

إشكالية التوظيف السياسي للدين في المجتمع السوري خلال الحكم الأسدي

(1970 - 2020)

طارق عزيزة⁽¹⁾

”الطبقات الحاكمة كلها تحتاج من أجل الحفاظ على سيطرتها إلى وظيفتين هما الجلاد والكاهن“

لينين

ملخص تنفيذي

على مدار نصف قرن من حكم نظام الأسد في سورية، شكلت عملية التوظيف السياسي للدين إحدى الوسائل الرئيسية التي استخدمها الأسدان، الأب والابن، في ترسيخ سلطة حكمهما الاستبدادي، سواء عبر احتواء «المؤسسة الدينية» وتقريب رجال الدين، من الطوائف جميعها، وكسب ودهم ليكونوا عوناً للنظام وأدوات في خدمة سياساته، أو عبر إذكاء الطائفية واستخدامها في تذرير المجتمع السوري وضرب السوريين بعضهم ببعض، دون أن يحمل هو ذاته مشروع طائفة بعينها، وإنما كان مشروعه - وما زال - تأييد حكمه بأي وسيلة كانت. وهي استراتيجية واطب النظام على اتباعها باضطراد، بعد عام 2011، في مواجهة الثورة السورية.

لم يقتصر الأمر على النظام فقط، ذلك أن خصومه من الإسلاميين انتهجوا في صراعهم ضده الأسلوب ذاته: توظيف الدين في السياسة، معتمدين نهجاً طائفيًا في الحشد والتعبئة السياسية والحربية، مع فارق أن الطائفية في حالتهم لم تكن وسيلة أو أداة من بين وسائل وأدوات عدة، كحال النظام، بقدر ما أنها تعبير عن مشروع يدعي الحديث باسم جماعة دينية محددة وتمثيلها سياسياً، فهو يقوم أساساً على التوظيف السياسي للدين بهدف بلوغ السلطة.

نتج عن ذلك أن المجتمع السوري يعاني اليوم، من جملة ما يعاني، انقسامًا طائفيًا حادًا بلغ درجات لم تعرفها سورية في تاريخها الحديث والمعاصر، مما جعل إمكانية استمرار وحدة هذا الكيان، دولةً ومجتمعاً، أمرًا موضع تساؤل. وبالنظر إلى أن حالة التمزق الوطني والمجتمعي هذه تعود، في جانب كبير منها، إلى توظيف الدين سياسياً، فإن تجاوزها والسعي إلى تأسيس وضعية مختلفة عنوانها الاندماج الوطني، يقتضيان بحث إشكالية التوظيف السياسي للدين، والعمل على حلها وتصفية المشكلة الطائفية، أخطر منتجات هذا التوظيف، كمدخل لا بد منه لتأسيس علاقات وطنية ديمقراطية بين مواطنات ومواطنين متساوين، لا بين طوائف متحاززة متصارعة.

(1) طارق عزيزة: باحث سوري.

مقدمة

السياسة لا تدور حول المصالح المادية فحسب، بل إنها منافسة على العالم الرمزي وإدارة المعاني والاستحواذ علمياً. فالأنظمة تحاول التحكم والسيطرة على العالم الرمزي، كمحاولتها التحكم بإدارة الموارد المالية أو ببناء مؤسسات الإيجار والعقاب⁽²⁾. وفي مجتمع كالمجتمع السوري يستحوذ الدين على حيز كبير من وعي أفرادهِ وسلوكهم، سيحتل الدين منزلة بارزة في الفضاء الرمزي.

أدرك حافظ الأسد ذلك جيداً، فتعامل مع موضوع الدين ومثليه في المجتمع بطريقة مختلفة عن رفاقه البعثيين، الذين أطاح بهم حين استولى على السلطة بانقلاب عسكري، في تشرين الثاني/نوفمبر 1970. ومثل أي سلطة انقلابية، أرادت سلطة الأسد البحث عن شرعيتها وتأكيداً بشتى الوسائل، «وهي تريد هذا التأكيد بسبب تشككها في مشروعيتها أو بسبب معرفتها الأكيدة أن مشروعيتها موضع شك»⁽³⁾. ومن ضمن إجراءاتها في هذا الاتجاه، «أرادت أن تجند الدين ورجاله ضمن أجهزة إعلامها أو ضمن وظائفها الإعلامية»⁽⁴⁾، وتوظيف الدين في المجال السياسي، للتحكم بالمجتمع وتوجيهه وإدارة تناقضاته بما يخدم النظام. واستمر بشار الأسد على نهج أبيه، لاسيما بعد اندلاع الثورة السورية في آذار/مارس 2011.

توظيف الدين سياسياً ظاهرة ليست حديثة، فهي إحدى أدوات السيطرة عبر التاريخ، وكانت الطائفية والانقسام الطائفي من تعبيراتها الأخطر. هذه الخطورة تزداد في بلد متعدد الأديان والطوائف والمذاهب، كما هو الحال في سورية. فإن هذا التنوع، إذ يشكل أحد عوامل الغنى الثقافي والحضاري السوري عبر التاريخ، يحمل في طياته بذوراً للفرقة والانقسام، ستنمو وترعرع نتيجة استخدام الدين وتوظيفه سياسياً. فالتعامل مع المجتمع بوصفه مؤلفاً من «جماعات» دينية ومذهبية لا من أفراد، وإدارة المجال السياسي من هذا المنظور، يعد من أهم أسباب إعاقة الاندماج الاجتماعي، لأنه يمنع تبلور هوية وطنية جامعة، ويفتح الباب أمام «العنف المقدس»، في حروب طائفية عديمة لا تبقى ولا تذر.

المفارقة أن معارضي النظام من الإسلاميين، وفي طليعتهم «جماعة الإخوان المسلمين»، وعبر توظيفهم الدين لخدمة مشروعهم السياسي، عملوا على تكريس هذا الوضع الإشكالي، فأسهموا في تطييف الصراع السياسي، مما أمد النظام بمزيد من إمكانات الاستثمار الطائفي في المجتمع. لقد فعلوا ذلك إبان صراعهم الدامي مع السلطة وأواخر سبعينات وأوائل ثمانينات القرن الماضي، وأعادوا الكرة خلال الثورة السورية.

يتناول هذا البحث إشكالية التوظيف السياسي للدين في المجتمع السوري، وتحديدًا أوساط العلويين والسنة من قبل النظام والإسلام السياسي، لكن الظاهرة تشمل غيرهم أيضاً. فبين ارتباط الطائفية تاريخياً بالاستخدام السياسي للدين، ويعرج على توظيف الدين سياسياً من قبل النظام والإسلاميين، (الإخوان خصوصاً كنموذج للمعارضة الإسلامية)، ويبحث في طائفية النظام وطائفية الإسلاميين والفارق بينهما، وصولاً إلى خاتمة حول راهنية فك التشابك بين السياسي والديني في المجتمع السوري، وضرورته كمقدمة لازمة للشروع في بناء علاقات مواطنة حديثة، فضلاً عن أهميته في تحرير الدين من أسر الاستخدام السياسي.

(2) ليزا وادين، السيطرة الغامضة السياسة الخطاب والرموز في سوريا المعاصرة، نجيب الغضبان (مترجمًا)، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر، 2010)، ص76

(3) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007)، ص168

(4) السابق نفسه.

أولاً: المشكلة الطائفية إحدى نتائج التوظيف السياسي للدين عبر التاريخ

يمثل الصراع السني- الشيعي أحد التظاهرات الأبرز للمشكلة الطائفية في عالم اليوم. وعلى الرغم من العدة الأيديولوجية/الدينية المستخدمة في هذا الصراع، إلا أنه «بدأ سياسياً خالصاً، ولكن بالغ العنف»⁽⁵⁾. وعلى ضفتي الانقسام ينهل الفريقان، كل من «مدونة الحديث» وكتب التراث خاصته، ما يعينه على تأكيد أحقيته. ولا يخفى الخلاف والاختلاف في شأن صحة الأحاديث وأسانيدها، والملابسات التي رافقت ظهور «علم الحديث» نفسه⁽⁶⁾.

لا يقتصر الأمر على الأحاديث ومدى صحتها أو أنها موضوعة أو منحولة، فالنصوص القرآنية نفسها كانت موضع خلاف في التفسير بين رجال الدين، حتى ضمن المذهب الواحد، علاوة على الحالات التي كانت فيها السياسة وشؤون الحكم سبب اختلاف التفاسير أو تباين الأحكام الفقهية وتناقض الفتاوى، على الرغم من استناد «الفقهاء» إلى الآيات نفسها. وبعبارة العفيف الأخضر، «كان رجال الدين حجر الزاوية للسلطة الأوتوقراطية الخلافية. بدون فتاويهم ودسائسهم لم يكن الخلفاء بقادرين، بكل تلك السهولة، على تصفية المعارضة بتهمة المروق عن الدين، ونادراً ما أقدم خليفة على دق عنق معارض ديني أو سياسي قبل الحصول على فتوى شفهائية أو كتابية من واحد أو أكثر من العلماء المشهورين في عهده»⁽⁷⁾.

لقد ولد الانشقاق الإسلامي الشيع والأقليات الإسلامية، وعندما جاء الحكم العثماني بني المجتمع الإسلامي من عمارات طائفية متعددة (نظام الملل) مترافقة، استمرت أربعة قرون⁽⁸⁾، وهذا كله ينتهي إلى عالم الدنيا والحكم والسياسة، لا إلى عالم الدين والإيمان. بل إن توظيف الدين لخدمة أغراض ومصالح سياسية، يفرغ الإيمان الديني نفسه من المحتوى الروحي، إذ يتحول المؤمنون ومعتقداتهم ونصوصهم المقدسة إلى أدوات في الصراعات السياسية، يتحكم بها من يدعون تمثيل الدين أو حمايته. فالأصل أن «الدين مسألة تتعلق بما يدعى (الروح)، وهو عين البعد الروحي للحياة، ومن ثم فإن الدين لا صلة له بالسلطة، التي تنتهي إلى عالم الدنس»⁽⁹⁾.

لقد نشأت طوائف الإسلام أساساً في سياق توظيف سياسي للدين. ومع التسليم جديلاً بأنها تبلورت لاحقاً كمجموعات ذات اجتهادات مختلفة في الحقل الديني، فإن هذا شأن ثقافي أيديولوجي يخص اعتقادات الأفراد، المنتمين إلى هذه المجموعات وقناعاتهم. في حين إن الطائفية تعني، فيما تعنيه، إلغاء الوجود السياسي للأفراد، والاستعاضة عنهم بجماعات/طوائف، وإدارة المجال السياسي بوصفه مؤلفاً من جماعات دينية مختلفة جوهرية، بمعزل عن المواطنين والمواطنات الأفراد. من هنا كانت الطائفية واحدة من وسائل المستبدين في تدمير المجتمعات وشقها لتسهيل السيطرة عليها والتحكم بها، ودوماً بمعاونة رجال دين منغمسين في السياسة. في المقابل، ينازعهم من موقع مضاد، سياسيون يتلطون بالدين أو رجال دين يمارسون السياسية من موقع سلطتهم الدينية.

عبر هذا المزج للدين بالسياسة، يخضع الجمهور للتزوير أو التضليل العقلي، بالدين، لأغراض سياسية.

(5) جورج طرابيشي، مرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، ط1، (بيروت: دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، 2008) ص12

(6) للاطلاع على دراسة مفصلة حول الموضوع: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، ط1، (بيروت: دار الساقى، 2010)

(7) العفيف الأخضر، في تقديمه لكتاب لبين، نصوص حول الموقف من الدين، محمد الكبة (مترجماً)، ط1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972)،

ص43

(8) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص1143

(9) إيفان سترينسكي، إشكالية الفصل بين الدين والسياسة، عبد الرحمن مجدي (مترجماً)، ط1، (القاهرة: هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص22

فظاهرة الإقطاع الديني/السياسي التي تعم العالم العربي، مصدرها ديني، بقدر ما يكون الدين ممارسةً سياسية⁽¹⁰⁾، والتكافل السياسي/الديني، يطوع الجمهور دينياً، ويخضعه سياسياً⁽¹¹⁾، كما أن تبعية الدين السياسي مؤشر على مدى انقلاب الإسلاموي إلى دنيوي، ومدى انقلاب العبادي الأخرى إلى عبادة للشخص الحاكم، أكان سياسياً أم دينياً⁽¹²⁾.

وبمثل ما توظف السلطة الدين في خدمتها، تفعل فئات من المعارضة ذلك أحياناً، فتعمد إلى توظيف الدين لتجنيد الجماهير وإضفاء مزيد من المشروعية على مطالبها. هذه الملاحظة تصدق، بوجه خاص، على المعارضة الأصولية الإسلامية. فهذه المعارضة، والأصولية كلها بوجه عام، لا تطالب بالحرية الدينية ولا تطلب أي سلطة روحية، بقدر ما أن طلبها الأول والأخير هو السلطة السياسية⁽¹³⁾.

أكد هذا للباحث ناشطاً إسلامي سابق، بقوله: يستخدم الإسلاميون الدين لأجل السياسة، وخطابهم الجماهيري يعتمد على استثارة العاطفة الدينية لتعبئة الناس، باستخدام المقدس (الدين) لأجل المندس (السلطة)، وشعار «الإسلام هو الحل» الذي ترفعه جماعة الإخوان المسلمين بلسان القول ترفعه باقي جماعات الإسلام السياسي بلسان الحال، ولكن حزب التحرير الإسلامي يستبدله بشعار «الخلافة هي الحل» لكي يكون أكثر تحديداً وصراحة، فهو لا يقصد بخطابه الإسلام التعبدية أو الشعائري وإنما يقصد الإسلام متمثلاً بالدولة حصراً، فهو يختصر الإسلام كدين في الدولة والحكم والسياسة⁽¹⁴⁾.

ثانياً: التوظيف السياسي للدين لدى نظام الأسد ومعارضيه من الإسلاميين قبل ثورة 2011

1. مرحلة حكم حافظ الأسد 1970 - 2000

سبقت الإشارة في المقدمة إلى أن حافظ الأسد أدرك جيداً أهمية دور الدين في المجتمع السوري، فتعامل مع المسألة بطريقة مختلفة عن رفاقه البعثيين، الذين أطاح بهم عند استيلائه على السلطة. لذا حرص على احتواء المؤسسة الدينية واستقطاب رجال الدين، بوسائل مختلفة، واستطاع بالفعل بناء علاقات متينة مع عدد منهم، فكانوا سنداً حقيقياً له ولوريثه من بعده في الأزمات التي واجهت النظام.

ويذكر حنا بطاطو أن الأسد لم يفوت فرصة لتكريم رجال الدين والعناية بشؤونهم: في عام 1971، رتب لدخول عدد من رجال الدين المسلمين ذوي المقام الرفيع إلى مجلس الشعب المعين في حينه، بمن فيهم الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية، والشيخ محمد الحكيم، مفتي حلب. وفي عام 1973، قدم تبرعات شخصية كبيرة للمدارس الشرعية في محافظة حماه وإلى مؤسسة دينية مكرسة للأعمال الخيرية في حمص. وفي عام 1974، رفع

(10) خليل أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005) ص81

(11) خليل أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ص56

(12) خليل أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ص57

(13) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، ط2، (بيروت: دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، 2008)، ص214

(14) مقابلة أجراها الباحث بتاريخ 26 آب/أغسطس كتابةً عبر «ماسنجر»، مع الكاتب أنور السباعي، الذي كان لأكثر من 12 عاماً عضواً ناشطاً في «حزب التحرير الإسلامي».

تعويضات أئمة القطر الـ 1138 ومدرسيه الـ 252 وخطبائه الـ 1038 وقرائه الـ 280. وزاد تعويضاتهم مرة أخرى في عام 1976 ومن ثم في عام 1980. وخصص في عام 1976 مبلغ 5.4 ملايين ليرة سورية لبناء مساجد جديدة بتوجيهات مباشرة منه⁽¹⁵⁾، وكان في كل عام يتناول الإفطار في يوم معين من شهر رمضان مع أهم العلماء⁽¹⁶⁾.

من خلال هذه الإجراءات أراد حافظ الأسد كسب تأييد رجال الدين، بما لهم من تأثير شعبي، لتوطيد سلطته والتسويق لشخصه، وكان في مقدمة من استجابوا له الشيخ أحمد كفتارو والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وقد حظي الاثنان بمكانة مرموقة عنده حتى وفاته.

كان التحدي الأول الذي واجه حكم حافظ الأسد هو ما يعرف بـ "أحداث الدستور" سنة 1973، حين طرح مشروع "الدستور الدائم" على الاستفتاء الشعبي، وقد خلا من الإشارة إلى "دين رئيس الجمهورية". لم تكن تلك مشكلة الدستور الوحيدة، وإنما السلطات المطلقة التي يمنحها للرئيس، مما سيؤلب فئات المعارضة المختلفة. حينها لعب الإخوان المسلمون دورًا أساسيًا في ذلك الحدث السياسي، لكن على أرضية دينية. وقد روى المنظر والقيادي الإخواني المعروف سعيد حوى، تفاصيل تلك الأحداث في مذكراته، وكيف حاول هو وجماعته استغلال التحرك الشعبي وتجييره لصالح التيارات الإسلامية، حيث أنه "باتخاذ موقف باسم العلماء فستظهر الحركة كلها بالمظهر الإسلامي وهذا سيجبر حافظ أسد على تنازلات أو يعطيه درسًا للمستقبل في وجوب مراعاة الإسلام، ورأيت أن علينا نحن الإخوان المسلمين أن نوصل الناس من وراء ستار إلى وضع يندفعون فيه دون أن يكون هناك أي ممسك علينا"⁽¹⁷⁾. "كان هدف حوى هو استثمار غضب رجال الدين في سعيه لتحقيق هدف سياسي بارز وزعزعة استقرار النظام"⁽¹⁸⁾.

لكن الأسد تمكن من احتواء الموقف وتطويقه بإضافة الفقرة التي تنص على «دين رئيس الجمهورية الإسلام»، فأرضى رجال الدين بهذا، وأحبط التحرك الإخواني. ذلك أن اهتمام العلماء اقتصر على المطالب الدينية؛ ونجم عن ذلك اكتفاؤهم بربح أكثر المعارك أهمية بالنسبة لهم: المادة التي تشترط أن يكون الرئيس مسلمًا⁽¹⁹⁾. إذن، مشكلتهم لم تكن في أن الدستور جعله حاكمًا مطلقًا وإنما في بند "دين الرئيس"، وهي النقطة ذاتها التي أراد الإخوان عبرها تحريك الشارع باستثارة عواطفه الدينية لتحقيق مكسب سياسي، فكان من السهل على الأسد الخروج من المأزق بتلبية هذا المطلب الديني، وتمير دستورهِ الدكتاتوري. وفي إشارة تؤكد حرصه على إرضاء المتدينين، حين كان مقدمًا على تجديد رئاسته، استجاب حافظ الأسد لطلب الشيوخ الذين ألحوا عليه، ومنهم الشيخ حسن حبنكة، وأفرج عن سعيد حوى المعتقل على خلفية تلك الأحداث⁽²⁰⁾.

ثم ليأتي التحدي الأخطر الذي واجهه حافظ الأسد طيلة عقود حكمه الثلاثة: التمرد الإسلامي المسلح بين عامي 1979 و1982، حين ظهرت معارضة إسلامية مسلحة، عبر عنها بدايةً تنظيم «الطليعة المقاتلة للإخوان

(15) حنا بطاطو، فلاحو سوريا وأبناء وجهانهم الأقل شأنًا، عبد الله فاضل ورائد النقشبندى (مترجمان)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص479

(16) حنا بطاطو، فلاحو سوريا وأبناء وجهانهم الأقل شأنًا، ص480

(17) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص106

(18) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (إسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص237

(19) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص237

(20) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ص126

المسلمين»، ثم انخرطت فيها جماعة الإخوان المسلمين نفسها.

طغت أعمال العنف الدموية للإسلاميين على الحراك الشعبي السلمي (إضرابات، تظاهرات)، الذي قادته النقابات المهنية وأحزاب المعارضة المنضوية في «التجمع الوطني الديمقراطي»⁽²¹⁾، والتي اعتقل النظام كوادرها في سياق قمعه للتمرد المسلح، حيث وجدها فرصة لسحق كل صوت معارض.

وفي وقت كانت النقابات وأحزاب المعارضة تتحرك من موقع النضال الديموقراطي ضد نظام دكتاتوري مستبد، كان الإخوان المسلمون يتحركون من منطلق ديني/طائفي، حيث تركز اعتراضهم على النظام بأنه «حكّم علوي» وفق منظورهم، وأن ادعاءاته العلمانية دليل إضافي على «كفر العلويين»، مما ترك آثاراً خطيرة في تطييف الصراع السياسي، وساعد النظام على الاستثمار في العلويين، عبر شد العصب الطائفي وتخويفهم، مع غيرهم من الأقليات، من الخطر الإسلامي.

كانت الطائفية مقتصره فيما مضى على صفوة السياسيين البعثيين وجهاز حزبهم، إلا أنه في النصف الثاني من السبعينات احتوت هذه الظاهرة قطاعات أوسع، ونتيجة للاغتيالات الطائفية وبعض عوامل أخرى ومن جراء التأثير بالحرب الأهلية الطائفية التي تفشت في لبنان منذ عام 1975، فإن الطائفية لم تؤثر فقط في جهاز حزب البعث والقوات المسلحة والهيئات الأمنية الأخرى ولكنها أثرت في الجزء الأكبر من المجتمع السوري⁽²²⁾.

بعضهم بدأ يركز مع بداية الثمانينات على صياغة الحجج الدينية البحتة، بحيث أصبح النقاش يدور أساساً حول ما إذا كان العلويون مسلمين أم لا. وفي سياق المناظرات الدينية عند الإشارة إلى «العلويين» و«النصيريين» كان يفضل استخدام تعبير «النصيريين» (وهو مشتق من اسم محمد بن نصير الذي وصف بأنه مؤسس طائفة من غلاة الشيعة في القرن التاسع في العراق امتدت فيما بعد لسورية) من قبل هؤلاء الذين يودون التلميح بأن العلويين غير مسلمين، وكان يقصد بمثل هذه الكتابات المعادية للعلويين الإعداد لحركة دينية واسعة النطاق يقوم بها السنيون المسلمون، أكثر منها الحث على مناقشات دينية بحتة، وذلك بغرض الإطاحة بنظام الحكم البعثي الذي يسيطر عليه العلويون عن طريق القوة، بحيث يصبح استخدام القوة «مشروعاً» استناداً على الأطروحة السنية المتطرفة المعادية للعلويين والمأخوذة عن الفقيه الحنبلي ابن تيمية في القرن الرابع عشر، والتي تسمح بتصفية وقتل العلويين⁽²³⁾.

ومما كتبه ميشيل سورا في دراسته لتلك الأحداث: «يبني الإخوان المسلمون تفسيرهم للأزمة على فرضية «المؤامرة العلوية». وبفضل هذه الفرضية يؤكدون حق السنة غير القابل للتقادم في أن يكونوا حكام البلاد، كما تجعلهم يجسدون نوعاً ما الشرعية التاريخية الممتدة لأربعة عشر قرناً، «فالمؤامرة النصيرية» مؤامرة ممتدة تاريخياً على مستوى الدولة و«الأمة» - وهذا مصطلح غير محدد- والمجتمع⁽²⁴⁾. وهو استند إلى اقتباسات من أدبيات الإخوان، تتحدث عن «القرامطة النصيريين» الذين هاجموا الكعبة ونهبوا الحجر الأسود، ولم تتوقف

(21) تأسس عام 1979 وضم أحزاب يسارية وقومية معارضة، هي: حزب الاتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي، والحزب الشيوعي السوري (المكتب السياسي)، وحزب العمال الثوري العربي، وحزب البعث العربي الاشتراكي الديمقراطي، وحركة الاشتراكيين العرب، إضافة إلى شخصيات وطنية مستقلة.

(22) نيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في سوريا، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى، (ديسمبر/كانون الأول، 2006)، ص 13.

(23) نيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في سوريا، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، ص 157.

(24) ميشيل سورا، سورية الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك بيالو (مترجمان)، ط 1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 163.

مؤامراتهم على الإسلام عبر التاريخ. وتجدر الإشارة هنا إلى مغالطة تاريخية في الربط بين العلويين "النصيريين" والقرامطة أو حادثة مهاجمة هؤلاء للكعبة⁽²⁵⁾، لأن المذهب العلوي «النصيري»، ظهر بعد ذلك التاريخ.

فالشيخ الخصيبي، وإن كان الرجل الأهم تاريخياً لدى العلويين، إلا أن الأهم دينياً، والذي وضع أصول عقيدتهم، هو أبو سعيد الميمون بن القاسم الطبراني المولود بين 360-370 هـ⁽²⁶⁾. كما أن وصف حكم حافظ الأسد بأنه "حكم علوي" ينطوي على مفارقة لا بد من التوقف عندها تتعلق بعقيدة العلويين نفسها. ذلك أن رجال الدين العلويين الذين استقطبهم الأسد وروجوا له ولسياسته في الزج بشبان الطائفة في أجهزة الأمن والمخابرات، يناقضون موقف "العقيدة العلوية" من العمل في مثل هذه الوظائف. فالمؤمن، عندهم، لا يكون "متلصباً"، ولا يجوز "الاجتماع بأصحاب الصنائع المذمومة"، ومنها "المتجسس" إلا إذا تاب من تلقاء نفسه، وأما الشرطي فهو مذموم⁽²⁷⁾. فإن طائفية النظام تأتت من استخدامه الطائفة والطائفية لا من التعبير عن مشروع "ها"، كما سيأتي بيانه.

وبمثل ما عمل النظام وأجهزته على احتواء السنة ومشايخهم، كذلك كان حال العلويين. فالأفرع الأمنية وبعض قطعات الجيش كانت مراتع لبث أساطير سلطة الأسد والمقولات الدينية التي تناسها، في صفوف العناصر العلويين. وكان الأمن السياسي يشرف على نشاطات بعض رجال الدين العلويين، حتى على مستوى الأدعية التي تقال أثناء المناسبات الدينية، لتكرار أطروحات منتقاة بعناية بين العلويين. علماً أن بعض ما يروجه رجال الدين المرتبطين بالسلطة يتناقض مع المصادر العلوية، كالمبالغة في تبجيل حافظ الأسد وإسباغ الصفات الدينية عليه، لدرجة بلغت لدى بعضهم إنكار الصفة البشرية عنه، وعده ملائكاً أو شخصاً نورانياً، في حين إن الطبراني، الذي يعد آخر واضعي أسس العقيدة ولا تجوز مخالفة تعاليمه، لعن رجال الأمن وممثلي السلطة. فالنص الديني العلوي يمقت السلطة وممثلها، لكن هذا تحول إلى النقيض تحت حكم الأسد، خاصة مع تهميش دور المرجعيات الدينية العلوية المعروفة مثل آل الخير وغيرهم، لصالح إبراز رجال دين مرتبطين عضويًا بالنظام ومخابراته، روجوا لما يمكن وصفه «النسخة الأسدية» من العلوية⁽²⁸⁾.

بوجه عام، أصبحت إدارة الملف الديني بيد المخابرات أكثر فأكثر بعد الانتفاضة الإسلامية ما بين 1979 - 1982، وأضعف النظام دور وزارة الأوقاف، مع الاستعانة بمصادر خارجية لإدارة الحقل الديني من الشبكات الخاصة الموالية (الكفتارية، عائلة الفرفور، النيهانية)⁽²⁹⁾. وأصبحت كلمة بيعة و"بايعناك" أكثر شيوعاً في البلاغة الرسمية مع منتصف الثمانينات. وتحمل الكلمة بشكل ضمني معاني إسلامية صريحة وكانت قد فهمت من قبل كثيرين على أنها استحواذ مربع لمفردة مشحونة دينياً. فبيعة الخليفة، بحسب موسوعة الإسلام، «الفعل الذي من خلاله يختار شخص ويعترف به كرأس للدولة المسلمة»⁽³⁰⁾.

وفي محاولته لتغيير التصور العام عن الصفة الطائفية للنظام، عمل حافظ الأسد على تغيير التركيبة

(25) محمد صلاح، «رحلة القرامطة.. الشيوعيون الأوائل»، 4 أكتوبر 2019

(26) أبو سعيد ميمون الطبراني، رسائل الحكمة العلوية، ط1، (لبنان: دار لأجل المعرفة، ديار عقل - لبنان، 2006)، ص6

(27) أبو سعيد ميمون الطبراني، رسائل الحكمة العلوية، ص25، 62، 102

(28) مقابلة مع ناشط علوي يقيم في محافظة طرطوس، أجراها الباحث بتاريخ 6 آب/أغسطس 2020، عبر «واتساب» باستخدام الرسائل الصوتية المسجلة.

(29) توماس بيري، الدين والدولة في سورية، ص279

(30) ليزا وادين، السيطرة الغامضة السياسية...، ص116

الطائفية لقيادة البعث، وعين عددًا أكبر من السنة من عائلات ذات مكانة دينية في مناصب رفيعة. «كان يرجو، من هذه التغييرات، أن يحظى بوجد رجال الدين الدمشقيين وأن يحيد العاصمة»⁽³¹⁾. وحتى يعوض للسنة بالدين ما حرمهم منه في السياسة والدولة، ضاعف النظام من دعمه المشروعات الدينية العبادية، وشجع منظمات دينية وجمعيات وطرقًا صوفية عدة على التوسع والانتشار. وهذا ما عزز في صفوف الطائفة دور رجال الدين، ونصّبهم ممثلين رئيسيين عنها. وفي هذا السياق ولدت مشروعات معاهد تحفيظ القرآن التي أوكلت للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وتخرج منها مئات ألوف الأطفال والشباب⁽³²⁾. كما دعم النظام تيارًا من الصوفية الأشعرية التي ترى حرمة انتقاد الحاكم فضلًا عن الخروج عليه، وتختصر الدين في الطقوس، وتبتعد شعوريًا وفكريًا عن السياسة، بل وصل الأمر بهم إلى القول «السياسة نجاسة»⁽³³⁾.

2. مرحلة حكم بشار الأسد: 2000، وحتى الثورة

استمر بشار الأسد على نهج أبيه في استمالة رجال الدين وتوظيف الدين سياسيًا بما يخدم نظامه. لكن التطورات المتسارعة التي رافقت السنوات الأولى من القرن الجديد (أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001، غزو أفغانستان، انتفاضة الأقصى، احتلال العراق 2003 وأحداث العنف الطائفي فيه، اغتيال رفيق الحريري 2005، حرب تموز 2006 في لبنان، ووصول حركة حماس إلى السلطة في الانتخابات الفلسطينية)، أدت جميعها إلى تعقيدات وتناقضات في استثمار النظام «الملف الديني»، فكان يدعم التوجهات الإسلامية حينًا ويحد من تمددها حينًا آخر، حسب ما تقتضي المصلحة، في الداخل أو في الخارج.

الثابت كان مراعاة النظام لرجال الدين الذين حافظوا، على الرغم من الأوضاع كلها، على موقع مهم في المشهد العام. فإذا أراد النظام تسهيل إرسال «الجهاديين» إلى العراق، راجت خطب الجهاد الحماسية في المساجد، وإن أراد التهدئة والرضوخ للضغوط الأمريكية في هذا الشأن، صدح المشايخ بخطب تلائم هذا التوجه.

وفي خريف عام 2005، رد النظام على اتهامات ميليس [في قضية اغتيال رفيق الحريري] بإطلاقه حملة مثيرة من البروباغندا الوطنية، حدثت خلالها تظاهرات ضخمة، وغطت الأعلام السورية المدن. على الرغم من أن الحملة منظمة من الأعلى، إلا أنها لاقت بعض الدعم الشعبي الحقيقي؛ وقد يعود ذلك جزئيًا إلى سماح النظام بإظهار رموز تعبر عن الهوية السورية والدينية بدلًا من هوية القومية العربية العلمانية، فاختلفت أعلام البعث وشعاراته لصالح العلم السوري، والذي حمل أحيانًا شعار «سورية الله حاميها» بين نجمتيه الخضراوين؛ وهو الشعار الذي أضحى شعبيًا بعد استخدامه من الرئيس في نهاية خطاب له في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 2005. خطاب الأسد الديني غير المعتاد بدا محببًا للعلماء، إلى درجة دفعت الشيخ البوطي، خلال أحد دروسه في أحد الجوامع، إلى التعبير عن غبطته بحقيقة أن «الرئيس أشاد بهذه البلاد بلغة القرآن»⁽³⁴⁾.

في المقابل، لم يوفر رجال الدين جهدًا لدعم بشار، أول استلامه أو عند «تجديد البيعة» 2007. وعن ذلك

(31) حنا بطاطو، فلاحو سوريا...، ص 499

(32) برهان غليون، عطب الذات وقائع ثورة لم تكتمل، ط 1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص 291

(33) مقابلة مع أنور السباعي.

(34) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص 246

تحدث الكاتب السوري عبدالله حسن، وكان طالباً في المدرسة الشرعية بمنبج حينها، كيف جرى نقلهم بالحافلات من المدرسة إلى جوار قلعة حلب، للمشاركة في التجمعات المؤيدة للأسد: "وصلنا إلى إحدى المناطق القريبة من القلعة الأثرية، كان هناك حشد كبير وضخم من طلاب المعاهد والثانويات الشرعية، بالزي الرسمي المهيب. اعتلى الجمع صهيب الشامي، وكان مديراً لأوقاف حلب على ما أعتقد، وألقى كلمة تمجيدية بحق بشار الأسد". لم تكن تلك المرة الوحيدة، وفق ما يؤكد حسن: "بالنسبة للدعم السياسي لبشار الأسد في منبج حيث المدرسة الشرعية، لا أعتقد أن أحمد عيسى، مدير الدار، قد فوت فرصة للخروج بنا نحن الطلبة في مسيرات داعمة للأسد في المدينة. وخلال سبعة أعوام قضيتها في الثانوية تم إلزامنا للخروج في مسيرات مؤيدة كل سنة مرتين على الأقل"⁽³⁵⁾.

وفي تناغم مع الموقف الرسمي للنظام إزاء «حركة حماس»، صرح الشيخ كريم راجح خلال احتفال بعيد المولد النبوي في نيسان/أبريل 2006: «على أعداء الله أن يعلموا أن دمشق وسورية ستكونان في طليعة صفوف الجهاد الذي سينحهم جانباً. لقد انتخب إخواننا في حماس انتخاباً حراً والآن يحاربهم جميع أعداء الله. لكن سورية تقف بثبات في مواجهة أولئك الكفار! لا تعبر سورية ولا قائدها انتباهاً لما يقال ضد الحقيقة. في الواقع، سورية ورئيسها هما من يقولان الحقيقة»⁽³⁶⁾.

لكن تقارب النظام مع رجال الدين شكل سلاحاً ذا حدين، لأن مشاركتهم للصيقة مع الدولة أدت إلى تقويتهم في صراهم ضد أعدائهم العلمانيين الذين لا يقتصر وجودهم على منظمات حقوق المرأة، بل يتضمن أيضاً بعض مؤسسات الدولة⁽³⁷⁾.

فعندما حاولت الحكومة السورية عام 2006، تنظيم التعليم الشرعي، عبر إلزام طلابه بإكمال مرحلة التعليم الأساسي، قبل دخول المدارس الشرعية؛ ثارت حفيظة عدد من علماء الدين البارزين والمؤثرين، فوقع 39 منهم رسالة إلى الرئيس السوري اتهموا فيها وزارة التربية بوضع خطة «تأمرية»، تستهدف تجفيف روافد الثانويات الشرعية ثم القضاء عليها⁽³⁸⁾.

بعدها، اجتمع بشار الأسد بوفد منهم، ووعدهم على الفور بحل الموضوع. أظهرت الحادثة مدى التأثير الذي أصبح يتحلى به علماء الدين داخل المجتمع السوري، ومدى حساسية الحكومة السورية للاصطدام بهذا التيار، بل المحاولة ما أمكن لاحتوائه واستيعابه؛ ومن هنا أتى عدد من الخطوات، مثل: تأسيس كلية للشريعة في حلب، وتأسيس مصارف إسلامية، منها: بنك الشام، وبنك سوريا الدولي الإسلامي، وبنك البركة، ويبلغ رأس مال كل واحد منها نحو مئة مليون دولار أميركي؛ أي ثلاثة أضعاف الحد القانوني الذي وضع للمصارف غير الإسلامية⁽³⁹⁾. وأثار كتابٌ نشر في دمشق بعنوان "الخلي الحجاب"، غضب رجال الدين، فصدر من الأسواق، على الرغم من موافقة وزارة الإعلام على طباعته ونشره. وفي كانون الثاني/يناير 2007، في اليوم نفسه الذي ظهر فيه البوطي على شاشة التلفاز الحكومي لبيدين إعدام الدكتاتور العراقي الأسبق [صدام حسين] بوصفه مؤامرة أميركية-

(35) مقابلة مع الكاتب عبد الله حسن، أحد خريجي المدرسة الشرعية في منبج، أجراها الباحث، بتاريخ 13 أيلول/سبتمبر 2020، كتابة عبر تطبيق «ماسنجر».

(36) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص 250

(37) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص 256

(38) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، ط 1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008)، ص 70

(39) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، ص 71

صهيونية تهدف إلى تقسيم المسلمين، سحبت الحكومة تراخيص جمعيتين نسويتين: المبادرة الاجتماعية، التي نظمت استطلاعاً أثار غضب الشيوخ، ومنظمة أخرى مرتبطة بالفرع الموالي للحزب الشيوعي⁽⁴⁰⁾.

في هذا الوقت الذي تقمع فيه المنظمات المدنية النسوية، كان نشاط جماعة «القيسيات» في أوجه، إذ سمح النظام لها بمزاولة نشاطاتها والخروج إلى العلن بعد عقود من العمل شبه السري، بدافع خلق حاضنة شعبية نسائية سنوية دينية، وما كان ليجد خيرًا من هذه الجماعة، التي يظهر سكوتها ونأيها عن الخوض في المجال العام والسياسي بشكل خاص وكأنه تعبيرٌ عن حالة رضا وقبول عن أداء الحكومة والنظام السياسي في البلاد في مقابل السماح لها بالتحرك بحرية⁽⁴¹⁾. كل ما سبق، فضلًا عن التدين الظاهر الذي أصبح يرافق الكثير من المسؤولين السوريين. والتصريحات التي أصبحت تعبر عن مواقف سياسية دينية؛ كما في أزمة الرسوم الدنماركية وغيرها، كانت جزءًا من استراتيجية الاحتواء التي مارسها النظام السوري منذ عقود؛ بهدف كسب الشرعية، عبر التقرب إلى أكثر التيارات جماهيرية وحضوريًا، وفي الوقت نفسه استثمار ذلك، بما يؤمن عدم تكرار عودة الإخوان المسلمين ذاتهم⁽⁴²⁾.

ثالثًا: التوظيف السياسي للدين لدى نظام الأسد ومعارضيه من الإسلاميين بعد ثورة 2011

منذ الأيام الأولى للثورة، أراد النظام تظهير الصراع وكأنه صراع بين كتلتين على السلطة: كتلة سنوية وأخرى علوية. وهو بعدما كان يتجنب الموضوع الطائفي علنًا في السابق حرصًا على علاقاته العربية وعلى صورته «كنظام وطني»، لعب به لاحقًا وعلى نحو سافر ليس لاستقطاب الأقليات وشد عصب الطائفة العلوية فحسب، بل أيضًا لتدهور علاقته مع بعض حلفائه السابقين (تركيا وقطر والسعودية)، ولتخويف المسيحيين من الأثرية السنوية في لحظة تقدم لجماعة الإخوان المسلمين وغيرها من قوى الإسلام السياسي في كامل المنطقة⁽⁴³⁾.

استنفر النظام مكنة المؤسسة الدينية الرسمية (المفتي حسون، وزارة الأوقاف، الشيخ البوطي)، لإيجاد الفتاوى والمواقف الشرعية التي تنسجم مع روايته عن المؤامرة، والفتنة، والتكفيريين، هذا من جهة. ومن جهة ثانية لتأكيد حرص النظام على الإسلام ورعايته له. حتى أن بشار الأسد نفسه تحدث عن مدى اهتمام النظام بالدين، بالقول: «في سورية بني منذ عام 1970 حتى اليوم ثمانية عشر ألف مسجد فلو كانت العلمانية ضد الدين أو نمارسها ضد الدين كيف نسمح ببناء 18 ألف مسجد، بني 220 مدرسة شرعية وثانوية شرعية وغيرها. بني العشرات من المعاهد لتأهيل الدعاة. إذا الجانب الديني في سورية كان دائمًا جانبًا مهمًا»⁽⁴⁴⁾.

على المقلب الآخر، كان اندلاع الثورة بالنسبة للإخوان المسلمين مناسبة لاستعادة نشاطهم وصعود آمالهم بأداء الدور الذي حرموا منه في الماضي من خلال المشاركة في الثورة، بعد تردد الفترة الأولى، بل في دفع الثورة في الاتجاه الذي يوافق هواهم السياسي، وفي مرحلة تالية، بعد أن خلت الساحة لهم، في إعادة سرديّة الثورة،

(40) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص 257

(41) «جماعة القيسيات.. النشأة والتكوين»، موقع جسور للدراسات، منشور بتاريخ 19-12-2017

(42) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، ص 77

(43) زياد ماجد، سوريا الثورة اليتيمة، ط 1، (بيروت: دار شرق الكتاب، 2013)، ص 163، 164

(44) مقابلة بشار الأسد مع قناة «الأخبارية السورية»، جرى بثها بتاريخ 17 نيسان (أبريل) 2013

وتصويرها كما لو كانت زلزلاً ارتدادياً قوياً للثورة الإسلامية المباركة» التي أطلقوها في الثمانينات من القرن الماضي، وانتقاماً مدوياً لها⁽⁴⁵⁾. كما شجعت الثورة بعض علماء الدين على الانشقاق وفصم عرى تحالفهم مع النظام، ومعظم هؤلاء من السلفية أو المشايخ ورجال الدين الذين اعتمد عليهم النظام في ضبط الشارع السني سابقاً، والذين كانوا يتعاونون معه من منطلق الخضوع للسلطة القائمة، وطاعة أولياء الأمر، بانتظار فرص أفضل⁽⁴⁶⁾.

وحمل عدد من أيام الجمع (مواعيد التظاهرات الكبرى)، تسميات ذات دلالات دينية، أو عبارات دينية صريحة (أحاديث أو آيات قرآنية)، ومنها: «أحفاد خالد» 2011/7/22، «الله معنا» 2011/8/5، «لن نركع إلا لله» 2011/8/12، «الله أكبر» 2011/11/4، «إن تنصروا الله ينصركم» 2012/1/6، «من جهز غازياً فقد غزا» 2012/4/6، «أتى أمر الله فلا تستعجلوه» 2012/4/27، «نصر من الله وفتح قريب» 2012/5/11.

كانت «صفحة الثورة السورية» على موقع فيسبوك التي أدارها شبان ذوو خلفية إسلامية مسؤولة عن إطلاق تلك الأسماء والترويج لها، وقد أثارت لغطاً كبيراً حين اقترحت تسمية يوم الجمعة 2012/1/27 بـ«جمعة إعلان الجهاد»، قبل أن تضطر للتراجع عنها أمام الانتقادات التي وجهها ناشطو الحراك السلي.

تلك المعطيات، وتركيز الإعلام المؤيد للسلطة أو للمعارضة على إبراز الخطاب الديني الذي أنتجها ونتج عنها، أسهمت في تأجيج خطاب مذهبي مضاد، أسهم في تهيئة الأجواء للانزلاق نحو اقتتال طائفي شهدته بعض المناطق، ثم ليكتسي الصراع في بعض جوانبه أبعاداً طائفية وجهادية.

وإذا كان النظام قد كثف من حملاته الدعائية في صفوف الأقليات، فإن العلويين كانوا في مقدمة من استهدفهم تلك الدعاية. ذلك أنه مع مواظبة الإعلام الرسمي على وصف المحتجين بأنهم سلفيون وتكفيريون، عمد النظام، في الوقت عينه، إلى تشكيل رأي عام في أوساط الطائفة العلوية، في مختلف مناطق انتشارها، عبر أدوات من رجال دين ووجهاء محليين مرتبطين به، مفاده أن العلويين، وليس النظام، هم المستهدفون من هذه الثورة، وأن دوافعها طائفية بحتة، وإن ادعى المعارضون غير ذلك. وجرى استنفار ما تختزنه الذاكرة الجمعية من اضطهاد تاريخي تعرضت له الطائفة في الماضي. وبالتالي، فهم إذ يواجهون الثورة اليوم، إنما يدافعون عن أنفسهم وأعراضهم ووجودهم، وليس عن النظام⁽⁴⁷⁾.

ومعلوم أنه إذا كانت قلة من الناس مستعدة للتضحية من أجل أفكارها وقناعاتها، فإن عددًا أكبر بكثير سيقا تل للدفاع عن نفسه، عندما تتولد لديه القناعة بأن وجوده في خطر. وأمام أوضاع كهذه تصبح الأقلية مرهفة الإحساس برموزها، فتمعي الحدود، بين المتدين وغير المتدين، ويغلب على الجميع التصرف الطائفي ذاته، إذ يرون في هذا التصرف «التضامني» حماية لهم، ولرموزهم ولهويتهم⁽⁴⁸⁾. غير أن ذلك كله لم يمنع وقوع خلافات بين النظام ورجال الدين العلويين أنفسهم، على نحو ما جرى سنة 2013، حين أصدر أكثر من 50 شيخاً علويًا، من المحروسة وسلحب ومصيف وثيقة موقعة بخط اليد (يحتفظ الباحث بنسخة عنها)، استنكروا فيها

(45) برهان غليون، عطب الذات...، ص 290

(46) برهان غليون، عطب الذات...، ص 292

(47) طارق عزيزة، «علوبو سوريا من العزلة إلى لعنة السلطة»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 12 تشرين الأول/أكتوبر 2013

(48) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ص 154

أعمال القتل والنهب، ويقصدون بها ميليشيا «الدفاع الوطني» تحديداً. وسجلت حالات عديدة لمشايخ في مناطق مختلفة رفضوا الصلاة على عناصر «الدفاع الوطني»، بوصفهم خارجين عن الدين، في حين إن سلطة الأسد كانت تحتفي بهؤلاء وتسميهم «القوات الرديفة»⁽⁴⁹⁾.

على مستوى آخر، فإن التدخل الخارجي لداعي النظام (إيران وحزب الله خصوصاً) أو المعارضة (بعض دول الخليج)، وصراعاتهم الإقليمية المكتسبة طابعاً مذهبياً، فاقمت المناخ الطائفي على الأرض السورية. ففي إطار دعم إيران للنظام في قمع الثورة، درب ضباط وخبراء إيرانيون أكثر من ثلاثين ألف شاب سوري (أغلبهم من الطائفة العلوية) شكلوا ميليشيا «جيش الدفاع الوطني». وابتداءً من صيف العام 2012، دفعت إيران بآلاف المقاتلين العراقيين الشيعة، وبآلاف آخرين من المقاتلين اللبنانيين من حزب الله (ومن متطوعين درهمهم الحزب) للقتال، وتزايدت أعداد هؤلاء عام 2013 كما تزايد انخراطهم في المعارك العسكرية الكبرى⁽⁵⁰⁾. وعملت السعودية، بالتنسيق مع قطر وتركيا، ثم بالتنافس معهما، على دعم ألية وكتائب تقاتل النظام⁽⁵¹⁾. ورغم أن معظم مجموعات المعارضة المسلحة (الجيش الحر) كانت مكونة من عناصر وطنية شعبية غير إسلامية، إلا أنها أصبحت خلال أشهر قليلة فريسة سهلة لأصحاب المشاريع الإسلامية والجهادية، لأنها لم تكن تتمتع بأي تنظيم ثابت أو قيادة فعلية، تشرف عليها وتضمن تمويلها وتوجيهها⁽⁵²⁾.

وسعى رجال دين ممن انشقوا عن النظام إلى التأثير في قادة القوى السياسية والعسكرية. وأدى بعض هؤلاء الذين أسسوا «المجلس الإسلامي السوري» دوراً متعدد المهام، من تنسيق العلاقات بين الفصائل والمجموعات المقاتلة، وتأمين الموارد، وإنتاج خطاب شرعي لدعم المقاتلين وإرشاد القيادات السياسية والعسكرية وإضفاء الشرعية عليها. وقد طمح الكثير من هؤلاء الشيوخ والفقهاء الكبار الذين أعلنوا ولاءهم للثورة أن يحولوها بالفعل إلى ثورة إسلامية⁽⁵³⁾.

وأرسل حزب التحرير الإسلامي نشاطه إلى مؤتمرات المعارضة السورية لتذكيرهم بأن دستور سورية القادم يجب أن يكون إسلامياً، و«الديمقراطية حرام، بل هي كفر أكبر تنازع الله في حاكميته»⁽⁵⁴⁾.

رابعاً: في طائفية النظام وطائفية الإسلاميين

لا جدل في أن قاعدة سلطة الأسد هي في جوهرها علوية بقوة، وهذا المعطى عمل في النصف الثاني من السبعينيات والنصف الأول من الثمانينيات على إيجاد مناخ سياسي مشحون بالطائفية وصدع الرأي العام السوري تصدعاً خطيراً على أساس طائفي، لكن ليس هناك، في الوقت ذاته، سوى القليل من الأدلة على أن الأسد في سياساته الاقتصادية أعطى تفضيلاً ملحوظاً للطائفة العلوية، أو أن أغلبية العلويين تتمتع بأسباب الراحة في

(49) مقابلة مع ناشط علوي.

(50) زياد ماجد، سوريا الثورة اليتيمة، ص 115

(51) زياد ماجد، سوريا الثورة اليتيمة، ص 128

(52) برهان غليون، عطب الذات...، ص 290

(53) برهان غليون، عطب الذات...، ص 293

(54) مقابلة مع أنور السباعي.

الحياة أكثر من أغلبية الشعب السوري⁽⁵⁵⁾.

إن مظاهر التطييف والممارسات الطائفية المتعمدة التي انتهجتها سلطة الأسد، كانت الغاية منها إثارة طائفية معاكسة من المسلمين السنة، وهذه الحالة تتكفل بإبقاء الطائفية إطارًا للصراع السياسي، مما يشوه الوعي الاجتماعي والسياسي والطبقي، بسبب الطائفية، بما يكفل للسلطة التلاعب بجميع مكونات الهيئة الاجتماعية، وإضعافها وإثارة قدر أعظمي من التناقض والتناحر بين صفوفها، ومن هنا فإن طائفية النظام تتجاوز المذهبية المحضة المرتبطة بأقلية من الأقليات⁽⁵⁶⁾.

وقد فصل سلامة كيلة في تناول هذه النقطة، ونفى عن سلطة الأسد صفة «الطائفية»، «وهذا ليس تبريرًا لها؛ لأنها أسوأ من ذلك، هي سلطة مافية وحشية. ولا شك في أنها عملت على استثارة غريزة الطائفة؛ لكي تستغلها في دفاعها هي عن سلطتها. بعد أن كانت استغلت فقرها واضطهادها التاريخي؛ لكي تحولها إلى أداة في بنية سلطتها. وبالتأكيد استغلت «المشاعر الطائفية». لكن الهدف ليس الطائفة، بل حماية السلطة التي نهبت المجتمع، كل المجتمع، بما في ذلك الساحل⁽⁵⁷⁾. ويضيف: «الطائفية هي التمسك بأيديولوجية هي موروث الطائفة، وتحويلها إلى مشروع سياسي. السلطة [الأسدية] لا تترك بمرور الطائفة... تحالفت مع تجار دمشق وحلب، ولا تزال، ولعبت على تعميم الطائفية، ليس لدى العلويين، بل لدى «السنة»، فبي من رعى كل المؤسسات الدينية، والجمعيات، وقدم تسهيلات كبيرة لـ «علماء الدين» (السنة)، ووسع بناء الجوامع. واحتضن «الجهاديين»، والجهاد الإسلامي، وحماس، وحركة التوحيد. وهو أمر لا يفعله «طائفي»، بل يفعله من يريد الحفاظ على السلطة، فيعمل على تفتيت المجتمع⁽⁵⁸⁾. ولأن العلويين غير ملتفين طائفيًا خلف السلطة، وكان يمكن أن ينخرطوا في الثورة نتيجة فقرهم وهامشيتهم. وكان انخراطهم ضرورة لتحقيق انتصار سريع، يقسم السلطة، ويفتح على مرحلة انتقالية، لم يكن غير خطاب التخويف وسيلة، بالضبط؛ ولقد كان هاجس السلطة يتحدد في منع ذلك عبر تخويف العلويين من الأصولية السنية⁽⁵⁹⁾.

على الجانب الآخر، وكمثال على مشروعات الإسلاميين، فإن أدبيات جماعة الإخوان المسلمين ومشروعهم السياسي لمستقبل سورية، والذي نشر قبل الثورة بسنوات، فهو موقفهم الأصيل، وليس «رد فعل» لا على «طائفية النظام» ولا سنوات الدم والعنف والتطييف خلال الثورة، يعبر بوضوح عن مشروع سياسي/ديني، أي طائفي استنادًا إلى ما مر بيانه من أن توظيف الدين في السياسة فعل طائفي بامتياز.

فالجماعة تؤمن أن الإسلام دين شامل لكل جوانب الحياة، وينظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان والإنسان، وهو بذلك دين عبادات ودين معاملات وتشمل تشريعاته كل الجوانب الروحية والثقافية والاقتصادية والسياسية للحياة، ولا يفصل الدين عن السياسة⁽⁶⁰⁾. ولا تخفي الجماعة رغبتها «نقل الناس إلى الانضواء من

(55) حنا بطاطو، فلاحو سوريا...، ص 422

(56) محمود صادق، حوار حول سورية (دن، دت)، ص 88

(57) سلامة كيلة، التراجيديا السورية الثورة وأعداؤها، ط 1، (ميلانو: منشورات المتوسط، 2016)، ص 129

(58) سلامة كيلة، التراجيديا السورية...، ص 130

(59) سلامة كيلة، التراجيديا السورية...، ص 144

(60) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي لسوريا المستقبل رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، 2004، ص 23

جديد تحت لواء الإسلام في تنظيمه الشامل لحياة الناس" وإن كان ذلك يأتي عن طريق التدرج في التطبيق⁽⁶¹⁾. وفي سياساتها الدستورية والشؤون السياسية، تدعو الجماعة إلى «1- الهوية العربية الإسلامية للمجتمع السوري 2- دين الدولة الإسلام، وهو المصدر الأساس والمرجعية العليا للتشريع»⁽⁶²⁾. وفي الشؤون السياسية تدعو الجماعة «إلى إقامة دولة حديثة، تكون الحاكمية فيها لله، والسيادة للقانون، والسلطان للأمة»⁽⁶³⁾.

أما الإشارات التي قد ترد هنا أو هناك عن «الديمقراطية»، في أوراقهم أو على ألسنتهم، فهم لا يدعون مجالاً للشك في فهمهم لها، إذ يؤكدون: «نعني هنا، وفي كل مكان نعلن فيه تبيننا للنهج الديمقراطي تلك الديمقراطية الإجرائية والآليات الديمقراطية المرتبطة بها»⁽⁶⁴⁾، وهذه لا أكثر من «ديموقراطية» مجتزأة، ممسوخة، مختزلة إلى مجرد إجراءات وصناديق اقتراع. أما الديمقراطية، فهي تصور للعالم وفلسفة وطريقة في التفكير، وهي تعني، في جوهرها، حقوق الإنسان والمساواة في الحقوق وحرية الضمير، أي حرية الدين وحرية اختيار الدين من دون إكراه.

هذا والإخوان هم الوجه المعتدل للإسلاميين في عرف كثيرين، قياساً بالتكفير الصريح وفرض «الإسلام» بالعنف، لدى السلفيين الجهاديين، دون زخارف وحنلقات لغوية. وبحسب برهان غليون، الإساءة الأخطر التي تسببت بها سيطرة الاتجاهات الإسلامية، كانت إخراج القوى الرئيسية في الثورة عن منطق العمل والكفاح السياسي، وإغراقها في منطق الدعوة الدينية والتأكيد على الهوية، والتمثل بتجارب القرون البعيدة، أي الانفصال الكلي عن الواقع، وأدخل في تفكيرها جرثومة الطائفية البغيضة التي حاول الثوار في المرحلة الأولى تحييدها⁽⁶⁵⁾.

لقد أثبت الإسلاميون بالتجربة صحة مواقف المتشككين بهم والمتخوفين من مشروعهم الإقصائي، حتى ممن كانوا أقرب إلى الدفاع عنهم أو محاولة فهمهم على الأقل ورفض شيطنتهم. قبل الثورة بسنوات، كتب ياسين الحاج صالح: «ثمة فجوة ثقة عميقة تفصل الإسلاميين عن قطاعات واسعة من المجتمع السوري، تشمل جميع غير المسلمين وغير المسلمين السنين وشرائح من المسلمين السنين. هذه الفجوة وجه من وجوه أزمة ثقة وطنية شاملة ومتعددة المستويات تنذر بمستقبل غير مأمون لهذا البلد. وفيما يخص العلاقة مع الإسلاميين تنفتح فجوة الثقة على الريبة في أنهم سيفرضون شرائعهم على الناس، بما فيها أسلمة المجتمع وفرض الدين بالقوة»⁽⁶⁶⁾. ثم عاد الحاج صالح وكتب بعد سنوات من الثورة: «تجربتنا السورية خلال سنوات الثورة السورية تظهر أن ما يتطلع إليه الإسلاميون ليس أن يكونوا طرفاً إلى جانب أطراف أخرى في عملية سياسية تستوعب الجميع، بل أن يكون هم الدولة. أي أن يكونوا كل الأطراف مثل الدولة الأسدية تماماً... ظهر أن ما يريده الإسلاميون ليس السياسة (فضاء التعدد) بل السيادة (مقر الواحد). هذا أصح على التشكيلات السلفية الجهادية ممن يصرون عن نظرية الحاكمية الإلهية، أو يريدون تطبيق العقيدة إن جاز التعبير، لكنه صحيح كذلك على الإسلاميين

(61) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي...، ص25

(62) الإخوان المسلمون، ص90. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أيًا من الدساتير السورية السابقة لم يتضمن مطلقاً النص على «دين الدولة».

(63) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي...، ص91

(64) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي...، ص25 في الهامش

(65) برهان غليون، عطب الذات...، ص314

(66) «حوار شخصي وصريح مع إسلامي سوري في شؤون الإسلام والحربة والعقل والدولة»، ياسين الحاج صالح، موقع الحوار المتمدن، 11 تشرين الأول (أكتوبر) 2007

السياسيين ممن يريدون تطبيق الشريعة، أي أن تكون لهم ولاية عامة وأن يمارسوا العنف باسم شريعتهم، والعنف والولاية العامة وجهان أساسيان للسيادة»⁽⁶⁷⁾.

خاتمة

سواء كان نظام الأسد طائفيًا في جوهره أم لاستخدامه الطائفية فحسب، فإن ما تحتاج إليه سورية ليس استبدال هيمنة طائفية بأخرى، ولا إحلال «ديمقراطية عدد» طائفية لتكريس حكم طائفي أكثروي بدلاً من حكم استبدادي أقلوي. فالنظام السياسي الذي يبني على أساس طائفي هو الوصفة المثالية لتفجير الحروب الأهلية الطائفية. أما «الديمقراطية الطائفية»، كنموذجي لبنان والعراق، فهي ليست، في أحسن الأحوال، سوى «ضرب من توازن تفرضه موازين معينة للقوى بين الطوائف. وبقدر ما يميل هذا التوازن لصالح طائفة ما، تضعف هذه الديمقراطية الطائفية وتميل إلى الاستئثار المموه أو المكشوف إلى هذا الحد أو ذلك. فالديمقراطية الطائفية، بالمشاركة أو المنافسة أو المصارعة التي تخلقها بين الطوائف، إنما تعزز الأيديولوجيا الطائفية وتمنع بالتالي نشوء وطن بالمعنى الحديث»⁽⁶⁸⁾.

والقول بأن الخطاب والسلوك الطائفيين لدى فئات من المعارضة هو رد فعل على طائفية نظام الأسد، لا يبرر موقفها أو يلغي طبيعته الطائفية. وبعيدًا عن النظام، يريد الإخوان المسلمون وأضرابهم من الإسلاميين نظامًا شموليًا (توتاليتاريا) بطابع إسلامي، لأن «تنظيم نسيج الحياة بكامله وفقًا لأيديولوجية، لا يبلغ تمامه إلا في ظل نظام توتاليتاري»، وفق تعبير حنة أرندت. وهم يعدون الناس به، باسم الإسلام. ولقد أظهر التوظيف السياسي للدين كيف أن الإسلام «في واقعه اليوم، استراتيجية لإضفاء الشرعية على سياسات متنوعة ومتناقضة، على حركات يمكن أن تكون إجرامية. وعلى أنظمة وأوضاع سياسية يمكن أن تكون لا إنسانية»⁽⁶⁹⁾.

الدولة الحديثة الحقة توجد بذاتها ولذاتها بدون أن تكون بحاجة إلى الدين، وبدون أن تضعه في خدمتها⁽⁷⁰⁾. والدين قد لا يلحقه من جراء التسييس سوى الأذية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن تجريد الإسلام من الطابع السياسي هو اختزال له وتقليص. ولكن العكس قد يكون هو الصحيح. فبقدر ما يكف الإسلام عن أن يكون أداة في خدمة الغرض السياسي للدولة، فإنه يستعيد ملء دعوته كدين. ومن ثم، فإن العلمانية قد لا يكون فيها أذى للإسلام كدين بقدر ما أنها تهيئ له جواً للانعتاق من أسر السلطة السياسية ولتفتح والتقدم كدين. وذلك ما حدث أصلاً للمسيحية التي اكتشفت، بعد طول مقاومة، أن العلمانية أفادتها في استعادة بعدها الروحي بعدما كانت جرت مصادرتة، على مدى قرون، لحساب البعد الزمني⁽⁷¹⁾.

إن الكف عن توظيف الدين سياسيًا هو المقدمة الضرورية لتجاوز المشكلة الطائفية، وهذا التجاوز يقع في صلب مهمات الثورة الديمقراطية. المفارقة أن النظام استخدم الطائفية ضمن أدواته لوأد الثورة، والثورة

(67) ياسين الحاج صالح، الإمبرياليون المقهورون، ط1. (بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2019) ص123

(68) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، ص1087

(69) ياسين الحاج صالح، الإمبرياليون المقهورون، ص233

(70) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص211

(71) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، ص213

نفسها ابتليت بمن أثقلوها بالطائفية، نهجا وسلوكًا، مما نقل التركيز إلى البعد الديني الطائفي، وألغى الأبعاد الطبقيّة والسياسية للصراع.

المصادر والمراجع

1. الحافظ. ياسين، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
2. الطبراني. أبو سعيد ميمون، رسائل الحكمة العلوية، ط1، (لبنان: دار لأجل المعرفة، ديار عقل – لبنان، 2006).
3. بطاطو. حنا، فلاحو سوريا وأبناء وجهائهم الأقل شأنًا، عبد الله فاضل ورائد النقشبندى (مترجمان)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
4. بييره، توماس، الدين والدولة في سورية، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (إسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).
5. حوى. سعيد، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987).
6. خليل. أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005).
7. سترينسكي. إيفان، إشكالية الفصل بين الدين والسياسة، عبد الرحمن مجدي (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: هنداي للتعليم والثقافة، 2016).
8. سورا. ميشيل، سورية الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك بيالو (مترجمان)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).
9. زيادة. رضوان، الإسلام السياسي في سوريا، ط1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008).
10. صادق. محمود، حوار حول سورية، (دن، دت).
11. طرابيشي. جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والمانعة العربية، ط2، (بيروت: دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، 2008).
12. _____، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، ط1، (بيروت: دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، 2008).
13. عدوان. ممدوح، حيونة الإنسان، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007).
14. غليون. برهان، عطب الذات وقائع ثورة لم تكتمل، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).
15. فان دام. نيقولاوس، الصراع على السلطة في سوريا، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى، (ديسمبر/كانون الأول، 2006).
16. كيلة. سلامة، التراجيديا السورية الثورة وأعداؤها، ط1، (ميلانو: منشورات

- المتوسط، 2016).
17. لينين. فلاديمير، نصوص حول الموقف من الدين، محمد الكبة (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972).
18. ماجد. زياد، سوريا الثورة اليتيمة، ط1، (بيروت: دار شرق الكتاب، 2013).
19. وادين. ليزا، السيطرة الغامضة السياسة الخطاب والرموز في سوريا المعاصرة، نجيب الغضبان (مترجمًا)، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر، 2010).

