

## العقال والعمامة

### تدين العشيرة في سورية

سليمان الطعان<sup>(1)</sup>

#### الملخص

تسعى الورقة الحالية إلى دراسة العلاقة بين العقال والعمامة، أي: بين العشيرة والدين. وقد حاولت الدراسة الإشارة إلى القضايا الجوهرية التي حكمت العلاقة بين الطرفين، وذلك باستعراض مكثف أملاه اتساع المساحة الزمنية، فانصب الاهتمام على العوامل التي أسهمت في تغذية حضور الدين في الحقل العام، كالتعليم، والهجرة إلى دول الخليج، والحملة الإيمانية التي كرسها النظام العراقي السابق، وانتشار ما يمكن أن يطلق عليه «الفقيه الفضائي» مع بداية الثورة الإعلامية.

ابتدأت الدراسة برسم صورة عامة عن العلاقة بين العقال والعمامة، وقد طبع النفور عمومًا العلاقة بينهما، فالعشيرة تنظر إلى رجل الدين بارتياح، وهذا الأخير يبادلها النفور نفسه، لأنه يضعها في إطار «الجاهلية» أو «البعد عن طريق الحق». رسمت الدراسة في البداية صورة للحياة الدينية عند العشيرة في لحظة تشكل الدولة السورية، بغية كشف التحولات التي طبعت الحياة الاجتماعية في ما بعد؛ وأظهرت الصورة المرسومة أن حضور الدين كان ضعيفًا في الحياة الشخصية والعامة على حد سواء، وهو حضور غلبت عليه -على الرغم من ضعفه- التصورات الصوفية التي تراجعت مع مرور الزمن، حتى وصلت إلى مرحلة التلاشي الفعلي. وفي مقابل خفوت صوت الطرق الصوفية، بدأت التيارات المحافظة تغزو حياة العشيرة السورية، بحيث أصبح البدوي الذي كان قليل العناية بالدين، أكثر اهتمامًا به، وإن لم ينتج عن ذلك تشدد أو تعصب ديني، إذ ما زال التسامح قيمة أساسية في تعامل أبناء العشائر مع الآخر المختلف عنهم دينيًا.

ولعل أهم ما انتهى إليه البحث هو الإشارة إلى تغير العادات الاجتماعية التي أصبحت أكثر امتثالًا لمدونة القيم الأخلاقية الدينية. مع أن تلك التحولات الاجتماعية لم تكن ناشئة عن زيادة الجانب الإيماني، بمقدار ما كانت تغيرًا في السلوك نتج عن الاستقرار، وتغير نمط الإنتاج، ودخول قيم الحداثة.

\*\*\*

تواجه الباحث في التاريخ الثقافي والاجتماعي قلة الدراسات التي تتناول توثيق الحياة الاجتماعية أو الثقافية للعشيرة السورية. ومن المستحسن تسجيل حقيقة مؤلمة، هي أن أفضل ما كتب في هذا المضمار جاء على يد المستشرقين الذين أسهموا في توثيق أنساب العشائر وتحالفاتها، وبعض عاداتها في القرن التاسع عشر وبداية

(1) سليمان الطعان: أكاديمي سوري، أستاذ الدراسات العربية بجامعة غازي عثمان باشا في تركيا.

القرن العشرين<sup>(2)</sup>، وأن تلك الدراسات ما زالت هي المراجع المعتمدة في كثير من الأحيان في ما يخص حياة العشيرة وعاداتها وتقاليدها.

ولكن مع خفوت الحركة الاستشراقية، فإن تلك الكتابات تناقصت كثيرًا، الأمر الذي يجعل عملية البحث في التاريخ الاجتماعي الثقافي في المرحلة الممتدة من منتصف القرن العشرين إلى وقتنا الحالي عملية مضيئة، نتيجة الافتقار إلى المصادر والمراجع الضرورية في هذا المجال، وبخاصة مع توجه سياسي سعى إلى تقييد البحث في الانتماءات العشائرية والطائفية والمناطقية، لأسباب باتت معروفة اليوم.

إن البحث الحالي لا يعنى بالدين من حيث هو مجموعة من العقائد والأوامر والنواهي، ولكن ينظر إليه على أنه ظاهرة اجتماعية، تؤثر في سلوك الأفراد وخياراتهم على الصعيد الشخصي والعام، وتسهم في تشكيل رؤية الإنسان نحو العالم، بمعنى أن تركيز البحث ينصب على الدور أو الوظيفة التي يؤديها الدين في حياة المجتمع. ومما يسوغ مثل هذا التوجه في البحث أننا نعيش في مجتمعات تقليدية، ماتزال البنى الموروثة تقوم بدور محوري في صياغة توجهاتها، وفي تشكيل هويتها الخاصة، الأمر الذي يدفع الأفراد إلى التمسك بهوياتهم الأهلية، وبخاصة في بلداننا التي لم تقم فيها دول مؤسساتية تزيح الولاءات ما قبل وطنية.

## العقال والعمامة

كانت القبائل البدوية في سورية، في لحظة ولادة الدولة السورية عام 1918م، تتوزع على قسمين، قبائل رحل كـ«عزة» و«شمر»، وقبائل مستقرة أو شبه مستقرة مثل: «بني خالد» و«الولدة» و«العفادلة». وهذا التمييز ضروري لمعرفة تأثير الدين لدى كل قسم. لكن من الواجب الإشارة إلى أن الدين، عمومًا، كان لدى كلا القسمين عبارة عن مجموعة من القيم الأخلاقية التي لا علاقة لها بالطقوس والعبادات. ولكن هذه الصورة بدأت بالأقول التدريجي مع استقرار القبائل الرحل، أو هجرتها النهائية من سورية، وانتشار التعليم، وازدياد الاختلاط بالمدن، بحيث زال هذا البعد القيمي والأخلاقي للدين في مقابل ازدياد التلازم بين الدين والطقوس الدينية.

نعثر على هذا الشكل من الدين والإيمان لدى البدوي التقليدي، وبدرجة أقل لدى أبناء العشائر المستقرة أو شبه المستقرة، فهؤلاء خضعوا، نتيجة لاستقرارهم، لتأثير بسيط من جانب الطرق الصوفية التي أدخلت إليهم حفظ بعض السور القرآنية القصيرة، وتأدية بعض الفروض لدى شرائح قليلة منهم. ومع ذلك، فإن بوسع المرء أن يقرر بأن الدين لم يكن له إسهام كبير في تشكيل وعي الفرد، ولم يكن له أيضًا حضور في الحياة الاجتماعية، ولا في خيارات العشيرة السياسية.

(2) انظر على سبيل المثال:

- ماكس أوبنهايم، آرش برونيلش، فرنز كاسل، البدو، ميشيل كيلو ومحمود كبيبو (مترجمان)، ط2، (المملكة المتحدة: شركة دار الوراق للنشر، 2007م).  
- ألونز موزيل، في الصحراء العربية، عبد الإله الملاح (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010م). وللاطلاع على ببلوغرافيا تتضمن كل ما كتب عن البدو في المشرق العربي باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية والألمانية، انظر:

Nomades et sédentaire dans le proche-orient Arabe, Ndjock Lucien, Projet de recherché en vue de l' obtention du Diplome superieur de bibliothecaire, Ecole Nationale superleure de Bibliothecaires, 1988.

الإيمان لدى ابن العشييرة إيمان موروث، فالبدوي يعرف نفسه بأنه مسلم، ولكن العقائد ليست واضحة في ذهنه، فإسلامه لا يتعدى الشكل البسيط، أي: الإيمان بوجود الله<sup>(3)</sup>، وبأن محمدًا رسول الله، وعلاقته بالقرآن مقطوعة أو شبه مقطوعة، كذلك لا يؤدي البدوي الفروض الدينية، فلا يصلي ولا يصوم ولا يزكي. ومن الأمور التي يستحسن ذكرها أن البدوي التقليدي لا ينظر بارتياح إلى أولئك الذين يؤدون الفروض الدينية، والذين يكثر من إيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في كلامهم، فهذا السلوك برأيه مؤشر على تدني الفضيلة والوازع الأخلاقي. كذلك فإن القبائل التي اختلطت بالحضر والمدن، فنالها حظ من الدين، تتراجع منزلتها في المقياس القبلي، لأسباب ليس من السهولة بمكان استخلاصها، وإن كان الأمر يتعلق من وجهة نظرنا بتحليل القبيلة من بعض الأعراف والتقاليد البدوية، وهو تخل يقرها من حياة المدن أو حياة الفلاحين المدمومة من جانب العشائر<sup>(4)</sup>.

إذا كانت العمامة قد فقدت قيمتها بسبب كثرة أولئك الذين يرتدونها دون أن يكونوا أهلًا لها في الأوساط الدينية التقليدية في المدن الكبرى<sup>(5)</sup>، فإن لابس العمامة لا يتمتع بمنزلة محترمة في الأوساط العشائرية التقليدية، ذلك أن «شيوخ الدين» لا ينتسبون عادة إلى عشائر مرموقة، بل يفدون من الأرياف الفلاحية وأطراف المدن، فهم في نظر أبناء العشائر «مجهولو نسب»، والنسب مقياس أساسي في الحكم على الشخص وعلى منزلته الاجتماعية.

على خلاف هذه النظرة السلبية للابس العمامة، الذي يأتي في مرتبة متدنية في السلم الاجتماعي، إذ ينظر إليه على أنه «درويش» أو «على باب الله»، فإن العقال في الثقافة البدوية التقليدية يرمز إلى الشرف والرجولة، ففي أي خصومة بين بدويين، يسلب الطرف المنتصر عقال خصمه، لتجريده من شرفه وإهانة كرامته. فلبس العقال هو دلالة على تمتع البدوي بكل الحقوق التي يمنحها إياه النظام القبلي، ولهذا سلاحظ أنه يتخلى عنه، إذا لحقه عار كبير، كهروب إحدى بناته أو أخواته مع رجل غريب على سبيل المثال، ولا يتمكن من إعادة العقال مرة أخرى إلا إذا استعاد كرامته المهذورة وغسل عاره.

بسبب هذه المكانة الرمزية التي يحظى بها العقال في الثقافة البدوية، سلاحظ فيما بعد أن «السلفيين» العائدين من دول الخليج في إجازاتهم الصيفية القصيرة سيحرصون على ارتداء العقال والشماغ، بدلًا من «الحطة»- وهي قطعة قماش بيضاء بسيطة- مخالفين بذلك الشكل السلفي التقليدي الذي يفرض على أتباعه ضرورة الامتثال الصارم للقواعد الدينية في اختيار اللباس كتقصير الثوب، مع أن اللباس القصير يعد من الأمور المعيبة المخلة بالشرف عند الرجال والنساء على حد سواء، ولهذا لا يرى البدوي خروج المرأة سافرة أمرًا يستحق الوقوف عنده، ولكن الكشف عن الساقين في نظره خطيئة أخلاقية لا يمكن أن تغتفر.

## الدين والعشييرة

في المرحلة التي شهدت ولادة الدولة السورية، كانت الطرق الصوفية هي التيار الديني الأكثر انتشارًا، لأسباب

(3) انظر: أن بلنت، قبائل بدو الفرات عام 1878، أسعد الفارس ونضال جعفر معيوف (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991م)، 444.

(4) يقول المثل البدوي: العز في الإبل، والنذل في الغنم، والمهانة في البقر.

(5) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة-إسطنبول: دار ميلسون للثقافة والترجمة والنشر، 2020م)، 127.

تاريخية ليس هنا موضع التفصيل فيها، وكان التصوف بصورته الشعبية هو المهيمن على الحياة الدينية، والتصوف الشعبي يعد مناهياً واحداً، إذ لا فرق واسعاً بين أتباع الطرق الصوفية، إلا الاختلافات في الرسوم العملية كالزني والأوراد<sup>(6)</sup>.

ومع ذلك، فبسبب حالة البداوة، لم يكن للتصوف حضور فعلي عند العشائر، فجذوره التاريخية ليست بعيدة، إذ يشير عبود العسكري إلى أن أول ظهور للتصوف في الرقة والحسكة، مثلاً، يعود إلى نهاية الحكم العثماني، وأن قادة الطرق الصوفية في الحسكة قدموا من تركيا. ويعزز هذا الرأي المقارنة بين الزوايا والتكايا في المناطق ذات الأغلبية العشائرية بنظيراتها في المناطق الأخرى، حيث سنلاحظ غياب أي زاوية أو تكية في الرقة، فيما يبلغ عدد التكايا في دير الزور ثلاثاً فقط<sup>(7)</sup>.

يتشعب المتصوفة الذين توافدوا على العشائر في قسمين: الدراويش الذين كانوا يخدعون الناس بحركاتهم ومفرداتهم الغريبة<sup>(8)</sup>، والباحثين عن الأعطيات والمزايا، والذين كانوا على معرفة ببعض السور القرآنية والأوراد، وقد قاموا بتعليم ما حفظوه لمن رغب من أبناء العشائر- وهم قلة على أية حال- نظراً لانصراف الجمهور عن المعارف الدينية، ولجهل المتصوفة القادمين بالقضايا الدينية. وأصحاب هذا الصنف الأخير كانوا يفدون في أوقات المواسم الزراعية (موسم حصاد القمح، موسم قطاف القطن)، أو موسم إنتاج الألبان والأجبان في الربيع، فينالون بعض الأعطيات والهبات من قبل شيوخ العشائر ووجهائها. وهو مسلك رسخ النظر إليهم متسولين، وعزز في مرحلة لاحقة النفور من الصوفية وأفكارها.

وعلى الرغم مما نلاحظه من ضعف الطرق الصوفية في المناطق التي تقطنها العشائر، فإن الطقوس الدينية كانت في جوهرها صوفية المنزع، وهو مؤشر على أن الدين كان يحتل هامشاً مهماً في الحياة الشخصية والعامة على حد سواء. وهو وضع استمر حتى السبعينيات من القرن المنصرم، مترافقاً مع تراجع تدريجي للممارسات الصوفية. أما الانقلاب الجذري فقد بدأ مع السبعينيات، وأخذت معالمه الأساسية بالظهور في التسعينيات وبداية الألفية لأسباب عدة، سنحاول في الصفحات القادمة الإشارة إليها بحسب تاريخ ظهورها.

## 1. التعليم

ليس لدى أبناء العشائر رغبة في الانضمام إلى التعليم الديني، فالبدوي كما أسلفنا قليل العناية بالدين. ونتيجة لهذا الموقف السلبي من الدين، والذي يعزز التنافس بين رابطة الدم القبيلة والرابطة الدينية، فإن نسبة لا تذكر من أبناء العشائر ستتجه إلى كلية الشريعة بدمشق، والمعاهد الدينية في المحافظات، وغالباً ما يأتي هؤلاء الطلبة من منابت متواضعة اجتماعياً (عشائرياً). والتواضع في المفهوم العشائري معناه أن القبيلة ابتعدت كثيراً عن القيم البدوية وصارت أقرب إلى الحياة الريفية، والفلاح أكثر اهتماماً بالدين من البدوي<sup>(9)</sup>.

(6) انظر: عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية: نشأتها وعقائدها وأثارها، ط1، (الرياض: كنوز إشبيليا للتوزيع والنشر، 2005م)، 81.

(7) انظر: عبود العسكري، تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور، ط1، (دمشق: دار النمر، 2006م)، 177-178.

(8) المرجع السابق، 177-178.

(9) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م)، 71.

جاءت عملية التحديث والتطور الاجتماعي عبر المدارس الحديثة التي أنشئت بعد الاستقلال<sup>(10)</sup>، والتي كان معظم الأساتذة فيها من ذوي التوجه القومي، وسيتكسر هذا الأمر مع انقلاب حزب البعث وتعميم أفكاره القومية المطعمة بنزعة يسارية معادية للدين. وقد ظلت الأفكار المعادية للدين مسيطرة على الشباب المتعلم حتى الثمانينيات. وهذا ما عزز من فقدان رجال الدين أي احترام فعلي في نظر المتعلمين. وعلينا أن نتوقف لنعرف رجل الدين هنا، حتى لا يحدث أي التباس، فرجل الدين هو المؤذن أو إمام الجامع الذي يستطيع قراءة القرآن الكريم وتلاوته، والذي تلقى معرفته الدينية عن رجال الطرق الصوفية، وغالبًا ما يكون شيخًا كبيرًا، يؤم مجموعة من كبار السن لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة.

مع انتشار التعليم، والتغلغل التدريجي لقيم الحداثة، بات المجتمع يرفض الممارسات الصوفية التي أصبحت في نظر الأجيال الجديدة سلوكًا مستهجنًا. وهذه المصاحبة بين الدين بصيغته الموروثة، والخرافة، هي التي أسفرت عن نفور المجتمع منه، والتعاطف مع خطاب الصحوة الذي وصل لاحقًا مع البث الفضائي. وترافق كل هذا مع غياب استراتيجيات شاملة تقوم على تعليم يقوي الوازع الأخلاقي والديني، وينشر في الوقت نفسه قيم العقلانية<sup>(11)</sup>.

بكثير من التبسيط نستطيع القول بأن الانضواء تحت عباءة التيار الإسلامي مرّ بمرحلتين، مرحلة الاختيار السياسي الحر، وفيها انتسب أفراد قلائل إلى جماعة الإخوان المسلمين، ومرحلة تالية غير سياسية، دخلها الجيل المتعلم بأكمله على خلفية تعرضه للتأثير الثقافي العام.

### الشاوي في الجامعة

في التسعينيات سيزداد عدد الطلبة الشوايا في الجامعات السورية، وبخاصة في جامعة حلب التي تحتضن عادة أغلب الطلبة القادمين من المحافظات الشرقية التي تشكل الخزان الرئيس للعشائر السورية. وما إن نصل إلى بداية الألفية الحالية حتى نرى جامعة حلب منقسمة بين «الشوايا» و«الأدالية»، ويشير هذا الانقسام على نحو أعمق إلى أن أعداد الطلبة الشوايا أصبحت كبيرة، مقارنة بالعقود الماضية، وأن نتائج اهتمام أبناء العشائر بالتعليم أصبحت واضحة للعيان.

لقد اختفت منذ زمن بعيد الأحزاب السياسية التي كان من الممكن أن يجد فيها الطالب مجالًا للتعبير عن ميوله الفكرية وتوجهاته السياسية، فقد مسح حزب البعث الطاولة تمامًا، تاركًا نفسه للاعب الوحيد في الحياة السياسية، ولكن خطاب النظام صار باهتًا، وانتهى إلى مجموعة من القوالب المحنطة التي لا حياة فيها، والتي لم تعد تجذب إليها إلا قلة من الانتهازيين. وفي هذه المرحلة، كانت السلطة قد أقدمت على التصالح مع قوى الإسلام السياسي، كحماس والجهاد الإسلامي وحركة الإخوان المسلمين الأردنية، الأمر الذي أوجد فرصة لنمو خطاب إسلامي يستفيد من تلك العلاقة. في هذا الجو الديني سيجد «الشواي» نفسه محاصرًا، فمن جهة يوجد تيار ديني تقليدي، لديه نفوذ واسع في الحياة العامة،

(10) ربما كان التعليم هو الصفحة المضيئة الوحيدة في تاريخ الحكومات السورية التي اتسمت سياساتها التنموية بإهمال متعمد للأرنايف. للمزيد من الاطلاع على التوسع في التعليم في منطقة الحسكة على سبيل المثال، انظر: محمد جمال باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م)، 532-533.

(11) يبدو أن من الأسباب الجوهرية التي أدت إلى هذه النتيجة هيمنة الخطاب الأشعري بطابعه غير العقلاني على الفكر الديني عمومًا.

ومن جهة ثانية غضبت السلطة النظر عن التدين الشعبي لاعتبارات تتعلق أساسًا بالعلاقة النفعية الناشئة بين البرجوازية السنية ذات النزوع الديني، والأجهزة الأمنية القادمة أساسًا من الطائفة العلوية.

يختلف عقد التسعينيات من القرن الماضي عن عقد الثمانينيات من ناحية العلاقة بين الدين والدولة، فقد أصبح النظام السوري -ولاسيما بعد أن قضى على كل الأخطار التي تهدد وجوده- أكثر ليونة نحو المظاهر الدينية التي بدأت تنتشر، فأصبحت أكثر ظهورًا في الحياة الاجتماعية، إذ لم يعد تخلفًا ارتداء الحجاب الذي انتشر بين نواب حزب البعث في مجلس الشعب، وزوجات عدد من الوزراء، وكبار قياديي الحزب في المحافظات. ويعيد توماس بيريه هذا التطور إلى العلاقة بين النظام السوري والقوى المعارضة لاتفاق أوسلو، والتي ضمت إلى جانب القوى الشيعية إيران وحزب الله تنظيمات سنية كحماس والجهاد الإسلامي والإخوان المسلمين الأردنيين<sup>(12)</sup>، الأمر الذي أعطى حرية أكبر للخطاب الديني، لكي يتغلغل في النسيج الاجتماعي مستغلًا هذه العلاقة الجديدة، ولاسيما أن النظام كان يحرص على استمرار هذه العلاقة، شريطة تحييد الدين عن السياسة كما يشير بيريه نفسه.

كان لهذا المناخ الديني تأثير كبير في الطلبة الشوايا الدارسين في الجامعات السورية، وخصوصًا جامعة حلب، حيث انخرطوا على نحو مباشر أو غير مباشر بالنقاشات والحوارات التي تجري بين أصدقائهم القادمين من بيئات أكثر تدينًا، على خلاف بيناتهم الاجتماعية التي ينحدرون منها. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الفضاء العام في مدينة حلب، في نهاية التسعينيات وبداية الألفية، سيطر عليه خطاب جهادي، تخترقه الأجهزة الأمنية، كحالة محمود غول آغاسي<sup>(13)</sup>، الذي جذبت خطبه الحماسية أعدادًا كبيرة من الطلبة الذين يقطنون الأحياء الشرقية من المدينة، والتي يسكن فيها عادة القسم الأكبر من أبناء العشائر بحكم صلات القربى والمعارف في تلك الأحياء. أما في صفوف الطلبة القاطنين في المدينة الجامعية، فقد حظي «عبد الهادي بدلة»، إمام جامع الرضوان، في حي الشهباء المجاور، بشهرة واسعة، وجمهور كثير من الطلبة. وقد اشتهر «بدلة» بقدرته على الإلقاء والإقناع وجذب الأنصار، حيث كان الجامع يمتلئ بالطلبة في صلاتي المغرب والعشاء.

وعلى النقيض مما هو متوقع من طلبة قادمين إلى الجامعات بقصد التعليم والانفتاح على الآخر، تعينهم في ذلك خلفياتهم الاجتماعية «الليبرالية»، فإن التيار العام بدأ يأخذ منحى أكثر محافظة، لا بسبب موقف فكري مسبق، فأغلب هؤلاء الطلبة قدموا من بيئاتهم العشائرية دون أي خلفية إيديولوجية معينة، باستثناء القيم القومية التي تلقوها، سواء من الأهل أو من النظام التعليمي، بل إن خلفياتهم الاجتماعية كانت تتيح لهم الانخراط في تيارات «علمانية»، لو كان لهذه التيارات حضور في الساحة الفكرية والسياسية، ولكن بسبب غياب هذه التيارات، فإن تأثير هؤلاء بالتيار الديني العام كان ملحوظًا، ولاسيما في النظرة التي بدأت تتشكل لديهم حيال بعض العادات الاجتماعية التي كان منتشرة في الأوساط التي ينتسبون إليها. فعلى سبيل المثال، بدأ الشباب الشاوي الذي يدرس في الجامعة يجد حرجًا من أمه التي لم يكن حجابها يغطي كامل شعرها، والتي كانت تعيد غطاء الرأس بتكاسل حين

(12) انظر: توماس بيريه، 122.

(13) انظر: المرجع السابق، 134.

ينزلق كاشفًا شعرها بأكمله. وتطور الأمر عند فئة قليلة من الطلبة باتجاه مواقع أكثر تشددًا، والذين انخرطوا في التيار الأصولي الراديكالي.

سيكون لهؤلاء الطلبة دور واضح في قيادة الحراك الثوري في المناطق العشائرية فيما بعد. ولكن، على الرغم من أن الدين أصبح أكثر تأثيرًا في حياتهم الشخصية والعامة من حياة آبائهم، وفي توجيه خياراتهم السياسية وسواها، فإن تأثيره في الحراك الثوري كان ضئيلاً، لأنهم لم يتحولوا كلياً باتجاه تبني الخيار الديني، فالقيادات التي نظمت المظاهرات والاحتجاجات، وبدأت بتكوين الفصائل المسلحة، كانت قيادات شابة لديها انتماء إلى الإسلام الحضاري، ولكن وجهة نظرها غالباً ما كانت وجهة نظر منفتحة على الخطابات الأخرى.

## 2. الهجرة إلى دول الخليج

أدت الهجرة إلى دول الخليج -ولاسيما السعودية- إلى اصطدام الجيل الأول من المغتربين بالصحة الإسلامية والتأثر بفضائها العام، وهو جيل لم تكن لديه معرفة دينية كافية، ولا أي خلفية إسلامية، فحال ذلك دون الانتساب إلى التيار الإسلامي بشكله الواسع، باستثناء أعداد قليلة لا تشكل ظاهرة تستحق الإشارة إليها.

يشير لآكروا إلى أن الثقافة التي أنتجتها الصحة تتميز بتمسكها بإيديولوجيا وبممارسات تتعارض مع الأعراف الاجتماعية السائدة في وقت ظهورها<sup>(14)</sup>. والحقيقة أن هذه الحالة تشبه إلى حد كبير الطريقة التي انتشر فيها الخطاب السلفي في المناطق العشائرية في سورية، ربما بسبب تقارب البنية العشائرية في كلا البلدين.

تكونت إيديولوجيا الصحة من تقاطع مدرستين فكريتين لكل منهما وجهات نظر نحو العالم تختلف عن رؤى المدرسة الأخرى، وهما: المدرسة الوهابية ومدرسة الإخوان المسلمين. تقوم المدرسة الوهابية على محاربة البدع التي أدخلت إلى عقيدة السلف، ولها عدو رئيس هو الفرق الإسلامية المنوثة كالشيعة والمنتصوفة. في حين أن مدرسة الإخوان المسلمين مدرسة سياسية، تقوم على مناهضة «الغرب الإمبريالي» و«الأنظمة الكافرة» في الشرق الأوسط<sup>(15)</sup>.

السبب الذي يفسر تأخر الصحة الإسلامية في الوصول إلى العشائر عن طريق المهاجرين إلى دول الخليج، أن الجيل الأول الذي هاجر إلى السعودية في السبعينيات لم يكن في مجمله متعلماً، فقد كانت أغلبية المغتربين من عمال البناء وأصحاب الحرف الصغيرة الذين أخذوا معهم أسرهم، فنشأت تلك الأسر في بيئة سلفية، وذهب الأولاد إلى مدارس يهيمن عليها خطاب الصحة، وهؤلاء الأطفال سيعودون مع بداية التسعينيات للدراسة في الجامعات السورية، وستزداد أعدادهم مع بداية الألفية على نحو واضح.

كان الفضاء الاجتماعي العشائري أرضاً بكرًا من ناحية المعرفة الدينية، لذلك تعرف المهاجرون الأوائل إلى دول الخليج إلى التعاليم والفروض الدينية هناك. فعلى خلاف أبناء المدن الأخرى، لم يكن

(14) انظر: ستيفان لآكروا، زمن الصحة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، عبد الحق الزموري (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م)، 74.

(15) انظر: المرجع السابق، 74-75.

هذا الجيل يمتلك معارف وثقافة دينية تسمح له بالمحاكمة والاصطفاء، لذلك كان تأثيره بخطاب الصحوة أشد من غيره، فقد رسخ في وعي هذا الجيل- على الرغم من عدم اقتناعه بخطاب الصحوة- أن ما يصدر عن هذا الخطاب بخاصة، وهذه البيئة السلفية عامة، هو السلوك الديني القويم، لأن هؤلاء المهاجرين واجهوا للمرة الأولى خطابًا دينيًا يبتعد عن ممارسات المتصوفة التي خبروها في بلدتهم من قبل، والتي شابها السحر والشعوذة.

إذن، لم يكن جيل المغتربين الأوائل من الملتزمين بخطاب الصحوة على الإطلاق، فلا تحصيلهم المعرفي، ولا العادات والتقاليد التي نشؤوا في ظلها ستسمح لهم بتبني مفردات هذا الخطاب، إلا عددًا محدودًا لا يمكن أن يشكل ظاهرة، كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل. وهذا ما يفسر، مثلاً، عدم انضمام أحد من المغتربين الأوائل إلى المجاهدين العرب في أفغانستان. ولكن الأفراد الذين بدؤوا بالسفر إلى السعودية في مرحلة لاحقة اختلفوا عن سابقهم، فقد تكونت لديهم معرفة دينية، ناتجة عن التعليم الرسمي، أبعدتهم عن الطقوس الصوفية، وقربتهم من تبني خطاب الصحوة الذي بدا لهم أكثر تماسكًا وانضباطًا وإقناعًا. وقد عاش أبناء هؤلاء المغتربين في ظل نظام تعليمي أشرف الإخوان المسلمون على هندسته وصياغة مبادئه، فنشأ الطلبة في بيئة فكرية صحوية، تبني خطابها وتأثر بوجهة نظرها الشاملة مثلما تأثر بها السعوديون<sup>(16)</sup>. ولكن، على عكس الرأي الشائع، لم يكن هؤلاء الطلبة من السلفيين - ما عدا استثناءات قليلة- بل كانوا متلهفين للخروج على العادات والتقاليد والقيود التي كبلتهم من قبل، وساعدتهم على ذلك وفرة المال في أيديهم، غير أنهم من ناحية ثانية حملوا معهم -كما قلنا- رؤية الصحوة ووجهة نظرها نحو العالم.

يجب تسجيل حقيقة أن هؤلاء الأبناء قلما اختلطوا ببيئات آبائهم، ولذلك لم يكن لهم تأثير واسع في البيئة العشائرية، فمن جهة، لم يكن ينظر إليهم على أنهم قدوة اجتماعية، أو مثال ينبغي احتداؤه، ومن جهة ثانية، كانوا في مجملهم يعودون إلى دول الخليج للعمل بعد التخرج في الجامعة، وقلة قليلة جدًا هي التي آثرت البقاء في بلد لن يوفر لها الرفاء الذي تمنته أو الذي وفره لها الآباء. لكن جزءًا من هؤلاء الذين كانوا في الجامعة في بداية الثورة انخرط على نحو واسع في المظاهرات، وفي الاحتجاجات، ولاسيما في جامعة حلب، وانتسب عدد منهم فيما بعد إلى التشكيلات المسلحة، ولكن ليست لدينا إحصائيات دقيقة عن أعدادهم، وعن تأثيرهم في تلك التشكيلات، وهل ساهموا على نحو ما في التمهيد للكتائب الإسلامية؟ هذه أسئلة بحاجة إلى دراسات أكثر تفصيلًا، يبدو أننا لا نتوفر عليها.

إذن، لم يكن للأبناء العائدين من دول الخليج دور في تسرب الخطاب السلفي إلى البيئة العشائرية، فقد سلك هذا الخطاب طرقًا أخرى، أهمها على الإطلاق حركة الأشخاص الواسعة، فنحن نتحدث عن أعداد ضخمة تصل إلى الملايين، كانت تنتقل في إقامتها بين السعودية وسورية، وبخاصة الزوجات، نظرًا لأن ظروف الحياة في دول الخليج عمومًا لم تكن مرغوبة من قبل نساء اعتدن العيش في بيئة منفتحة، يستطعن فيها الذهاب إلى الأسواق وزيارة الجيران والأقارب بحرية لم تكن متاحة لهن هناك؛ ولكن، على الرغم من رفض هذه الحياة المغلقة، فإن تأثيرها تسرب إلى نمط حياتهن مع مرور الزمن، بحيث صارت المرأة القادمة من السعودية تلبس الخمار، والعباءة السوداء، وتتجنب ما أمكن محادثة الرجال

(16) انظر: المرجع السابق، 87.



والاختلاط بهم. لقد تحولت إلى مواقع أكثر محافظة من شقيقاتها وجارتها اللواتي بقين في سورية. ثمة مسألة أخيرة في هذا الجانب أرى أن من الضروري الإشارة إليها، فالثروة التي تكونت لدى القادمين من دول الخليج أعطتهم ميزة على غيرهم، بمعنى أنهم تمتعوا برأسمال حقيقي، زاد من مكانتهم الاجتماعية، ولذلك حازت الذقن السلفية الجديدة من التقدير ما لم تتمكن من حيازته الذقن الصوفية الفقيرة، القادمة أصلاً من منابت اجتماعية متواضعة. إن الطفرة المالية التي تمتع بها هؤلاء سمحت لهم مثلاً ببناء عمارات تتسم بالأبهة والفخامة، وهو ما عزز الفوارق بينهم وبين الآخرين، مادياً ورمزياً على حد سواء، بحيث تحولوا إلى نماذج جرى احتداؤها، لأنهم حازوا من وجهة نظر الآخرين خير الدنيا والآخرة.

### 3. الحملة الإيمانية في العراق

كان من أهداف الحملة الإيمانية التي شنها النظام العراقي السابق بعد حرب الخليج ملء الفضاء العام بخطاب ديني، بعد أن ثبت تراجع الخطاب القومي وعدم قدرته على الحشد. ولقد كان لهذه الحملة نتائج واضحة كما يذكر فالح عبد الجبار، فقد أقيم في بغداد وحدها أكثر من مئة مسجد فخم، وشُجِّعَت النساء على ارتداء الحجاب، وجرى حظن على البقاء في البيوت، كما أن الحكومة أغلقت الحانات في شارع أبي نواس الشهير، وإزاء هذا التشجيع زاد عدد زوار المساجد ثلاثة أضعاف<sup>(17)</sup>. كان لهذه الحملة دور ملموس في تعزيز المشاعر الدينية في المناطق القريبة من الحدود العراقية، والتي يصل إليها البث التلفزيوني العراقي، ولاسيما في محافظتي دبر الزور والحسكة، وفي إشاعة خطاب ديني بديل من الخطاب العروبي المتأكل، وبذكر فالح عبد الجبار في هذا السياق أن التيار الديني في العراق تلقى نوعاً من الدعم في أعقاب هزيمة حرب الخليج الثانية، إذ شجع النظام العراقي رجال الدين السنة، وأعطاهم حرية أكبر في الكلام والوعظ في المساجد، بحيث صار من الممكن رؤية شباب ملتحين يرتدون ثياباً قصيرة في بغداد والموصل والأنبار<sup>(18)</sup>.

على خلاف الحرمان من التمثيل السياسي الحقيقي للعشيرة في سورية، فإن عشائر العراق المتاخمة للحدود السورية هي التي أسهمت في تكوين العراق الحديث، بفعل انخراطها في وظائف الدولة والإدارة منذ العهد العثماني، وهو ما اضطر البريطانيين إلى الاستعانة بالإنجليز في إدارة الدولة الوليدة. وإذا أضفنا إلى ما سبق التداخل العشائري على جانبي الحدود العراقية السورية، وأن المستوى التعليمي لعشائر العراق أعلى بما لا يقاس من المستوى التعليمي للعشائر السورية، أدركنا أن العلاقة بين الطرفين كانت علاقة تآثر وتأثير، كان فيها الطرف السوري هو الطرف المقلد والمتأثر بما يجري على الجانب العراقي، ولاسيما بعد أن تكرر حضور العراقي في الوجدان الجمعي قوة قومية، خاضت حرب الخليج الأولى تحت شعار قومي، هو الدفاع عن «البوابة الشرقية للأمة العربية»، وعزز هذا التأثير العراقي على المستويين الديني والاجتماعي أن المناطق المتاخمة للحدود السورية في الموصل والأنبار هي تقليدياً: «معازل محافظة لمزيج من النزعة الإسلامية، والنزعة القبلية، والنمط القديم

(17) انظر: فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، أمجد حسين (مترجمًا)، ط1، (بيروت-بغداد: دار الجمل، 2010م)، 461-463.

(18) انظر: المرجع السابق، 35.

للقومية العربية»<sup>(19)</sup>.

إن الضمير الجمعي لأبناء العشائر يجد نموذجهُ الأوفى في العراق الذي يتمتع فيه أبناء العشائر بمزايا السلطة وقدرتها على الهيمنة والتأثير، ولذلك يكتسب العراق رمزية كبرى لا يحوزها النظام السوري الذي ينظر إليه هنا من زاويتين، فهو من جهة «حضري» بمعنى أنه غير قبلي، لأن العناصر المؤثرة في بنية النظام عناصر غير قبلية على خلاف النظام العراقي، ومن جهة ثانية نظام «علوي»، لأن الأجهزة الصلبة فيه ذات بنية عصبية طائفية. وهذا ما يجعل الضمير الجمعي للعشائر في حالة من التوجس إزاء كل ما يصدر عن النظام السوري، في حين أنه يتقبل لأسباب عشائرية وطائفية معاً ما يصدر عن النظام العراقي. والنتيجة أن الحملة الإيمانية في العراق، وبخاصة مع الخطاب المشبع بالرموز الدينية الذي بدأ يطغى على مفردات السياسة العراقية، وبخاصة أحاديث الرئيس العراقي صدام حسين، أدت إلى تأثير كبير يفوق كل ما يمكن أن يقوم به النظام السوري من دعاية مضادة في المنطقة العشائرية.

يخطئ، من وجهة نظرنا، أولئك الذين يظنون أن العراق يبدأ عند المعابر الحدودية في التنف والبوكمال وربيعة، فهم يتجاهلون النسيج الاجتماعي الواحد، واللهجة الواحدة بين العراق وأبناء العشائر السورية من جهة ثانية. إن العراق الشعوري والثقافي يبدأ ما إن تطأ قدما المرء مركز الانطلاق الشرقي حلب، فمن هناك تبدأ لهجة أخرى، وتقاليد مختلفة عما هو متداول في الخطاب الرسمي السوري، وهي عادات مغيبية، ينظر إليها عادة نظرة «استشراقية». وهو أمر ينطبق على كل المدن الموجودة وسط محيط من العشائر كالسلمية مثلاً، وهي مدينة لها خصوصيتها الطائفية.

وتشرح لنا هيمنة الفضاء العراقي على المنطقة الشرقية من سورية الخيارات السياسية فيها، فعلى خلاف المدن الكبرى التي كانت أغلبية المعارضين فيها تنتهي إلى الإخوان المسلمين، وعلى النقيض من انتساب أبناء الأقليات الدينية إلى حزب العمل الشيوعي، كان معارضو النظام في المنطقة الشرقية من المنتسبين إلى الجناح العراقي من حزب البعث. وهذا ما أكسب التيار القومي في المنطقة العشائرية، ممثلاً بحزب البعث بصورة أساسية، مسحة إسلامية كان يفتقدها من قبل، وهي مسحة جاءت بفعل تأثير النموذج البعثي العراقي بصيغته الإسلامية الجديدة. فقد بدأ أعضاء حزب البعث بأداء الصلوات في المساجد، ولاسيما صلاة الجمعة، وهو تغير كبير إذا ما عرفنا أن هؤلاء الأعضاء أنفسهم كانوا قبل عقد من الزمن لا يؤدون الصلاة، ويتعمدون التدخين وتناول الطعام أمام الناس في شهر رمضان.

## 4. الفقيه الفضائي

منذ نهاية السبعينيات تقريباً، ومنذ مجزرة «حماة» عام 1982 م على وجه الخصوص، أي منذ غياب السياسة كلياً عن المجال العام، بدأ الخطاب الديني السوري مسيرة انحداره المحتوم، الناتج عن القمع الذي مارسه النظام، فأصبح مجموعة من المواعظ الأخلاقية المكرورة التي لا علاقة لها بشؤون الناس الحياتية ومشكلاتهم اليومية، وتحول إلى استعراض ممل لسرديات تاريخية، وهو ما أسفر عن نفور عام من الفقيه السوري الذي يظهر على محطات التلفزة التابعة للنظام.

(19) انظر: المرجع السابق، 35.

في اللحظة التي وصل فيها الخطاب الديني إلى قاع انحداره، ظهر الفقيه الفضائي، مقدمًا خطابًا دينيًا مختلَفًا؛ ففي مقابل التحجر أو التكلس الذي أصاب الخطاب الديني السوري، فتحت المحطات الفضائية «الخليجية» باب النقاش والحوار في القضايا والمشكلات التي تواجه المسلمين في كل أصقاع العالم، الأمر الذي أتاح للناس التفاعل معها. وفي موازاة ذلك الانفتاح كان هناك تضيق مرعب فيما يتعلق بالحياة السورية وشؤونها وقضاياها، الأمر الذي جعل الحديث عن قضايا «الآخرين» مرآة تنعكس فيها قضايا المجتمع السوري ومشكلاته. الفقيه الفضائي فقيه سلفي في المقام الأول، يركز على القضايا التي تشكل بؤرة اهتمام المذهب السلفي، أي: محاربة المذاهب والتيارات التي يرى أنها خارجة على التفسير القويم للنص الديني، وهي في مجملها تقع داخل دار الإسلام، فالعدو في المذهب السلفي داخلي لا خارجي، إن العدو ينتهي إلى التيارات الباطنية «صوفية، شيعية، علوية، إسماعيلية»، وبشكل خطرًا يهدد وحدة الصف، ولذلك لا يجب التهاون معه. وكانت الحالة السورية حالة نموذجية في هذا الجانب، فالنظام ينتهي إلى واحد من تلك التيارات الضالة، في حين أن الناس الذين يتوجه إليهم الفقيه بخطابه يفترض بهم أنهم يمثلون العقيدة الصحيحة.

كان البث الفضائي بداية عهد جديد، تراجعت فيه قيمة الكلمة المكتوبة للمرة الأولى منذ انتشار ثقافة الكتابة، مفسحة المجال للصورة البصرية أن تنصدر التأثير في الفضاء العام. ولم يكن لهذا التحول من الثقافة المقروءة إلى الثقافة البصرية أن يمر دون أن يحدث تغييرًا ثقافيًا، نتج عنه «تغير في القوى المؤثرة اجتماعيًا وثقافيًا، وسقوط النخبة، وبروز الشعبي والهامشي»<sup>(20)</sup>. لم يعد المفكر والكاتب والروائي، وبكلمة عامة المثقف، صاحب الكلمة المسموعة في عالم البث الفضائي، فقد انحسر دوره في الحياة العامة، وتراجع ليتقدم عليه نجوم الإعلام الجدد، بمن فيهم الفقيه الفضائي.

كان التيار الديني سابقًا في الإفادة من الوسيلة التقنية الجديدة، فشرع في استثمارها بطريقة لا تختلف عن أي منظومة إيديولوجية أخرى، ولكن استثماره كان كبيرًا بفعل ما تنطوي عليه الأداة ذاتها من إمكانيات لم تكن تتوفر عليها وسائل الاتصال السابقة. ولا ننسى أن التيار الديني خرج من الحرب الباردة وهو يقف في الجهة الراحبة ضد الشيوعية «الملحدة» التي كان يناصبها العداء، الأمر الذي أدى إلى تراجع كل التيارات الفكرية الأخرى، بما فيها التيار القومي الذي بقي خطابه محنطًا غير قادر على التكيف مع التسارع التقني، والذي كان يعاني أيضًا من شح في التمويل، أثر في قدرته على الحشد الإعلامي، وبخاصة أنه خرج أيضًا وهو يقف في صفوف الفئة التي خسرت الحرب الباردة. وقد كان للتمويل الخليجي دور كبير في قيام محطات دينية متنوعة، توجهت في معظمها إلى مخاطبة التدين الشعبي، ومحاولة تسييسه، وتحويل الإنسان البسيط ذي التدين الشعبي إلى إنسان مؤدلج دينيًا.

وفي ظل مجتمع لم تقم فيه الدولة بدور تنويري حقيقي، بل أسهم النظام في تعزيز الانتماءات الأهلية القائمة على عصبية طائفية ضيقة، ظهر على نحو لا تخطئه عين التأثير بالخطاب الديني الجديد، فنما لدى أبناء العشائر التدين الشعبي والانتماء الطائفي.

لنعد قليلًا إلى الوراء. كانت معركة أشرطة «الكاسيتات» أداة فعالة في نشر أفكار الصحوة وقيمها في دول الخليج العربي ومصر وغيرها من البلدان، ولكن تأثيرها لم يصل إلى المناطق العشائرية في سورية، على الرغم من

(20) انظر: عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية، ط2، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م)، 43 وما بعدها.

وجود أعداد كبيرة من المهاجرين في دول الخليج، لأسباب من بينها الرقابة الصارمة التي فرضها النظام السوري على دخول المواد المقروءة والمسموعة، ولاسيما تلك التي تروج للحركات الإسلامية، والعقوبات القاسية التي كانت تؤدي بمن يقرأ تلك المنشورات إلى الإعدام. ولهذا بقيت أشرطة «كاسيتات» الأغاني العراقية والأغاني الشعبية هي المهيمنة على الفضاء السمعي حتى ظهور البث الفضائي. أما مع بداية البث الفضائي، فإن الفقيه الفضائي أصبح من أفراد العائلة، لأنه يقيم معها في المنزل مدة أربع وعشرين ساعة. كذلك فإن الجمهور المخاطب كان واسعاً ويشمل الأفراد كلهم. إن الهجرة إلى الخليج – وهي هجرة واسعة- لم يكن لها تأثير كبير، إذا ما قورنت بتأثير الفقيه الفضائي، ففي هذه المرحلة، وصل الخطاب السلفي إلى كل البيوت دون استئذان.

لا بد من الإشارة إلى الأسباب التي دعت الجمهور إلى تلقي الفقيه الفضائي والاستماع إليه، حتى صار لكل فقيه مريدوه (بالمعنى الحرفي لكلمة مريد)، يتبنون أفكاره وآراءه ويحفظون فتاواه. ثمة أسباب عامة لا تخص المجموعة البشرية «العشيرة» التي نحن بصدد الحديث عنها، كقدرة هؤلاء الفقهاء على تقديم الوعظ بطريقة مختلفة بعيدة عن جفاف الفقهاء التقليديين «الأرضيين»<sup>(21)</sup>، وعلى نحو يقرب الدين من فهم عامة الناس. ولكن هناك أسباباً أخرى تتعلق بالحالة السورية عموماً، وبالعشيرة على نحو الخصوص.

فقدت المدرسة الدينية التقليدية في بلاد الشام قدرتها على التأثير، وعلى تطوير خطاب ديني بعيد عن إملات السلطة، فلم يعد رجل الدين السوري قدوة ومصدراً لتلقي المعرفة الدينية. ولاسيما في أوساط الشباب، بل ينظر إلى رجال الدين الذين يظهرون على وسائل الإعلام السورية على أنهم أبواق تنطق بما يملأ عليها من جانب الأجهزة الأمنية، ولهذا تحولت فئات واسعة من المجتمع السوري، ومن ضمنها أبناء العشائر، إلى متابعة الخطاب القادم من المراكز التقليدية في الخليج. وقد اكتسى هذا التحول لدى أبناء العشائر بعداً طبقياً، يحسن الوقوف عنده قليلاً.

لقد جاء الفقيه الفضائي السوري في اللحظة التي شرع فيها النظام بتحرير الاقتصاد، وهو ما أسفر عن ظهور طبقة نيوليبرالية طفيلية، تماهى الخطاب الديني السوري إلى حد بعيد مع توجهاتها، وحاول أن يقدم «ديناً بمواصفات خاصة، تتلاءم مع حالة المترفين والمتخمين من أبناء تلك الطبقة»، وذلك بمحاولة «تهذيب نزعاتهم الاستهلاكية، وإسباغ الصفة الإسلامية عليها، دون المساس بمصالح تلك الطبقة وامتيازاتها، وبسبب ارتهاج هذا الخطاب لتلك الطبقة وتوجهاتها» غاب عنه سؤال العدالة الاجتماعية<sup>(22)</sup>. وهنا أيضاً كانت ثغرة نفذ منها الخطاب السلفي الذي قدم نفسه في مواجهة الخطاب الديني «منزوع الدسم». لقد كان الفقيه السوري يتحدث عموماً إلى فئات مدنيّة أو برجوازية، وهو ما أفقد خطابه تعاطف أبناء العشائر الذين كانوا يعانون الإهمال والحرمان بسبب السياسات النيوليبرالية الجديدة، بمعنى أن الفقيه السوري كان يتكلم على موضوعات لا تعني أبناء العشائر على الإطلاق. ويستحسن أن نضيف سبباً آخر هنا، فلغة الخطاب الديني السوري في محطات التلفزة السورية لم تراعى حال المتلقين، لأنها بقيت لغة تراثية تخاطب جمهوراً معيناً، ولم تنزل إلى مستوى الفئات الشعبية، مما أبعدها عن التأثير في عامة الناس، ومنهم أبناء العشائر. وهو جانب تحرر منه الخطاب السلفي الذي يهتم عادة بتقعر اللغة، ولكنه استجاب سريعاً لتعدد المستويات الفكرية، وقدم آراءه بطريقة تقربه من أفهام الناس، ومستوياتهم المعرفية والتعليمية المتعددة. باختصار، فإن الفقيه الفضائي السوري كان «علماً دينياً»، في

(21) انظر: عبد الله الغدامي، الفقيه الفضائي، 18.

(22) أحمد طه، دجاجة عمرو خالد وأقول ظاهرة الدعاة الجدد، العربي الجديد، 11 يونيو، 2018م.

حين أن الفقيه السلفي كان "نجمًا فضائياً" عرف الكيفية التي يستميل بها الجمهور.

من ناحية العلامات الثقافية، فإن الداعية الخليجي أقرب إلى أبناء العشائر من الفقيه الدمشقي أو الحلبي، فالأول يلبس ثوبًا تقليديًا هو نفسه الثوب الذي يلبسه أبناء العشائر، مما يعني أنه ينتمي وإياهم إلى الثقافة التقليدية نفسها. أما الفقيه السوري، فيبدو كل شيء فيه متكلفًا: إنه يلبس عمامة تتكون من طبقات تحتاج إلى خبرة لشدها، ويرتدي جبة تحيله إلى شخص ينتمي إلى مجموعة بشرية أخرى، وثقافة أخرى، بحيث تبدو الهوة واسعة بينه وبين المتلقين. أما بعض الدعاة الجدد فقد كان مظهرهم وزيمهم أقرب إلى لباس الطبقات العليا، فلم يحوزوا أي جمهور لدى العشيرة السورية.

وإذا أضفنا، إلى التحولات الاجتماعية التي أشرنا إليها، أنه لا تأثير كبيرًا لرجال الدين في المجتمع العشائري في سورية، لأسباب من بينها قلة عددهم كما أسلفنا، فإن الفقيه الفضائي جاء ليخاطب جمهورًا لديه فقر شديد في المعرفة الدينية التي تقتصر على ما تلقاه في المدارس على وجه الخصوص، والتي كانت هي كل زاده في هذا الجانب، وبخاصة أن المحتوى العلمي للدروس الدينية فيه الكثير من جوانب النقص والقصور التي جاء الفقيه السلفي ليسدها. حدث كل هذا في غياب أي مشروع ثقافي تنويري يواجه صخب المشروع الديني، وبخاصة أن النظام القائم لم يكن معنيًا بأي مشروع ثقافي، إلا بما يخدم سلطته واستمرارها.

ثمة جانب آخر زاد من تفاعل المشاهدين مع الفقيه الفضائي، ومن تأثيره في المتلقين. إن ثقافة الصورة عثرت على متلقين متلهفين في المناطق العشائرية التي دخلت عالم الاستقبال الثقافي، بعد أن كانت مهمشة تاريخيًا بسبب الأمية لدى جيل كبار السن، وبسبب غياب ثقافة القراءة في مناطق لا توجد فيها حركة ثقافية، ولم تعمل الدولة على تنميتها<sup>(23)</sup>. ولهذا كانت المعلومات التي يقدمها الفقيه الفضائي بمثابة رأسمال ثقافي للفرد الذي يريد إظهار معرفته الواسعة في مجتمع تقليدي، وجد ضالته في إشباع حاجته الثقافية بالاستزادة من المعارف الدينية التي غدا الحصول عليها أمرًا ميسرًا، لا يحتاج إلى القراءة والانكباب عليها، وإنما يكفي بمشاهدة القنوات الفضائية، والاستماع إلى ما يقوله الفقهاء والوعاظ وحفظه وإعادته أمام الآخرين.

## نتائج البحث

ينبغي التنبيه أن التغيرات الاجتماعية والدينية، التي بدأت بالظهور في عقد التسعينيات، لم تنتج عن غلبة الوازع الديني، وإنما كانت محصلة تفاعل جملة من العوامل والمؤثرات، يأتي في مقدمتها الاستقرار، والتحول في نمط الإنتاج، وتطور وسائل الاتصالات، وترسخ قيم الحداثة. ولكن من زاوية النظر التي تعني بحثنا هنا، فإن عقد التسعينيات كان بداية احتلال التيار الديني موقعًا متقدمًا في الفضاء العام في المناطق العشائرية. وتتجلى تلك التغيرات في التخلي التدريجي عن العادات «الليبرالية» التي كانت سمة أساسية من سمات العشيرة السورية، ويمكن تصنيف تلك التحولات إجمالاً إلى تغيرات اجتماعية ودينية وسياسية، على الرغم من صعوبة الفصل بين

(23) انظر: عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية، 10.

الديني والاجتماعي، نظرًا للتداخل الذي يطبع العلاقة بين الحقلين.

### التغيرات على الصعيد الديني

1. قيام بعض الأفراد الميسورين (العاملين في دول الخليج، وخصوصًا السعودية) ببناء مساجد في قراهم، وتوظيف أئمة في تلك المساجد بهدف تعليم القرآن للأطفال الصغار، وإمامة الصلوات، وإلقاء الخطب، وهو ما أراح الجيل القديم من الخطباء والأئمة (المتصوفة)، لأن شرط توظيف الأئمة الجدد أن يكونوا بعيدين عن التصوف.
  2. تحول خيم العزاء إلى مجالس للوعظ يقوم به رجال دين يأتون من تلقاء أنفسهم، أو بدعوة من أبناء المتوفى وأقربائه، على النقيض مما كان سابقًا، حيث كان الحضور الديني غائبًا عن مجالس العزاء التي يتصدر للكلام فيها شيوخ العشائر ووجهائها، متحدثين عن أحداث قبلية سابقة، وعن تاريخ القبائل وسير شيوخ العشائر في الزمن الغابر.
  3. ظهور الحجاب الإسلامي الذي يغطي كامل شعر الرأس، ولاسيما عند الشبابات، ومع بداية الألفية الجديدة أراح هذا الحجاب تقريبًا غطاء الرأس البدوي (العصبة) الذي يسمح عادة لأجزاء من الشعر بالظهور، بعد أن تحول هذا الغطاء إلى ضرب من العيب. ترافق هذا مع اختفاء اللباس التقليدي، لتحل بدلًا منه «العباءة السوداء» لدى جيل الشبابات. وهو تحول ثقافي دال على طبيعة المؤثرات في المجتمع السوري عمومًا، ولاسيما أن التحول نحو لبس العباءة السوداء لم يقتصر على المناطق العشائرية وحدها، وإنما طال الكثير من فئات المجتمع السوري. وقد جاء هذا التحول من اللباس التقليدي إلى «العباءة السوداء»، بعد أن جرى الحط من شأن اللباس التقليدي الذي أصبح علامة على التخلف، وساعد على هذا التحول «التنمر» الذي كانت المرأة تتعرض له حين تذهب إلى المدن السورية «الحضرية» كحلب مثلًا، الأمر الذي دعاها إلى الإقلاع عن لباسها التقليدي.
  4. انتهاء زيارة قبور الأولياء والصالحين وشيوخ الطرق الصوفية، وخفوت تدريجي للمظاهر الصوفية حتى اقتراها من الاندثار تقريبًا، فلم يعد أحد يلبس الخيوط الصوفية الخضراء التي تجلب عادة من عند قبور المتصوفة تبركًا واحتماء بها من الشرور، وكذلك اقتصرت حفلات المتصوفة أو ما يدعى «النوبة» على أفراد الطرق أنفسهم، على خلاف ما كنت عليه في الماضي، حيث كانت طقسًا اجتماعيًا، يحضره جمع كبير من المتفرجين والمريدين.
- إن انهيار الطرق الصوفية، واقتراها من التلاشي في المناطق العشائرية، أتى بسبب التغيرات الناجمة عن شيوع قيم الحداثة، وبخاصة لدى جيل الشباب الذي لم يعد يقنعه خطاب غير عقلاني كالخطاب الصوفي.

5. في منتصف التسعينيات، بدا من المؤلف رؤية النساء القادمات من دول الخليج (السعودية على نحو الخصوص) يلبسن العباءات السوداء الطويلة، والقفازات السوداء لإخفاء اليدين والجوارب السوداء. لا يمكن الجزم مطلقًا أن هذا اللباس كان امتثالًا للنصوص الدينية، ولكنه فيما يبدو هدف

إلى إعطاء الانطباع بتمايز المرأة التي تلبسه عن نظيراتها في الفضاء الاجتماعي<sup>(24)</sup>. وهو ما أدى إلى خلخلة الفضاء العام. ويمكن ملاحظة نوع التحول الاجتماعي في رفض الجيل القديم لهذا اللباس، في حين أنه قوبل بالصمت من قبل الأجيال الجديدة.

6. شيوع لغة جديدة لدى «الصحيين» القادمين من السعودية، تتمثل في السعي للحديث باللغة الفصحى، ومزج العامية بعبارات فصيحة تحمل مدلولات أو إشارات دينية: «أحبكم في الله»، و«أخوكم في الله»، واستعمال «بارك الله بكم» بدلاً من العبارة العامية المألوفة «الله يعطيك العافية».

7. تصاعد الانتقادات والمآخذ على أئمة المساجد من قبل المتأثرين بالتيار السلفي، وذلك برفض «التشويقات» وهي أناشيد صوفية تسبق عادة صلاة الفجر- اعتاد المؤذنون (كبار السن الذين تلقوا تعليمهم على أيدي المتصوفة عادة) على الترنم بها.

### التغيرات على الصعيد الاجتماعي

1. الانكماش التدريجي للحفلات المختلطة، ولاسيما حلقات الدبكة في الأعراس، بحيث أصبحت مقصورة في كثير من المناطق العشائرية على أفراد العائلة والمدعوين من الأقرباء، بعد أن كانت الأعراس حفلات عامة يجتمع فيها الشباب والفتيات مدعوين وغير مدعوين على حد سواء.

2. غياب مظاهر الإفطار في شهر رمضان، وهو سلوك كان علنيًا حتى عقد الثمانينيات من القرن الماضي، لدى جيل الشباب، ولدى قسم من كبار السن لا يلتزم عادة بأداء الفروض الدينية. أما في عقد التسعينيات فقد أصبح الصيام عادة محمودة، تشجع العائلة أطفالها عليه، وكذلك انتهاء ظاهرة التدخين لدى الشباب، إذ بدأ المجتمع يرى فيها نقیصة اجتماعية، ينبغي تجنبها.

3. لم يسفر هذا التحول عن تغير في وظيفة المسجد بوصفه مكانًا للصلوات الخمس و صلاة الجمعة، فمع أن عدد المصلين قد ازداد، وبخاصة في صفوف جيل الشباب الذي بدأ بارتياح المساجد على خلاف آبائه، فإن الصلاة في المسجد لم تتحول إلى «ظاهرة اجتماعية» ملحوظة.

4. على النقيض من جيل السبعينيات، جيل الخنافس، بشعره الطويل وسوالفه المميزة، تحولت اللحية القصيرة إلى درجة «موضة» مع بداية التسعينيات، وهي علامة على تحول ثقافي، طال حتى أولئك الذين لم ينتموا إلى التيار الإسلامي. فقد كان المناخ الثقافي، فيما يبدو، يجبر الفرد على الدخول في التيار تلقائيًا، دون أن يدعوه الآخرون إليه.

5. على خلاف الحركة الدينية في المدن الكبرى كدمشق وحلب وحماة، لم تؤد الطفرة الاقتصادية إلى إنشاء جمعيات خيرية، بل بقي توزيع الزكاة والصدقات خاضعًا لعلاقات القرى والجوار، وهو ما يشير إلى عجز البنية العشائرية عن إنجاز مؤسسات بعيدة عن العلاقات العشائرية التقليدية.

6. انتهاء عادة المصافحة باليد بين الرجال والنساء، بعد أن كانت أمرًا شائعًا حتى الثمانينيات من القرن المنصرم.

7. يمتاز المجتمع العشائري بالعفة الجنسية، وبالتسامح في علاقات الحب بين الشبان والشابات، والتي لا تعد في نظر أبناء المجتمع عيبًا ولا حرامًا، ولكن هذه العلاقات أصبحت تدرج، منذ التسعينيات

(24) الأمر نفسه يلاحظه لاکروا على النساء السعوديات. انظر: ستيفان لاکروا، 85.

تقريبًا، في إطار الحرام والعيب. وتجدر الإشارة هنا إلى عادة أكثر «ليبرالية» كانت موجودة من قبل، وهي قيام الفتيات باستقبال الشباب في بيوتهن، حيث تسهر الفتاة مع مجموعة من الشباب الذين يتبادلون معها الأحاديث، ويظهرون لها الود والحب، ولكن هذه العادة انقرضت تقريبًا منذ الستينيات. ينبغي التوكيد مجددًا أن التخلي عن العادات القديمة لم يأت امتثالًا للأوامر الدينية، كذلك فإن تبني العادات الجديدة لم يكن لا ثمرة اقتناع حقيقي، ولا نتيجة لزيادة الشعور الديني، وارتفاع لمنسوب الوازع الإيماني. إن ما حصل هو أن الخطاب الديني استطاع أن يزاوج بين العادات القديمة ومفهوم العيب، وأن يضع العادات والقيم الجديدة في إطار المباح أخلاقيًا واجتماعيًا. وهذا ما يشير إلى قدرة الخطاب الديني على التلون وإكساب ممارساته صبغة اجتماعية مقبولة، وإلى أن الفضاء العام بمجمله أسهم على نحو واضح في تحول الكثير من القيم والعادات لتصبح أكثر محافظة من ذي قبل.

### التغيرات على الصعيد السياسي

جاءت التحولات السابقة ثمرة لحراك اجتماعي واسع وطويل الأمد، فقد انهارت البنية العشائرية بفعل عوامل كثيرة، من بينها التحول من النمط الرعوي إلى النمط الزراعي، أي إن المجتمع العشائري انتقل كليًا إلى مجتمع زراعي. كذلك فإن انتقال العشائر إلى مواقع أكثر محافظة من ناحية القيم الاجتماعية كان صدى لحالة المجتمع السوري بأسره، ففي الفترة التي تلت الاستقلال كانت اللحظة الليبرالية تهيمن على الفضاء العام، ولكن إغلاق النظام السوري العمل السياسي والثقافي والفكري الحر أدى بالمجتمع المدني إلى اتخاذ مواقف أكثر تشددًا، ولاسيما بعد مجزرة حماة عام 1982م. وقد سارت العشيرة السورية في الطريق الذي انتهجته المدينة السورية، لأن العشيرة كانت -وما زالت- تنظر إلى المدن السورية الأخرى (دمشق، حمص، حماة، حلب) على أنها في وضع حضاري أرقى، وأن من الواجب تقليدها في خياراتها الاجتماعية.

إن "ليبرالية" البدوي في الخمسينيات اختفت تقريبًا في بداية الألفية، وإن لم يؤد هذا الغياب إلى تشدد ديني، فالجماعة العشائرية بحكم تكوينها عاجزة عن اتخاذ مواقف دينية متشددة حتى الآن، وهو أمر سيستمر في الأفق المنظور، ولاسيما بعد الممارسات المؤلمة التي شهدتها تلك المنطقة على يد عناصر تنظيم داعش، بحيث بات التشدد الديني خيارًا مرفوضًا من قبل أناس عاينوا عن كثب ما يسفر عنه مثل هذا الاتجاه من قمع، واعتقالات، وإعدامات طالت الكثير من الأبرياء. وهذا ما يفسر إلى حد ما حالة المهادنة التي يبديها أبناء العشائر نحو «قسد»، فعلى الرغم من أن البنية الصلبة لهذا التنظيم «كردية»، فإن قبول العرب به جاء بعد أن وقفوا على الممارسات البشعة التي قام بها تنظيم «داعش». إن وجود «قسد» وجود طارئ، يعتمد في استمراره على الدعم الأمريكي، ولهذا فمن المتوقع أن يزول في اللحظة التي تترك فيها القوات الأمريكية المنطقة. غير أن الإشكالية تكمن في الجهة التي ستسد الفراغ الحاصل. وهذا ما يعيدنا إلى الحديث عن نتيجة الصراع بين العمامة والعقال.

بفعل عملية التحديث التي تعرضت لها العشيرة السورية، تراجع دور العقال، وزالت الهالة التي كانت تحيط به من قبل، إذ تلاشى دور القبيلة السياسي لأسباب عديدة، كالاستقرار، والتعليم، ودخول قيم الحداثة... إلخ. ولكن العمامة، على الرغم من إحرازها العديد من المكاسب على الصعيد الاجتماعي،



ما تزال عاجزة عن لعب دور أساسي على الصعيد العام، وبخاصة في الجانب السياسي. لقد انتهى العقال سياسيًا، ولم يبق إلا «ديكورًا» تستعمله السلطة القائمة في عملية التكاذب المستمرة، بيد أن العمامة لا يمكنها مطلقًا أن تحتل مكانه في المدى المنظور على أقل تقدير. وهذه واحدة من أهم المعضلات التي تعانيها المناطق ذات الأغلبية العشائرية، فمن جهة لم تعد العشيرة السورية متماسكة كما كانت سابقًا، ومن جهة ثانية فإن خياراتها السياسية والاجتماعية بعيدة عن التيار الديني العام، وإذا أضفنا إلى ما سبق ضعف التنظيمات والأحزاب السياسية، أدركنا المآزق الذي تعانيه تلك المناطق. لقد ماتت البنية القديمة، ولكن البنية الجديدة عاجزة عن النهوض من تحت الركام. ولعل هذه هي معضلة سورية بأكملها اليوم.

### المصادر والمراجع

1. أوبنهايم. ماكس، برونيلش. آرش، كاسل. فرنز، البدو، ميشيل كيلو ومحمود كبيبو (مترجمان)، ط2، (المملكة المتحدة: شركة دار الوراق للنشر، 2007م).
2. باروت. محمد جمال، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م).
3. بركات. حليم، المجتمع العربي المعاصر، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م).
4. بلنت. آن، قبائل بدو الفرات عام 1878، أسعد الفارس ونضال جعفر معيوف (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991م).
5. بيريه. توماس، الدين والدولة في سورية: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة. حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة-إسطنبول: دار ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020م).
6. السهلي. عبد الله، الطرق الصوفية: نشأتها وعقائدها وآثارها، ط1، (الرياض: كنوز إشبيليا للتوزيع والنشر، 2005م).
7. عبد الجبار. فالح، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، أمجد حسين (مترجمًا)، ط1، (بيروت-بغداد: دار الجمل، 2010م).
8. العسكري. عبود، تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور، ط1، (دمشق: دار النمير، 2006م).
9. الغدامي. عبد الله، الثقافة التلفزيونية، ط2، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م).
10. الغدامي. عبد الله، الفقيه الفضائي: تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، ط2، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011م).
11. لاكروا. ستيفان، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، عبد الحق الزموري (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م).
12. موزيل. ألويز، في الصحراء العربية، عبد الإله الملاح (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010م).

13. Lucien. Ndjock, Nomades et sedentaire dans le proche-orient Arabe Projet de recherché en vue de l' obtention du Diplome superleur de bibliothecaire, Ecole Nationale superleure de Bibliothecaires, 1988.