والاستخدام اليومي المتغير للأيديولوجيا، ولذلك فقد يحتوي عناصر قد تعتبرها الأديان ثانوية أو غير "قويمة". لذلك فإن تعريف التدين لا يقوم على التمييز بين مستويات من الالتزام بالأيديولوجيا المعيارية (الدين القويم) وإنما على أساس اشتراك أفراد مجموعة ما بأفكار وأفعال معينة تميزهم عن غيرهم. من منظور نفسي اجتماعي يمكن أن نعتبر أن للتدين ثلاثة محاور أساسية: الأول محور شعوري (affective)، والثاني محور معرفي (cognitive)، والثالث محور سلوكي (behavioral). الأول، أي الشعوري، يختص بالمشاعر التي تتولد عند الفرد عند ممارسة الشعائر الدينية الفردية أو الجماعية، عند الإحساس بوجود الإله واستجابته للدعاء وتدخله في حياة الفرد والجماعة، أو عند الإحساس بالانتماء للجماعة الدينية والتأكيد على هويتها والدفاع عن مقدساتها. الثاني، أي المعرفي، ليس فقط ما نتعلمه عن الدين "القويم" من المرجعيات، لكن أيضاً ما نتعلمه عن الدين والجماعة الدينية بالملاحظة والتقليد والتجربة والجدال، وما نتعلمه من الإعلام والخطب واللقاءات الاجتماعية. البعد المعرفي هو أيضاً التصوّر الشخصي للإله، فهم معنى العبادة ودور الدين في المجتمع، التاريخ الديني للجماعة، وقصص المعجزات والكرامات؛ وهذه المعرفة اجتماعية بامتياز. **المحور الثالث**، أي السلوكي، يشمل الشعائر والعبادات والاحتفالات الدينية والدروس والخطب والمعسكرات وزيارة المشايخ والأضرحة والحضرات الصوفية. ولكل من هذه المحاور نمطان: شخصي ومؤسساتي. النمط الشخصي لا يعني الفردي ولا يناقض الجمعي وإنما هو العام والمشترك الذي يحمله كل فرد في الجماعة. أما المؤسساتي فهو الخاص بجماعة معينة منظمة داخل النسق الديني العام. يمكن القول بأن الشخصي في التدين الإسلامي هو أسس الدين، والمؤسساتي هو التدين الصوفي أو المسيس أو الجهادي. الجمع بين المحاور والنمطين يعطينا أبعاداً سته للتدين: البُعد المعرفي الشخصي، المعرفي المؤسساتي؛ الشعوري الشخصي، الشعوري المؤسساتي؛ السلوكي الشخصي، والسلوكي المؤسساتي.

هذه الأبعاد تساعدنا على دراسة وتحليل التدين كظاهرة اجتماعية، لكنها لا تدل

على أنساق التدين، أي ما يميز المجموعات داخل النسق الديني العام. إذا جمعنا قائمة بكل التجارب الشعورية والمعارف والممارسات، الشخصية والمؤسساتية، المرتبطة بالمجتمع السوري المسلم السني (أي حسب الأبعاد الستة) وصغناها على شكل أسئلة يمكن أن نطرحها على الناس فإننا سنحصل على استبيان إحصائي شامل لكل نواحي التدين الإسلامي السوري السني. عندما نطرح هذه الأسئلة على فرد ما من هذه الجماعة فإن الأجوبة ستعبّر عن التدين الذي يحمله هذا الفرد. فإذا طرحنا هذه الأسئلة على عينة تمثيلية من المجتمع السوري المسلم السني فإننا سنحصل على صورة كاملة لما يعنيه هذا التدين. هناك تحليل رياضي يسمى "تحليل العوامل" (factor analysis) يمكن أن نُخضع له كل الأجوبة ليميز لنا بين حزم مترابطة من الأجوبة. أساس التمييز بين الحزم هو التشابه والتكرار في العينة والتزامن في الحدوث. مثلاً جواب "نعم أداوم على صلاة الجمعة" قد يحصل عند خمسين بالمئة من العينة، وجواب "نعم أصوم رمضان" عند ستين بالمئة من العينة، ويتزامن الجوابان في تسعين بالمئة من إجمالي الإجابتين في العينة. هذا يعني أن الدوام على صلاة الجمعة وصوم رمضان مرتبطان ويدلان على نمط منتشر بكثرة من التدين الإسلامي السني في سوريا. كل حزمة من الأجوبة التي ينتجها تحليل العوامل ستعبّر عن نمط معين ومحدد من التدين الإسلامي السوري السني. لم نقم بهذا المسح الإحصائي بعد، لكن ملاحظاتنا الأولية تشير إلى الأنماط الستة التالية من التدين السني: الشعبي، الملتزم، السياسي، الجهادي، الليبرالي، والثقافي أو الهوياتي. إنها أنساق اجتماعية أيديولوجية ويمكن أن نشرح سماتها وفق الأبعاد الستة التحليلية السابقة الذكر.

التدين الشعبي هو الأكثر انتشاراً. جذوره صوفية ويصعب تمييزه عن العادات التقاليد. الجانب المؤسساتي في هذا النمط ضعيف، إذ حتى الجماعات الصوفية رغم اختلافها الظاهري وتميزها فإنها تشترك في المعارف والشعائر ولا تفرض على أعضائها معارف وممارسات معينة. المعرفة الدينية في هذا النمط تتأتى من العائلة والحارة ومسجد الحارة والمشايخ المحليين. وهي بديهيات العقيدة الإسلامية، بالإضافة إلى معارف بسيطة تخلط بين الأقوال المأثورة والأحاديث النبوية وبين التقاليد وأحكام الشريعة وبين الخرافات والتقوى. البعد الشعوري مصدره ومسرحه العائلة والحارة ومسجد الحارة، وكذلك الالتزام بالعادات والتقاليد، وحماية العرض والشرف، والمشاركة في الشعائر الجماعية والمناسبات الدينية. الممارسات في هذا النمط هي خليط من الشعائر الأساسية في الدين والتقاليد المحلية، مثل صلاة الجمعة في المسجد الكبير، الاستماع إلى خطبة الجمعة من خطيب مشهور، صوم رمضان وتبرير الغضب السريع في رمضان بالصوم، الاستماع إلى تلاوة القرآن في أماكن العمل، حضور الموالد والحضرات، حفظ أدعية خاصة

بكل حركة، ترديد آية الكرسي ودعاء اللطيفية للتبرك وإبعاد الشرور، الاستماع إلى تسجيلات مشاهير المشايخ، تبجيل المشايخ المحليين وزيارتهم، زيارة القبور والأضرحة، واستخدام الرقى والإيمان بكرامات الأولياء والتبرك بهم وبأضرحتهم وطلب شفاعتهم. هذا النمط من التدين عرضة للتلاعب والتجييش الشعوري وتحريض الغوغاء. يعتقد البعض أن هذا النمط من التدين يكوّن أساس هوية سنية سورية تجمع بين أفراد أغلبية سكانية. في الحقيقة فإن قوة الهويات المحلية (المنطقة والمدينة والقرية والحارة والعشيرة) تجعل من الصعب نشوء هوية وطنية جامعية سواءاً دينية أو قومية. الثورة السورية والحرب التي تبعتها بلورت انتماءات دينية وطائفية؛ لكن لا نرى إلى اليوم هوية سنية تجمع الحلبي مع الدمشقي والديري مع الدرعاوي، بل هي هويات محلية قد يكون لها عناصر طائفية.

التدين السني الملتزم ظاهرة حديثة ظهرت في أوائل القرن العشرين مع بروز الطبقة الوسطى السورية المتعلمة المدينية(3). المشيخة ليست جديدة على الإسلام السوري وهي أساس الصوفية، لكن وجود الشيخ المعلم مؤسس المدرسة الإعدادية أو الثانوية الشرعية وصاحب حلقة التدريس في مسجد الحي لم يكن ممكناً إلا مع صعود التعليم العمومي. كان لهؤلاء المعلمين دور في محاربة التعليم المفرنس تحت الانتداب وفي إنشاء المدارس الشرعية بعد الاستقلال. علاقة الطلاب بالشيخ المعلم هرمية ومبنية على مثال العلاقة بين المعلم الصوفي والمريد، مما يشي بالأصول الصوفية لهؤلاء المعلمين. يحيط بالمعلم مجموعة من الأساتذة، يساعدهم طلاب علم متقدمون. هؤلاء بدورهم يتلقون الطلاب الجدد ويدخِلونهم في الجماعة عن طريق التعليم والمعاشرة. من الجماعات المشيخية المعروفة جماعة مسجد زيد في دمشق (4). فعّاليات الشيخ لا تقتصر على التعليم وإن كان التعليم أساسياً لبناء مشروعيته ومصداقيته. وتشمل هذه الفعاليات العمل الخيري وبناء شبكة من المريدين والمتبرعين والمتطوعين والطلاب، وأحياناً التوسع من خلال تعيين أئمة وخطباء من الجماعة في مساجد المدينة.

الشخصي هنا يضمحل أمام المؤسساتي، فهذه الجماعات منظمة وهرمية تعطي المنتمين إليها إحساساً بالانتماء إلى مجموعة اجتماعية ذات هوية متميزة، يتداعى ضمنها الأعضاء لخدمة ومساعدة بعضهم البعض. قد يخصص الشيخ المعلم لمريديه من المتبرعين الميسورين دروساً خاصة، لكن عماد الجماعة هم طلاب العلم الذين يخضعون لمنهاج تعليمي ينتقيه المعلم بعناية، ويستمر لعدة سنوات، ويتدرج في الصعوبة والعمق، ويشمل معظم جوانب العبادات والعقيدة والفقه واللغة العربية والتاريخ الإسلامي. هناك أيضاً معارف تختص بها الجماعة مثل اجتهادات الشيخ الخاصة وتوصياته. البعد الشعوري مرتبط بالمسجد والمعاشرة

ضمن المسجد، والقرب أو البعد عن الشيخ المعلم، وبعلاقة التكافل بين الأعضاء ومنافستهم للجماعات الأخرى من أجل جذب الطلاب والمريدين والمتبرعين والسيطرة على مزيد من المساجد. البعد السلوكي يشمل بالإضافة إلى العبادات والشعائر المعروفة في التدين الشعبي، عبادات إضافية مثل صلاة السنن القبلية والبعدية وقيام الليل والصوم خارج رمضان والدروس الدينية وزيارة المعلم والطلعات الترفيهية والمعسكرات. يعتقد البعض ان الإسلام السياسي هو من أنتج هذا النمط من التدين ويسمونه تعسفاً بالنمط الإخواني (نسبة إلى الإخوان المسلمين)، لكننا نعتقد بأن الإسلام السياسي خرج من رحم هذه الجماعات وليس العكس. هذا لا يجعلها سياسية خالصة، لأن دور الشيخ التعليمي والخيري والاجتماعي والدعوي ينتفي بالانغماس بالسياسة ومشاكلها وفضائحها ويعرض مثاليات الشيخ لخطر الممارسة. قد يدعم الشيخ مرشحاً أو يتحالف مع سياسي، لكن الشيخ لا يترشح ولا يؤسس حزباً ولا يدخل في المعارك السياسية. لكن لا يجب أن نهمل حقيقة أن التعليم الديني السني يحتوي مكوناً سياسياً منذ العصور الوسطى وظهور نظريات الخلافة والسياسة الشرعية.

تنمّي هذه الجماعات بين أعضائها هوية سنية ظاهرة وقوية تقوم على الالتزام بالإسلام "السني الصحيح"، حسب نظرتهم، وعلى الانتماء إلى أمة إسلامية تتخطى الحدود الوطنية، وعلى ما يسمونه الوسطية (وهو ما تدّعيه كل الجماعات الإسلامية المنظمة)، أو بعبارات أخرى "لا صوفية تشطح ولا سلفية تنطح". لكن وكما أسلفنا فإن الهويات السورية غالباً محلية، والتنافس بين المشايخ وجماعاتهم يفتت أية هوية وطنية جامعة؛ كما أن هذه الجماعات مدينية بامتياز ولا تتوسع إلا في الأرياف التي تلتحق كأحياء في المدينة أو في الأرياف التي تتضخم لتصبح مدناً. هذا التنافس لا يهدأ إلا إذا قرر المعلمون خوض معركة ضد خصوم علمانيين، فعندها يزعمون بأنهم يمثلون هوية الأغلبية وينطقون باسمها ويعبرون عن ثقافتها "الأزلية" (روح الشعب). لكن هذه الهوية، إذا تمكنوا من تفعيلها، فإنها طائفية بامتياز لأنها تماهي بين الأمة الدينية والأمة السياسية (مواطني الدولة) ولا ترى في الأقليات الدينية إلا ضيوفاً على أرض الإسلام وأمة الإسلام.

نمط التدين السياسي ظهر في سوريا في الأربعينيات مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. هذا النمط مؤسساتي بحت. المعارف فيه تشبه معارف النمط الملتزم لكن تتخطاها فيما يخص العمل السياسي (الحركية كما يسمونها) والاعتقاد بنظام سياسي متميز عن الأنظمة المعروفة والمسمى بالنظام الإسلامي أو الدولة الإسلامية. يجذب هذا النمط أعضاءه الجدد من صفوف الجماعات المشيخية والتدين الملتزم؛ وهذا ما يجعل التدين السياسي مدينياً أيضاً. البعد الشعور ينبع من الانتماء إلى جماعة شديدة التنظيم، شبه سرية، نخبوية طليعية، وتطمح إلى

الوصول إلى الحكم ليس فقط عن طريق الانتخابات أو أحياناً الثورة ولكن عن طريق انقلاب مجتمعي ثقافي كامل (الصحوة أو العودة إلى الدين كما يحلو للبعض تسميتها). البعد السلوكي ليس غائباً ولا يتماهى كاملاً مع سلوكيات الملتزمين. هنا نجد تسمية "النمط الإخواني" مفيدة لأن هذه الجماعة هي رائدة العمل السياسي الإسلامي في المنطقة. ورغم تفتت هذه الجماعة في سوريا إلى مجموعات مختلفة التماسك ومتباينة في الفلسفة والمطالب، ورغم ظهور جماعات سياسية أخرى مثل حزب التحرير، إلا أن السلوكيات ضمن هذه الجماعات متشابهة. الطريقة الإخوانية لا تبني مجرد حزب سياسي، وإنما تطمح لبناء مجتمع جديد وثقافة جديدة يعتقدون أنها تشبه جوهر ثقافة السلف الصالح (وهذا ما يجعلها سلفية)، لكن بمظهر حديث وأدوات حديثة ومؤسسات حديثة. الانضباط مهم جداً وكذلك الانصياع للأوامر؛ اللباس عصري والدراسة الجامعية العلمية محبذة؛ اللحية مشذبة والكلمات محسوبة؛ والحجاب للنساء متشابه كاللباس العسكري؛ وهناك كثير من التقية السياسية والتحزب والتماهي التام مع الجماعة. عندما يدخل الفرد في الجماعة (يبدأ التأطير والجذب من سن المراهقة) فإنه سيمضي معظم أوقاته مع أعضاء آخرين في الجماعة وقد يعمل مهنياً معهم ويتزوج من بناتهم. اليوم، هذا النمط من التدين يحاول محاكاة نجاحات حزب العدالة في تركيا من حيث الاهتمام بمنظمات المجتمع المدني، التركيز على الحكم المحلي، والاختراق البطيء لمؤسسات الدولة المركزية، والالتزام بشكل ومؤسسات الدولة الحديثة بما فيها الدستور والبرلمان وفصل السلطات، وبناء شبكات اجتماعية ومصلحية ضخمة. يزعم هذا النمط من التدين، على غرار النمط الملتزم، بوجود أمة إسلامية عابرة للحدود، وهوية سنية هي هوية الأغلبية، وثقافة وطنية متماهية مع الإسلام السني، إنها فعلاً أيديولوجية قومية دينية.

التدين الجهادي يجمع بين السلفية الوهابية (أقدم من التدين الملتزم)، والطفرة الجهادية المتحوّلة عن التدين السياسي، والنزعة العالمية التي ظهرت مع الجهاد الأفغاني. وهذه السلفية مختلفة عن السلفية الإصلاحية المسماة بالشامية. هذه الأخيرة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وكان هدفها مواجهة التحدي الثقافي الغربي؛ ومن أعلامها الأوائل طاهر الجزائري ورشيد رضا. أم السلفية الجهادية دخلت سوريا بشكل ملموس مع الجهاد العراقي ضد الغزو الأمريكي بعد 2003. شجع النظام في سوريا على تجنيد وإرسال متطوعين سوريين للحرب في العراق ضمن مجموعات جهادية عالمية ومحلية؛ وألقاهم في السجون عند عودتهم. أخذ هؤلاء أثناء وجودهم في العراق، وأحياناً أثناء وجودهم للعمل في دول الخليج، الأفكار السلفية الوهابية التي طورتها المؤسسة الدينية السعودية والأفكار الجهادية العالمية التي طورها فلسطينيون وأردنيون ومصريون أثناء الجهاد

الأفغاني. بعد تراجع الثورة السلمية وانتشار العنف في سوريا في أواخر 2011، وجد الجهاديون لأنفسهم فسحة جديدة وموضع قدم فقدوه في العراق، فظهرت جبهة النصرة القاعدية والدولة الإسلامية العراقية. كما ظهرت فصائل جهادية أسسها سلفيون جهاديون سوريون خرجوا من سجن صيدنايا الشهير في حزيران من عام 2011.

التدين الجهادي مؤسساتي بامتياز، ويصعب على الشخص منفرداً أن يتحول إلى السلفية الجهادية. البعد المعرفي بسيط ويقوم على المكفرات العشرة التي صاغها مؤسس الوهابية السعودية محمد بن عبد الوهاب. وكما قال أحد المراقبين للثورة السورية، "يصبح المرء شيخاً من شيوخ السلفية الجهادية في سوريا في أسبوعين، وبعدها يمكنه أن يحاجج ويفحم أي خصم بأن يكفره". وقد أظهرت دراسات عن الهجمات الإرهابية في أوروبا وأمريكا أن المتحولين إلى الجهادية السلفية كثيراً ما يكونون مجرمين صغار ومتمردين معزولين اجتماعيا. تؤمن السلفية الجهادية بإعادة الخلافة الإسلامية "على منهاج النبوة" وذلك بالفهم والتطبيق الحرفيين للسنة النبوية والقرآن، وتركّز على تطبيق الحدود (خاصة العنيفة)، وعلى استمرارية الجهاد حتى تتحول البشرية كلها إلى الإسلام أو تدخل تحت سيطرة الشريعة الإسلامية على طريقتهم. الإمارة والخلافة التي ينادون بهما كمنظومة سياسية تقومان على بيعة لقائد، وإنشاء بعض الدواوين الإدارية التي تستخدم الأدوات القمعية للدولة الحديثة. من الناحية السلوكية، تركز الجهادية على التميّز بالمظهر واللباس والحديث عن بقية المجتمع لتمييز الفرقة الناجية من المؤمنين (أي هم) عن الفرق الضالة والكفار (أي بقية الناس). الشعر الطويل المنفوش واللحية الطويلة الشعثة واللباس الأفغاني والكلام بالفصحى والسواك ومجابهة المجتمع بدعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتكفير والانعزال، كلها سلوكيات سلفية جهادية. العنف كسلوك شخصي وممارسة مؤسساتية أساسي في هذا النمط من التدين لأن له مفعول تطهيري للفرد وللمجتمع. أما التجربة الشعورية فتتكون ضمن الجماعة الجهادية المنعزلة من خلال الجهاد الدائم والعنف التطهيري وادعاء الفوقية الأخلاقية واحتقار الآخرين لأنهم أدنى درجة في الإيمان والإنسانية. المشكلة في الجهادية هي أن التدين الملتزم لا يستطيع أن يفنّدها تماماً لأنها تدعو إلى أساسيات في التدين السني الملتزم مثل الخلافة وحكم الله من خلال الشريعة والواجب الجهادي، ولأنها تجابه أعداء الأمة من حكام طغاة وإمبريالية أمريكية وطغيان ثقافي غربي. ورغم أن التدين الملتزم السوري جذوره صوفية وعقيدته أشعرية إلا أنه لا يمتلك الفلسفة السياسية والثيولوجيا الكافية والعميقة ليصوغ الأساسيات نفسها بطريقة مختلفة عن السلفية الجهادية. ولذلك فأقصى ما يمكن للتدين الملتزم أن يفعله هو اتهام

الجهاديين بالخروج (خوارج) عن إجماع الأمة المتخيّل، والإفراط في العنف وهو إفراط في الدرجة وليس في الجوهر والمقاصد. أما التدين السياسي فهو أكثر عملية ومرونة، وقدرته التبريرية لعداء السلفية الجهادية أو للتحالف معها كبيرة لأنه نمط نخبوي يهتم بالممارسة والأدوات أكثر من اهتمامه بالفلسفة والثيولوجيا.

التدين الليبرالي لا يهمه المعرفة العميقة للدين بقدر ما يهمه التشابه الثقافي الذي يمكن على أساسه بناء تحالفات اقتصادية. إنه تدين شريحة صغيرة من المجتمع المديني السني السوري هي شريحة رجال الأعمال والتجار الكبار والصناعيين السنة. لا يوجد جانب مؤسساتي لهذا النمط إلا إذا انتمى بعض أفراده إلى جماعة مشيخية ما يصرّ زعيمها على التمايز الفكري والاجتماعي لمريديه. وهنا نتساءل، لماذا يحتاج هؤلاء إلى هوية دينية طائفية؟ في الحقيقة، إن انعزال نخبة الدولة في سوريا عن بقية المجتمع جعل من الصعب إنشاء مؤسسات تكنوقراطية تدير مصالح هذه الشريحة من الناس. الدولة في عهد الأسد تحكمها نخبة ضيقة عشائرية وعسكرية، تتفرع منها مجموعات ولاء ومحسوبية أهمها مخابراتي ثم عسكري ثم طائفي ثم حزبي. مؤسسات الدولة، رغم تغلغلها في المجتمع، إلا أنها غير متطورة قانونياً وإجرائياً وتقنياً، ولا تسمح للمجتمع المدني بالتطور خشية أن ينافسها. البنوك مرتبطة بالدولة والشركات الكبرى خاضعة لشراكات مع النخبة الحاكمة، ورؤوس الأموال الخاصة لا تستطيع أن تكبر عن حد معين. هذا كله يجعل الشبكات القائمة على الانتماء الطائفي ضرورية للاقتراض وتحويل رؤوس الأموال وضمان السيولة النقدية بالعملة الصعبة وحل الخلافات التجارية وإبرام العقود الملزمة لأطرافها. رجال الدين يلعبون دور الوسطاء والضامنين لكل هذه المعاملات الاقتصادية والاجتماعية. قد لا يكون للتدين الليبرالي دور في الثورة السورية لكن كان له دور في بعض مراحلها وسيكون له دور في مستقبلها. يعطينا النموذج التركي مثالاً عن كيفية توظيف مثل ها النمط من التدين في السياسة عن طريق تحالف بين رجال الأعمال (رأس المال) والتدين السياسي (الدولة) والتدين الملتزم (الدعاة) من أجل تحويل شكل التدين الشعبي ليصبح ثقافة وطنية تنتخب النخب السياسية الجديدة (الإسلامية) وتستهلك السلع الجديدة (الإسلامية) وتقترض من البنوك الجديدة (الإسلامية).

أخيراً، **نمط التدين الهوياتي/الثقافي**، قد لا يعتبره المنظور الشرعي المعياري للتدين أنه متدين أصلاً أو متدين كفاية. هذا النمط شخصي وليس له مظهر مؤسساتي. المعارف فيه تقتصر على أساسيات الإسلام، والممارسات على الحد الأدنى الذي يضمن الراحة النفسية أو الانتماء إلى الجماعة المحيطة. ينتمي إلى هذا النمط العلمانيون واللادينيون والملحدون وكثير من المثقفين وأصحاب الشهادات العليا، بالإضافة إلى المسلمين الإسميين الذين يعتبرون أن ثقافتهم

إسلامية ويعتزون بها لكنها ثقافة منفتحة على الغرب والعولمة الثقافية. الهوية السنية عند هؤلاء ليست الهوية الأقوى وانتماءاتهم السياسية قومية وطنية غير إسلاموية وأحياناً يسارية. أصحاب هذا النمط من التدين لم يصوغوا اشتراكهم في الثورة السورية ومطالبهم صياغة إسلامية وإنما صياغة تركز على محاربة القمع واحتكار السلطة وعلى إقامة حكم القانون وإنشاء دولة الخدمات الحديثة التي تضمن المساواة في المواطنة والفرص وتوزيع الثروة.

علاقة التدين الإسلامي بالثورة السورية

هنا لا بد من الإشارة بدايةً الى أن أنماط التدين الليبرالية والهوياتية كان لحامليها مشاركة في الثورة، وخاصة السلمية. لكن المعارف والقرارات والممارسات الخاصة بحاملي هذين النمطين من التدين في الثورة السورية ليس لتدينهم أثر كبير فيها وإنما اعتمدوا على أيديولوجيات أخرى مثل القومية أو اليسارية أو الليبرالية الديمقراطية (حقوق الإنسان، الحريات، الدولة الحديثة، البرلمانية) التي أصبحت اليوم أيديولوجيا عالمية يتعامل معها الكثيرون على أنها أمر واقع أو آخر مراحل تطور التاريخ أو أفضل الموجود أو نتاج تطور العلم والتكنولوجيا والعلوم الاجتماعية. ولذلك فإننا سنركز على دور أنماط التدين الشعبية والملتزمة والسياسية والجهادية. ولا يعني اهتمامنا بدور التدين أن الأيديولوجيا الدينية كانت العامل الأهم في قيام الثورة، أو أنها ساهمت في صنع الصياغة الأكثر انتشاراً لسردياتها ومطالبها أو حددت الممارسات الأكثر انتشاراً في كل مراحلها، أو أنها المعبرة عن تطلعات كل السوريين، أو أنها التي ستقرر مصير الأزمة السورية ومستقبل البلد والدولة في سوريا. كان للتدين كأيديولوجيا وممارسات وتجارب شعورية أدوار مختلفة الانتشار والقوة في المراحل المختلفة للثورة، ويمكن أن نصوغ مقاربات نظرية متعددة أخرى لفهم الجوانب الأخرى لهذه الثورة الشعبية والأزمة الدولية التي نتجت عنها.

الثورات من منظار نفسي اجتماعي (5)

لماذا يشارك الإنسان في فعل جمعي مثل الثورة؟ هناك منحيان للتفكير النظري في هذا السؤال: منحى المعضلة الفردية (individual dilemma)، ومنحى المعضلة الجمعية (social dilemma). المنحى الأول يرى أن قرار المشاركة في النهاية قرار فردي تحكمه المنفعة الفردية، وبالتالي فإن الفعل الجمعي هو مجموع ميكانيكي للأفعال الفردية. أما المنحى الثاني فيرى أن المجموعة البشرية تتخذ قرار الفعل جمعياً وتنفذ الفعل جمعياً من أجل تحقيق منفعة جمعية، بغض النظر عن زيادة أو نقصان المنفعة الفردية.

يعتقد المنحى الأول أن كل فرد هو إنسان عاقل يسعى لتحقيق أقصى منفعة فردية ممكنة في أي فعل يقوم به. هذا النموذج النظري للإنسان المتخذ للقرار يسمى النموذج العقلاني النفعي (rational utilitarian). هذا المنحى يعتقد بأن المنفعة الجمعية لا تحصل إلا إذا تحققت المنفعة الفردية لكل فرد مشارك في الفعل الجمعي، أي الثورة. وبالتالي فإن القرار الفردي بالمشاركة يقوم على ضمانات الحصول على منفعة فردية بعد القيام بالفعل. فإذا لم توجد مثل هذه الضمانات فإن الثورة تصبح مستحيلة. هذه هي المعضلة الفردية؛ الإنسان العقلاني النفعي لن يشارك غالباً في أية ثورة إلا في حالات نادرة. فكيف تقوم الثورات إذن، الناجحة منها والفاشلة. الوجه الآخر للمعضلة الفردية هو أن المساهمة الفردية في النجاح المحتمل، حتى ولو كان مضموناً، تبدو صغيرة إلى درجة أن اختفاءها لن يؤثر على الناتج العام. وبالتالي فإن الإنسان العقلاني النفعي لن يتغلب على عطالته الذاتية ولن يحس بأهميته؛ فاستحالة الثورات إذن مضاعفة إذا اعتمدنا النموذج العقلاني النفعي؛ وقيام أية ثورة هو إما بسبب عدم عقلانية الأفراد أو عدم معرفتهم كيفية حساب منفعتهم الفردية. أي أن الأفراد قد يخطئون في تقييمهم لفرص النجاح أوفي تقييمهم لأهميتهم الفردية في زيادة فرص النجاح (أوهام أو خطأ في الحساب العقلاني). وبالتالي فإن قيام أية ثورة حسب النموذج العقلاني النفعي يأتي من أخطاء، وهذا ما يقود إلى الاعتقاد بأن الثورات تقوم على تناقض (paradox). بعيداً عن فرضية الأوهام، إذا أصرينا على عقلانية قرار المشاركة فلابد من حل للخروج من المعضلة. قد يعتقد بعض الأفراد أن الضرر (وليس المنفعة) من عدم قيام الثورة سيكون له تأثير على الجميع وبالتالي فإن الضرر الفردي ينتج عن الضرر الجماعي (عكس المنفعة، حيث المنفعة العامة تحصل من المنفعة الفردية). وكذلك قد يكون بعض الأفراد متفائلين ويعتقدون أن أهمية مساهمتهم ضئيلة لكن ليست معدومة. وبالتالي فمن الممكن وجود كتلة حرجة (عتبة الثورة) من المتفائلين تجعل البدء بالثورة ممكناً. لكن ما هو احتمال أن يكون هناك ما يكفي من المتفائلين حتى نصل إلى عتبة الثورة؟ لا نعرف، وبالتالي فإن قيام أية ثورة هو مسألة حظ لا أكثر ولا أقل.

الوسيلة الوحيدة لتفسير قيام الثورات باستخدام النموذج العقلاني النفعي هو إدخال متحولات جديدة في الحسابات العقلانية؛ على سبيل المثال، الفائدة المحتملة وليس الفائدة الناجزة، والأهمية المحتملة وليس الأهمية الأكيدة. لو نجحت الثورة سنستفيد جميعاً وسيكون لفعلي الفردي أهمية كبيرة جداً. هنا تصبح الخسارة المحتملة في حالة عدم المشاركة الفردية متبوعة بفشل الثورة كبير جداً. لا بل إن مشاركتي الضئيلة ومشاركة الأفراد أمثالي ستزيد من فرص النجاح أوستقلل من فرص الفشل، وبذلك تصبح أهمية المشاركة الفردية هائلة.

كذلك فإن الثورات ليست فعلاً واحداً وإنما أنواع كثيرة من الأفعال، أي أن نوعية مشاركتي قد تكون بالمقارنة مع من يملك مؤهلاتي وليس بالمقارنة مع كل المشاركين في الثورة، وهذا قد يزيد من أهمية مشاركتي، لا بل قد يجعلها ضرورية.

الفرق بين الاعتبارات الأولى التي ترى أن الثورة تناقض، والاعتبارات الثانية التي تحافظ على عقلانية المشاركين لكنها تطرح متغيرات جديدة هو إدخال المصلحة العامة في الحسبان. النموذج العقلاني الأناني الذي ينطلق من الفرد لا يشرح قيام الثورات، ولا يمكن شرح قيام الثورات إلا بإدخال المصلحة العامة (مثل: نجاح الثورة سيزيد منفعتي الفردية؛ أو مشاركتي ستزيد فرص النجاح) ولو كعامل سلبي (فشل الثورة سيضر الجميع ومنهم أنا؛ عدم مشاركتي ستكون كارثية للجميع ومنهم أنا). إذن شرط المنفعة الجمعية ضروري حتى في النموذج العقلاني النفعي الفردي. هذا يشجع على دراسة المنحى الثاني في تفسير مشاركة الناس في الثورات؛ ونعني منحى المعضلة الجمعية الذي يقول بأن قيام الثورة يكون دائماً قراراً جمعياً للقيام بفعل جمعي من أجل تحقيق منفعة جمعية. في هذه الحالة هناك سيناريوهان يمكن تخيّلهما لاتخاذ مثل هذا القرار.

في السيناريو الأول (حلاوة النجاح، تعميم النجاح الجمعي) نجد أنفسنا مهتمين بالمصلحة العامة لأنها متماهية مع المصلحة الفردية، وننتظر ما يجعلنا نعتقد بأن الثورة ستحقق منفعة للجميع لنسارع إلى المشاركة. هنا نجد أنفسنا متفائلين بفرص نجاح الثورة، ومعتقدين بأن ثمن المشاركة الفردية لا يهم مادامت المنفعة الجمعية عالية، لا بل إن التضحية تصبح ممكنة كلما زادت الفائدة الجمعية. كما ولا نقلل من احتمال أن تكون مشاركتنا الفردية أساسية من أجل النجاح. في مثل هذا السيناريو، وحسب علم النفس الاجتماعي، ما هي الشروط التي تحفز الناس على المشاركة؟ يبدو أن هناك أربعة شروط:

- الأول (دوام الحال): يجب أن يؤمن الناس بأن القهر والقمع لن يزولا إلا بالثورة. فإذا كان هناك احتمال بأن الأوضاع ستتغير قريباً، فإن الناس لن تثور لأنها تعتقد بأن وضعها السيء هو وضع مؤقت.
- الثاني (الجدوى الجمعية): يجب أن يؤمن الناس بأنهم معاً قادرون على تغيير الوضع. أي يجب أن يؤمن الناس بوجود موارد بشرية ومادية كافية يمكن تجييشها بنجاح من أجل الانتصار. وكلما كانت فرص النجاح أكبر كلما زادت المشاركة حتى ولو لم يكن الحنق الجماعي عالياً.
- الثالث (الطريق المسدود): يجب أن يتأكد الناس بأن فرص اختراق جدار النخبة الحاكمة فردياً شبه معدوم. معظم الناس يفضلون العمل لوحدهم، فإذا كانت فرص الانتقال من طرف المضطهَدين إلى طرف النخبة المتسلطة ممكنة

فإن معظم الأفراد سيفضلون هذا النوع من الفرص على الاستراتيجية الجمعية في تحقيق التغيير.

- الرابع (نحن المضطهَدين): يجب أن يشعر المشاركون بأن هويتهم متماهية تماماً مع الجماعة المضطهَدة (6). يجب أن يحس المشاركون في الثورة بأنهم ينتمون إلى جماعة متماسكة ومضطهَدة. الإحساس الفردي بالعوز النسبي (ما أحصل عليه لا يتناسب مع ما أستحقه) ليس كافياً، يجب أن يكون هناك إحساس مشترك بالاضطهاد وعدم تكافؤ الفرص.

في السيناريو الثاني (حلاوة التضحية، تعميم الفشل الجمعي) نجد أنفسنا مندفعين لتحقيق المنفعة العامة حتى ولو كانت النتيجة ضارة على المستوى الفردي، أو لأن المنفعة الفردية لا تهم أمام احتمال الفشل الجمعي. هنا نجد أنفسنا غيريّين متعففين عن المصلحة الفردية في سبيل المصلحة العامة، وأحياناً غير عقلانيين في غيريتنا. في مثل هذا السيناريو، وحسب علم النفس الاجتماعي، ما هي الشروط التي تحفز الناس على المشاركة؟ إن الشرط الأكثر وضوحاً هو حجم المنفعة الحاصلة من احتمال النجاح بالمقارنة مع حجم الضرر الحاصل من احتمال الفشل. فإذا كان الفرق شاسعاً سيسعى الناس إلى المشاركة بدلاً من التقاعس والهرب.

كما أن الإحساس بأن عدم المشاركة سيكون كارثياً على الجميع يدفعنا إلى المشاركة بدل أن يثبطنا عنها. وإذا كانت شخصية الفرد اجتماعية ومحبة للتعاون والعمل الجمعي فإن المشاركة ستكون كبيرة. وكذلك فإن درجة التماهي مع الجماعة المضطهَدة ستحدد درجة المشاركة. المنتمون إلى مجموعات صغيرة متماسكة ضمن المجموعة الكبيرة قد تكون مشاركتهم أقل في هذا السيناريو. كذلك فإن درجة التواصل بين أفراد المجموعة سيزيد من المشاركة لأن التواصل يزيد اللحمة والتماهي مع الهوية الجمعية ويزيد من الوعود التي يعطيها الفرد لجماعته، بالتالي التزامه تجاهها.

التدين الإسلامي وقرار المشاركين الأوائل

إذا اعتمدنا النموذج الفردي العقلاني لاتخاذ قرار المشاركة في التظاهرات الأولى وجب التركيز على المنفعة الفردية التي قد يجنيها المشارِك في الثورة، وعلى أهمية دور الفرد في الفعل الجمعي. وقد وجدنا أن هذا النموذج لا يسمح بمشاركة الفرد إلا إذا مرت المنفعة الفردية من خلال المنفعة الجمعية، وركز المشارك المحتمل على التخصص مما يجعل المشاركة الفردية تبدو مهمة لأن حقل المقارنة أصغر. في هذه الحالة، ما هي الصياغة الإسلامية للمنفعة الجمعية التي قد تتحقق من التظاهر والثورة؟ وما هي الصياغة الإسلامية للتخصصات المختلفة التي يحتاجها

المتظاهرون؟ إسلامياً يمكن أن تتحقق المنفعة العامة بإنهاء حكم ظالم ومتجبر، بإعادة حرية العقيدة والممارسة الدينيتين، بالتخلص من حاكم كافر وطغمة كافرة، بانتقاء حاكم مسلم ومؤمن، بإقامة الشريعة الإسلامية، بإعادة الطابع السني التقليدي للبلد وبالتالي جلب الرضى الإلهي، برد الحقوق والكرامة وضمان أمن النفس والدين والعرض، بالقصاص العادل من المسؤولين عن الفساد والسجن والتعذيب، بالثأرلثورة الإخوان المسلمين الموءودة في الثمانينات، بتمكين الفئة الناجية، بالقضاء على حكم علماني، بإقامة الدولة الإسلامية، بإقامة دولة الخلافة، بإعلان الجهاد الفريضة المنسية، أو بإيقاف انتشار التشيع ومظاهره. كما يمكن أن تنتج عن الثورة مضرة عامة بإثارة الفتن، بالخروج على الحاكم صاحب الشوكة، بالتذرع بغياب الأمن من أجل التعدي على الممتلكات والأفراد. ولا نعتمد هنا فقط على محاكمة شرعية قائمة على نصوص وقياس وتجربة السلف الصالح، بل على أفكاروتقييمات وقناعات سائدة تستخدم مصطلحات وأخلاقيات ودوافع إسلامية معروفة للجميع ومتداولة بكثرة. ونذكر هنا بأننا لا نبحث عن دور الإسلام المعياري في الثورة وإنما عن دور التدين الإسلامي حسب أنماطه التي اعتمدناها أعلاه. وإسلامياً يمكن أن نتصور التخصصات التالية: الدعاء المستجاب، حضور صلاة الجمعة، الألفة الناتجة عن ارتياد المسجد الذي ستخرج منه المظاهرة، الخطابة، الصوت الجهوري وتلاوة القرآن، إمامة الصلاة والحس القيادي، استبطان مفهوم التضحية ومفهوم الشهادة ومفهوم الجهاد، والإيمان بالقضاء والقدر.

نمط التدين الإسلامي الشعبي يحتوي معظم الصياغات السابقة الذكر للمنفعة العامة بالإضافة إلى بعض التخصصات. التدين الشعبي قد يرى في الثورة دفاعاً عن الكرامة والعرض والدين، إنهاءً للظلم والجبروت وإحلالاً للعدل، عودةً لحرية ممارسة بعض مظاهر التدين مثل الحجاب والموالد والاستماع لتلاوة القرآن في الأماكن العامة دون خوف، وإحلالاً لحاكم مسلم مؤمن محل حاكم كافر. ويسمح التدين الشعبي بتخصصات مثل حضور الصلوات جماعة وخاصة الجمعة، ألفة المساجدة، واستبطان مفهوم الشهادة، والإيمان بأنه لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا. وقد يزيد التدين الشعبي من التفاؤل بفرص النجاح لأن يد الله مع الجماعة، ولأن تحقيق المنفعة الدينية العامة مرضاة لله مما قد يزيد من فرص الاستجابة الإلهية لدعاء المؤمنين، ولأن الإيمان بالقضاء القدر يزيد من شجاعة الأفراد ويساعدهم على كسر حاجز الخوف. كل هذه الاعتبارات قد تدخل في حسابات المشارَكة ضمن أنماط التدين الأخرى وحتى التدين الهوياتي ذي المظهر العلماني. أما صياغات المنفعة العامة مثل إقامة حكم الشريعة الإسلامية وإنجاز القصاص العادل وإيقاف التشيع وتصوّر تخصصات مثل الإمامة والخطابة والجهاد فإنها تتلاءم أكثر مع أنماط التدين الملتزم المؤطر والسياسي الحزبي والجهادي. التدين

السياسي الحزبي قد يعتمد صياغات مثل الثأر لثورة الإخوان، إقامة الدولة الإسلامية، إقامة دولة الخلافة، أو تمكين الفئة الناجية؛ وتخصصات مثل التنظيم الحزبي، المعرفة الإسلامية السياسية، والتوجيه العقائدي. أما التدين الجهادي فقد يعتمد صياغات مثل إقامة دولة الخلافة، القضاء على حكم علماني، أو إعلان فريضة الجهاد؛ وتخصصات مثل الجهاد العالمي والمشاركة في ساحاته مثل أفغانستان والبوسنة والعراق، العصبية بموالاة المؤمنين دون غيرهم، التنظيم العابر للحدود، أو معرفة التجربة الأفغانية في إقامة الدولة الإسلامية السلفية. أما صياغات مثبطة مثل حصول المضرّة العامة بإثارة الفتن، بالخروج على الحاكم صاحب الشوكة، أو بالتذرع بغياب الأمن من أجل التعدي على الممتلكات والأفراد فإنها قد تدخل في حسابات التدين الملتزم المؤطر وربما الحزبي السياسي. التدين الحزبي السياسي حسم أمره منذ زمن طويل من ناحية الخروج على الحاكم ويستطيع أن يحاجج ضد مضرة إثارة الفتن بأن فتنة الحاكم الكافر أعظم من فتنة الحرب. وقد تكون صياغات مثل المنفعة بإقامة الشريعة وحكم الخلافة وتمكين الفئة الناجية وإعلان الجهاد مثبطة للتدين الجهادي في حال أن الثورة اقتصرت على المظاهرات والمطالب السياسية دون اللجوء للعنف. وكما ذكرنا فإن حسابات التدين الهوياتي ستكون أقرب إلى حسابات علمانية منها إلى حسابات دينية.

نموذج القرار الجمعي، حسب سيناريو تعميم النجاح الجمعي، قد يعطي دوراً كبيراً للتدين بكل أنماطه، وذلك لأن صياغات التدين للمنفعة أو المضرة هي بعمومها جمعية ومتفائلة بطبعها، وخاصة عند نمطي التدين الملتزم المأطر والحزبي السياسي. ولا يعني هذا أن الثورة السورية بدأت في آذار من عام 2011 لأسباب دينية بحتة. فبالنسبة للتدين الشعبي، وهو النمط الأكثر انتشاراً، المنفعة العامة هي شعورية فيما يخص الدين، أما المنفعة الاقتصادية أو السياسية فصياغتها كانت علمانية غير دينية في الأشهر الأولى للثورة، ولا نرى لها علاقة بالتدين الشعبي. لكننا في هذه الحلقة نركز على دور التدين في الثورة وخاصة بدايتها، ولا ننظر إليه كسبب إذ أن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كانت قوية جداً؛ كما أننا ننظر إلى التدين كمعطى واقعي قد يدخل في حساب القرار الجمعي ببدء التظاهر وإطلاق الثورة السورية. لا توجد دراسات إحصائية لقياس دور هذين النمطين في إطلاق الثورة، لكن من المعروف أن الحاملين لنمط التدين الحزبي السياسي كان معظمهم يسكن خارج سوريا في البدايات، لكن كان لهم وجود كبير وكثيف كمشجعين وداعمين ومحفزين. أما الحاملين لنمط التدين الملتزم المؤطر فنعتقد أن مشاركتهم كانت كبيرة في إطلاق الثورة وفي المراحل التالية: كما نعتقد أيضاً بأن حسابات المشاركة بالنسبة إلى هؤلاء كانت في جزء لا يستهان به دينية. أما التدين الجهادي فإنه لا يرى مصلحة الجماعة إلا من منظار نخبوي (بانتصار

الفئة الناجية وتمكينها) وعنفي (الجهاد بالقتال)، كما أن خياراته وأدواته محدودة العدد. ولذلك فإن نموذج القرار الجمعي، كما في نموذج القرار الفردي العقلاني، سيقودنا إلى الاستنتاج بوقوف حاملي هذا النمط من التدين على الهامش عند انطلاق المظاهرات وأثناء انتشارها ينتظرون بدء الحرب أو يدفعون باتجاهها.

أما الشروط الضرورية لاتخاذ قرار المشاركة وفق نموذج القرار الجمعي، سيناريو تعميم النجاح الجمعي، فإنها شروط لا يلعب التدين فيها أي دور إلا في شرط الهوية الجمعية، وبدرجة أقل في شرط الجدوى الجمعية. شرطا الاقتناع بدوام الحال وانسداد الأفق تحققا بسبب تعنت النظام الحاكم واحتكاره للثروة والسلطة وتاريخه الحافل بالعنف. قد تقوّي كل أنماط التدين من الإيمان بجدوى العمل الجمعي فيد الله مع الجماعة ولا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. أما شرط الهوية المتجانسة والقوية فقد لعب التدين بكل أشكاله دوراً في التأسيس لها وتحويلها وتقويتها. تثير الهوية الطائفية اليوم جدالاً كبيراً بين السوريين يدور حول دورها في إشعال الثورة، أسلمتها، وتحويلها إلى طريق العنف. إن الشرط الرابع في اتخاذ القرار الجمعي بالخروج للتظاهر من أهم الشروط لأنه المولّد لسمة "الجمعية" في المشاركة في الثورة. في نقاشاتنا السابقة كان من الواضح أن المشاركة في الثورة ليست مجموع قرارات فردية، وإنما قرار يُتخذ ضمن الجماعة ويضع مصلحتها فوق مصلحة الأفراد. والهوية هي الأيديولوجيا التي تجعل الجماعة ممكنة وبالتالي فهي تجعل القرار الجمعي ممكناً. فهل كانت الهوية المشتركة التي أعطت المشاركين الأوائل الإحساس بالانتماء إلى جماعة واحدة هي هوية دينية طائفية؟ فإذا كانت كذلك فما هي أنماط التدين الإسلامية الأكثر مساهمة في تشكيل وصياغة هذه الهوية؟

كل من خرج في تظاهرة الجامع الأموي في دمشق يوم 15 آذار كان يحمل هوية المستضعَفين الذين سدت الدولة الاحتكارية أبواب الفرص في وجوههم. اختيار الجامع الأموي كان قراراً تكتيكياً وليس هوياتياً ولا رمزياً. لم يكن انتقاء الجامع الأموي لأنه أموي سني مقابل النظام العلوي الشيعي، بل لأنه مكان تجمع (الصلاة) قد تردع حرمته النظام من ممارسة العنف تجاه المتظاهرين. يمكن القول أن هذه الحرمة صفة دينية احتمى بها المتظاهرون، لكن هذا لم يمنع عنهم التعرض للضرب المبرح في ساحة المسجد. بالمقابل يمكن القول بأن رمزية المسجد الأموي وطنية أكثر منها دينية، أي أن التعرض للضرب في المسجد الذي ينتمي للبلد جميعاً قد يثير غضب كل سوريين وليس فقط غضب أهالي الأحياء المحيطة بالمسجد أو أهالي دمشق المدينة. لكن اختيار مكان التظاهرة الأولى ليس هو الدليل الوحيد على الهوية الجامعة. لم يكن كل المشاركين مسلمين ولم يكن كلهم من حاملي أنماط التدين الملتزم أو السياسي بل أغلبهم من حاملي نمط التدين الشعبي وبعضهم من حاملي نمط التدين الهوياتي. هذا ما أشارت إليه المقابلات

التي أجراها الكاتب. أما الذين خرجوا في تظاهرات درعا يوم 18 آذار فيمكن القول بأن الهوية المحلية الدرعاوية العشائرية جيشتهم أكثر من الهوية الدينية الطائفية. ولا نهمل هنا هوية المستضعَفين الذين اضطرت الخصخصة والاحتكار أغلبهم للعمل في لبنان والأردن ودول الخليج (7). وماذا عن هوية المشاركين في تظاهرات حمص الأولى يوم 25 آذار 2011؟ أول الهتافات الطائفية استخدِمت في حمص، لكنها لم تكن معممة على كل التظاهرات في ذلك اليوم وأيام الجمع التي تلته. كانت الهويات الطائفية في حمص واضحة بسبب وجود الطوائف الثلاثة السنية والعلوية والمسيحية بنسب جيدة في المدينة وفي الريف المحيط، وكذلك بسبب الاحتقان الذي أثاره مشروع حلم حمص الذي روج له المحافظ العلوي إياد غزال والذي هدد الملكيات العقارية في وسط المدينة والتي تعود أغلبها لمالكين سنة. وقد فسر كثيرون هذا المشروع بأنه محاولة علوية لإقصاء السنة عن المجال الاقتصادي في المدينة الذي سيطروا عليه تاريخياً. يمكن أن نعرض حجة مماثلة لتظاهرات مدينة حماة الأولى باعتبار أن المدينة لديها مظلومية تاريخية مع حكم عائلة الأسد في حربها مع الإخوان المسلمين الذين أعلنوها حرباً طائفية في ثمانينات القرن الماضي على ما وصفوه بحكم العلويين. لكن المظاهرات التالية لم تُظهر أية هويات طائفية من خلال الشعارات والمطالب. كذلك فإن المظاهرات الأولى لم تقتصر على المدن بل انتشرت بسرعة في الأرياف المحيطة بهذه المدن والتي لا نعرف عنها تاريخياً تمسّكاً بهوية سنية طائفية تجمع كل السنة في سوريا. الحجة المعاكسة ستأتي بالتأكيد من نجاح أسلمة الثورة في معظم أرجاء سوريا. فإذا كانت هذه الهوية الطائفية موجودة وفاعلة فإن المتظاهرين والمنظمين نجحوا لعدة شهور في إخفائها وتثبيط فعلها. في الأقسام التالية سنحاول أن **نشرح كيف يمكن تفسير الأسلمة اللاحقة ليس على أساس هوية مسبقة مخفية وإنما على أساس ديناميكية الثورة، وردود أفعال النظام القمعية ودفعه باتجاه الحرب الطائفية، بالإضافة لحجم الضخ الخارجي من المغتربين السوريين والدول المحيطة**. ونستطيع التأكيد هنا على أن الهوية الجامعة (قد لا تكون الوحيدة) لكل المتظاهرين الأوائل هي هوية المستضعَفين؛ كما كانت هناك هويات فاعلة أخرى محلية وطائفية واجتماعية وطبقية وسياسية.

نموذج القرار الجمعي، حسب سيناريو تعميم الفشل الجمعي، قد لا يعطي دوراً كبيراً للتدين الشعبي في اتخاذ قرار المشاركة، فكما ذكرنا، المنفعة الدينية هنا شعورية، والمنفعة غير الدينية ملموسة وضخمة وبالتالي تلعب الدور الحاسم في تحديد المشاركة. التدين الشعبي لا يجزي المشاركين ولا يعاقب الهاربين، وهذا قد يرفع من قيمة مؤشر المشاركة (تناسب عكسي). أما من منظور التدين الملتزم والتدين السياسي فإن المنفعة عظيمة في حال النجاح وصفرية في حال الفشل (مؤشر موجب)، والمضرة صفرية في حال النجاح وعظيمة في حال الفشل (مؤشر

موجب) مما يجعل قيمة المؤشر عالية وموجبة، أي أن الحافز للمشاركة كبير. وفيما يخص الجزاء والعقاب فإن الجزاء كبير في حال المشاركة والعقاب كبير في حال الهرب، مما يزيد من قيمة المؤشر الموجبة وبالتالي من حافز المشاركة. ويتأتى ذلك من تنظيم وتلاحم الجماعة الحاملة لهذين النوعين من التدين، وبالتالي زيادة الرقابة على الأفراد وإيلاء الانضباط والانصياع للقيم المعيارية أهمية كبيرة.

أما إذا اعتمد هذان النمطان صياغة الفتنة والخروج على الحاكم فإن المنفعة صفرية في حال النجاح وعالية في حال الفشل (مؤشر سالب)، والمضرة عالية في حال النجاح وصفرية في حال الفشل (مؤشر سالب)؛ أي أن مؤشر المشاركة يشير نحو التثبيط عن المشاركة وهو ما رأيناه في حال سعيد رمضان البوطي ومدرسته ومن شابههم في التفكير. التدين الجهادي هنا أيضاً يدفع نحو الانتظار لأن المنفعة لا تأتي إلا بشكل واحد وبطريقة واحدة لا تمثلها الثورة السلمية. هنا أيضاً الجزاء والعقاب كبيران بسبب التنظيم والانضباط والرقابة، مما يزيد من القيمة السالبة للمؤشر وبالتالي التثبيط.

النقاش السابق يشرح دور التدين بأنماطه المختلفة في صنع قرار المتظاهرين الأوائل في الخروج للتظاهر، أي الأفكار التي دارت في خلد الأشخاص الذين نظروا إلى الخروج يوم الخامس عشر من آذار عام 2011 في دمشق أو يوم الثامن عشر من آذار 2011 في درعا كخيار مطروح ومحتمل. الكاتب وباحثون آخرون أجروا مقابلات مع العديد من المشاركين الأوائل في التظاهرات. خلال هذه المقابلات كان من الواضح أن قرار المشاركة كان قراراً فردياً وجمعياً في الوقت نفسه. القرارات الفردية بالمشاركة نحت منحى النموذج الفردي العقلاني إلى حد كبير مع تضخيم دور التضحية الفردية من أجل تحقيق المنفعة الجمعية أو التقليل من أهمية الضرر الفردي مقابل احتمال النجاح الجمعي. أما القرارات الجمعية بالمشاركة في التظاهرات الأولى فإن سيناريو تعميم النجاح يشرح معظمها. الشروط الأربعة كانت محققة وتصوّر المستقبل بعد النجاح لابد جعل المشاركين سكارى، خاصة بعد نجاح الثورة المصرية والتدخل الدولي في الثورة الليبية مما عزز من احتمالات النجاح في نظر كثير من المشاركين الأوائل.

الليلة السابقة لأول تظاهرة كانت مليئة بالنقاش بين أفراد وجماعات من الأصدقاء وأهل الحارة في طول سوريا وعرضها. المقابلات التي أجريت مع المشاركين تشير إلى أن هذه الاجتماعات كانت عقلانية هادئة حيث تكلم العديد عن احتمالات الفشل وعن الأضرار الفردية الجسيمة التي يمكن أن تنجم عن المشاركة. وحاولت المداخلات الفردية العديدة تثبيط الآخرين عن الخروج مع التأكيد على النية الفردية في الخروج في اليوم التالي، وكذلك التأكيد على الامتناع عن معاقبة الهاربين، أي أن الرسالة كانت "أنا سأشارك غداً ولكني لن ألوم أحداً إذا لم تشاركوا". رغم الخطاب الفردي والعقلاني إلا أننا نعتقد بأن التجمع والنقاش

دفعا باتجاه قرار جمعي، وهذه هي الحقيقة التي رآها الجميع لكن أحد لم يتكلم عنها. الرغبة الفردية بالتضحية من أجل الجماعة كانت واضحة، ومحاولة تثبيط الآخرين كانت لدفع الإحساس بالذنب في حال وقوع ضرر جسدي للآخرين، لكن الضرر الجسدي للنفس كان مهملاً تماماً. وهذا ما أعطى رسالة للجميع بأن الجميع مستعد للتضحية الفردية في سبيل منفعة الجماعة. تلك الليلة لم يكن هناك قرار جمعي معلَن بالمشاركة لكن كان هناك قراراً مبطناً. وفي اليوم التالي التقى كل المشاركين في اجتماع الليلة السابقة في أول مظاهرة. وهذا يدعونا إلى القول بأن القرار كان جمعياً لكن غير معلن، الاجتماع لم يكن لكسر حاجز الخوف وإنما لكسر حاجز الإحساس بالذنب بتوريط الجماعة في مغامرة قد تكون فاشلة وللتأكيد على أن الجماعة لن تعاقب أو تثيب أحداً.

كلما زاد عمر المشاركين المحتملين كلما أصبحت المحاكمة الفردية أكثر عقلانية وطغت المنفعة الفردية أو الضرر الفردي وكانت النتيجة التثبيط والإحجام عن المشاركة ومحاولة إقناع الآخرين بعدم جدوى المشاركة. إضافة إلى ذلك فإن من عايش عقد الثمانينات (أي كان مراهقاً فأكبر وقتها، وناهز الخمسين فأكبر عام 2011) ضخّم من حجم الخسائر في حال الفشل وقلّل من احتمال النجاح بسبب حاجز الخوف الشديد نتيجة معاناة الخوف في الثمانينات. أما الأصغر سناً فكان التفاؤل والتقليل من احتمال الفشل والاستخفاف بحاجز الخزف سمتهم الملحوظة. ولا علاقة لهذا بالتدين وإنما تشرحه الفجوة في تجربة الأجيال.

مع حلول ليل جمعة الخامس والعشرين من آذار كان من الواضح للجميع بأن المظاهرات ستستمر. بين هذا التاريخ وبين الشهر الثامن من عام، حين نجح النظام في محاصرة الأحياء ونشر القناصة والتعرف على القياديين وإلقاء القبض على بعضهم وقتل بعضهم الآخر واختباء أو فرار الآخرين، كيف يمكن تفسير استمرار التظاهرات؟ وهل كان للتدين بأنماطه المختلفة دور في استمرار التظاهرات؟ وما هو هذا الدور؟

التدين واستمرار الثورة السلمية

خلال هذه الفترة السلمية (الأشهر الخمسة الأولى) اقتصر التظاهر على أيام الجمع، خاصة المظاهرات الجماهيرية الحاشدة. كما توطدت سمات وأدوات مثل الخروج من المساجد، استخدام التكبير كهتاف، إطلاق صفة الشهداء على الضحايا، الخطب الحماسية في المساجد، صعود نجم الشيخ عدنان العرعور وخطابه الطائفي، تسريب فيديوهات طائفية لجنود النظام يتكلمون اللهجة العلوية ويهينون المساجد والقرآن، استهداف النظام للمساجد، تأكيد النظام على أن الثورة من عمل مندسين وجماعات مسلحة سلفية جهادية تستهدف الأقليات وخاصة الأقلية العلوية. هذه السمات والتي لها طابع ديني طائفي ليست هي

السمات الوحيدة للثورة السلمية، لكنها مؤشرات على وجود نمط أو عدة أنماط من التدين في تجربة الثورة السورية السلمية. فما هو دور التدين في استمرار الثورة السلمية؟ لا نحتاج إلى نماذج جديدة لاتخاذ قرار بالمشاركة في الثورة، فالنماذج السابقة الذكر يمكن أن تبقى ذات قوة تفسيرية في حال مناقشة استمرار المشاركة. لكن متى تعجز هذه النماذج عن تفسير المشاركة ولماذا؟

كان قرار الاستمرار جمعياً (نموذج القرار الجمعي) بامتياز وطغى عليه سيناريو تعميم النجاح الجمعي، لكن مع مرور الزمن وزيادة القمع طغى سيناريو تعميم الفشل الجمعي. جادلنا أعلاه بأن أنماط التدين الشعبي والملتزم والسياسي تدفع باتجاه المشاركة، بينما يلعب التدين الهوياتي دوراً حيادياً (حاملو هذا النمط اعتمدوا على صياغات أخرى غير دينية للمنفعة والمضرة). الصياغة الدينية للمنفعة أو المضرة استمرت على حالها خلال الأشهر الأولى. سيناريو تعميم النجاح الجمعي يؤكد أن التفاؤل بنجاح الثورة وحجم المنفعة الجمعية المتوقعة من هذا النجاح يدفع الناس إلى المشاركة. هذا القرار تم اتخاذه مساء كل يوم سبق خروج المتظاهرين، وتم التحضير له في الاجتماعات والمناقشات والمداولات المتكررة على طول سوريا وعرضها أثناء الأيام الستة السابقة لأي يوم تظاهر (يوم الجمعة). الشروط الأربعة لا تزال محققة، لا بل تعزز الإيمان بها مع كل مظاهرة ومع كل اعتقال ومع كل قمع جماعي مارسه النظام. (دوام الحال) تعنّت النظام وعدم استجابته لأية مطالب عزّز الإيمان بأن الحال ستدوم على ما هي عليه ولن تتغير إلا بثورة عارمة. التأكيد الفردي على التضحية دفع إلى الخروج في اليوم الأول، وفي التظاهرات التالية أصبحت التضحية الفردية والجمعية مشهداً يومياً. أخبرني أحد المشاركين في مظاهرات دمشق الأولى أن قوات الأمن أحاطت به وأخذ ما لا يقل عن ستة جنود وعناصر أمن يضربونه ويركلونه، وعندما نظر حوله رأى حلقات مشابهة في وسطها متظاهرون يتعرضون للضرب. المضروب في إحدى الحلقات نظر إلى صاحبنا وابتسم وهو يتلقى الركلات، فرد صاحبنا الابتسامة. عندها، قال المتظاهر، "بأن إحساسه بالألم توقف وبات يسبح في فضاء شبه حالم لا مكان فيه للخوف". مادام شريكي في الثورة يضحي ولا يأبه فأقل ما يمكن أن أفعله هو مقابلة التضحية بتضحية مماثلة؛ هذا كان لسان حاله الذي لم يعبر عنه بكلمات. (جدوى الفعل الجمعي) جميع المشاركين الأوائل أكدوا أنه كان لديهم شبهات بأن الثورة قد تخمد، لكن مع كل اجتماع ومع كل احتكاك بمشاركين متحمسين آخرين ومع كل مشاركة جديدة في أماكن أخرى من سوريا تعزّز الإيمان بجدوى التظاهر. الفعل الجمعي، التظاهر والنقاش واجتماعات التحضير، حسب ما وصفه عدد من المشاركين الأوائل كان حالة من النشوة الجماعية؛ نشوة عارمة تجذب الإنسان يوماً بعد يوم إلى الخروج وكأنه مدمن على التظاهر. في هذه الحالة

الحساب بسيط جداً، الجماعة مارد خرج من قمقمه ولن يعود إليه وسيحقق كل أهدافه. المنفعة الشعورية التي يستخدمها التدين الشعبي في حساب جدوى المشاركة وفرص النجاح تحققت. (الطريق المسدود) طريق النظام إلى تغيير نفسه مسدود لكن طريق الثورة كان مفتوحاً. هنا الطريق المسدود لم يعد يشير إلى الحالة السابقة للثورة وإنما إلى المستقبل. قمع النظام كان شديداً واختلف حسب المناطق في البداية لكن بعد عدة أسابيع أصبح قمعاً معمماً بوسائله وحجمه. إذا خفف النظام من قمعه استنتج المتظاهرون أنه يتزعزع ويضعف، وإذا زاد من قمعه تأكدوا أن لا مجال للعودة لأن النظام سيكون لهم بالمرصاد. أصبح التظاهر استراتيجية هجومية لزعزعة النظام ودفاعية لردعه عن ملاحقة المتظاهرين في الحاضر ومنعه منعاً كاملاً في المستقبل. لقد أصبح استمرار الثورة ونجاحها ضرورةً وجودية. هذا هو الطريق المسدود الجديد. (الهوية الجمعية) من كان يقف على الهامش متفرجاً متردداً نزل لاحقاً إلى الشارع للتظاهر، ومن كان خائفاً لم يشارك لكن كان مؤيداً للمتظاهرين، ومن عادى التظاهر اختفى أو أعلن ولاءه للنظام. الاستقطاب حصل، والانتماء إلى جماعة المضطهَدين أصبح واضح المعالم وعلنياً.

قبل أن نتكلم عن تطور مفهوم الهوية خلال الأشهر الأولى، لا بد من التوقف عند ممارسة فعل الثورة وذلك لأن هذه الهوية ستتطور من خلال هذه الممارسة. دور التدين في التظاهر، أي الممارسة، أصبح يزداد يوماً بعد يوم. وليس هذا ما يسميه البعض "أسلمة الثورة" (سنتحدث عن هذا لاحقاً)، لكنه نتيجة طبيعية للثقافة العامة السائدة في المجتمع. إن صياغة المطالب، وهي المعبرة عن أهداف ورؤية المتظاهرين للمنفعة الجمعية، لم تتغير وبقيت علمانية بمعنى أنها بقيت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية: وقف الفساد، وقف القمع، إطلاق سراح المعتقلين، تفعيل الحقوق الدستورية، وإقامة انتخابات حرة. لكن الممارسة اليومية لفعل التظاهر والخطاب اليومي المستخدَم لرفع المعنويات وحشد الجهود جمعا معاً الديني والوطني بوتيرة متزايدة. ارتكزت الهتافات في البداية على التكبير وهتاف "الله سوريا حرية وبس". وفي هذا الهتاف الأخير يجمع الهاتفون بين الإله والوطن وأساس الحياة الاجتماعية أي الحرية. وقد لا يكون الأصل في هذا الهتاف أكثر من مجرد رد على هتاف سابق للثورة تفتقت عنه أجهزة دعاية النظام، ألا وهو هتاف "الله سوريا بشار وبس"، لكن الحفاظ على عنصري الإله والوطن في الهتاف له دلالاته. يذكرنا هذا الهتاف بظاهرة أمريكية تسمى بالدين الوطني (أو الوطنية الدينية) حيث يختلط الله بالوطن وتصبح الوطنية طقساً من الطقوس الدينية، ويتحول الدين إلى صلوات تدعو الله إلى مباركة الوطن والدولة. وليس هذا بعيداً عن المفهوم الإسلامي للدولة كمؤسسة بسيطة (حاكم وحاشية وبضعة دواوين

بيروقراطية) هدفها تطبيق الشريعة، يرأسها مندوب الإله أو مندوبه على الأرض، أي الخليفة؛ والدعاء للخلفاء والأمراء من على المنابر بعد الصلوات عادة قديمة قدم الإسلام نفسه ولعلها أقدم. إن جمع الله والوطن في مرتكزات الجماعة يدل على وجود مكون سياسي في التدين الشعبي في سوريا. في الحقيقة فإن تصوّر النظام للجماعة على أنها قائمة على ركائز ثلاثة هي الله والوطن والرئيس ليس غريباً تماماً عن التصور الإسلامي للجماعة، والتي ترتكز على الله والوطن (النفس والممتلكات والعرض) والحاكم المسلم. ويمكن التساؤل، هل كانت الثورة ستكون ممكنة لو كان بشار الأسد، الحاكم الظالم، مسلماً سنياً؟!

مع كسر حاجز الخوف وتواتر المظاهرات وتزايد القمع تطورت الهتافات لكنها احتفظت بنسبة معتبرة من المصطلحات والإيحاءات الدينية مثل التشديد على شهادة الضحايا ودخولهم جنات الخلد (مثل "عالجنة رايحين شهداء بالملايين"، "لا إله إلا الله والشهيد حبيب الله")، والتركيز على التضحية الجسدية على منوال الشهادة (مثل "بالروح بالدم نفديك يا شهيد")، والربط بين النظام وأعداء الله ("لا إله إلا الله وبشار عدو الله"، هذا الشعار كان أقل انتشاراً من الشعارات السابقة). الموت كان حاضراً بشدة بسبب قمع النظام، وبالمقابل كانت الصياغة الدينية للموت حاضرة أيضاً، أي التضحية والشهادة. الرمزية هنا قوية جداً، فالموت يصبح حياة لأنه تضحية من أجل الجماعة واستمرارها ولأن ضحية الموت يصبح شهيداً (أي حبيب الله) يعيش في جنة الإله حياة أبدية. لا يعني هذا أن الدين كان المؤثر الوحيد على الهتافات، لكن وجوده، مقترناً أو غير مقترن بالوطنية، مؤشر على الأثر المستقبلي للتدين في تغيير شكل وطبيعة الثورة السورية (8). إن تخلي النظام عن كل الخيارات المتاحة للتعامل مع الثورة واقتصاره على العقاب الجسدي والقتل، قابله عند المتظاهرين اختزال لممارسة الثورة، أي التظاهر، "بمشية نحو الجنة"، ليس كأحياء يسيرون نحو جنة أرضية بل كأموات-أحياء (أي شهداء) يسيرون نحو جنة أخروية. إنه اختزال قاتم يدل على تضحية عظيمة جمعية (بالملايين)، لكنها عدمية لأنها بمليونيتها تعني انتهاء الجماعة الدنيوية واستبدالها بجماعة متخيّلة أخروية من الشهداء الأبرار. إن هذا الهتاف إعادة صياغة لمفهوم نجاح الثورة (المنفعة) وتحويله من نجاح دنيوي أساسه الحياة الرغيدة إلى نجاح أخروي أساسه الحياة الأبدية في الجنة؛ لكن الحساب لا يزال قائماً ويشير باتجاه المشاركة. إن اختزال النظام في آلة للموت، واختزال الثورة بمشية نحو الموت، واختزال المنفعة بنجاح أخروي تزامن مع اختزال لمطالب المظاهرات "بإسقاط النظام". لاحقاً ومع انتشار العنف، تم اختزال الممارسة الثورية بالقتال، بالتوازي مع تحوّل الهدف والمنفعة إلى هدف ديني بحت وحيد البعد، "ما خرجنا إلا لنصرة هذا الدين". ولا نقول هنا بأن أسلمة الثورة كانت

قدراً لا مهرب منه، على العكس، لكن الجو العام للثورة بعد عدة أشهر من القمع كان يسير باتجاه تزايد دور التدين في تصوّر الثورة كخطاب وممارسة وأهداف وحتى في إعادة تصوّر أسبابها.

كان خيار المساجد في البداية كنقطة لانطلاق التظاهر خياراً تكتيكياً وذلك لأن قانون الطوارئ يحظر كل التجمعات عدا صلاة الجماعة في المسجد وخاصة صلاة الجمعة. إن أي تجمع آخر سيشي بنية المجتمعين بالتظاهر وستتم تفرقته بسرعة. أما صلاة الجمعة فيمكن استخدامها كغطاء للتجمع ثم قلبها لاحقاً عند الخروج إلى تظاهرة. عملية القلب لم تكن مضمونة كل أسبوع فكثير من المصلين كانوا في المسجد للصلاة وليس للتظاهر، ولم يكن من المنطقي والأخلاقي تعريضهم لخطر آلة النظام القمعية. تحويل تجمع الصلاة إلى مظاهرة كان غالباً ما يكون في باحة الجامع وحين يتأكد المحرّضون والمشارِكون من وجود عدد لا بأس به من المشاركين المحتملين يمكن معه تخطي الكتلة الحرجة. لكن مع استمرار الثورة وازدياد قمع النظام أصبح الخروج من المسجد ضرورة. الناس لا تستطيع التظاهر إلا يوم الجمعة بسبب أعمالها وحاجتها للتكسب، وأزلام النظام في كل مكان مما يجعل أي تجمع مستحيلاً. فإما أن يجابه المتظاهرون قوات الأمن ويطردوهم من الحي مفسحين المجال للتجمع عند الرغبة، وإما أن ينتظروا يوم الجمعة ويعتمدوا بشكل رئيسي على الخروج من المسجد. ممارسة فعل الثورة أصبحت مرتبطة أكثر فأكثر بالمسجد. مع كل شهيد يعود المصلون إلى المسجد ويعود معهم المتظاهرون؛ ومع كل إمام وخطيب يلتحق بالثورة بسبب مكانته وتخصصه (القيادة والخطابة) يتجمع المشاركون في المسجد ليتزودوا بالحماسة والإيمان بالنصر (الرضى الإلهي) والحصانة ضد الموت (الشهادة)؛ ومع كل تكبيرة يزداد تعلّق المتظاهرين بالقوة الإلهية كمحرك وصانع للنصر؛ ومع كل ظهور للشيخ العرعور على قناة وصال الفضائية تزداد كثافة المفردات والعبارات والإيحاءات والرموز الدينية ويزداد ظهور رجال الدين كقادة فعليين أو روحيين للمتظاهرين.

إذا حرص الشيخ العرعور في البداية على تجنّب الخطاب الطائفي، فإن النظام أصرّ على التأكيد على أن ظهور العرعور وشعبيته وحدهما دليل على دينية الثورة (الهوية الجمعية). كان النظام بحاجة إلى أن تصبح الثورة دينية من أجل أن يعيد إلى أذهان مناصريه المستهدَفين بدعايته (أي العلويين والمسيحيين) أجواء الثمانينات، وبالتالي القناعة التي لا تقبل الشك بأن الأقليات تواجه وحشاً، أي الأغلبية، حرّضه التدين وأعماه التعصب. في الحقيقة فإن نمو وتبلور الهوية العلوية كهوية اجتماعية-سياسية (حول النظام) ونجاح النظام في تفعيلها عن طريق الخوف هو ما دفع هوية المتظاهرين إلى التبلور حول المكوّن الديني الطائفي

أيضاً (الهوية السنية). ولا نزعم بأنه لم يكن هناك عند المتظاهرين الأوائل ومن شجعهم ودعمهم تصوّر لهوية الجماعة المضطهدَة كهوية دينية. لكن الهتافات والمطالب والخطاب العام الأولي للثورة لم يشي بهوية سنية متبلورة. بعد عدة أسابيع من التظاهر والقمع، من كان يقف على الهامش متفرجاً متردداً نزل إلى الشارع للتظاهر، ومن كان خائفاً ولم يشارك أصبح مؤيداً للمتظاهرين، ومن عادى التظاهر اختفى أو أعلن ولاءه للنظام. الانتماء إلى جماعة المضطهَدين أصبح واضح المعالم وعلنياً. المشاركة والمناصرة رسمت حدود الجماعة الثائرة المضطهَدة، والمشاركة في القمع والتشكيك والاتهام بالخيانة رسم حدود الجماعة الظالمة المضطهِدة. الفيديوهات التي تعمّد النظام تسريبها، والتي تظهر جنوداً يوحون بأنهم علويون يدوسون المصحف ويشتمون الرب ويسخرون من صلاة "العراعير"، وضّحت للمضطهَدين سمات الهوية السنية التي يجب عليهم أن يتمسكوا بها.

إنها هوية بالتضاد، العلوي يشتم الرب ويحتقر القرآن ويدمر المساجد، وبالتالي السني يرفع صوته بالتكبير ويتمسك بالقرآن ويلتزم بالخروج من المساجد. أبنية المخابرات أصبحت مآوي العلويين والمساجد أصبحت مآوي السنة. البندقية أصبحت أداة العلويين والتظاهر أصبح أداة السنة (لاحقاً الجهاد). الخضوع الكامل أصبح مطلب العلويين، وإسقاط النظام بكل أشكاله أصبح مطلب السنة. دور الضحية أصبح الدور السني بامتياز في الحرب اللاحقة، ودور المتسلط الجبار أصبح الدور العلوي بامتياز (الأسد أو نحرق البلد). كان يكفي لأي مجادِل يؤكد طائفية النظام أن يشير إلى أن كل المناطق الثائرة سنية (أصبحت سنية) وأن كل الضحايا من السنة (ضحايا القمع وليس قتلى الجيش والمخابرات) لكي يكسب جولة المناظرة وليؤكد بالتالي على تماهي الجماعة المضطهَدة مع السنة والجماعة المضطهِدة مع العلويين. طبعاً كان من الممكن تفنيد هذه الحجة بالإشارة إلى أن الشبيحة في حلب أغلبهم من السنة، وإلى أن الميسورين في المدن الكبرى، وأغلبيتهم سنة، لم يخرجوا ضد النظام، وأن شريحة كاملة من مشايخ السنة أعلنوا الثورة فتنة وخروجاً على الحاكم. هذه الحجة ضعفت يوماً بعد يوم أمام تدمير المساجد وطغيان مفهوم الشهادة وزيادة عدد المشاركين في العنف المضاد واعتماد هؤلاء لخطاب ديني (طوعاً أم كرهاً، النتيجة لا تتغير). لكن وحتى بعد سبع سنوات من بدأ الثورة السورية لا يتماهى المنتمون إلى الثورة كلهم مع هوية سنية (حتى وإن انتموا إلى الفئة السنية) ولا يمكن إغفال الهوية السنية لكثير من مناصري النظام، ولا يزال بالإمكان المجادلة بأن الحرب في سوريا ليست كلها حرب هويات طائفية.

يجدر الذكر بأن التدين الملتزم دخل في مرحلة شك بسبب حساب المضَرة، وما

أدى إليه من تثبيط، الذي تزعمه سعيد رمضان البوطي. الكثير من الملتزمين المشاركين في الثورة لم يستطيعوا شتم البوطي أو الدعاء عليه، واقتصروا بأن دعوا الله بأن يهديه إلى سواء السبيل. فهل يا ترى كان بقاء البوطي ضرورياً ليحاول جذب الملتزمين المشاركين إلى معسكر غير المشاركين، إن لم يكن إلى معسكر الموالي. في الحقيقة جذب مزيد من الموالين من السنة لم يكن حرجاً للنظام لأن معظم الملتزمين ينتمون إلى أوساط مدينية، وهذه الأوساط كانت حذرة من الانخراط الكامل في الثورة (لا بل بقيت فئاتها الميسورة موالية للنظام) التي طغى عليها انخراط الأرياف والمدن التي كانت أريافاً منذ ماض قريب. أما التخلص من البوطي فكان سيقضي على بذرة الشك عند بعض الملتزمين وسيدفعهم بالكامل إلى أحضان الثورة. هؤلاء يشكلون كتلة حرجة في أسلمة الثورة أي أسلمة الخطاب والأهداف والممارسات وهذا بالضبط ما كان النظام بحاجة إليه من أجل سد طريق العودة على العلويين والأقليات الأخرى المتخوفة من ثورة سنية. إن ولاء هؤلاء كجنود عند النظام أعلى قيمة من ولاء ملتزمين سنة لن ينخرطوا في صفوف الجيش والأمن من أجل الدفاع عن النظام. إذن هل قتل النظام البوطي أم قتله الثوار المتأسلمون المشجعون للعنف؟ لا نعرف، لكن نعتقد بأن قتله ساهم في أسلمة الثورة وهذا ما أراده النظام وأطراف أخرى سنفصلها في الحلقة الثانية.

الهوامش:

1- يود الكاتب أن يتوجه بالشكر إلى الدكتور جمال صبح على الدعوة التي وجهها إلى العديد من الباحثين والأخصائيين السوريين إلى الكتابة عن الثورة السورية من منظار نفسي إجتماعي. كانت هذه الدعوة هي المحرض على كتابة هذه المقالة. ونقيم عالياً محاولته إخراج أول كتاب سوري مكرس بأكمله لتحليل الثورة السورية من هذا المنظار العظيم الفائدة والقدرة التحليلية.

2- Lee Ross et al. "History of Social Psychology".

3- يوهانس رايسنر. الحركات الإسلامية في سوريا. دارس الريس، 2005.

4- Thomas Pierret. Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution. Cambridhe Press, 2013.

توماس بييريه. الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الإنقلاب إلى الثورة. دار كامبريدج للنشر، 2013.

5- Torbjörn Tännsjö, "Social Psychology and the Paradox of Revolution".

6- الهوية أيديولوجيا تكوّنها وتحملها الجماعة المترابطة المتماسكة لترسم حدودها وتحدد من ينتمي إليها ومن هو خارجها ولا ينتمي إليها.

7- رايناود ليندرز وستيفن هايدمان. "الحشد الشعبي في سوريا: الفرصة والتهديد،

وشبكات المنتفضين المبكرين الإجتماعية. ترجمة أحمد نظير الأتاسي. ظهرت على موقع معهد العالم للدراسات في 4 نيسان 2017.

-8 طبعاً لا يجب أن نغفل مؤثرات أخرى غير الدين في الهتافات مثل الرياضة ("علّي الطير على الطير باي باي يا بشار تصبح على خير"، "بسيطة شو فيها الجمعة منكفيها") وسجعات ألعاب الأطفال ("يا حج محمد يويا"، "يا بشارويا قيقة ياصرماية عتيقة")، خاصة في مدينة حمص المعروفة بهوسها بفريق الكرامة لكرة القدم. هناك أيضاً مؤثر العادات والتقاليد كما في ربط الجبن عن التظاهر بالتشبه بالنساء (كما في نكتة "النساء لا يغطين شعورهن في حلب لأن البلد كلها حريم") وكما في شعار جمعة الحرائر ("من كرامتنا وأعراضنا سنثور") الذي لا ذكر فيه للنساء المعتقلات والمستهدفات بالقمع إلا من خلال كرامة رجالهن وأعراضهم.

فئة: الحقل الديني.

تاريخ النشر: 2-10-2017

رابط المادة: معهد العالم للدراسات

رابط: الجزء الثاني

التدين الإسلامي والثورة السورية
من منظور نفسي-اجتماعي ٢-٢:
قراءة في وصية شهيد

إعداد: أحمد نظير الأتاسي.
أكاديمي وباحث سوري يعيش في الولايات المتحدة. ويعمل أستاذاً لتاريخ الشرق الأوسط والإسلام في جامعة لويزيانا التقنية منذ عام ٢٠٠٧. كتب الأتاسي أطروحة الدكتوراة عن كتاب الطبقات الكبير للمحدث البغدادي محمد بن سعد (القرن التاسع الميلادي)، حيث تعقب مسيرة هذا الكتاب منذ تأليفه وحتى القرن الخامس عشر. أما اليوم فيصب غالب جهده، على جمع التاريخ الشفوي للثورة السورية من خلال مقابلات مع ناشطين شاركوا في المظاهرات أو في إنشاء وإدارة المجموعات السياسية المتعددة التي ظهرت على الساحة بدءاً من نهاية ٢٠١١. ويطمح من خلال هذه المقابلات لتأليف كتاب تحليلي وتوثيقي عن بدايات الثورة السورية سواءاً التظاهر أو التنظيم أو بدايات التسليح.

معهد العالم للدراسات
في أسئلة الواقع وإجاباته
THE WORLD INSTITUTE

www.alaalam.org

ماذا نعني بأسلمة الثورة؟

حاججنا في الحلقة الأولى بأنه يمكن شرح استمرار التظاهرات في الأشهر الأولى باستخدام مقاربتي تعميم النجاح وتعميم الفشل؛ وكذلك بأن دور نمطي التدين الشعبي والملتزم كان أكبر في قرار الاستمرار من دورهما في خروج التظاهرات الأولى. لكن ما هو الدور الذي لعبه هذان النمطان وغيرهما بعد الأشهر الخمسة الأولى (أي إلى نهاية آب من 2011)؟ وهل نعني **بأسلمة الثورة** ازدياد أهمية التدين في تجييش المتظاهرين وفي قرارهم تحدي الرصاص والقمع؟

في الحقيقة، ما نعنيه بأسلمة الثورة السورية من منظور نفسي إجتماعي يتخطّى دور التدين في قرار المشاركين بالخروج يوماً بعد يوم إلى تشكيل أيديولوجيا ناظمة لمعارف النسق الاجتماعي الثوري (أي سردية الثورة: أسبابها، تاريخها، تصوّرها، رموزها) وقراراته وممارساته وتجربته الشعورية (اختيار هذه العوامل يعتمد على أبعاد التدين، والمواضيع الأساسية في علم النفس الاجتماعي، والنموذج المعرفي لاتخاذ القرار والذي سيأتي ذكره). سيرورة تشكيل هذه الأيديولوجيا بدأت قبل الثورة بعقد أو أكثر واستمرت خلالها بخطى حثيثة، وبدأت تتوضح أنساقها مع نهاية 2011، وأصبحت واضحةً جلية مع حلول 2013. ليست هذه السيرورة انعكاساً لثقافة إسلامية أزلية لا تتغير؛ فكما تدعي الأيديولوجيا القومية بأن الهوية القومية أزلية، وكما تدعي الماركسية بأن صراع الطبقات أزلي، كذلك تدعي الإسلاموية (أو ما يسمى بالإسلام السياسي) بأن هناك فهم وحيد للإسلام متجذر في الثقافة لم يتغير من 1400 سنة، وهو نفسه ما تدعو الإسلاموية لفرضه بقوة الدولة. الأسلمة مظهر من مظاهر الإسلاموية، وهذه الأخيرة هي إحدى الأيديولوجيات **السياسية الجماهيرية** التي ظهرت في القرن التاسع عشر وتوطدت في القرن العشرين. وهي كغيرها من الأيديولوجيات الشمولية انعكاس لتغير جذري في بنية المجتمعات الحديثة، ونعني لنشوء الجماعة السياسية الشاملة (أي تحول المجتمع بكامله إلى ناخبين وفاعلين سياسيين) بعد أن كانت السياسة مقصورة على النخبة الملكية الحاكمة.

لا بد لتوضيح المقصود بالأسلمة من شرح لآليات اتخاذ القرار وكيف يمكن أن تنحاز القرارات الإنسانية في اتجاه معين دون اتجاهات أخرى. ولا نعني بالقرار القيادة، وإنما القرارات المختلفة التي يتخذها الأفراد ضمن الجماعة وتتخذها

الجماعة بمشاركة الأفراد. النموذج الذي استخدمناه لشرح قرار الخروج للتظاهر والاستمرار بالخروج كان عقلانياً نفعياً معدّلاً من أجل أخذ المنفعة العامة بعين الاعتبار، أي يعتقد بأن الإنسان يفكر بوعي ويقوم بحسابات منطقية رياضية واقعية، الغرض منها تحقيق المنفعة الفردية القصوى، سواءاً عن طريق المنفعة الجمعية أو بالحصول على المنفعة الأنانية المباشرة. وافترضنا أنه عشية كل مظاهرة كانت الخيارات المتاحة للمواطن السوري (أي المقرِّر) هي إما المشاركة في التظاهر وإما البقاء في البيت، ونتائج الثورة هي إما النجاح وإما الفشل. لكن في الحقيقة لا يحسب الإنسان قراراته بشكل عقلاني وواقعي، ولا يعرف نتائج سلوكه وإنما يتوقعها ويرغب بها ويتمناها، فمن اللازم أن نستخدم نموذجاً لاتخاذ القرار يتخلى عن حساب المنفعة العقلاني ويأخذ بقية الخيارات والنتائج بعين الاعتبار ويدخِل توقعات الإنسان بالحسبان. هذا النموذج يعتبر اتخاذ القرار عملية معقدة تبدأ بالتعرّض لمحرض طارئ يستدعي التصرف، وتنتقل إلى جمع المعلومات والمعارف الداخلية والخارجية عن المحرض، ثم تستدعي الخيارات التي توفرها الذاكرة (**النصوص الاجتماعية**) وتقارن بينها اعتماداً على المعتقدات والآراء والتقييمات والحوافز الداخلية (motivation) التي يحملها الإنسان المقرِّر، ثم تنتهي باختيار واحد من هذه الخيارات السلوكية ليتم تنفيذه.[1] وهنا يختفي مفهوم المنفعة الواقعة خارج الإنسان ليحل محله مفهوم القيمة المرتبطة بالسلوك (أو منفعة متخيلة متوقعة وليست بالضرورة واقعية).

نخلص مما سبق بأن معارف الناس واعتقاداتها وتقديرها للحالة، ومن ثم الخيارات المتخيلة والنتائج المتخيلة، ثم القرارات الممكنة، كلها تقوم على تحيّزات قيمية؛ وليس أفضل من الأيديولوجيا لخلق مثل هذه التحيزات القيمية. القومية والطائفية والإسلاموية والليبرالية والاشتراكية كلها فضاءات معرفية تخلق تحيزاتها الخاصة. ومتى طغى فضاء معرفي معين جاءت معه التحيزات التي يشجعها وغابت التحيزات التي يثبطها. ونظريتنا هنا هي أن الإسلاموية (أو الأسلمة) طغت **كفضاء معرفي** وبالتالي كتحيزات باتجاه تقييمات واعتقادات وقرارات وسلوكيات معينة. ولم تكن هذه الأيديولوجيا قادرة على هذا التأثير، مثلها مثل أية أيديولوجيا أخرى، لولا عدة عوامل سابقة للثورة تعزز موقعها في المجتمع السوري خلال العشرية السابقة لها على أقل تقدير. هذه العوامل صنعت ما يسميه المشايخ المعلمون بالصحوة الدينية واليساريون بالردة الدينية وهي:

1) النظام الطائفي القمعي الذي حد من خيارات المجتمع السوري الثقافية والعملية.
2) انزياح مراكز الجذب والإشعاع الاقتصادي والفكري باتجاه الخليج السلفي.
3) وتطور التدين الملتزم على أيدي المشايخ المعلمين، والسياسي على أيدي الإخوان المسلمين، والجهادي على أيدي السلفية الوهابية. ولسنا هنا بصدد تفصيل هذه العوامل، لكننا سنذكر بعض إسقاطاتها على الثورة السورية من خلال تأثيرها في العوامل المختلفة التي تدخل في اتخاذ القرار أي في المعارف المنتشرة، وفي السلوكيات الممكنة والمتخيلة، وفي حساب القيمة (النتائج المتخيلة لهذه السلوكيات، والاعتقادات بخصوص علاقة النتائج بالسلوكيات).

قبل أن نبدأ بتعداد الأحداث والمصطلحات والسلوكيات والقيم والأدوات التي رسمت المسيرة نحو الأسلمة، لا نريد أن نظهر بمظهر المعدد للمثالب والموحي بوجود مؤامرة على المجتمع. التحليل وفهم الواقع لا يعنيان كشف مؤامرة وإن كان التحليل غالباً ما يتم سرده على أنه رواية لها بداية ونهاية وأبطال ومغزى (أي تشبه المؤامرة). الحقيقة هي أن السيرورات الاجتماعية فيها تجاذبات وفواعل، داخلية وخارجية، والفواعل عددها لانهائي والمسيرة يصعب فهمها إلا بعد حدوثها لا أثناءه، فإذا انتهت وتوضحت نتائجها جاء المحللون ليكتبوا القصة الدرامية عن بداية ونهاية وأبطال وضحايا. القصة دائماً انتقائية، والانتقاء غرضه إعطاء السيرورة معنى وإثبات وجهات نظر ودعم مقولات ومعتقدات معينة. المحلل في الحقيقة ليس محايداً بل هو أحد الفواعل، فهو يحاول إعادة كتابة التاريخ. لكن هذه هي **دراما التحليل** التي لا يمكن الإفلات منها. وكل ما نستطيع فعله هو الانفتاح الدائم على احتمالات جديدة ووجهات نظر جديدة والبحث عن تحيزات أيديولوجيا ممكنة وانتقائية تعسفية. القصة التي نرويها هنا، أي قصة الأسلمة، ليست القصة الوحيدة. والمعلومات التي ننتقيها ونربط بينها، ليست كل المعلومات الموجودة ولا كل الروابط الممكنة. اليوم هناك ظاهرة يصعب إهمالها وهي وجود الأسلمة في الثورة السورية. ولذلك نحاول هنا انتقاء بعض المعلومات والأحداث والتي نعتقد أنها مرتبطة ببعضها البعض وأنها ترسم سلسلة منطقية لمسيرة الأسلمة.

هل الأسلمة جيدة أم سيئة؟ هذا يعتمد على المراقب المحلل؛ ولا نزعم أننا واقعيون

(objective) وأن ليس لدينا أي انحياز أيديولوجي، فهذا صعب جداً في العلوم الاجتماعية إذ مهما كانت النظرية واقعية فإن إسقاطها على الواقع ليس بالأمر السهل. الأسلمة على وضعها الحالي لا تعطي بنظرنا حلولاً للأزمة، بل تدفعها في طريق مسدود. هل هناك أسلمات أخرى؟ أم هل هناك أيديولوجيات أخرى؟، بالطبع، ولا نعرف أيها الأفضل فنحن كما الآخرين نتحسس طريقنا في الظلام. لكننا نعرف أيضاً أن أيديولوجيا النظام الطائفية أسوأ بكثير من أسلمة التيار الجهادي السلفي. نحن إذن أمام أزمة، الطرفان فيها متشابكان في صراع أعمى يسير نحو الهاوية. ولذلك نأمل أن يدرك القارئ مما كتبناه أن الأسلمة ليست مؤامرة بل هي جزء من صراع لا يمكن فهم طرف فيه دون فهم الآخر، ولا تحليل طرف فيه دون تحليل الآخر. وبالتالي لا يمكن أن نشرح الأسلمة بالأسلمة فقط، بل بالعلاقة الجدلية مع الطرف الآخر وأيديولوجيته (أو الأطراف الأخرى من الصراع). ونعتقد أن الأسلمة كانت رداً منطقياً على **الديكتاتورية الطائفية**. ولا يمكن أن نهمل حقيقة أن الثقافة التي أنتجت الواحدة أنتجت الأخرى.

أسلمة الفضاء المعرفي - الإدراكات

ونعني بالفضاء المعرفي كل الإدراكات والمفاهيم والتبريرات والاعتقادات والآراء والمعايير (أي الأيديولوجيات) التي يجمعها الإنسان من الوسط المحيط. ويتبع موضوع الفضاء المعرفي موضوع وسائل نشر المعارف مثل الإعلام ووسائل التواصل.

نجح المتظاهرون في مدينة حمص بالوصول إلى ساحة المدينة الرئيسة (ساحة الساعة الجديدة) في 18 نيسان 2011. كان هذا نصراً للمحتجين سيحاول النظام جهده منع تكراره في كل المدن. الاعتصام جمع جميع الطوائف وساد فيه جو من التسامح والوئام. وعندما حضرت صلاة العصر احتشد جمع كبير من المعتصمين للمشاركة في صلاة الجماعة التي أحاط به سور بشري للحماية اشتركت فيه الطوائف المختلفة. هل يجب أن ندفع التحليل هنا أم أن هذا الحدث عادي ويومي وبالتالي خارج التحليل؟ الحقيقة هي أن العادي واليومي هو الجدير بالتحليل، وليس فقط الطارئ والخارج عن العادة. إن المدينة الحديثة ذات الفضاء العام الرحب اختراع غربي وسياسي بامتياز؛ وعند انتقاله إلى سوريا وغيرها من دول المنطقة أصبح له نفس الوظيفة السياسية، أ] التجمع والتظاهر وتحدي سلطة

الدولة، أو التجمع والمسيرات الإجبارية والهتاف للنظام القائم، وفي الحالتين هي وظيفة سياسية. الإسلام السياسي الصاعد في المنطقة استخدم هذا الفضاء العام بنفس الطريقة أي بتحويله إلى فضاء لإشهار القوة وتحدي السلطة وذلك من خلال الصلوات العلنية. لا يمكن تخطي مثل هذا الإشهار على أنه غير ذي مغزى ويعبر عن الثقافة العامة. المساجد الجامعة (المسجد الكبير) وُجدت لهذا الغرض، إنها فضاء عام لا توفره المدينة القديمة وهو فضاء سياسي يؤم فيه الأمير صلاة الجماعة ويخطب ويدعو لأمير المؤمنين. واستمرت هذه الوظيفة عبر العصور اللاحقة لظهور الإسلام إلى يومنا هذا. وعندما تتم أسلمة الفضاء العام (أي استخدامه السياسي) فإن هذا دليل على تغير في الساحة السياسية. هذا النمط من الممارسات وُجد قبل الثورة واستمر بعدها لكن وجوده أثناءها يدل على أن الخلفية المعرفية التي قامت عليها الثورة مأسلمة إلى حد كبير.

أثناء الأشهر الثلاثة الأولى برزت شخصيات كاريزمية قيادية محلية كان لها دور كبير في تحفيز الناس على الخروج وفي تنظيم المظاهرات والتنسيق بين الأحياء والمناطق من أجل الوصول إلى هدف المظاهرات الجماهيرية، التي اعتقد المنظمون بأنها ستشكل الضغط الحاسم على النظام ليرضخ للمطالب. لكن ما جرى هو أن النظام استطاع من خلال الاعتقالات المكثفة والتعذيب وتصوير المظاهرات واستخدام برامج التعرف على الوجوه أن يقاطع المعلومات وأن يصل مع حلول الشهر السابع إلى أسماء وصور هذه الشخصيات القيادية التي حظيت بثقة الناس واحترامهم. منذ البداية لم يكن إطلاق النار عشوائياً تماماً، وأوائل الضحايا كانوا خليطاً من المتظاهرين والمتفرجين؛ ويعتقد البعض أن هذا دليل على استخدام القناصة منذ البداية. لكن مع استمرار التظاهرات أصبح استخدام القناصة ممنهجاً؛ فقد تمركزت الحواجز والقناصة عند تقاطع الشوارع الرئيسية وقسمت المدن إلى قطاعات محدودة بهذه الشوارع؛ وكان دورها منع المتظاهرين في كل قطاع من التواصل والتلاقي مع المتظاهرين من القطاعات الأخرى من أجل تشكيل المظاهرات الجماهيرية والوصول إلى ساحة المدينة والاعتصام بها على غرار ميدان التحرير في القاهرة. كان القناصة مزودين بصور الشخصيات القيادية التي غالباً ما كانت تترأس المظاهرات؛[2] وكانت رصاصاتهم، سواءً استهدفت المتظاهرين أم القياديين، لها وقع نفسي شديد لأنها استهدفت الوجوه والرؤوس وفجّرتها بسبب سرعتها الهائلة (أو بسبب استخدام طلقات متفجرة). استنزِفت قيادات المظاهرات

في مشاهد درامية، وزاد عدد الجرحى والقتلى من مهام المتظاهرين التي بدأت بالتنظيم والتنسيق ثم انتهت بتأمين المشافي الميدانية. وأصبح الخروج للتظاهر كما الذهاب إلى الحرب أو إلى الحتف. الجنائز تحولت إلى شعائر يومية، لا بل أصبحت ذريعة أخرى للقتل بعد أن كانت ذريعة للتظاهر. مع نهاية العام 2011 كانت المرحلة السلمية قد انتهت.

في هذا **الجو الجنائزي** لم يكن من العسير أبداً الربط بين القتل والتضحية والشهادة والجهاد. إنها ثقافة إسلامية شعبية استخدِمت بنجاح في العديد من مراحل تاريخ المنطقة، خاصة في الصراع ضد المستعمر ثم في القضية الفلسطينية. ثم استخدمتها الجماعات الإسلامية المسلحة لإعلان الجهاد ضد الديكتاتوريات، وبعدها الجهادية السلفية لقتال الروس في أفغانستان، وبعدها الجهادية العالمية في الشيشان والبوسنة والعراق. إذا امتنع المتظاهرون الأوائل عن استخدام العنف المضاد فإنهم لم يمتنعوا عن تحويل القتل إلى تضحية وشهادة، ولا نتكلم هنا عن شهادة وطنية وإنما عن شهادة دينية. ظهرت مقولات من قبيل "**اللهم خذ من دمي حتى ترضى**" لتبرير التضحية وإعطائها قيمة دينية؛ فهي لم تكن تضحية من أجل الوطن والقضية الوطنية بل من أجل إرضاء الإله الغاضب. قد يكون هذا الربط عادياً وأوتوماتيكياً عند كثير من السوريين المسلمين لكنه ربط مشروط بثقافة معينة ولا يوجد إلا ضمن هذه الثقافة. ولا نعني هنا الإسلام كأيديولوجيا معيارية وإنما التدين الإسلامي كتطبيق وأيديولوجيا عملية، وليس التدين الإسلامي بشكل عام وإنما التدين الملتزم والسياسي. على عكس ما يعتقد المؤمنون فإن الدين أيديولوجيا متغيرة حسب المكان والزمان. إن تصوّر الإله يتغير، فهم النص الديني يتغير، فهم المقاصد الشرعية يتغير، معاني المصطلحات والرموز الدينية تتغير. لا نعتقد أن أسلمة الثورة السورية كان سيكون بهذه السهولة لولا توسع **التدين الملتزم** خلال العقد الذي سبق الثورة ولولا صعود الجهاد العالمي وحرب العراق. وليس هذا التحليل لتوجيه الاتهام إنما لفهم الواقع كما هو وليس كما يجب أن يكون. من "الشعب يريد" إلى "شهداء بالملايين" إلى "هي لله هي لله" إلى "خذ من دمي حتى ترضى" إلى "ما خرجنا إلا لنصرة هذا الدين"، المسيرة ليست منطقية إلا وفق منطق معين خاص. الفضاء المعرفي العام، من مفاهيم ومعتقدات وآراء وتقييمات وتبريرات، المسيطر على الساحة منذ بداية 2012 كان فضاءً متديناً إسلامياً ملتزماً وسياسياً.

"الجيش السوري الحر" اسم لكتلة هلامية من المجموعات المتمردة المسلحة الصغيرة التي ضمّت منشقين عن الجيش ومتطوعين من أهالي المناطق التي تعرضت للقمع والقتل. تشكلت هذه المجموعات في أواخر 2011، وتسارع تشكلها في بدايات 2012. إعلان قرار التشكيل هو ما يهمنا هنا، فقد كان إشهار القرار نمطياً ظهر فيه ضابط بلباس عسكري يجلس إلى طاولة وأمامه كمبيوتر (لابتوب) يقرأ منه قرار التشكيل، وعلى جانبي الكمبيوتر على الطاولة نسخة من المصحف ومسدس، ووراء الضابط ملثمان يحمل كل منهما بندقية رشاشة ووراءهما بقية الكتيبة أو لافتة عليها اسم الكتيبة وشعارها. دائماً يبدأ إعلان التشكيل بقراءة آيات من القرآن هي نفسها في كل مرة "**أذن للذين يقاتلون بأن ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير**" ثم "**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون بها عدو الله وعدوكم**". المشهد مسرحي بامتياز ومليء بالرموز الموجَهة إلى المشاهدين سواءً كانوا سوريين معارضين أو داعمين من دول مختلفة. الضابط، أو القائد المزعوم للكتيبة، بلباسه العسكري يوحي للمشاهدين بأن الانشقاق عن النظام يتسارع وأن الضباط والجنود المنشقين يحاولون تشكيل جيش موازله، بنفس المهنية، لكن بحماس أكبر وقضية أكثر عدلاً. هذا الضابط "**التائب عن الانتماء إلى النظام**" أعلن عن شرعية وجوده خارج الجيش النظامي المحتكر لاستخدام العنف والمدعوم بالقانون من خلال آية قرآنية. هذه الآية تعلن انتهاء مرحلة الصبر وبدء مرحلة الرد؛ لكن الصابرين ليسوا مجرد مواطنين بل هم مؤمنون يتعرضون للاعتداء والقتل (الذين يقاتَلون)، لكنهم صبروا على الشدة في انتظار أن يعلن الإله تحللهم من كل العهود السابقة التي منعتهم من الرد (الانتماء للجيش النظامي، الخضوع للقانون) وأنهم قد ظلِموا وأصبحوا ضحية، مما يعني شرعية ردهم على العنف بعنف مماثل. وتتخطى الآية التحلل من العهود والإذن بالرد المشابه إلى الإيحاء بأن الإله قد ينصرهم في المستقبل القريب، وليس هذا عهداً قطعياً (سينصرهم) وإنما خياراً ممكناً (على نصرهم لقدير) بانتظار القرار الإلهي بذلك. هذا التماهي مع النص القرآني، بحيث يتحوّل المخاطَب فيه من المسلمين الأوائل إلى مسلمي الزمن الحاضر الذين ظِلموا، يظهر عادة عندما يحتاج المسلمون لتجديد العهد مع ربهم؛ العهد الذي قطعه الرب مع المسلمين الأوائل يتجدد مع المسلمين الأواخر بسبب التشابه بينهما. يحصل هذا التماهي في حالات الأحكام الإلهية، فما كان مفروضاً على الأولين هو مفروض على الآخرين،

وما كان ثواباً للأولين سيكون ثواباً للآخرين، لكن هذا ليس تطابقاً بين الفئتين. ادعاء التطابق بين الفئتين يتزايد في التدين الملتزم من ناحية أخلاقية (تتطابق أخلاق الفئتين وبالتالي الثواب) وفي التدين السياسي من ناحية سياسية (تتطابق دولة الفئتين وبالتالي العهد بالنصر الجمعي) ويصبح كاملاً في التدين الجهادي (الأواخر نسخة عن الأوائل، أخلاقياً وسياسياً، إنهم الفئة الناجية الأولية نفسها بلباسهم وسلوكياتهم وحتى بأسمائهم). حتى أسماء هذه الكتائب كانت ذات دلالات إسلامية غالباً مثل كتيبة خالد بن الوليد، أبي بكر الصديق، الفاروق، أبابيل، الأمويين، أبي ذر الغفاري، ذو الفقار، جنود الرحمن، فرسان القادسية وغيرها. القرآن المقروء يقابله المكتوب الموجود على الطاولة، والعدة القديمة تقابلها عدة حديثة (المسدس والرشاشات) والعهد القديم بالنصر يقابله انتظار لتحقق العهد الجديد. لكن هذا الاستحضار للماضي بعهده الإلهي وأسمائه ومظلوميته ليس كاملاً، وإنما يبني لشرعية موازية. الرسالة موجهة للمشاهدين المعارضين وللجيش السوري الرسمي، نتشابه باللباس والعدة والمهنية لكننا نختلف بالشرعية، لا بل ونستخدم أحدث التكنولوجيا كالكمبيوتر، في إشارة إلى شرعية عصرية أيضاً، إنها العدة العصرية؛ فكما يحدّث عدو الله نفسه من ناحية العتاد، وإن كان جوهره واحداً، يحدّث المؤمنون عتادهم لكن جوهرهم واحد، وإن كنا فئة صغيرة وقليلة العتاد فإننا سنغلب الفئة الكبيرة بإذن الله.

خلال الأشهر الثلاثة الأولى لم تكن دولة قطر قد حسمت موقفها من الثورة السورية ومن النظام السوري. وبعد فشل محاولاتها في تليين النظام وجذبه لمقترحاتها (نعتقد أنها مقترحات مشابهة للسيناريو الإخواني في مصر) قررت انحيازها لجهة الإطاحة بالنظام، وليس بالضرورة لجهة المتظاهرين والمعارضين. قطر تملك أداة هائلة التأثير هي قناة الجزيرة الإخبارية ذات النفس الإخواني الواضح؛ ومتى ما وجِهت هذه الآلة نحو تجييش الرأي والوعي العام فإنها تطغى على الأصوات المحيطة. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن السعودية وقنواتها الفضائية مثل قناة وصال (منبر الشيخ العرعور). في العام الأول من الثورة كان مصدر الأخبار مؤشراً دقيقاً على موقف الشخص من الثورة. الموالون كان يتابعون القناة السورية وقناة دنيا، والمعارضون يتابعون قناة الجزيرة وقناة وصال ثم قناة أورينت. التجييش الإعلامي لعب دوراً كبيراً في خلق الفضاءات المعرفية لكل الأطراف. وكلها كانت تصب في قناة الاستقطاب الطائفي. هذا بالإضافة إلى وسائل

التواصل الاجتماعي (فيسبوك، يوتيوب، سكايب) التي يمكن لأي فرد أو مجموعة أن يستثمروا فيها قدر ما يستطيعون من الموارد المادية والبشرية. وبقدر ما كانت هذه الوسائل أساسية لاستمرار التظاهر بقدر ما كان أساسية في صوغ الفضاء المعرفي العام.

أسلمة الفضاء القيمي – عوامل القرار

إن هذا الدفع للتدين الشعبي الذي ساد في الأشهر الأولى باتجاه التدين السياسي والجهادي هو سمة من سمات ما نسميه بأسلمة الثورة السورية. التدين الشعبي لا يستطيع صياغة مطالب سياسية لكن التدين السياسي والتدين الجهادي قادران على صياغة مثل هذه المطالب. ونخص المطالب هنا لأنها مؤشرات على تغير في المنظومة القيمية السائدة. الصياغات الأولى كانت علمانية (أي لا تتطرق لمطالب دينية) مثل إسقاط النظام وإطلاق المعتقلين ووقف القتل ومحاسبة القتلة وإنهاء الفساد وإقامة دولة جديدة. أما الصياغات اللاحقة فكانت مأسلمة مثل "**هي لله لا للسلطة ولا للجاه**" (مع أن السلطة مطلب أساسي لكل ثورة سياسية)، نصرة الدين، إقامة الدولة الإسلامية، إدخال المرجعية الإسلامية إلى الدستور، هزيمة الروافض والمجوس، إيقاف التشيع، نصرة أهل السنة المظلومين، محاربة البيت الأبيض، تمكين أهل السنة، إقامة حكم الله. هذه المطالب المأسلمة كان لها في البداية مقابل علماني (قومي أو ليبرالي)، لكنه مقابل في الدور وليس في المعنى. مثلاً يقابل الدستور العلماني إما دستور بمرجعية إسلامية أو دستور إسلامي أي القرآن؛ يقابل القانون العلماني الشريعة الإسلامية؛ ويقابل سيادة الشعب حكم الله؛ ويقابل الديمقراطية حكم الأغلبية السنية أو مشاورة أهل العلم؛ ويقابل انتخاب رئيس الجمهورية بيعة الأمير أو الخليفة؛ ويقابل الهوية الوطنية الهوية السنية. كان الانتقال من المطالب العلمانية إلى المطالب المأسلمة تدريجياً ومبطناً ومبعثراً في الخطاب والشعارات، بينما ظهرت المطالب العلمانية بشكل صريح ومتبلور في منشورات وبيانات ولافتات كبيرة. لم تتخط المطالب المأسلمة حدود الشعارات ورايات الكتائب وبعض الخطب المصوّرة. ولم تظهر صياغات مكتوبة وعلنية لهذه المطالب المأسلمة إلا بعد سنتين أو أكثر من بداية الثورة.

هناك أنماط أدبية تعود إلى الظهور في الأزمات، ومنها نمط **وصية الشهيد**. عندما تظهر في جريدة أو في بوست فيسبوك أو في رسالة إيميل يتبادلها الناس، ونقرأها

على أنها حقيقية ونتفاعل معها بقدر ما تثير فينا من قيم نتمسك بها ونعتبرها جزءاً من ثقافتنا. في الحقيقة، إذا لم تكن معبّرة عن قيم نحملها فلن تثير المشاعر حتى ولو كانت الرسالة حقيقية، وسننساها أو نتجاهلها. إنها حقيقية بقدر ما هي معبّرة. القيم التي تعرضها مثل هذه الرسائل جديرة بالتحليل، وهي منتشرة ومؤثرة بقدر ما تنتشر الرسالة ويزداد عدد قرائها. هذا النمط الأدبي منتشر بين السوريين سواء في طرف المعارضين أو في طرف الموالين. بحث بسيط على غوغل (مفتاح: وصية شهيد سوري، وصية مجاهد سوري) سيوضّح ما نزعمه. هناك مشتركات وفروقات بين ما ينتشر عند هؤلاء وما ينتشر عند أولئك. لكن تشترك هذه الوصايا بأنها من شهيد إلى أمه أو زوجته أو أخته غالباً (مخاطَب نسائي)، وبأنها لا تتحدث عن خصوصيات إلا بقدر ما هي رموز لعموميات؛ وأحياناً تترك الخصوصيات جانباً لتتوسع في العموميات. هذه العموميات هي القيم والمبادئ التي يتمسك بها الكاتب وقرّاءه المتخيّلون.

الوصية التي سنحللها موجهة من "شهيد إلى زوجته"،[3] أو بالأصح من رجل سيستشهد إلى زوجته؛ استشهاده المستقبلي يغلب على تاريخه الماضي فيصبح الشهيد الحي الذي يكتب وهو متيقن من أنه سيصبح شهيداً في مستقبل قريب. الرسالة-الوصية تسرد تاريخ الكاتب مع زوجته عندما كانا طالبين في إحدى الجامعات السورية وكيف كانت زوجته تتعرض للإهانة من قبل الأساتذة المحسوبين على النظام لمجرد أنها محجبة، وكيف كانت المخابرات تضايقها لأنها تقرأ تدرس تفسير القرآن، وكيف كانت نار الغضب تحرقه وهو يرى عِرضه المستقبلي يهان أمام عينيه. ثم جاء ابنه الذي سماه حمزة وتوسم في مجيئه الخير، وبعده جاءت الثورة كالوليد بعد المخاض، وحان وقت الأخذ بثأر هذا الشرف المهان. الرسالة مليئة بالرموز الثقافية-الدينية التي تعبّر عن مظلومية مرتبطة بإهانة الدين أو إهانة الشرف بسبب التمسك بالدين. ومع تكرار هذه الإهانات يتحوّل الرجل الضعيف الخائف الجبان إلى مشروع شهيد شجاع لا يخاف. بعبارة أخرى إهانة الدين وإهانة الشرف المتكررة، وكلاهما واحد، تؤدي إلى مخاض طويل وعسير وولادة لثلاثية هي "**الابن حمزة الأمل -- الثورة واستجابة الإله للدعاء -- ورجولة الأب التي حققها في خروجه واستشهاده.**" وهي لا تختلف عن كثير من الثلاثيات الرمزية التي نعرفها من التاريخ والأديان القديمة: الولادة-النضج-الموت بالتضحية؛ الآب- والروح الرسول بينهما- والابن الأضحية؛ الربيع-

والصيف-والخريف في انتظار ربيع جديد. المفاهيم والقيم المرتبطة بها في الرسالة خليط بين التقاليد والدين، أو صياغة لقيم تقليدية بطريقة إسلامية.

المرأة-الزوجة هي "**لباس يستر عورتي (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن)**"؛ وهي إحدى "**المحجبات الجديات اللاتي يأتين إلى الجامعة ليتعلمن، ولا يأتين للهو وعبث**"، إنها "**الأنوثة الرقيقة العفيفة**" التي تتردد "**مع بعض الأخوات المؤمنات الفاضلات... على مربية جليلة**"، هذه المربية الدينية كانت السبب في "**صياغة شخصيتك بأنبل وأطهر وأكمل ما يمكن**"؛ وهي أيضاً الضحية التي تدخل وحيدة إلى فرع المخابرات ليسألها المحقق "**عن كتاب مختصر ابن كثير في التفسير الذي تقرؤونه على المربية**"، لتقول له ببراءة الفطرة الدينية والعفة الرقيقة نعم إنه كتاب في تفسير القرآن ولتكتشف " **أن ابن كثير نفسه صار من المطلوبين، هو وابن القيم وابن رجب الحنبلي ،باعتبارهم من تلامذة الإرهابي الكبير والخطير ابن تيمية**"؛ إنها الأم التي تعاني مخاض الولادة لتلد طفلاً اسمه الحرية ينعم "**بالكرامة والطهارة**" التي ضحى الأب من أجلهما بحياته؛ إنها شريكته الدنيوية التي "**لا بأس أن تفكر بزواج آخر**" بعد موته لكنها ستكون شريكته الأخروية الأبدية "**وحوريته الأولى في الجنة**"، وهناك ستكون "**أحلى من الحور، لن تغار غيرتها اللذيذة**" كما كانت تفعل في الدنيا. باختصار الزوجة هي شرف الرجل وعِرضه، معرّفة بأنوثتها العفيفة وطهارتها وحجابها ومربيتها القبيسية، ثم هي الضحية التي يتكالب عليها أعوان النظام الشبقون ليثور لها الرجل مدفوعاً بحميته على عرضه، وفي النهاية هي حورية الرجل الأولى في الجنة وثوابها بأنها لن تغار على زوجها. طهارة المرأة، هذا المفهوم التقليدي، يتحول إلى مفهوم إسلامي مرتبط بالحجاب الذي يتعدى عليه النظام ويهزأ به. وخروج المرأة من بيتها للدراسة، هذا الهم الحداثي الذي أصبح مقبولاً، يعرّضها إلى مخاطر نظرات الرجال؛ لكن مقابل هذه الخروج الخطِر لتعلّم العلوم الدنيوية تذهب بصحبة مؤمنات (وليس رجال) إلى المربية القبيسية لتتعلم مختصر تفسير ابن كثير (وليس التفسير كله لأنه كبير)، أي لتتعلم دينها. وهي ضحية في الحالتين فذهابها إلى الجامعة يعرّضها لرجال النظام المتحرشين، وذهابها إلى المربية يعرّضها لفرع المخابرات، كما يعرضها ركوبها الباص لخطر جنون ضابط المخابرات الأرعن.

الرجل-الزوج فهو ضعيف ورقيق وليس "**بطلاً من طراز حمزة بن عبد المطلب**

ولكن أقرب إلى حسان بن ثابت (دون المنكرات التي قالها)"؛ وهو الخاضع لجبروت النظام الذي يطلب منه أن يقول "**منحبك**" وهي الكلمة التي لا يمكن أن يقولها لغير زوجته؛ هو الجبان الذي يذهب بصحبة خطيبته إلى فرع المخابرات ليسألوها عن الدروس الدينية التي تحضرها بينما هو يقف خائفاً في الخارج يدعو ربه؛ وهو الحانق الغاضب الذي يشعر بأن "**عيونهم وألسنتهم تنتهك عرضي فيك**" ليتحول بعدها إلى ثائر لأن زوجته لن تفخر به زوجاً "**وقد مُس عرضه وعرض عماته وخالاته ، وبنات بلده ،ولم يرفع صوته جهيراً يملأ سمع أهل الأرض**"؛ ثم يصبح بطلاً يخرج مع من خرجوا "**لأنك عندي غالية ، يجب ألا تُمسي بسوء، وألا يتثاقل عليك الوقحون، وألا يعسروا طريق نجاحك، وألا يساوموك على عفافك، وألا يأخذوك إلى فرع الإذلال والنكال والخسة كما أخذوا غيرك**"، خرج وضحّى بحياته ليطهّر "**البلاد من هذا الوباء، ويمهد للجيل القادم بيئة العزة والكرامة والطهر**" . الزوج الجبان يصبح جباناً على طريقة التراث الإسلامي فهو لا يعرف إلا الكلمات مثل شاعر الرسول حسان بن ثابت. ثم يأتي النظام لينتقص من رجولته لأنه ترك خطيبته تدخل الفرع وحدها بسبب حضورها لدروس دينية. ثم يتحول إلى بطل يضحي بنفسه من أجل عرضه وشرفه المرتبط بالمرأة وبحضورها للدروس الدينية. من سمات العصر أن الزوجة تخرج من بيتها، وهذا لم يكن ممكناً منذ مائة عام، ففي ذلك الزمن الخروج وحده كان سيكون عاراً، أما اليوم ومع قبول هذا الخروج لتعلم الدين فإنه يصبح حقاً تعيقه السلطة الجائرة.

أما العدو فهو مجموعة من الرجال في مواقف سلطوية جنسية مختلفة. إنهم طلاب الجامعة من أعوان النظام الذين "**يريدون أن تبذلن أنوثتكن لعيونهم الجائعة**"؛ وأستاذ الجامعة العضو العامل في الحزب الذي "**يسخر من المحجبات**" ويقول "**الشريفة لا تتخفى خلف قطعة قماش**"؛ وهو الأستاذ "**الذي كان يمشي في أروقة الكلية يتفاخر بالصبايا اللواتي يحومون حوله، ومثلك ممن لا يروي رغباته المريضة كان نصيبهن التعسير في الامتحان والتقييم**"؛ وضابط المخابرات التي يضرب سائق الباص ويهدد حبيبة الكاتب بأن يأخذها إلى فرع المخابرات كما "**فعلوها في الستينات والسبعينات وخصوصا الثمانينات**"؛ إنه المعسكر الجامعي التدريبي حيث "**السهرات الماجنة التي يختلط فيها الحابل بالنابل، وتذوب الكرامة فيها حياءً أمام سقوط كل حدود الاحترام**

والآداب والحرمات"؛ وكل هذا قد يكون مؤامرة "**خطِط لها بمهارة شيطانية، هم يريدون مجتمعاً الدعارة فيه مقبولة على نها انطلاق وحرية**"؛ إنه الجامعة التي "**تربي الفتيات على العنتريات التحررية، والخروج عن الدين والتقاليد والصراع مع الرجل لأنه رمز المجتمعات الذكورية**"؛ وهو كذلك الفرع الذي تذهب إليه حبيبته وحيدة لأنها حضرت دروس الدين عند مربية طاهرة. إنهم كل رجال النظام الذين "**لا يعرفون معنى للشرف، ولا قيمة للطهر**"، ويحقدون على العفيفات لأنها "**عقيدة حزبهم**" وينتهكون عرضهن ومعهن حبيبة الكاتب "**بعيونهم وألسنتهم**". العدو باختصار رجال النظام الذين يهينون شرف النساء العفيفات ويفعلون الموبقات ويريدون أن تكون "**بلدنا حانة كبيرة ونساؤنا بغايا لهم**".

أما الثورة فهي استجابة لدعاء الكاتب أمام فرع المخابرات الذي كانت تدخله حبيبته وحيدة "**اللهم احفظ وسلم**"، الدعاء الذي شكك بعضهم باستجابة الله له "**ولكن ..من قال إن الدعاء لا يكفي!! هذه الملايين التي خرجت اليوم لتقول**" لا "**هي استجابة رب العزة لدعائنا، ولدعاء مئات الآلاف من المظلومين منذ أكثر من أربعين عاماً، لكن الاستجابة حصلت عندما نفذ المؤمنون**" سنة الله في التغيير، اذ أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، فيصبح المحتجون على الظلم بقوة قدر الله في التغيير". هذه الثورة مثل ابنه الصغير الذي أرادت أمه أن تسميه محمد "**ومَن أقرب إلى القلوب من محمد**"، لكن الكاتب سماه حمزة "**ليكون له نفرة حمزة رضي الله عنه العزيزة يوم خرج والفاروق مع المسلمين إلى الحرم في بداية العهد المكي، مما يعتبر أول مظاهرة احتجاج على الظلم**"، هذه هي المظاهرة الحقيقية وليس "**كما يقول بعض المتفذلكين من أن التظاهر وسيلة مدنية علمانية**". الثورة ليست وسيلة علمانية، بل هي إرادة الله وقدره واستجابته لدعاء المؤمنين الذي أعدوا العدة كما أوصاهم الإله، إنها استمرار لتراث إسلامي قديم ابتدأ بنفرة حمزة بن عبد المطلب، صاحِب أول مظاهرة احتجاج على الظلم.

هذه الوصية في عام 2011، والتي صاغت الثورة بصياغة إسلامية تراثية محورها العرض والشرف، حلت محلها وصية أكثر مباشرة عام 2014 تقدّم صياغة إسلاموية موجزة بشعارات سياسية دينية سياسية محورها تحكيم شرع الله والشهادة. في هذه الوصية يبدأ الكاتب بوصايا دنيوية وينتهي فجأة بقوله

"والله ما خرجنا إلا لنصرة دين الإسلام وإعلان كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله وتحكيم شرع الله على الأرض، نسأل الله أن يقبلنا من الشهداء والله على ما نقول شهيد"[4].

ويمكن أن نرى مثل هذه التحولات في الخطاب والقيم والنظرة إلى العالم بين بداية الثورة عام 2011 وبين أعوامها اللاحقة في فيديوهات العمليات العسكرية والاستشهادية، والأناشيد، ووصايا الاستشهاديين المصوّرة، وفيديوهات تشهّدات الجرحى على حافة الموت، والمرثيات والخطب الحماسية والرسائل الموجهة إلى إخوة المنهج وغيرها من الأدبيات المقروءة والمسموعة والمرئية.

إن إحدى أهم المفاهيم القيمية التي تحولت مع أسلمة الثورة هي مفهوم الهوية. تحدّد الهوية المجموعة الاجتماعية بأن ترسم صورة أعضاء المجموعة "نحن" وصورة من هم خارجها ولا ينتمون إليها "هم". هذه الصورة ليست فقط وصفية بل أيضاً قيمية. **الهوية السنية** التي نهتم بها ليست فقط وصفاً للمعارف التي يجب أن يحملها حامل الهوية، أي السني، بل هي أيضاً قيم تلوّن هذا الوصف بالتضاد مع هوية الآخرين، خاصةً الأعداء. كما ذكرنا سابقاً فإن الهوية السنية ليس نابعة من التدين الشعبي بل من التدين الملتزم والسياسي والجهادي. ومع تحوّل التدين الشعبي خلال عدة سنوات من الحرب نحو التدين الملتزم والسياسي وخاصة الجهادي أصبحت الهوية السنية تعريفاً وقيمة يحملهما العديد من السوريين المسلمين السنة. حكم الأسد الأب قام على تحالف واسع بين حزب البعث وشرائح متعددة تعرّف نفسها كأقليات طائفية أو دينية أو كطبقات دنيا ريفية. إحدى هذه الشرائح رأت نفسها علوية، وأخريات رأت نفسها فلاحية ريفية مهمشة سواءً كانت علوية أو سنية. قد يكون الأسد ومخابراته طائفيين، لكن التحالف الذي قامت عليه الدولة وحتى النظام لم يكن طائفياً. أما نظام بشار الأسد فقد كان تحالفاً بين شرائح أضيق اكتسبت هويات محوّلة عن بعض الهويات القديمة. الهوية العلوية الريفية انقسمت إلى علوية نخبة النظام المدينية والشبيهة بالقومية (العلوية السياسية التي قال بها صادق العظم)، وعلوية عناصر المخابرات الريفية أو الساكنة في العشوائيات لكن لا تزال تربطها بأريافها الأصلية علاقة وثيقة عشائرية وثقافية واقتصادية. بالطبع، قد يكون هناك علويون لا يرون أنفسهم لامع هؤلاء ولا مع أولئك. والحليف الآخر حمل هوية علمانية يسارية متعالية بغض النظر عن أصوله، والتي قد تكون أقلوية طائفية عند البعض.

والحليف الثالث حمل بين طوائفهم (التي أصبحوا يمثلونها) وبين مركز السلطة المتمثل بالقوى الأمنية والنخبة الاقتصادية الناتجة عن إجراءات الخصخصة ورفع الدعم. ومع توسع المدن الكبرى مع ما حولها من عشوائيات وضواحٍ، وتوسع المدن الصغرى لتصبح مليونية بعد أن كانت ريفية قبل عشرين سنة، أصبحت غالبية السكان في سوريا تعيش في مدن. رافق هذا التحوّل انتشار لأنماط التدين المدينية فيما سبق أن كان أريافاً، وانتشار شبكات المشايخ ورجال الدين المتمركزين في المدن. تحمل هذه الشبكات كما ذكرنا التدين الملتزم والسياسي، وبعضها التدين الجهادي. ولا نهمل هنا الدور الكبير الذي لعبه الاغتراب في دول الخليج لحوالي ميلوني سوري قبل الثورة؛ هؤلاء أصبحوا طبقات وسطى مهنية بغض النظر عن أصولهم وخرجوا عن الإطار التقليدي لدولة الإعانات (أي الوظيفة الحكومية) وتشربوا الأفكار الإسلامية الملتزمة والجهادية والسلفية المنتشرة في الخليج؛ هذه الأفكار هي عبارة عن **إسلام معولم** يمكن حتى أن نميزه كنمط قائم بذاته من التدين الإسلامي السني. باختصار، في مواجهة تحالف النظام الطائفي، كان هناك انتشار واسع لشبكات تحمل أنماطاً جديدة من التدين، المديني الملتزم أو السلفي المغترب أو الجهادي العالمي.

عندما قامت الثورة شارك الناس تحت مظلة هوية المضطهَدين لأنها المظلة الوحيدة التي يمكن أن تجمعهم على اختلاف مناطقهم وهوياتهم المحلية. لكن القمع ضرب المحليات وشتتها وضرب الأحياء الفقيرة في المدن وحاصرها ودمرها. الثورة الشعبية السلمية انتهت عندما اختار النظام كحل لأزمته أضخم عملية تهجير في تاريخ المنطقة، ستة ملايين إنسان مهاجرين داخل سوريا وأربعة ملايين إنسان لاجئين في جميع أنحاء العالم. تزعزعت كل أنواع الهويات في سوريا، وظهرت هوية جديدة للمضطهَدين المهجرين واللاجئين، إنها هوية بالتضاد مع الهوية التي اختار النظام أن يظهر بها أمام مواطنيه ونعني الهوية الطائفية العلوية (نتحدث عن الصور والخطاب وليس بالضرورة عن الأشخاص). هوية التضاد هذه، أي السنية، شجعها المال الخليجي والتركي الذي اختار "دعم الثورة" بعد أشهر من بدئها، وفي الحقيقة بعد هزيمة الثورة السلمية الشعبية. الأنظمة الحاكمة في الخليج طائفية سنية سلفية بامتياز، والحزب الحاكم في تركيا إسلامي بامتياز. وهؤلاء دعموا المشابهين لهم من السوريين في مغامرة بناء إمبراطورية فشلت بعد عدة سنوات من الحرب الطاحنة. هذا بالإضافة إلى الجهاديين الذي تموّلهم

شبكات عالمية (كثير من أعضائها أغنياء من الخليج) تؤكد على هوية سنية إقصائية عنيفة هي الجهادية السلفية العالمية. وكما أراد النظام وأراد داعمو المعارضة المسلحة، تحوّلت الحرب في سوريا إلى حرب أهلية طائفية.

هذه الهوية السنية التي بدأت تحت النظام الطائفي وتقوّت أثناء الحرب الطائفية تحمل (مثل الهوية الطائفية المقابلة) كماً لا يستهان به من القيم التي تؤثر في تصوّر الناس للتصرفات الممكنة والمحتملة والمتوقعة والمقبولة ولنتائج هذه التصرفات (أنظر حساب القيمة). نذكر من هذه القيم:

المظلومية: ليست المظلومية بالضرورة قيمة تحملها كل ضحية. الضحية تحسّ بالظلم عند وقوع الاعتداء لكن المظلومية إحساس دائم بالظلم لا يرتبط باعتداء معين وإنما بانتماء إلى فئة معينة. السني المظلوم قد يكون ضحية، لكن المظلومية السنية تجعل من كل سني ضحية سواءً تعرض لاعتداء أو لم يتعرض، إذ أن أي اعتداء على أي سني يصبح اعتداءً على كل سني. هذه المظلومية السنية لا تختلف عن مقابلاتها في تحالف النظام أي المظلومية العلوية والمظلومية المسيحية والمظلومية الشيعية. المظلومية فكرة نمطية عن الذات والآخرين، الذات فيها دائماً ضحية والآخر دائماً ظالم والعلاقة بينهما دائماً علاقة ظلم، وهذا ينطبق على كل أفراد الطائفة المظلومة وكل أفراج الطائفة الظالمة. إن المظلومية لا يمكن أن تنتِج إلا العنف لأنها تقتصر على دورين وحيدين، إما دور الضحية وإما دور الظالم.

التكفير والطهرانية: يمكن أن يكون الطرف الآخر مجرد معتد، وقد يكون نداً. قد نحتقره بسبب أذية ألحقها بنا لكننا لا ننفي عنه بالضرورة صفة الإنسانية. وما دمنا نعتبره إنساناً فمن الممكن تحصيل الحق منه عن طريق القانون. لكن التكفير، كما هي الخيانة والتخلف في قاموس النظام، تجرد الآخر من إنسانيته وتجعل قتله إمكانية وأحياناً ضرورة من أجل الحفاظ على طهارة عالمنا. ولا نقول أن التكفير والطهرانية من سمات السنية بشكل عام، حتى وإن احتوى التاريخ الإسلامي على أمثلة كثيرة على التكفير. في الحقيقة التكفير نشأ قديماً تحت دولة إمبراطورية استخدمته لمحاربة أعدائها من المتمردين والمنافسين على السلطة والإمبراطوريات المجاورة. وبقي التكفير أداة تستخدمها الدولة. وهي وإن استخدمها الرعاع فإنهم استخدموها دائماً في ظل دولة تسمح بها. لكن التكفير الذي تمارسه

الجهادية العالمية خارج تماماً عن أية سلطة ويقوم به أفراد وجماعات مستقلة، وهذا ما يجعل هذا التكفير سلاحاً فتاكاً يقضي حتى على الذين يستخدمونه لأنه سلاح مطواع بأيدي أعدائهم كما هو مطواع بأيديهم. والجهاد مرتبط بالتكفير، وكما كان التكفير حكراً على الدولة كان الجهاد أيضاً حكراً عليها، وكما أصبح التكفير أداة بيد أفراد، أصبح الجهاد أداةً فرديةً يعلنه من يشاء وعلى توتير ودون كبير عناء. وكلاهما، التكفير والجهاد، أثرا على مؤسسة إسلامية قديمة هي مؤسسة الفتوى وجعلاها مبتذلة في أيدي أفراد يزعمون الأهلية.

الخطر الثقافي والديني: منذ السبعينات استخدمت الطليعة المقاتلة الإخوانية أداة التكفير لتجييش الناس من أجل محاربة حاكم ظالم. لكن هذه الجماعة لم تستخدم هذا المصطلح السياسي وإنما استخدمت مصطلحاً طائفياً "**حاكم علوي**"، وزعمت أن وجوده كعلوي في سدة الحكم غير شرعي بغض النظر عن ظلمه. كما زعمت بأنه يقود حملة ثقافية دينية تهدف إلى تشييع البلاد السنية، أي التي هم أصحابها على حد زعمهم. هذا الخطر الثقافي الديني الداهم، لا يقتصر على الطليعة والإخوان بل يشمل الأنظمة الحاكمة في الخليج، التي تحارب معارضيها الذين ينتمي كثيرون منهم إلى الأقلية (أو الأكثرية في حالة البحرين) الشيعية. وزاد في الطين بلة أن هذه الأنظمة قضت على معارضاتها الأخرى العلمانية مثل القومية العربية واليسارية وتفرغت لمعارضيها الشيعة الذين كان كثير منهم يحمل أيديولوجيات أخرى، مما دفعهم لحمل لواء المظلومية الشيعية. هذه المظلومية أساسية في التدين الشيعي، وأكثر أهمية في التدين السياسي الإيراني الذي تولى الحكم بعد الثورة الإيرانية في 1979. هذه الحكم الطائفي بامتياز (يشبه كثيراً الأفكار الإخوانية) شجع الأقليات المعارِضة في الخليج على حمل لواء المظلومية الدينية. واليوم يتدخل النظام الإيراني الطائفي في العراق واليمن وسوريا والبحرين مما يعزز الرواية الإخوانية والرواية الخليجية عن حملة التشيع. الحقيقة أن هذه الحملة موجودة في عقول النظام الإيراني وعقول الطليعة الإخوانية وعقول أنظمة الخليج فقط. ليس هناك أي دليل ملموس على نجاح، أو وجود، مثل هذا المشروع في سوريا. نعم هناك وجود إيراني، لكن ليس هناك خطر تشيع وتغيير سكاني أدى إلى الثورة السورية ويحاول الجهاديون إزالته لأنه خطر وجودي على الهوية السنية.

هذه القيم التي ذكرناها كفيلة بأن تجعل أي مشروع تعايش يبدو مستحيلاً، وأي

حل للأزمة يبدو مستحيلاً، إلا بالقضاء على الآخر المجرم الكافر بكليته من أجل إنقاذ الذات الطاهرة بكليتها.

أسلمة الفضاء السلوكي - النص الاجتماعي

عندما يقف الإنسان أمام محرّضات مثل الظلم والقهر والحرب، فإنه يستدعي كل الأيديولوجيات والسلوكيات التي يمكنها أن تحافظ على وجوده، أو أنه يعتقد أنها تفعل ذلك. وهنا يواجهنا مفهوم شديد الأهمية صادفناه عند مناقشة النماذج المعرفية لاتخاذ القرار، ونعني سيناريوهات السلوك المحفوظة في الذاكرة. نطلق على هذا النمط من سيناريوهات السلوك اسم النص الاجتماعي (social script). وهذا النص (أو السيناريو) هو مجموعة من التصرفات المتتالية المترابطة والتي يقوم بها الفرد في موقف معين. وكما يلتزم الممثلون في فيلم ما بنص الفيلم أو المسرحية، فإن الأفراد في مسرحية اجتماعية ما يلتزمون بنصها الاجتماعي المعروف مسبقاً. عندما يحضر المرء عزاءاً فإنه سيلتزم بنص اجتماعي معروف. يمكن تصوّر مواقف كثيرة في الحياة الاجتماعية لا يحتاج المرء أمامها إلا إلى استحضار نصوص اجتماعية جاهزة. وعندما تصبح معظم النصوص الاجتماعية المطروحة على الإنسان ذات صبغة إسلاموية فإننا نتحدث عن أسلمة الفضاء السلوكي. ذهن الإنسان يحتفظ بكثير من السيناريوهات الممكنة للتصرف، لكن الدعاية وطغيان أيديولوجية معينة يعطي السيناريوهات المناسبة لها أولية على السيناريوهات الأخرى (priming).

في بداية الثورة عندما كان النظام يسرّب فيديوهات جنوده يعذبون أهالي قرية البيضاء السنية قرب بانياس، ويدوسون القرآن، ويهدمون المآذن، ويقصفون المساجد، ويهزؤون بشعائر المؤمنين السنة، فإن هذه المشاهد كانت تدفع إلى مقدمة أفكار المعارضين سلوكيات مشابهة في العنف ومعاكِسة في الهدف. فكما أوحت الفيديوهات بأن المعتدي علوي والمعتدى عليه سني، تصبح أولى السلوكيات القافزة إلى ذهن المشاهد الذي يتماهى مع الضحية هي سلوكيات عنف ضد المعتدين العلويين. في الحقيقة فإن معظم السلوكيات التي رأيناها عند المعارضين المسلحين تشبه تماماً سلوكيات النظام، ونعني اعتقال المعارضين وتعذيبهم واغتيالهم، وإنشاء خلايا اغتيالات وفروع أمنية، وإعطاء احتكارات وإنشاء شبكات محسوبية. الذي تعلمه الأطفال سواءً من النظام أو من مجتمعهم

يعيدونه وهم كبار.

هناك أمثلة أخرى على النصوص الاجتماعية الإسلاموية التي تشجع العنف، سواءً في حالة الحرب أم خارجها، ونعني الجهاد، العملية الاستشهادية، إقامة الحد، والحسبة (أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وسنناقش بالتفصيل في القسم التالي أحدها وهو النص الاجتماعي الاستشهادي. وهناك نصوص اجتماعية أخرى مقاتلة أو سياسية تدور حول شخصيات بطولية إسلامية تمثل مثلاً عليا (ar-chetypes) يتم استحضارها من التراث (وأحياناً من التاريخ غير البعيد) وإعادة صياغتها لتوافق معطيات العصر والأيديولوجية الإسلاموية، وذلك من أجل تحفيز سلوكيات معينة تتمحور حول مفهوم التضحية بالذات وعدم المهادنة والقسوة على الأعداء، وإقامة العدل (حسب مفهومهم). يستحضر الجهاديون في سوريا هذه الشخصيات البطولية بأفعالهم بالإضافة إلى لباسهم ولحاهم ولغتهم الفصحى وأسمائهم الحركية وخطبهم وفيديوهاتهم، فكأنهم ممثلون في مسرحية. ونذكر منها (بالإضافة إلى المثل العليا التي أصبحت تجسدها في البانثيون القيمي الإسلامي) شخصية خالد بن الوليد (المجاهد الأزلي)، القعقاع بن عمرو التميمي (المجاهد الذي يقاتل المرتدين)، عمر بن الخطاب (الحاكم العادل الشديد)، أحمد بن حنبل (المعارض الصادح بالحق ولا تأخذه في الله لومة لائم)، صدام حسين (الحاكم السني الشجاع، ضحية الشيعة)، ابن تيمية (السلفي المتمسك بدينه كالقابض على الجمر)، صلاح الدين الأيوبي (القائد المحارب الذي وحد المسلمين وهزم الغرب الصليبي)، أبو ذر الغفاري (المعارض المجاهد المسافر الغريب الذي نبذه مجتمعه لنقائه ووقفته مع المظلومين)، ونور الدين بن زنكي (القائد المجاهد موحد المسلمين ضد الشيعة والصليبيين).

العنف الديني[5]

العنف نص إجتماعي تشكّله البيئة والثقافة، ويختاره الفرد أو الجماعة حسب الحالة والاستعدادات والمحرّضات. فإذا أخذنا التدين كأحد أهم الأيديولوجيات التي تكوّن وتقولب الثقافة المجتمعية، فكيف يمكن فهم دوره في الوصول إلى العنف أحياناً؟ وننوه هنا إلى أن العنف ليس الحالة الطبيعية واليومية للتدين وإنما هو حالة متطرفة ونادرة إحصائياً، وأننا هنا نحاول تحليل التطرف في فهم الدين وما قد يؤدي إليه من عنف. ونعود هنا إلى التفريق بين الدين والتدين،

أي الأشكال الاجتماعية لفهم وتطبيق الدين. إن هناك عاملاً مهماً يعود إليه النفسيون الاجتماعيون مراراً وتكراراً لتفسير العنف الديني، وهو العلاقة بين العنف والإحساس بالعار والمذلة. وقد ميّزت الدراسات عدة سيناريوهات قد يساهم فيها التدين، مثل كثير من الأيديولوجيات، في توليد وترسيخ الإحساس بالعار والمذلة وبالتالي اللجوء إلى العنف:

• تشويه إدراك الذات والآخرين: قد يؤكد التدين المتطرف أحياناً على حقارة النفس البشرية وصَغارها أمام المعيار الديني المثالي، وعلى احتقار الجسد البشري والغرائز البشرية. قد يُترجم هذا الإحساس إلى إهانة الذات وتبشيعها وتدنسيها؛ أو قد يُترجم إلى شيطنة الآخرين وتجريدهم من الإنسانية، مما قد يستدعي أحياناً فنتازيا عدائية تطهيرية.

• مضاعفة المشاعر العدائية: تشير الأبحاث أن هناك ارتباط عند المتطرفين دينياً بين تصوّر غاضِب ومعاقِب للإله مبالغ فيه من جهة، وبين القلق والاكتئاب واعتبار أن التحكم بتصرفات الفرد خارج عن إرادته ويخضع لإرادة الإله فقط. في هذه الحالة لا بد للمؤمن القلق والمتوتر من أن يعترف بالخطيئة ويحس بالذنب وانعدام القيمة، وأن يكفّر عن خطيئته من خلال أعمال عنف وتضحيات دموية.

• نظرة عدائية إلى العالم: قد يرسم التدين المتطرف رؤية قيامية ترى العالم كصراع وجودي كوني بين قوى الشر وقوى الخير، وتحتاج فيه قوى الخير إلى تطهير العالم من قوى الشر؛ هذا التطهير غالباً ما يكون بالدم عبر حروب وأعمال عنف. في هذه النظرة يصبح العالم مدنساً ومنزوع القداسة ولا بد من تطهيره لتعود إليه القداسة، أي لا بد من تقديم الأضاحي الدموية.

• تبرير العنف: كلما زاد إحساس الإنسان بالعار والمذلة كلما زادت حاجته إلى ممارسة العداء والعنف وكلما بحث عن قنوات مقبولة إجتماعياً لتفريغ هذه الحاجة إلى العنف. التطرف الديني قد يوفّر مثل هذه القنوات كالتكفير، وإهدار الدم، وحملات التطهير الطائفية، وإنكار إنسانية الآخرين، والأحكام المسبقة.

العنف في الارثوذكسية الإسلامية

كل أيديولوجيا شاملة تطمح إلى التحكم بحياة المجتمع بجميع نواحيها تفترض وجود حالات يتحول فيها العنف من تصرف مكروه إلى تصرف مقبول، وأحياناً ضروري. القانون مثلاً يعتبر القتل جريمة، إلا إذا مارسته الدولة من أجل القصاص

أو مارسه الأفراد في حالة الحرب. وقتل النفس محرّم عند كل المجتمعات إلا في حالات التضحية من أجل الجماعة، فإنه يصبح موضوع تبجيل. ولا يشذ الإسلام في أدبياته المعيارية المتعارف عليها عن هذه القاعدة. فما هي الحالات التي يقبل فيها الإسلام بممارسة العنف؟ الشريعة الإسلامية كأي قانون يحكم حياة المجتمع يعتبر العنف ضرورة أحياناً، كما في القصاص من قاتل النفس (العين بالعين والسن بالسن)، وحد الحرابة، وحد الردة، وحد شاتم الرسول، والجهاد ضد المعتدي، والجهاد لنشر الدين، ومحاربة الخارج على الحاكم، والاستشهاد أثناء الجهاد. تضبط كل هذه الحالات قواعد ناقشها الفقهاء لقرون. لكن ليس للإسلام سلطة قاهرة واحدة تضبط تفسير الشريعة. وفي العصر الحديث خرجت وظيفة الإفتاء من أيدي علماء الدولة إلى أيدي أفراد يعتقدون أنهم أكثر تأهيلاً وأعمق رؤية وأقرب إلى الله من الآخرين، مما يبيح لهم إصدار قوانين خاصة بهم يعتقدون أن الله خولهم بتنفيذها. فلننظر في بعض هذه الحالات التي تشرّع العنف أو تعظمه وتعتبره مقبولاً وظهورها في الثورة السورية.

العنف والتدين الشعبي[6]

قد ينجح بعض المحرضين بإقناع الغوغاء بإحدى مبررات الرد العنفي المذكورة أعلاه، أي أن يأخذوا القانون (الشريعة) بأيديهم ليصبحوا المدّعي والقاضي والجلاد. لا أحد يجرؤ مثلاً على شتم الرسول في السوق، وأحياناً على الإفطار علانية في رمضان. لا ندّعي أن الحرية يجب أن تشمل هذين الفعلين، لكننا نذكر هنا حالة قد يتم فيها استخدام العنف بدافع من التدين الشعبي. هل كان للتدين الشعبي دور في تحوّل الثورة السورية إلى العنف؟ في الحقيقة لم يكن الناس بحاجة إلى تبريرات دينية معقدة ليردوا على عنف النظام بعنف مضاد. لكن يمكن القول بأن مفهوم الشهادة المنتشر عند الناس لعب دوراً في قولبة التضحية بالنفس ثم في قولبة اللجوء إلى الثورة المسلحة. في هذه الحالة يصبح موت الإنسان شاهداً على صدق إيمانه وبرهاناً على العلو الأخلاقي لقضيته. التضحية بالنفس تنتقل من خانة الإنتحار المحرّم إلى خانة الفعل النبيل الذي يرضى به الإله ويثيب عليه (الشهيد حبيب الله).

العنف والتدين الملتزم والسياسي

في حالتي التدين الملتزم والسياسي يمكن تبرير التضحية بالنفس أثناء الجهاد من خلال عدد كبير من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية. تتحوّل التضحية هنا من عمل شعوري إلى عمل عقلاني مبرر. وكذلك الحال بالنسبة للجهاد. لكن من أجل تبرير التضحية والجهاد لا بد من تفسير وضع المسلمين الحالي بطريقة تجعله مماثلاً لأوضاع معروفة من القرآن والسيرة تستوجب الجهاد بالقياس. إن الخروج على الحاكم الظالم ليس بالأمر اليسير حتى في الشريعة الإسلامية، وقد رأينا التجاذب الذي حصل بين البوطي ومخالفيه من الثائرين من أجل تبرير الثورة. وهناك أدبيات جاهزة عند التدين الإسلامي السياسي خاصة تصوّر المجتمع والدولة على أنهما في حالة من الجاهلية بحيث يصبح الخروج على الحاكم وإجبار المجتمع على العنف ضرورة وواجباً تقوم به النخبة القائدة (أفكار سيد قطب مثلاً) من أجل التطهير والتقويم. هذه التبريرات تركز على وقوع المسلم المعاصر في الخطيئة بسكوته على الحاكم الجائر، وتمنح النخبة حق إيقاظه ولو بالقوة. الحكم النصيري الكافر، حكم الرافضة والمجوس، العهر السياسي، حكم العلمانية، تدنيس أرض الشام الطاهرة أرض المحشر، كلها تبريرات قدمها المحرضون على أسلمة الفعل الثوري وتحويله إلى فعل عنيف مسلح. لا بل أصبح الموت/الشهادة نبأ سعيداً يزفه الأهل لبقية المجتمع أو يزفه المقاتلون لأهل الشهيد.

العنف والتدين الجهادي

هناك فعل عنفي متطرف اختص به التدين الجهادي، ونعني به التفجير الاستشهادي بقيادة سيارة مفخخة أو ربط الأحزمة الناسفة. إن العزلة الاجتماعية التي يسوّر بها التدين الجهادي أفراده تجعل من العنف أسلوباً في الحياة وليس فقط خياراً في جعبة من الخيارات الأخرى.[7] المجتمع بأسره يصبح موبوءاً، مدنساً، كافر لا بد من التبرؤ منه وهجره ومن ثم تطهيره بالدماء والنار. عملية التطهير تأخذ طابعاً مسرحياً استعراضيا، فانتازيا جماعية،[8] يشترك فيها الجهاديون بدور المعلم المنبه، والأب الزاجر، والشرطي المقوّم، والقاضي المستقيم، والجلاد المؤزر بالرضا الإلهي. إقامة الحد تصبح استعراضاً لزجر المجتمع وترهيبه وكذلك لإظهار تديّن الجهادي وتمسكه بالحق؛ والعملية الاستشهادية تصبح تقمصاً لبطولات قديمة وبرهاناً على صدق الإيمان وصدق الوعد وشهادةً على القدرة الإلهية وتطهيراً

بالنار والدم وصرخةً عالية تعبر عن قوة المشاعر الداخلية الجياشة. إن أي من فيديوهات الجهاديين في سوريا يُظهر تماماً عناصر هذه الدراما:

• اللباس يستعيد ذاكرة متخيّلة للسلف الصالح (رغم أن هذا السلف لم يكن يعرف البدلة الأفغانية)؛
• الشعر الطويل واللحية الشعثاء والشارب المحفوف ليست فقط تنفيذاً لوصايا نبوية وإنما أيضاً رغبة بتمييز النفس عن الآخرين الكفار وكذلك تبشيعها وتحقيرها وجلدها كعنوان على التوبة عن الخطيئة (هناك أحاديث أخرى تحضّ على اللباس الحسن والتطيب وحسن المظهر، لكنهم لا يأبهون بها)؛
• حمل السيف أو السكين تشبهاً بعمر بن الخطاب ودرته التي كان ينهر بها الناس (الرسول نفسه لم يفعل ما فعله عمر، رغم ذلك فعمر رمز العدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)؛
• الكلام بالفصحى والتصنع بنطق الأحرف المفخمة والمرققة للدلالة على معارفهم التجويدية (في الحقيقة فإن لفظهم يشبه اللهجة السعودية النجدية أكثر من لفظ مزعوم للغة قديمة، كما أن كلامهم مليء بالعبارة المحفوظة عن ظهر قلب وليس هو بالكلام العفوي الناتج عن لغة أم)؛
• الأسماء الحركية التي توحي بتماهي مع السلف الصالح وخاصة المجاهدين منهم الذين حاربوا في حروب الردة أو في الفتوحات (لا أحد يريد أن يكون من الصحابة الهامشيين الذين تملأ أسماؤهم الكتب)؛
• تعظيم العزلة الاجتماعية عملاً بالحديث "بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء" (وهذه نظرة قيامية تتنبأ بعودة الجاهلية وبروز صراع كوني بين الكفر والإيمان، مما يجعل المجاهدين يلعبون دوراً مشابهاً لدور الرسول في محاربة الجاهلية)؛
• الأمر والنهي وتهديد الناس بالكاتم والذبح وجلدهم وجز رؤوسهم (سلطة الحياة والموت) تقليداً لصورة متسلطة دموية لرسول الإسلام يقتل أسرى بني قريظة ويغتال الشعراء الذين هجوه ويرجم الزانية ويقطع يد السارق (السيرة مليئة بتصورات أخرى عن الرسول مليئة بالرقة والتسامح، لكنها لا تخدم قضيتهم)؛
• الإيمان بثبات لفظ ومعنى النص الديني (القرآن والسنة الصحيحة) وما يتبعه من نصوص اجتماعية؛ فالمسرحية هي نفسها باعتقادهم منذ أيام الرسول إلى يومنا هذا لم تتغير، وهي مسرحية كاملة تشمل كل نواحي الحياة بحيث يتطابق حديث الرسول مع حياته ويشملها.[9]

• التحدّث بالآيات (لكل حدث آية يستشهدون بها) وكأن القرآن يتحدث معهم مباشرة دور وساطة الرسول؛ إنهم لا يعترفون بأسباب النزول أو بمقاصد القرآن، ويجتزؤون الآيات حسب حاجاتهم وكأنهم يملكون النص (الجهد التفسيري لأجيال من المسلمين يذهب هباءً وكأنه كان مجرد انحراف تم تصحيحه).

إن انتشار الفكر الجهادي في سوريا يعبر عن حاجة جمعية للعيش في فانتازيا. هذه الحاجة تأتي من التناقض بين الآمال والرغبات الجمعية وبين ما يفرضه الواقع القاسي. إن الجماعة ترفض أن ترى نفسها كما يراها الآخرون المعتدون فتمارس رغباتها في عالم خرافي مليء بأمجاد الأجداد المتخيلة، إنه الإسقاط العكسي لعجز الذات. عظمة الرومان خرافة آمنت بها الفاشية الإيطالية، وتفوّق العرق الآري خرافة آمنت بها النازية الألمانية لتجييش الناس والخروج من محنها. كل المجتمعات بحاجة إلى خرافة، وتكبر كلما كبرت الطموح واتسعت الهوة بين الآمال والحقيقة. لكن الانطلاق من الواقع هو وحده ما يضمن الحل.

الهوامش:

[1] I. Ajzen, "The Social Psychology of Decision Making".

[2] اغتيل هادي الجندي في حمص في 8 تموز 2011 وألقي القبض على غياث مطر ثم سلِمت جثته لأهله في 10 أيلول 2011.

[3] كاتب مجهول، "وصية شهيد (متظاهر سلمي سابقاً في سوريا)". على موقع د. بشر محمد موفق لطفي (دكتور في الإقتصاد الإسلامي، سوري الجنسية حسب السيرة الذاتية، مقيم في البحرين)، بتاريخ 23 نوفمبر/تشرين الثاني، 2011. تنويه تحت العنوان (أوراق تركها شهيد لزوجته قبل أن يقتل في مظاهرة احتجاج في سورية الحبيبة). (آخر دخول 8 نيسان 2017) انظر الرابط..

[4] كاتب مجهول. " وصية شهيد من ريف حلب وُجدت في جيب سترته." موقع زمان الوصل، 13 نيسان 2014، (آخر دخول 8 نيسان 2017) انظر الرابط.

[5] James Jones, "Why Does Religion Turn Violent?"

[6] Part II of Richard Koenigsberg's paper "Death as Proof of Devotion"

[7] Hafez, "From Marginalization to Massacres."

[8] Lee Harris, "Al Qaeda's Fantasy Ideology."

[9] Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics"

فئة: الحقل الديني.
تاريخ النشر: 6-10-2017
رابط المادة: معهد العالم للدراسات
رابط: الجزء الأول