



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٢٢)

في عصبية سنّية وعصبية أقلوية
مقالات تبحث في صراعات الهوية من هذا الجانب

طارق العلي

www.nama-center.com

الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

هذه مقالات في مقارنة المسألة الطائفية في سياق تاريخي عبر تحري ما إذا كان مذهب أهل السنة والجماعة قد مثلّ بحدّ ذاته، أو كعامل مسيطر، يوماً ما، عصبيةً سياسيةً مخصوصة، تقودها طبيعتها للسعي إلى الملك، السلطة. وعليه، في سياق مقارنة الثورة والحرب في سوريا، ما إذا كان ثمة اليوم، أو يصحّ أن تكون، عصبيةً سنّيةً طائفيةً سياسيةً، جامعة وموجبة، مقابل العصبية الطائفية الأقلوية السياسية. وفيما إذا كان يصحّ أن يوظف مثل ذلك في نظر الناظر أو فعل الفاعل.

١ .

في الاصطلاح الخلدونيّ تفهم العصبية على عدّة طبقات ومن وجوه مختلفة، وذلك بين ما يصرح به ابن خلدون نفسه، أو يضمّره على نحوٍ واعي، وبين ما يكشفه الناقد أو الباحث وفقاً للغرض أو طبيعة التناول. إلّا إنّه من المسلّم به، أو المرجّح، بأنّ ابن خلدون وطفّ "العصبية" كمنهجية مقارنة لآليات وحدثيات الصراع على السلطة في زمانه، وباحات اشتغالها الرمزيّ والماديّ، النفسيّ والاجتماعيّ. علاوةً على ذلك فإنّه ممّا يستحسن الانتباه إليه بأنّ الرجل وطفّ هذه الآلية بطرق تغايرت وفقاً لتقلبات مزاجه السياسيّ ومصالحه ومناصبه ذات الحقيقة أو غيرها. وليس من المناسب أن ننظر إلى هذه الحقيقة كنعقصة وإنّما كتجارب تصقل النظرية، وهذا يحسب له. ما كان يشغل ذهن ابن خلدون انطلاقاً من المشاكل والإشكاليات النظرية والحركية التي واجهته هو عينه ما صيرّه مؤرخاً فذاً ومؤسساً؛ وإنّما أريد ببحثه في نسق مفاهيميّ يفسّر دورية التاريخ وشؤون الحضارات، "العمران"، وأخبار الدول والأمم.

ليس سياق هذا البحث النظر في شخصية ابن خلدون ونتاجه، ولكنّ ما ذكرني به ودعاني لاستدعائه هو تفكّري في طبيعة المفردات، أو الخطابات تجاوزاً، التي طغت في أوساط مختلفة في ظروفها على خلفية الثورة والحرب في سوريا، ولا سيما في الأوساط السوريّة عموماً ودون استثناء، وأكثر منه في جانب المجتمعات التي تعرضت لهجمات الاستئصال السياسيّ والجسديّ، الماديّ والمعنويّ، وهي تلك المجتمعات التي انتجت مقاومتها الخاصة من الصفر. وإنّ مثل هذه الملاحظات تنسحب برأيي وبقوة على كامل الساحة العربيّة التي تحتبر صراعاً هوياتيّ السمة العامّة الطرف المعتدي فيه يوظّف خطابات وأدوات طائفية ذات عبء تاريخيّ، وهذا الطرف المعتديّ يمثل مصالح، أو لا يهددها، قوى المنظومة الدوليّة الكبرى، القوى الاستعماريّة عينها التي تركت للعرب أجنّة دول ميّنة أو مشوّهة أو مصابة بأفات مزمنة. ومن الواضح في السنوات الأخيرة إغراق العدو إغراقاً فاحشاً سافراً في جريمتين متوازيتين؛ سياسات

استعمارية مخربة للاجتماع العربي ومحتلة ومغتصبة لمساحات معاشه وحركته ونظره، وخطاب هوياتي ذو مضامين عنصرية أو دينية طائفية مصنّع لاستقطابات داخل المجتمعات العربية.

وإنّ هذه السياسات العدوانية مباشرة وغير مباشرة، بدائية أو ثانوية، وهي ليست من نمط الصدام معه فقط، بل وبسبب إزمان الحالة المرضية العربية مع جملة العوامل التاريخية والاجتماعية والثقافية يظهر لنا نمطها مختلطاً؛ صراعات ذاتية بدائية أو معزولة، صراعات ذاتية ثانوية أو مركبة كردّة فعل على وجود وتعريف العدو، وطبيعة التعامل معه. وصراعات سببها الاختراق المباشر للمجتمعات العربية عبر أفراد وبنى اجتماعية وظيفية أو موظفة انطلاقاً من سياقها التاريخي المعلول. وصراعات مباشرة عارية. هذا من ضرورة التذكير بالواضح، ومنه أنّ السياق الآن يريد يهودية الكيان الإسرائيلي وشيعة النفوذ الإيراني.

مما لا شكّ فيه إنّه ومع طول المدّة وتعوّل العدو وتردّي الأوضاع العربية الاجتماعية والاقتصادية واهتراء النظام الرسميّ وحوامله النظرية أو دعاياته الإيديولوجية؛ صار من الصعب تجاهل الاعتلال الذاتي الثانوي المتفاقم، وهو اعتلال يصيب الهوية والكيان، ينال من الذوات الفردية والاجتماعية، ويتفاقم مع تنالي الغزوات الاستعمارية التي تستهدف العرب والمسلمين بالطريقة آنفة الذكر.

بطريقة معينة تظهر لي نظرية العصبية بطبقتها المتعددة كجزئية متداخلة في نظرية المتخيلات الاجتماعية، ومن هذا المنظور الذي سأشتغل على تفريده بشكل متظافر مع معاينة الحالة السورية ما بعد الثورة، أو الحرب في مرحلتها المتأخرة على نحو أحسن دقة؛ يبدو لي أنّ استعارة المفردات الخلدونية مجدّ في فحص ونقد خطابات ومسالك معينة في هذه الحالة، وتبيان وجوه الاعتلال والصحة فيها. وسأتفق مع الذين قد يقولون إنّها قراءة قهقرية إذا ما كانوا يتناسون لغرض ما حميدٍ أو غير مقصود طبيعة الواقع القهقري الذي نعيشه، وذلك وفق أيّ جملة مقارنة معيارية منتقاة. ولكي لا يذهب الذهن خارج النطاق العربي والإسلامي وما لهذا الذهاب من إشكاليات خارج اهتمام البحث فلنضرب الفقه مثلاً ولنتساءل، أو لنتفق لأنّ الأمر جليّ، أليس الفقه المعاصر مترجع إذا ما قورن مع زمن عربي إسلامي سابق مقارنة واعيةً بطبيعة اختلاف وتطور الأحقاب وتباين المحددات والمقومات النظرية المعرفية؟. وهكذا.

٢.

تحليل العصبية وفق الاصطلاح الخلدوني في مراحلها المركبة وحين أخذها إلى منتهاها إلى مفهوم يتضمّن رابطة سياسية مؤسّسة على صلات قبلية؛ اجتماعية قوامها الدم والنسب، أو ما يقوم مقام الدم والنسب فيلزم بما يلزمه الأوّل؛

وروحية مركبتها الحمية والأنفة؛ الوازع. ويبدو من تتبع مقدّمة ابن خلدون بأنّ مفاعيل وتأثيرات وتحليلات هذه الروابط والصلات تختلف وفقاً لمستوى العمران، التحضّر والتعقّد الاجتماعيّ، ما بين بدو وحضر؛ وأنّ المختبر والمختبر لها، وربّما المخلق أو المذكّر، هو حالة الخطر من حرب أو كارثة.

يمكن تصوّر العصبية في الطبقة العليا من تحيّل ابن خلدون لمقومات ومحدّدات النظام السياسيّ بأنّها أقرب إلى رابطة سياسية مقومها صلات سيكولوجية ومركبات سيكولوجية، وتتداخل في صقلها حالة الصراع على المصالح والسلطة. ثمّة جانبٌ يتعلق بالمصالح والأخطار المشتركة إذاً؛ إلّا إنّ العادة وطبائع الأمور وبحسب ابن خلدون تسوق العصبية وتشدّ العصبية نحو طلب الملك. وهنا، أي في خصمّ الصراع على السلطة وعلى نحو ما تُختبر العصبية، الروابط، الأقوى فالأقوى، والأضعف فالأضعف. بمعنى أنّه في حالة الصراع، والوجوديّ منه، تتفكك العصبية إلى "تحت عصبية"، أو حتى إلى مركباتها الأولية؛ وهكذا يدخل ابن خلدون المنطق الصراعيّ في نظريته بقوله إنّ الملك في النهاية قائم على الغلبة والشوكة؛ حيث لا تميل العصبية إلى التواضع والتعاقد إلّا بمقدار ما تشعر به أنّ الغلبة وقعت أو ستقع. إنّها تعاقد سابق أو لاحق نسبة لوقوع الغلبة.

ولناحية تجاوز ابن خلدون لمفهوم القرابة يشير لذلك في الفصل الثامن من الباب الثاني لمقدمته تحت عنوان العصبية تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه قائلاً "صلة الرحم طبيعة في البشر"، وتجعل الإنسان يدافع عن أهله وقبيلته، خصوصاً إذا كان النسب قريباً، والحلف والولاء قريب من النسب"، واستشهد بن خلدون بحديث "الولاء مثل لحمة النسب"، وحديث "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم"، وإذا كان النسب بعيداً تعرض للنسيان ولم يعد مؤثراً في التناصر. وهذا يعني فيما يتابعه وفيما يفهم من كلامه بأنّه في الحواضر تظهر أنماط معقدة من الولاء لا علاقة لها مباشرة بالنسب، ثمّة متخيّل، والنسب قد يفعل فعله في البداوة القاصية حيث يظهر عامل اقتصاديّ معزّز؛ وهو اقتصار البدو على القوت الأساسيّ ومقوماته، وتدبيرهم المؤقت لذلك، وهذا ما يجعل صراعاتهم أكثر تواتراً بين هدأة وسورة، ولصعوبة انقيادهم قلّ ما يكون هدفها بناء "الملك"، أو الدولة.

يمكن القول بأنّ بعض أدوات ابن خلدون قابلة لمقابلة جوانب عدّة من حالتنا الراهنة، وذلك يتمّ بلا شكّ مع إضافة وشطب، وإنّ كان ذلك يصحّ في باحة فلسفة التاريخ؛ إلّا أنّ المراد في كلامي هنا توظيف مفهوم العصبية في تحليل بعض مركبات وإشكاليات الهوية وصراعها -الذاتيّ والغيريّ- في زمننا ومنطقتنا، وفي هذا الصدد تسعفني إشارة الجابريّ براهنية الخلدونية في مؤلفه نحن والتراث حيث يقول: "وبالفعل نحن ننطلق هنا من أن إشكالية ابن خلدون ما زالت معاصرة لنا، أي قابلة لأن تندمج في إشكالياتنا الراهنة، وقابلة لأن تتفاعل معها وتساهم في توضيحها وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها".

إنّ حالة التشظي التي يعيشها المشرق العربيّ ترافقها آفة تتهقر في التنظير ومقدماته، وفي الحركة ودوافعها، وهذا آخذ بالتجليّ منذ حرب العراق. وإنّ ذلك لا يقتصر كما قد يسبق إليه الذهن على "العرب السنّة"، والذين أرى أحوالهم وأقوالهم في ظل ما أشرت إليه في المقطع الأوّل من واقع مغلوب تأتي كردود أفعال أكثر منها مبادرات للذهاب بهذا الاتجاه أو ذاك. وإنّ هذا أقرب لتوصيف الواقع عندي منه للتبرير، وهو متأثر إلى حدّ بعيد، حين الحديث عن العراق وسوريا، بحقيقة طبيعيّة؛ وهي حضور الجزيرة العربيّة كموازن وحيد في خصم فوضى التمزّق، وما يستتبعه ذلك من امتداد تأثير الاقتصاد الريعيّ وطبائع التدينّ وأنماط التفكير ومدارس التفقه وأشكال الحكم، ومما هو واضح أنّ مثل هذا النفوذ السياسيّ الماليّ يتداخل مع أراضيات اجتماعيّة واقتصاديّة قبليّة، بنيويّة ووظيفيّة، تتقاطع مع تلك الأولى.

يحيل مفهوم العصبية عند ابن خلدون إلى ديمومة علاقات وظيفيّة ورابط عضويّة تأطر أو تخلّق أو تشدّ عصب جماعة أو جماعات بشريّة في وعاء زمنيّ مكانيّ واحد. وثمة مركب مُصنّع أو متخيّل، فوقاً لابن خلدون لا تتوقف هذه الصلات على العرق؛ فالنسب يغلب عليه "الوهم" إلّا في البداوة القاصية.

تتكئ استضافتي لهذا المفهوم في إلقاء نظرة سريعة على تغيّر طبيعة الخطاب السائد منذ الحركة الثالثة للثورة في سوريا إلى مواكبات في البنى والوظائف الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ما قبل الحرب، أو الحايثة لحالة الحرب بوصفها مخلّقة لتغاير من تغيّرات الوجود الاجتماعيّ وطبائعه إذا ما امتدّت، وبوصفها في حالتنا السوريّة، والعراقيّة وعموم المشرق، حرب وجود تأخذ وسط تفكك الدولة الرثّة نمط تولّد أشكال مقاومة تستنفر هذه البنى، والقبليّة منها، ضد شبح إبادة سياسيّة أو جسديّة.

٣ .

يلزمنّا النظر في هذه الحالة الموصوفة أعلاه، وتفحص طبيعة "المتخيّل" في رجوع الخطابات المحرّصة بحالة حرب هي جزء من سلسلة صراعات متصلة أو منفصلة منذ سقوط السلطنة العثمانيّة؛ رجوعها إلى "أهل السنّة"، أو "الأمة السنيّة"، وإذا ما كان الجزء الصميم من هذا المتخيّل له علاقة بالعصبيّات الموجودة، أو التي تتخلّق، ضمن مركباتها المشروحة أعلاه، وباعتباري حلول الطائفيّة في الجهة المقابلة لهؤلاء موضع النسب من العصبية، بوصفها رابطة سياسيّة قائمة على روابط سيكولوجيّة وصلات سيكولوجيّة تصقلهما ظروف تاريخيّة سياسيّة واقتصاديّة؛ وهي تسعى في الصراع السياسيّ لاعتلاء السلطة بحكم الطبيعة وحقيقة أنّ الصراع السياسيّ هو الصراع الذي لبّه حيازة السلطة. نحن

نتحدث عن الطائفية كما يقول عزمي بشارة وآخرون بوصفها عصبية سياسية لا بكونها جماعة أهلية، وهي بهذا المعنى كما أرى عصبية جديدة لها نسب مع قدم نعرفه تحل تدريجياً محل الرابطة السياسية التي يكون اللب فيها النسب. الطائفة وما هو بمعناها وفق ظرفية ما؛ فيها متخيل يشمل إنها محدودة وسيّدة أصولاً وفقاً لبندكت، والنسب وما في معناه وفق ظرفية ما؛ فيه متخيل يشمل أنه محدود وسيّد أصولاً. وخلال هذا التشكل ثمة تمازج بين الطائفي والعرقى على نحو بارز اليوم، وبطريقة مشوهة لكل من الدين والقومية.

يُشير بندكت إلى الأمة بوصفها جماعة سياسية متخيلة حيث يشمل التخيّل بأنها محدودة وسيّدة أصلاً.

وفيما نفهم من كلامه فإنه لا يستحسن ربط القومية بمقولات سياسية أو إيديولوجية متبناة بوعي، بل بمنظومات ثقافية أعمق رسوخاً سابقة، ذات ارتباط بجذور من مثل القرابة والدين، إن هذا المتخيّل ليس متوهماً ولا خيالياً ولا عائماً، ثم يشرع في تحديد شروط هذا المتخيّل، بمعنى الظروف التاريخية التي ساهمت في نشوء ظاهرة الدولة القومية وتعرّزها بشكلها الحالي والمتغيّر؛ حيث إنّنا حيال حدثية مستدامة ومتقلّبة، تساهم فيها ديناميات تفكير ووقائع نشطة ومتواشحة. وربما كان من وظيفة هذه الظروف أنّها بدلت من "ماهية المتخيّل".

وفيما إذا كان ثمة من المتخيّل والعصبية ما يكفي للإشارة إلى وجود جماعة سياسية سنّية في علمنا المعاصر، أو إلى إمكانية نهوض هذه الجماعة في المستقبل المتوسط أو الطويل هو أمرٌ يصعب حسمه في نطاق هذا البحث. إلّا إنّنا ولا جرم نجتمع على أنّ مثل هذه الجماعة/الأمة غير قائمة اليوم بشكل محدّد وله سيادة أصولاً، لا في دولة واحدة ولا في تحالف دول موضوعي أو بنيوي. إلى ذلك نحن نشعر، وربما صرنا نشهد، بحالة استهداف عدائيّ دائم، له ثورات، موجّهة لمكوّن العرب و/أو السنّة، هذه الجماعة/الأمة السياسية، وذلك من أطراف متعدّدة ومختلفة.

وحيال هذا نسمع خطاب مظلومية غير مسبوق، يعلو ويخفت، يحيل لهذه "الأمة" كمتخيّل أو كعصبة، للتناصر أو التكامل، ويطالب جهةً غامضة فيه للنهوض بمشروع يقاوم، ثم ينافس، المشاريع القائمة والناهضة.

إنّنا إذا إزاء أزمة هويّة، لا تنال من أقلية عددية أو أقلوية معنوية، بل تصيب سواداً عظيماً من البشر صاروا يشعرون ويتصرفون كما لو أنّهم أقلية، أو جماعة غرباء، مستهدفة. وإنّ مثل ذلك يقع على طبقتين، طبقة عامّة يشعر به جميع من ينتمي إلى هذه الجماعة البشرية حتى ولو لم يرَ في السنّة معرّفًا هوياتياً؛ إذ أنّه غير اختياريّ أو غير عصريّ أو غير ملائم. وطبقة خاصّة تقع ضمن هذه الجماعة وهي تشعر باستهداف وغربة مزدوجة، وهي طبقة ترى فيه معرّفًا هوياتياً مميّزاً ومميّزاً. وهذا يطلق صراعات بينهما يبدو أنّ الآخر الذي يريدان التمايز عنه بوصفهما ذاتاً محدّدةً وسيّدةً

وفق تعريفات متغايرة؛ يبدو أنه لا يعبأ بما حال سعيه لتعريف ذاته ومشروعه، حيث يعمل على استهداف هذه الجماعة بطرق شتى، أبرزها وأخطرها قدرته على النفاذ في شروخ الهوية والذات لفرض هيمنته وشروطه وأمطه وتديبجاته.

٤ .

قال الإمام مسلم في صحيحه إنَّ أبا بكر بن أبي شيبة ومحمد بن المثنى وابن بشار جميعاً حدثوه عن محمد بن جعفر عن شعبة عن علي بن مدرك إنَّه سمع أبا زرعة يحدث عن جده جرير قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع استنصت الناس ثم قال: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض".

إنَّ في هذا الحديث معنى التعريف بالضدِّ للأمة الإسلامية، وهي الأمة التي لا يرفع بعضها على بعض السيف، وأعني بذلك بأنَّه يشي بالحدد الأخير في محددات أمة لها حدود وسيادة ووسط، ومن بعده لا تكون هذه الأمة أمة بما هي جماعة متميزة؛ لأنَّ شراح الحديث يكادون يجمعون بأن الكفر هنا ليس إنكار الله أو الإشراف به، وإتفا هو فعل ما يفعل الكافر أو ما هو مظنة الكفر، أي الخروج من الجماعة التي هي الأمة. وفي حديث الخلافة والملك العاض من هذا المعنى ما هو أوضح من استقباح السيف في الصراع السياسي من بعض الأمة ضدَّ بعض. ومن جملة أحاديث كثيرة نشأت مدارس فقهية وسياسية تستقبح الخروج حتى على الحاكم الظالم.

من هنا نفهم ابتداءً أنَّ ما وقر في عقول الفقهاء والمحدثين والمؤرخين مع تتالي الأحداث والأزمة أن الإسلام، وفي ما بعد المذهب السني بوصفه يشكل الأغلبية العددية والمعنوية في الإسلام تاريخياً، لم يكُ ليشكل بحد ذاته "عصبية" في سياق اجتماعي وتاريخي؛ عصبية بالمعنى الخلدوني والتي تقودها الطبيعة للسعي إلى السلطة. وهكذا يوصف ما حدث في عهد عثمان وعلي فتنة ما كان يجب أن تحدث وأنَّ الغاية ستبقى العودة إلى ما قبل هذه المرحلة؛ أعني الغاية السياسية، وأنَّ الزمن سيظل مدنساً إلى أن تعود "الخلافة" بمعناها ومبناها الأوّل.

وهم بذلك يفصلون، ضمناً وجهرًا، بين أثر الإسلام الذي دعوته واحدة حال امتلاك الإيمان للقلب، وبين أثر علل النفوس التي تصيب الناس، وما فيها من شهوة الملك وروح العصبية وغيرها من أعراض حبِّ الدنيا وطول الأمل. ثمَّة برأبي هنا نأبي سالب بالدين عن السياسية من حيث هي تدبير الشأن العام وتبريد الصراع على السلطة.

إلى ذلك فإنّ ابن خلدون نفسه نظر إلى ما سمّاه "الملك الطبيعيّ" بوصفه في أدنى السّلم الأخلاقيّ، وهو يعرفه بحمل العامّة على مقتضى غرض وشهوة الخاصّة. والخلافة الحقّة والتي هي خلافة عن الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا وهي في أعلى السّلم ومنافية لطبيعة الملك الطبيعيّ ولذلك فإنّ كمالها في صدر الإسلام هو من هيمنة وازع الدين في النفس وإيثاره على غرض وهوى الدنيا. وبينهما الخلافة الظاهرة وهي ما بقي من سلطان رمزيّ للخلافة بعد مرحلة الفتنة والذي يعود إليه شرعنة الملك الطبيعيّ أو الملك السياسيّ، وهو النمط الأخير في قراءة العروبيّ ابن خلدون؛ وهو حمل الكفّة على مقتضى النظر العقليّ لخاصّة ما، وأظنّها هنا عصبيّة سياسيّة حين أخذ مفهوم العصبيّة إلى منتهاه، في الحسوس منه والمتخيّل؛ حملها عبر تبيين المنفعة والمفسدة من الأمور الدنيويّة، جلب الأولى ودفع الثانية.

هذا وإنّ ابن خلدون أشار فيما أشار إليه من طبائع العرب، والأمم الوحشيّة، بأنّ الدين هو عامل اجتماعهم، وأنّه لا يحصل لهم اجتماع إلّا بوازع من دين، وهو بذلك، وفي ضوء الحديث أعلاه يجعل الدين وعاءً قد يستوعب عصبيّات لخلق نماذج مهجّنة بين نماذج الملك أعلاه.

ما الذي أريد أن أخلص إليه؟

بساطة ووضوح، أنّه ومن بعد مرحلة "الفتنة"، نظر الفقيه والمحدّث والمؤرّخ والفيلسوف في واقع الملك، السلطة، فإذا هي قائمة على عصبيّات النسب—وما في مقامها—في منطق صراعيّ، وسعى كلّ منهم من موقعه للتخلص من هذا الإشكال، أو الدنس في الزمن، وأمّا ابن خلدون فقد استمزج الآراء وقدم منظوره.

وهكذا يمكن الذهاب إلى إنّ الصراع على السلطة في العصور المتقدّمة كان يقع ضمن الحوض الإسلاميّ، وتحديدًا ومع "تفرق الفرق" ظلّ الحوض السنيّ هو الغالب مادّيًا ورمزيًا، ولذلك لم تُلمس هذه الإشكاليّة التي نعيشها اليوم طالما أنّ الإمبراطوريّة والحضارة يومها مهيمتان، أو غير مُهيمن عليهما، وحيث كان هذا الانقسام يحدث في الأطراف نسبيًا.

ومن هنا لا يمكننا الحديث في العهدين الأمويّ والعباسيّ مثلًا عن عصبيّة سنيّة بوصفها رابطة سياسيّة تقودها الطبيعة إلى الملك، حيث إنّ الأطراف المتصارعة على السلطة كانت تتصارع ضمن، أو على، هذه السلطة الرمزيّة؛ والتي تتكسر في مؤسّسة الخلافة أولًا، وفي منظومة الفقه ونظام الشريعة ثانيًا. وبين هاتين الدائرتين المتقاطعتين كان ثمة جدل وصراع واضح، وتمايز بنيويّ ووظيفيّ وسلطويّ ملموس، وذلك إلى ما بعد المرحلة الأولى من نشوء السلطنة العثمانيّة.

يذهب الأستاذ وجيه كوثراني في كتابه الفقيه والسلطان بعيداً في التقليل من "العصبيّة المذهبيّة" حدّاً بعيداً، إن صحّ استضافة هذا المفهوم هنا، وأعني العصبيّة السنيّة والشيعيّة كلّ على حدة، وذلك في جملة العوامل التي دفعت أو ساهمت في الصراع بين الدولتين العثمانيّة والصفويّة-القاجاريّة، وهو يغلب منطق الصراع السياسي والاقتصاديّ معتبراً استضافة الصراع النظريّ السنيّ والشيعيّ فيه من باب الحشد والدعاية فقط، أو البحث عن الرمزيّ من مقومات السلطة على أعلى تقدير، وهنا المقدّس. وإذ إنّ مثل هذا النقاش مستعصٍ، كما أحسب، على الحسم فإنّ المبالغة تمثلت في اعتبار التفقه والتنظير السياسيّ في تلك المرحلة الفاصلة من تبدل أنماط خطابات السلطة السائدة حيث وهت السلطة الرمزيّة للخلافة، السنيّة المذهب، وهت السلطات التابعة لها عبر تمدد الأطراف العرقيّة والطائفيّة؛ اعتباره مجرد استجابة للسلطان في تلك المرحلة. وهو يشير في هذه الحقبة الانتقاليّة، وفقاً لتحقيب مفيد في هذا الجانب، إلى مثال يساعدنا كثيراً في نفي وجود مفهوم العصبيّة السنيّة، أو الدعوة لها في هذا المجال الضيق، حتى ذلك الوقت وهو سعي البويهيين إلى عدم اسقاط سلطة الخلافة العباسيّة لاستمداد الشرعيّة منها. لقد كانت الأمة الإسلاميّة "المتخيّلة في ذلك الوقت تجد تعبيراً لها في الخلافة، وكان هذا التعبير يعود في الطابع السائد إلى الطابع السنيّ.

هذا - كما أراه - جوهر ملاحظة ابن خلدون. ثمّة عصبيّات تُختبّر في حالة الصراع على موارد الحياة ومصادرها أو على مفردات السلطة ومقوماتها، صراع وعصبيّات يلفّها الدين، أي أنّ السنيّة مثلاً لم تكن بالعصبيّة الملاحظة. ومن نافلة القول هنا إنّ الطائفيّة بوصفها عصبيّة سياسيّة داخل النطاق الإسلاميّ لم تكن مسألة تسترعي الانتباه، أو الكلف. ومن هنا يأتي استغرابي من التقليل المتساوي من دور العصبيّة السنيّة والشيعيّة في الفقيه والسلطان بالنسبة لمؤرّخ يكتب من عصرنا الراهن. إلى أيّ حدّ يُعتبر التقليل من دور العصبيّة الشيعيّة تحديداً صواباً؟

٥ .

بصرف النظر عن الجدل حول خلافة السلطنة العثمانيّة، وما إذا كان الصراع الصفويّ العثمانيّ دينياً أكثر من كونه سياسياً، أو العكس، فمما لا جدال فيه كبير بأنّ هذه الخلافة وبالمفهوم الخلدونيّ لها، الخلافة الظاهرة، مثلت لفترة طويلة من الزمن السلطة الرمزيّة التي يرتاح لها المسلمون عموماً، والسنة على وجه خاص، ولا سيما أنّ الصراع أيّاً كان العنصر الغالب فيه صار يترك تحيزات لاحقة تضاف إلى تلك السابقة القليلة أو الكثيرة. وصار مع الوقت يهدد على الجانبين السلطة الرمزيّة وقد انقسمت تماماً.

لكنّ السياسات العثمانيّة، والتي بدأت "بتوظيف" الفقيه ومأسسة الفقه، لا سيما من بعد "قانون نامه"، حيث تمّ من خلاله إطلاق سلاسل عمليّات وحدثيات أدت إلى هيكلية شبيهة بالهرميّة لرجال الدين وبشكل مواز تكوّن المؤسّسة الدينيّة الملحقّة بالدولة؛ الأمر الذي ضيّق مجال السلطة الرمزيّة خارج الدولة، وجعل السياسيّ والدينيّ مجتمعين على نحوٍ معتلّ ومأزوم أكثر من أيّ وقت سبق؛ سوف تحمل في طيّاتها نشوء مسألة الأقليّات الحديثة، وسوف تدفع مع جملة المتغيّرات العالميّة وضعف الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى تصاعد المطالب القوميّة، وفي محاولاتها المتعددة لم تفلح الدولة، مؤسّسة الخلافة، في احتواء التشظّي الداخليّ ولا الغزو الخارجيّ.

إنّ المتغيّرات البنيويّة والوظيفيّة في المجتمعات السوريّة، سوريا الطبيعيّة أو بلاد الشام، ذات الأهميّة الملموسة لوحظت من قبل المؤرخين والباحثين ابتداءً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، وتحديدًا بعد حملة إبراهيم باشا ومظاهر العلمنة القليلة التي حدثت باتباعه سياسة تقلل من ثقل الأعيان من أهل الدين أو تعلي من شأن غيرهم إلى جانبهم، وكذلك بإتاحة التعليم غير الدينيّ جرياً على المثال المصريّ تحت حكم الأسرة العلويّة، وحتى هزيمة إبراهيم باشا، والتي حملت معها أولى علامات ظهور مسألة الاقليّات، الطائفية السياسيّة، عندما تمّ دعم إنذار الأستانة له من قبل كل من روسيا وبريطانيا وانتهازهما الفرصة لتعزيز نفوذ ما عبر تسليح الموارنة والدروز في لبنان. وفيما بعد عززت عودة السلطان العثماني على سوريا شيئاً ما التغيرات التي أحدثها الحكم "المصريّ" - لم تلغها- مع تبني سياسة الإصلاحات والتنظيمات. وإنّ ذلك ترافق مع صعود امتيازات فئات الملاكين والبيروقراطيين، والبرجوازيّة المسيحيّة المستفيدة من امتيازات ممنوحة لها من القناصل.

ستساهم هزيمة السلطنة العثمانيّة في البلقان في نشوء حالة الإمبراطوريّة التركيّة العربيّة (العثمانيّة)، وحتى اندلاع الحرب العالميّة الأولى ونشوء المملكة العربيّة السوريّة بزعامة الملك فيصل، ستتظاهر الأصوات العروبيّة والقوميّة، وستعلو مطالب الأطراف، وستعمق التغيّرات الاقتصاديّة الاجتماعيّة في المدن السوريّة والأرياف المجاورة. وما يهمننا هنا من وراء هذا السرد هو أنّ هذا الاتجاه العروبيّ الآخذ بالتشكل والتمايز كان في طابعه العيانيّ العام تعبيراً عن موقف ضد سياسات التتريك المتزايدة، وسياسة الاتحاديين، وذهاب هيبة الأستانة المترقية أمام أعداء "المسلمين"؛ وهو في عمومته وحتى مراحل متأخرة لم يكن ذا نزعة انفصاليّة تطالب بدولة عربيّة أو خلافة عربيّة، وإنّما كان إصلاحياً ينادي بالمساواة وتعزيزها، ومحكوماً بمصالح الفئات والعائلات الاقتصاديّة ومكاناتها الاجتماعيّة وتنازعها على الامتيازات عند الدولة، وعند القوى الأجنبيّة في حالات.

وسط ذلك لم يكن السنّة من عرب وغيرهم يشعرون بالاستهداف الأصولي بوصفهم هذا، وبالضرورة لم يكونوا يشكّلون "عصبية" تسعى سعيًا نشطًا فعّالًا لملك ما لها، دولة تمثلها، في خضمّ الصراع على السلطة، وأكثر منه في معترك الصراع المصيريّ على الأرض والمعاش والبشر والمرجعية الروحية والأخلاقية. لقد كانوا لو اعتبرناهم أمة متخيّلة ما منقسمين انقسامًا مضعّفًا على أنفسهم. وهذا لا يلغي أو يقلل من دور الدين في الحياة السياسيّة والاجتماعية، لكن ما هو مهم في هذه الحقبة المؤسّسة الإشارة إلى نشوء "تحيزات بالسلب" حين الحديث عن العوامل الأكثر تأثيرًا؛ نحن إزاء التيار العروبيّ كحالة ضد التتريك، والأقليات كحالة ضد الخلافة العثمانيّة والأكثرية، وتحت هذين التحيزين الكبيرين والذين مثلًا قطعًا العاملين الأساسيين في نشأة سوريا الحديثة المعلولة عطفًا على التغيّرات البنيويّة الوظيفيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة طويلة الأمد، وفي الظلال القائمة الضارّة لصراع الإمبرياليّات ونتائج الحرب العالميّة الأولى، أو بالتوازي معها؛ تحتها أقولُ ثمّة تحيزات جهويّة وعائليّة ومنافسات على المال والوجاهة. وهذه التحيزات الضديّة (السالبة)، من جهة غير الأقليات، لم تكن "السنية" هي الحاث لها عيانًا وإيجابيًا؛ ربما لأنّ الإسلاميّة والسنية، وربطًا مع مسألة الخلافة القائمة شكليًا إبان هذه المرحلة الحرجة، كانت من اللامفكر فيه، أو المفكر فيه كتحصيل حاصل. وحين رفع كلمة تحيزات واستخدام مفردة عصبيّات كمالغة يتضح لنا إنّه وحتى في مختبر الحرب الخلدونيّ لم تبرز أي سمة ذات بال ل "عصبية سنّية" حين أخذ هذا المفهوم إلى طرفه الفاعل، لا إلى تعريفه الدفاعيّ أو المنفعل.

وفقًا لبندكت أندرسن فإنّ العوامل التي ساهمت في نشوء الظاهرة القوميّة الحديثة يمكن اختصارها فيما يلي؛ انحسار تأثير المقدّس (الدين) في قراءة وتفسير وصناعة الواقع والتاريخ، ظهور الطباعة وتلاشي لغة الخاصّة، وتبدل عميق في إدراك الزمن عبر تفرّغه من المحتوى المقدّس وتحوّله إلى وعاء يُنتظر أن يُملأ.

وإنّ هذه العوامل وغيرها مما يفصّله مؤلّف كتاب الجماعات المتخيّلة كانت تعتمل وتتفاعل مع ظروف وسياسات الجماعات البشريّة من رعايا الدولة العثمانيّة التي تُهزم. وإنّ هذا الاعتمال والتفاعل في جوهره هو إعادة تعريف هذه الجماعات البشريّة لهويّتها، ولكن تحت وطأة ظروف سيئة من الاستعمار والحروب والمجاعات والفساد والأميّة. من الدعوة السلفيّة النجديّة، إلى إصلاحية عبده والأفغانيّ، وتوفيقيّة محمد رشيد رضا، ودعوات العروبيّين، وسعي رؤوس الأقليات تحت غطاء القوميّة أو من دونه، منفردين أو سعيًا عند قوى أجنبيّة معادية للدولة العثمانيّة؛ لاقتطاع "متصرفيّاّهم"؛ دولهم، مرورًا بجهد الدولة العثمانيّة نفسها على هذا الصعيد، التحديث.

إجمالاً، يصعب التأكد في تلك الحقبة الانتقاليّة الحرجة، والتي كان المشرق العربيّ على نحو خاص يتفكك ويفكك، من وجود "عصبية سنّية" نشطة وفعّالة وعابرة لما تحت العصبية المكوتة لها وتسعى لاستعادة السلطة أو لإقامة دولة تكون فيه السلطة لها. وإن كانت العوامل المتعلقة بسياسات العثمانويّة والترريك، وتلك المتعلقة بتغيرات كونيّة والموصوفة عند بندكت؛ إن كانت عوامل مغيّبة لمثل هذه العصبية، أو مانعة أو ممانعة لنشأتها؛ فإن العامل الذاتي لا يقل أهمية عنهما، وهو عامل من شطرين؛ أمّا الأوّل؛ فإذا ما تحدثنا عن السّنية كجماعة بشرية يجمعها متخيّل، ترقى أو لا ترقى إلى مستوى جماعة سياسيّة (أمة)، أو تحدثنا عنها باعتبارها رابطة روحية سياسيّة هشّة ناظمة لمجموعة عصبية، ترقى أو لا ترقى إلى مستوى عصبية سياسيّة (أمة)؛ فإنّ هذه الجماعة حتى ذلك الوقت الحرج لم تشعر بالتهديد الوجوديّ وكانت على نحو ما مرتاحة لفكرة عودة ما، كما أنّها جماعة منقسمة على نفسها بعمق وحدة انقسامات بنيويّة حائلة دون النظر في مثل هذا الخطر ودون الشعور بوحدة مصير بطريقة معيّنة ومخصوصة.

آنذاك كان التاريخ في مرحلة انتقاليّة ثانية وفقاً لتحقيب ما، تضحل فيه السّنية في نفوس الخلق، بل والإسلام والمقدس هذه المرّة، كسلطة رمزيّة جامعة ومتحققة يُتنازع على حيازتها ممثّلة في الخلافة عصبية؛ ونصير إلى مرحلة تصنيع، أو التنازع على، سلطة رمزيّة ماديّة أو روحية. أي تنتهي كمتخيّل ما، دون أن يحسم الصراع على السلطة الرمزيّة المرجعية، أو دون أن يتكوّن متخيّل جديد، إلى يومنا هذا.

وإنّ الاتجاهات والأحزاب والحركات والعصبية التي تظهر منذ ذلك الوقت هي بطريقة ما تظاهرٌ لهذه العلة التي منشؤها ذاتي له علاقة بحركيّة التاريخيّ أنف الذكر والمتعلق بالصراع على السلطة ومرجعياتها، وغيري متعلقٌ بالفجوة الحضاريّة الماديّة والعلمية والفكرية مقارنة بالحضارة الغربيّة التي تتدخل قواها بعنف وسفور في عالمنا عبر سياسات وحروب استعماريّة مباشرة وغير مباشرة، ناعمة وخشنة.

٦.

حول "العمل السياسيّ العربيّ" في سويّا وعلاقته بالاتحاديين الأتراك، يبرق القنصل الفرنسي في دمشق، شباط/فبراير ١٩١٤، إلى القائم بالأعمال في اسطنبول مدوناً فيها بعض السمات العامة لهذا العمل، وفي تعريجه على دور الدين لفت نظري هذا التعريف السالب والناجز في الوقت ذاته؛ يقول فيما يقول (المعنى)؛ جميعهم كلف بالدين، وإنّه حتى العلمانيين، أي الذين تلقوا تعليماً غير ديني، وأولئك الذين تعلموا في باريس أو في برلين؛ يتصرفون كما لو أنّهم لا يعرفون إلّا الكتب المترلة. وهو يشير إلى أعيان الأكثرية والأقليّات على حدّ سواء. وإلى ذلك يضيف في ملاحظة

جديرة بالاهتمام، وجدير بنا النظر فيها اليوم لتعريف الناس لأنفسهم وذهاهم بهويّاتهم الحدّ الأقصى؛ يقول (المعنى)؛ إنّ الوطنيّ المعترف به ليس الذي يحب بلده أكثر، بل الذي يكره الاجانب أكثر. إنّ المؤمن الأكثر إيماناً هو الذي يظهر بغض الآخر ويبالغ في ذلك. ولا شك أنّ سياق الحديث هنا هو السياسيّ من الشؤون. وليس اللاهوتيّ والعقائديّ. وأظنّ أنّ هذه الإشارات العامة والتي استخلصها الرجل من حديثه إلى أصحاب التوجّه والنفوذ تساعد في وضع الحقيقة في نصابها؛ الدين معطى عامّ، والتفاخر بالذات العربيّة والإسلاميّة صفة سائدة؛ وهذان ناجز لم يشكل **العصبيّات المخصوصة** في الصراع على السلطة ولم يكن قادحاً وحاداً لتفكير أو نظير أو تحركٍ نشط، علانيّ أو سريّ، قادر على الخروج من قيد السلطة التركيّة المتأخرة من بعدما تبين قيادتها الناس إلى المجهول؛ فالانقسامات كانت تحتها. وهنا الحديث عن سوريا خصوصاً وليس عن محدّدات تعريف الأُمّة عموماً.

لا نعثر في خطابات الوطنيّين السوريّين الفاعلين، حين النظر في نشأة سوريا الحديثة ككيان مصطنع تقريباً بشكله الراهن، جغرافياً وسياسياً؛ لا نعثر بالتأكيد على "نزعة سنّية" ظاهرة مخصوصة تعبر عن رابطة سياسيّة نشطة فاعلة تمثل مصالح الأكثرية من العرب السنّة، أو السنّة بإطلاق. بل إنّ المتبع لمسالكهم يجدهم منقسمين وفق هذا المعنى، رغم حجم الأخطار التي كانت تعترضهم، انقسامات كما أسلفت جهويّة عائليّة تتأثر بمصالح وامتيازات، الحلبيون والحماصنة والدمشقيون، واختلاف عمق انتسابهم لتيار عروبيّ، أو ولائهم العام لإسطنبول، أو تعبيرهم عن الصالح العام، أو تديّتهم و"إسلاميّتهم".

وفي خضمّ الحرب واقتسام التركة العثمانيّة وسعي القوى الإمبرياليّة لتصنيع الوقائع على الأرض عبر تجسيم جماعات أهليّة، كانت توصف بعض الجماعات بالأُمّة Nation عند الفرنسيّين عطفاً على تنظيراتهم القائلة باختلاف البنى والظروف العميق الذي يحول -أو سيحول- دون نشوء الأُمّة الدولة في المشرق؛ في خضمّ ذلك نُظر للمسألة الطائفية بوصفها عصب السياسة الفرنسيّة، وذلك عبر تقسيم الطوائف بما هي جماعات أهليّة إلى طوائف مرصوصة وهي ذات الوحدة الجغرافيّة المعترية مثل الدروز والعلويّين، وأخرى مبعثرة مثل المسيحيّين. وإنّ هذا قاد إلى تنظيرات وسياسات أدّت إلى نشوء الطائفية السياسيّة حيث تصبح الطائفة ذات حدود وسيادة وصفات مخصوصة من المنظور السياسيّ؛ يعمل فيها المتخيّل والعصبيّة فعلاً نشطاً. ومن غير المجدي اليوم البحث فيما إذا كانت تحيّزات أعيان الطوائف وأفرادهم هي تحيّزات سابقة أو لاحقة؛ إذ أن المسألة تبقى نسبيّة. ولكن الأوضاع في تلك الفترة آلت إلى نشوء كانتون علويّ و كانتون درزي، والسعي إلى إنشاء مشروع الجزيرة الآشوري الكرديّ، وتعزيز نمو البرجوازيّة المسيحيّة. في المقابل لا أتكلّم عن مظلوميّة سنّية أو/عربيّة، ولكن غابت تماماً مثل هذه الرابطة في نظر الفرنسيّين وسياساتهم حيال الأكثرية حيث نظر إليهم كمناطق، دولة حلب ودولة دمشق، أو كعائلات أو كمصالح، أو

كتغيرات اجتماعية غير متجانسة، بدو وريف وحضر ومدينة. كما إنّ الزعماء الوطنيين والأحزاب والتيارات السياسيّة النشطة في تلك المرحلة المتقدّمة كانت عروبيّة أو قوميّة، أو يساريّة في مرحلة لاحقة، ولم تنطلق على نحو ذي بال من كونها ممثلاً لأكثرية عربيّة سنّية مقابل تلك الترعّات الفاعلة، وهذا لا علاقة له بالحديث عن تعريف الذات بالحضارة العربيّة والإسلاميّة، ولا بالإحالة إلى الخلافة أو الأمل باستعادتها، حيث أنّ ذلك لم ينتج تفكيراً مخصوصاً بحالة سوريّة ولا بحالة الأكثرية في سوريا، ولم يؤدّ إلى حركة بهذا الوصف.

٧.

على الرغم من أنّ مؤسّسي جماعات الإخوان المسلمين في سوريا يفتخرون بأنّها القطر الأوّل الذي استجاب لدعوة الإمام البنا لما أولاه إيّاه من أهميّة ومكانة، فسوريا هنا في الأدبيّات وفي واقع تلك الفترة تضمّ فلسطين التي يتهددها خطر اليهود وهي آخر من "سلخ عن الخلافة"؛ إلّا أنّ هذه النشأة متأخّرة نسبياً على نحو لافت، وإذ أسجّل ابتداءً أنّ جماعة الإخوان هي ممثّل لشريحة من "الأكثرية"، فإنّ جذورها في سوريا كانت متعدّدة كما هو متوقّع، وسيترك ذلك أثراً على سيرتها حتى عصرنا الراهن. ويتفقّ الرأي أنّ نشأتها كانت ١٩٣٥ في حلب، في جمعيّة "دار الأرقم"، ويختلف التفسير بين ما يعتبره منظرو الجماعة استجابة لدعوة الإمام ومساعيه ومبعوثيه، وتأثّر طلاب الشريعة السوريين في الأزهر، والرد على السياسة الكماليّة المناهضة للأمة، والاستجابة لأوضاع هذه الأمة والمخاطر التي تواجهها لا سيما قضيّة فلسطين. وبين ما يعتبره باحثون بالإضافة لمثل هذه العوامل تأثراً بأوضاع مدينة حلب في تلك الفترة الاقتصاديّة والاجتماعيّة وما شهدته من استقبال لموجات لاجئين من أرمن، ومن شرق أوروبا، وما إليه من تمدد الشيعيّة انطلاقاً من روسيا. وبعيد هذه الأولى نشأت مراكز أخرى وكما يقول المراقب الرابع للإخوان الدكتور عدنان سعد الدين في مذكراته:

"من هذه المراكز الستة: الشبان المسلمون في دمشق، والرابطة الدينية في حمص، والإخوان المسلمون في حماة، ودار الأرقم في حلب، ودار الأنصار في دير الزور، والشبان المسلمون في اللاذقية، تشكلت جماعة الإخوان المسلمين في سوريا بعد خمسة مؤتمرات عقدتها منذ منتصف الثلاثينيات، وحضرتها بعض هذه الجمعيات؛ لأنّ البعض الآخر لم يكن مولوداً ولا موجوداً، وحتى منتصف الأربعينيات إذ شاركت فيه الجمعيات التي تمّ التنويه عنها،

فظهرت جماعة الإخوان في جميع المحافظات السورية، وأدت دوراً كبيراً في التأكيد على الهوية العربية الإسلامية للسوريين، وشاركت في الأحداث السياسية والثقافية والاجتماعية مشاركة فاعلة".

عند قراءة خطابات مؤسسي الجماعة ومراقبيها ومنظريها، من السباعي إلى محمد المبارك وحوى وأبو غدة وآخرين، نلاحظ هذا السميت الإصلاحية، والإشارة العامة إلى الأمة العربية والإسلامية وضرورة توحيدهما لمواجهة الأخطار، وكذلك ضرورة "الدعوة في سوريا" للشباب المسلمين في مواجهة حركات العلمنة واليسار، ولا تختلف هذه التوجهات ولا طبيعة الشخصيات عن حالات مماثلة في مصر، فالإخوان في سوريا من حيث النشأة حركيون إصلاحيون دعويون مع قدر من التسليف، ومنهم الأستاذ والطبيب والمعلم والمزارع. الأستاذ محمد المبارك أحد أبرز منظريهم تلقى تعليماً مكماً في فرنسا على سبيل المثال، وثمة في نظيراته نفس "وطني" ودعوة إلى الديمقراطية الحقة على حد وصفه. وفي مسالكهم علامات الاستعداد للانخراط في الحياة السياسية العامة.

يبقى القول بأنه يصعب على المرء تقييم إلى أي حد يتداخل مفهوم "العصبية السنية" في نشأة الإخوان في تلك الفترة المتقدمة، وإذ أتت قدمت أن الإخوان لم يكونوا إلا صوتاً داخل "الأكثرية"، فإنهم وهذه الأكثرية المنقسمة بطبيعة الحال على نفسها لم يتصرفوا بمنطق العصبية ولا الطائفة، وهذا عائد مرة أخرى لطبيعة الأنساق الفكرية المتفرعة كتعليق على مذاهب أهل السنة، ولا سيما في المجال السياسي وترتيبات الحكم، وإلى عدم وجود هرمية أو إكليروس يمكن تلمسها داخل الجماعة الكبيرة، وعدم قابلية ذلك. وإلى ذلك فإن الدعوى عادة ما أخذت جانب الحسم لكون الأكثرية تحيل إلى فضاء رمزي وبشري هائل، يتوقع أن يعود ممثله "الخلافة" بعد تصحيح هذا الخطأ الذي لم يكن من الضروري أن يقع، وعندها من المتوقع أن تغيب هذه الدعوات القومية والأقلوية والعلمانية. وبطبيعة الحال فإن الإخوان في نشأتهم المتأخرة والسرية والحفوفة بالمخاطر، و"غير المدعومة"، عانوا هم أيضاً مما عاناه الآخرون من ممثلي "الأكثرية"؛ وأعني الانقسامات الجهوية والجاهوية والوجهوية. وحتى في مرحلة متقدمة من الاختبار الأصعب في الثمانينيات، وهي فترة اختبار خلدونية لعصبية فاعلة، ظل الإخوان منقسمين -إلا قليلاً- فيما كان حافظ الأسد يقضي على المستقبل السياسي للسنة بشكل تام، وحكماً ظلت الأكثرية "مرتاحة" لكونها أكثرية ومنقسمة مع الإخوان وعليهم وخارجهم.

ما يجب التأكيد عليه هو أنني أريد القول؛ لم يكن هذا تحركاً مخصوصاً بسوريا الناهضة والقائمة كتعريف نهائي للعمل السياسي تسعى من خلاله حركة الإخوان، أو بقية الفاعلين من العرب والسنة، للعمل على تمثيل مصالح هذه الفئة في هذا الكيان السياسي المتشكل من حيث كونها أكثرية سنية إلى جانبها منافس تيار عروبي، أو على الأقل في مرحلة

الاختبار والتي تمثلت في سياسات الانتداب الفرنسيّ ولاحقاً في تفشّي العلويين وبقية الأقلّيات في أجهزة الدولة، لا سيما الجيش والمخابرات؛ على الأقل لم يسعوا من منطلق السلب إلى رفض "الامتيازات" الممنوحة للآخر رفضاً مجدياً ودؤوباً، بل إنهم كانوا في غفلة حين النظر من موقعنا الآن، ولم ينتبهوا إلى أنّهم يُخرجون من دائرة الصراع. وفي سوريا الحديثة - كما في لبنان - ثمة حالات مرضية دفاعية عند نسبة معتبرة من السنة والعرب من نفي هذه الهوية أو العمل عليها، كما لو أنّها اتهام، خاصّة حين الحديث إلى الآخر الغربيّ أو الأقلويّ، أو داخل الأكثرية حين يتحدّث الإسلاميّ إلى العلمانيّ، وهذا النفي كان يترجم بكلام ومسالك في الحياة الحزبية والسياسية، على نحو فاعل. والأهم هو النحو السالب؛ أي عدم السعي لإشغال بيروقراطية الدولة انطلاقاً من هذا التعريف، ولا لمنع إشغالها المبرمج والمضخم من قبل آخر ما. وكان ذلك، وإلى وقتنا الحالي ربما يغلف بتنظير عام عروبيّ أو إسلاميّ عن الأمة والوحدة.

لم تكن هناك عصبية سنّية مخصوصة بسوريا، وكان ثمة متخيّل ضعيف غير محدّد ولا سياديّ ولا جامع ولا نشط عن أمة عربية إسلامية، سنّية. وكان هذا الثانيّ مشتتاً للأول.

٨.

على خلفية أحداث صراعات واقتتالات متكررة بين فصائل الثورة والمقاومة في سوريا (وهي فصائل ذات المكون العربيّ السنّي على نحو قرب تام)، بما فيها تلك النزاعات بين التشكيلات التي تعرف نفسها سياسياً كممثل بطريقة ما لـ "عصبية سنّية" وفقاً لتوصيفات تفضّلها هي، كما حدث على سبيل المثال في الغوطة الشرقية من اقتتال بين جيش الإسلام وفيلق الرحمن، وهما فصيلان من فصائل المقاومة ذوا أصول اجتماعية واحدة وفكرية ليست بالمتباعدة على نحو معتبر، وكما وقع بشكل متكرر بين لون تنظيم القاعدة ولون الجيش الحرّ (المتسم عموماً بنمط التدين الشائع وغير المسيس ابتداءً في مجتمعات الثورة)؛ على خلفية هذا وما يكتنفه من جدل حاد خطر لي تعقب حنا بطاطو لبنية العسكر في سوريا الحديثة منذ صعود البعث، وتحديدًا من عام ١٩٦٣، في جزء من محاولة تفسيره لهيمنة العسكر العلويّ على الجيش ثم على سوريا، بوصف هذا العسكر ريفياً أصلاً.

ومع اختلاف ظروف وطبيعة حالة التسلح والعسكرة الجارية والتي هي بمعزل عن نشأة البيروقراطية الجديدة وعن تكوّن الجيش السوريّ والعسكر عموماً، بوصفهم فئة بها سمات من المجتمع، إلا أن الملاحظة التي يعتبرها بطاطو الأكثر حسماً في سيطرة العسكر العلويّ، يمكن سحبها بطريقة ما على حالة تشرذم المقاومة اليوم، "السنّية العربية". وكنت

قد أشرت إلى ذلك بمعزل عن كلام بطاطو. يلاحظ البروفسور والباحث الفلسطيني؛ إن أساس هيمنة العسكر العلويّ، لم تكن على مستوى الضباط، ويقول إن اغتيال العقيد عدنان المالكي، نائب رئيس الأركان، على يد رقيب علويّ، قد دفع عبد الحميد السراج، رئيس مكتب المخابرات العسكرية، والحديث عن خمسينيات القرن الماضي، إلى "التفاجؤ" واكتشاف أن نحو نصف ضباط الصف علويّون.

ثم يعود إلى حقبة الاحتلال الفرنسي، ويسجل مستنداً إلى أوراق بحث غير منشورة، أن ٣ من أصل ١٢ فرقة مشاة كانت علويّة خالصة. ومن سرايا الخيالة يصح أنه واحدة فقط تكونت من دير الزور والرقعة، واثنين من إدلب وحمص، إلا إن الثماني المتبقية كانت من علويين ودروز وشركس وأرمن وإسماعيلية ومختلطة. ويلقي نظرة على الجانب الاقتصاديّ، ويقول بأن عجز "الريفين" العلويّين عن دفع البدل، مقابل قدرة السنين على ذلك، والذي كان يدفع بالدولار؛ دفع بالمزيد منهم إلى صفوف الجيش.

لكنه يقول في النهاية، وهنا محل الشاهد، فإن العامل الأكثر تأثيراً هو أن العسكر العلويّ من أصول ريفيّة ومنبت واحد، وأكثرهم كان بعثياً بعد ١٩٥٥، ولذلك كانوا أكثر تجانساً، وحتى خلافات حافظ وجديد، يدرجها ضمن الخلافات الشخصية غير ذات العمق البنيويّ. وإذ يسقط أو يغفل بطاطو العصبويّة الطائفية هنا، بل ويحاول التقليل منها مع الاعتراف بوجودها عبر نفي تأثيرها؛ إلا أن المهم هو المقابل؛ وهو الإشارة إلى صراعات الضباط السنّة بوصفها تستبطن انقسامات بنيويّة عميقة وفكرية واجتماعية، حضر وريف، ومنطقة ومنطقة، واقتصاديّة. ويقول إذا كنا نريد التبسيط؛ فقد دفعت الانقسامات هذه إلى تصفية بعضهم بعض، وإلى التحالف مع الأقليات، ويسوق أمثلة.

تفيدنا جداول الإحصاءات التي يعتمدها هنا في مقارنة نسب المنتمين لحزب البعث وفقاً للتوزع الطائفيّ، مع نسب المترقين لمناصب مهمّة في السلك العسكريّ والمخابراتيّ؛ في إظهار غلبة السنّة بطبيعة الأمور على المستوى الأدنى من مظاهر السلطة الظاهرة في نظام حافظ الأسد، وقتلهم النسبيّة العدديّة وقرب انعدامهم الفعليّ في مظاهر ومخابر المستوى الأوّل والثاني من مستويات هذه السلطة. ما يفيدنا هنا هو تحري العصبية السياسيّة العلويّة النشطة، كمثال معياريّ، والمنشّطة بفعل دافع سابق من سياسات الانتداب، وكرافة دائمة تتولّاها جهات مختلفة متّفقة؛ مقابل غياب مقاوم أو معدّل أو موازن لهذه العصبية من قبل الأكثرية. وهذا واضح منذ عهد البعث الذي أوصل للسلطة رؤساء وقادة "سنّة" مغفلين تماماً لهذه الناحية. وإذ يبدو هنا متعسفاً وبعيداً عن واقع الحال في نفيه، أو تفسير نفيه، لوجود "العصبية" رغم الحقائق الموضوعيّة المتوفرة لديه؛ فإنّه مفيدٌ بالنسبة لي ذكر إن مثل هذا الإنكار سمة غريبة في وسطٍ من

الكتاب الاكاديميين وبجائته المراكز والمجلات العلمية؛ حيث يعتبر بعضهم أن الإشارة إلى وجود عصبية أفلوية وظيفية تسمى باسمها، مدرجة كلياً في السياسة الاستعمارية، عن رضى وتماه مع الدور الموكل لها؛ عاراً "علمياً ونظرياً" يجب التطهر منه، ويبالغون في نزع هذا الدافع الظاهر.

ومع استفحال أمر الحرب في سوريا اليوم وظهور فحش مذابح نظام الأسد من حيث لوها الطائفي؛ وجدت فئة من هؤلاء نفسها أمام مأزق ما؛ فكان مصطلح العلوية السياسية كفيلاً مثلاً لأن يعرض المثقف اليساري السوري صادق جلال العظم لاتهامات بأنه "غير علمي". إلى ذلك ظهرت نماذج تفسيرية توصف بأنها "علمية" غايتها الإفراط في إنكار الواقع المعروف والمعاش إنكاراً تعسفياً، وغير معتمدة بطبيعة الحال على بحوث ميدانية تكميية موضوعية تثبت غلط المحسوس والمحدوس من ظواهره؛ حيث ينطلق كتابها من رغبتهم ومن صورتهم التي يحبون أن يظهروا عليها، أو من حالة مجاملة أو مسايرة للمثقف الغربي أو الأفلوي، لا سيما من الأصدقاء والمعارف؛ ومن جملة هذه المقولات إن إدراج صفة الأسدية قد يأتي لحجب الصفة العلوية، وهنا قد أرى أن الأسدية يمكنها أن تصلح لتوصيف الحالات الأشد تطرفاً من العلوية والتي قد تنتاب غير علويين مثلاً، أو علويين يتسلطون على أبناء طائفتهم؛ فهي فرعٌ عليها أو محتواه فيها. ومع وجود حقائق عارية صادمة واصلت المقولات في تنكرها لها لدرجة المطالبة بتخييل ما سيكون عليه أغلب أبناء هذه الفئة الاجتماعية لو لم يكن الأسد موجوداً. لست في صدد تنفيذ هذه المقولات المفندة بحكم الواقع الذي تجاوزها تماماً. لكنني أشير، لأبين مدى فداحة هذا العار النظري؛ إلى بداهة التفريق بين التنظير السياسي والأخلاقي من جهة، وبين توصيف الواقع وحفره من جهة أخرى، ولكن ليس انطلاقاً من إنكار الظاهر والمتظاهر، فإنكاره لا يتم إلا بدراسة إحصائية، وإذ لم يتوفر ذلك فإن الحفر يتوقع أن يأتي في المجال العلمي لتفسير الظاهرة، لا لنفيها عبر تبديل ماهيتها تبديلاً كلامياً مفيداً لإثبات مشتبهى المبدل، وعبر الإخلال بمقادير كل من التحيزات السابقة واللاحقة في الحالات المدروسة إخلالاً رغبياً.

إن تكون المارونية السياسية من أوضاع مميزة وخاصة تعرف بأنها مترفة، لا ينفي أن تكون العلوية السياسية قد تكونت من أوضاع مميزة وخاصة قد توصف بأنها رثة. وذلك للتجمع حول السلطة في الصراع السياسي؛ أي لتكوين العصبية العلوية. العلاقة بين الحالتين منفكة. خاصة إن المختبر الزمني كان كافياً لتكون هذه العصبية وتحريتها؛ نحن نتحدث من موقعنا اليوم عن ٥٠ عاماً قبل الأسد، وقرابة ٤٥ سنة بعده. حافظ الأسد لم ينفخ في الريح، وليست أسرة الأسد وحدها في الطائفة الشاذ لعصب هذه العصبية.

ما يهمننا من إثارة الجدل أعلاه هو النظر في حقيقة وجود عصبيات مقابلة متعيّنة مقوماتها كامنة في ظروف وخصائص هذه الطوائف التاريخية الاجتماعية، والثقافية، التأهب السالب أو الموجب، تشكل مدخلاً ملائماً للتدخل الكولينيالي الذي يضيف بدأب متخيلاً مخترعاً يحدد الطوائف تحديداً سياسياً متميزاً ومتعالياً، في حالات؛ أعني مقابلة لعدم وجود عصبيّة سنّية مخصوصة بحالة يمكن تفريدها. وأكثر من ذلك ثمة اختراع لعصبيات متوهّمة ضمن مجال الأكثرية عبر اختراعها، أو أنّ هذه الأكثرية لكونها أكثرية ولما بينته من بعض الخصائص أعلاه في بينيتها وثقافتها وتاريخها لا تحتوي مقومات العصبيّة فتتفرط كلّ مرّة، كما أنّ التخيل المخصوص تجاه كيانات قائمة بوصفه متخيلاً له حدود عليل.

مثل ما يسمى بأحداث الثمانينات، وهي تسمية توافقت عليها رغبة الأكثرية اللاواعية في طمس معالم هذه الحقيقة المرعبة وهذه المجازر الوحشية؛ مثلت لأسباب عديدة لعلّ منها شعور هذه الأكثرية في سوريا بأنّها غافلة على نحو مدمر للذات، وربما أنّها ساذجة؛ وهذه حقيقة يهمس بها منذ زمن وأظنّ بأنّ الثورة رفعتها من مستوى الهاجس المكبوت إلى مستوى نقاشات حزينة ونادمة وقعت في وقت متأخر من سيرورة الثورة، ولا زالت؛ أقول مثلت هي في جوهرها، شعوراً متأخراً لفئة من هذه "الأكثرية" بفوات الأوان في اللعبة السياسيّة التي ظهروا فيها منتظرين لشيء يتلاشى ويغرق؛ متخيّل أكبر من سوريا مثلاً لكنّه يضيّع عليهم سوريا لصالح فئات أخرى لا تضمر لهم المودّة والاحترام، إنّ لم تكن تناصبهم العداة؛ حيث لم يظهروا منقسمين فقط حول من وما هو نظام الأسد؟، وما الطريقة التي يجب اتباعها لسحقه؟، بل حول من هم؟، وما هو؟، وما هي سوريا؟ وما هي الدولة؟. ولم تقتصر الانقسامات على إخوان ومقابلهم، بل شملت أجنحة حليبيّة ودمشقيّة وحمويّة وعائليّة داخل الإخوان أنفسهم. وهذا ما يؤكّد لي مرّة أخرى عدم وعي السنّة لأنفسهم كعصبة وعصبيّة لأسباب ذاتية وموضوعية وغيرية. لقد مرّت مجزرة حماة الثقيلة دون أن تحفر في الوجدان وعي تجربة مرّة وأليمة، وإنّما لتخلّف حالة مرتبكة روحياً وثقافياً، وجسداً سياسياً اجتماعياً سقيماً إلى ميّتٍ سريراً.

بعيداً عن توفر الرغبة أو قدرها فما أراه أنّ الإخوان لم يبلغوا لا فكراً ولا حركة -لا في سوريا ولا في غيرها- القدر الذي يدعون فيه إلى عصبيّة سنّية مخصوصة، فضلاً عن أن يمثلوها. لكن علّة الهوية هذه، وصعود العصبيات الطائفية المتضافرة مع السياسات الاستعمارية؛ قد أدى إلى ظهور جماعات تركز على العصبيّة السنّية، لكن ما ينقصها، برأيي، هو غياب التأهب الذاتي قبل الشرط الموضوعي لتكوّن هذه العصبيّة السنّية المخصوصة بالكيانات السياسيّة المتشكّلة، الدول الوطنيّة. وإنّ كان من عصبيّة سنّية فهي عصبيّة نافية بالضرورة لهذه الكيانات. وهذا مأزقٌ هويّة حقيقيّ ووخيم، حادّ ومزمن.

أظنّ بأنّ القدر السابق من الإشارة إلى مرحلة مثل مرحلة الأسد والبعث، منذ ١٩٦٣، كافٍ في ظلّ ما بات معروفاً منذ نهايات الثمانينيّات من حؤول سوريا إلى جمهوريّة سلاليّة تحكمها عائلة الأسد بالنيابة عن الطائفة العلويّة إلى قدر معتبر، وباسمها إلى حدّ بعيد؛ بآليّة عصبيّة علويّة.

٩.

وأما بعد، روى مسلم في صحيحه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أربع من أمّتي من أمر الجاهلية لا يتركوهن؛ الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب،...". وإنّ كان نبيّ الله ينطق عن الوحي والنبوة فإنّه يصحّ أنّ من معاني الحديث تشخيصاً مباشراً لحالة مشهودة في المجتمع العربيّ، لأنّه يأتي في سياق نهي التفاضل بين العربيّ والأعجميّ، وبين العرب إلّا بالتقوى، كما تبيّن مجموع الآيات والأحاديث ذات الصلة ويقول الشراح. ما يلفت الانتباه هو ذهاب العرب بهذه الخاصيّة إلى أقصى حالات استرخائهم الحضاريّ والاجتماعيّ متمثلاً في الصراعات القبليّة في الأندلس على السلطة. ويصحّ إلى ذلك بأنّ هذه "النُعة" أو "العصبيّة" لم تكن مقصورة على شكل نظامهم السياسيّ في ذلك الزمان، إذ الدولة السلاليّة هي المعلوم من السياسيّ بالضرورة؛ لكن هذه النُعة بين العرب ستدوم كما نلاحظ الآن من موقعنا على عقرب الأحقاب، كما أنّها كانت أبرز فيهم من غيرهم كما سيلاحظ ابن خلدون من مكانه هو الآخر ليفرق بين عصبيّة في البدو مقصورة، أو قرب مقصورة، على النسب، وبين عصبيّة في الحضرة يقوم النسب وما بمقامه مقامها.

لنقل والحالة الظاهرة هذه بأنّ هذه العلة في ذلك الوقت لم تصنف، أو لم تؤثر، كعلة تتداخل بتعريف الذات والكيونة؛ بسبب حضور أمة متخيلة في إطار دينيّ إذا لم تكن متقدّمة في ركب الحضارة لم تكن متأخرة. وليس من غير المعلوم بالضرورة في سوريا اليوم، وفي العراق ولبنان والجزيرة العربيّة وغيرها، حضور العائلة والقبيلة حضوراً متواشجاً مع الحال الاقتصاديّ في الصراع السياسيّ، أي الذي موضوعه السلطة. وإنّ هذا الحضور يطغى بوضوح على المنهّيّ عنه في الدين ممّا هو معلوم بالضرورة طغياناً يغيّر تعريف الذات والهويّة على نحو مضيق وحاصر في التحقّقات العمليّة، لا على نحو موسّع، وذلك حين النظر في المسالك والحقائق.

من هذا الغموض يمكن مناقشة فيما إذا كان ثمة متخيل لأمة سنّيّة بالمعنى المحدّد والمخصوص سياسياً على نحو نشط، وإذا ما كانت ثمة عصبيّة سنّيّة بهذا المعنى تنجح أمام اختبارات الصراع المهديد للوجود السياسيّ أو الكيانيّ. لكن هذا

لا ينفي وجود قدر منه منفعل أو فاعل ضعيف، وهذا الوجود جمعيّ وإهٍ كمخيال عام، أو محصور في أفراد أو جماعات لهم دعوة عالية الصوت لمتخيّل أو عصبيّة سنّيّة، نلمسها عند كلّ حالة صراع مهدد للحياة. وإثنيّ انطلاقاً من وقائع وحقائق أظنّ بأنّ مثل هذه الدعوة وجيهة لجهة ظهور معاداة الآخر لهذه الفئة من الناس، بيد أنّ العرب السنّة في مقدّمهم، لما فيها من الديمومة والإلحاح ما يجعل المرء يعجز عن مقاومة فكرة أنّها عداوة بنيويّة تشبه عداوات التمييز العنصريّ في وجوه. ولكنّها غير متوفّرة العوامل الذاتيّة الموضوعية المقومّة لها لما بيّناه أعلاه.

١٠.

عشيّة اندلاع الثورة يمكن القول، في ضوء ما فصلته في المقالات السابقة ومتابعة للمقال التاسع؛ بوجود علّة هوياتيّة كامنة؛ معايير تشخيصها تتعلق من المنظور السياسيّ والوجوديّ، ومن حيث أنّ النشاط السياسيّ العام متعلق بأسئلة الهويةّ تعلقاً قوياً مباشراً؛ بتساؤلات من مثل: كيف أعرف عن نفسي وكيف أدافع عن هذا التعريف؟ ومن أنا ونحن؟، ومن الآخر؟، وكيف آمل أن أبدو للآخر؟، وذلك في حدود المحسوس والمتخيّل، الموجب والسالب.

في حالة الربيع العربي، لا، في حالة الانتفاضة السوريّة لأنيّ عشتها واختبرتها سأقول؛ بأنّ الحدوث الأوّل إنّما مثل حين الربط مع هذه العلّة التي من آلياتها عقابيل مذابح الثمانينيّات الروحيّة؛ حدوث أطلق إمكانيّات واسعة للإجابة على الأسئلة إجابات متجاوزة؛ عبر محاكمات ومقارنات عقليّة واعية، أو خبرات نفسيّة فراديّة وجمعيّة غير واعية، ترمي، أو كانت ستفضي، لتأطيرات جديدة للسياسيّ يمكن مقياستها والتحقق منها.

وإذا كنت سأنتفق مع الذين قد يعتبرون الطرح أعلاه مبالغاً فيه عبر مراهنتهم على فوات الأوان لاختباره؛ فإنيّ سأطرح البديل المنطقيّ وهو أنّ الحراك الاجتماعيّ الثوريّ الهائل عدداً ومعنى لم يكن يرغب أو ليرغب بتجاوز ذلك حين النظر في الكليّات والغالبيّة؛ وهذا البديل أوهى من المستبدل.

لماذا؟ لأنّ الأمر في معالجاتي هنا يتعلّق بتكوّن مسألة سوريّة، ومسألة تونسيّة ومصريّة وهكذا، ولكن هذه المرّة انطلاقاً من حراك الناس في ذروته، لا من سياسات استعماريّة معزولة أو مختلطة؛ حيث تحركوا تحركاً واسعاً وعميقاً في زمن انحسرت الخطابات الإسلاميّة والعروبيّة، في تباعد الشقّة عن سقوط الخلافة ونتائج ومقدّماته، وفي تضافر عوامل اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة تضاف إلى محدّدات بندكت الكونيّة المذكورة بمحدّدات التخيّل، والمعززة اليوم بوسائل الإعلام والتواصل الاجتماعيّ، في حقبة معولة ومتشاقفة على نحو سائل.

في التحديق في الزمن البعيد فإنه من الجائز القول بوجود تمايزات يمكنني وصفها بـ — تحت هويّات مُضافة، بين أهل العراق وأهل الشام وأهل الحجاز وأهل مصر إفريقيّة، وما إليّه. وإنّ ذلك كان ملموساً في المدارس النحويّة والفقهية، والتيارات والصراعات السياسيّة. ومع ذلك يمكن بسهولة ملاحظة وجود التدرج في الفروق بالتحرك من مركز إقليم ما نحو مركز آخر، أعني لجهة التشابك في اللهجات والعادات والعائلات بين كلّ إقليم ومجاوراته، بحيث إنّ الفروق بين دمشق وبغداد على سبيل المثال، اضعاف ما هي عليه بين الموصل ودير الزور. ثمّة إذاً حتى حين النظر في العصر المتقدّم تمايزات جهويّة كانت مندجّة في المتخيّل القائم للامة. وكانت مشتبكة على نحو متباين في العصبية المتخيلة والبحث المتصارعة سياسياً في فضاء المتخيّل ومرجعيتها المحسومة، أو غير المتنازع عليها. وفيها جانب مقدّس بارز.

ومع مرور الزمن، وضعف الخلافة كسلطة رمزيّة وفعليّة ظاهرة، وتمدد الأطراف نحو المراكز، وسيرورة الخلافة العثمانيّة وتعزز الدولة السلطانيّة؛ تعزّزت التمايزات بوضوح. وهذا يظهر في التطور المنفصل إلى نحو بعيد لدول الجزيرة العربيّة، ومصر، وبلاد الشام والرافدين، وبلاد المغرب، كلّ على حدّه.

لم تكن السياسات الاستعماريّة في مرحلة تفكك الإمبراطوريّة العثمانيّة تنفخ في الهواء. وهذا أمرٌ تتجاوزه طروحات الإسلاميين، لا سيما الذين يحيلون أكثر من غيرهم إلى عصبيّة سنّية ظاهرة وعابرة بالضرورة، أو متخيّل محدود وسيّد أصولاً. وهذا إن لم يفض إلى خطأ نظريّ أو أخلاقيّ؛ فإنه يؤدّي بالضرورة إلى فشل عمليّ حركيّ، في المقدمات والنتائج.

إلى ذلك، اندلعت الثورة السوريّة كانتفاضة سببها الجوهريّ سياسيّ، أو غير سياسيّ تأويله سياسيّ بواح قطعاً، على دولة الأسد الطائفيّة، تحرك فيها الناس من نوى اجتماعيّة قائمة، على نحو منبثق بشكل تعاقبيّ أو متوازٍ في الزمان والمكان، توسعها أخلاق المروءة والنجدة والفرعة، الوازع، ويمنعها من التوقف رغم شناعة وفضاعة العنف الموجه ضدها وضد بيئاتها بهدف الاستتصال؛ يمنعها شعوران؛ واحدٌ قادمٌ من الماضي ومضمونه خبرة أليمة من مجازر ومعتقلات وتعذيب وإذلال وحياة يوميّة خانعة ووضعية منصرفة إلى الهامشيّ والمبتذل؛ فلا حريّات ورأي ولا سياسة وكرامة؛ ويغذيها، الخبرة الأليمة، شعور كامن بأنّه تمّ خداعنا واستغباتنا واستبعادنا طوال عقود. وآخر قادم من الحاضر والمستقبل ومحتواه تذوّق طعم الحرّيّة والكرامة والرغبة العارمة في امتلاك يوم جديد لا يشبه اليوم الفائت.

لا جرم أنّ ما سبق لم ينل من "الأكثرية" حصراً، ولكن لا مرأى أيضاً في أنّ هذه الأكثرية بحكم الطبيعة كانت هي المستهدف الأكبر والأكثر، وهي المستبعد الأوّل، وما يعطف على ذلك من شعور الناس بأنّهم مذلولّون مهانون رغم

كونهم الأكثرية. وإنّ القول إنّ مادة الثورة الأساس كانت منهم، وإلى جانبها تحرّكت فئات أخرى أقلّيات من الأقلّيات، لا تعني أنّ الثورة كانت نادياً سياسياً واجتماعياً مغلقاً للعرب السنّة "الأكثرية"، وإنّما يعني إيراد حقيقة ضرورية لمقاربة الواقع.

هل يمكن تلمّس عصبيّة سنّية في تحرك هذه الأكثرية؟، إذا لم نقل إنّ هذا كان غائباً حين اندلاع الثورة، فمن المؤكّد أنّه يصعب التحقق منه حين أخذ هذه العصبيّة إلى منتهائها في المفهوم الخلدونيّ. وهذا يعني أنّه يسهل تحري مركّبات أوليّة من قبيل روابط روحية بين فئات تشعر باستهدافها وبوقوع الظلم عليها على نحو مقصود ومعيّن. "الفرعة" والتي هي في لهجة حوران دير الزور تعني الوازع، كما وظّفه ابن خلدون، كانت الدافع المحرك الأكثر بروزاً لخروج مظاهرات التضامن والتناصر لمنع "استفراد" النظام بمنطقة أو حيّ أو جماعة، والوازع لغةً من وزع ومن معانيها قول المرء وزع الظالم: كفه، منعه، حبسه، وهذا كان يتحرّض ضمن الوشائج الأهلية في الأحياء والبلدات أو عبر البلاد.

عبر البلاد!. يصعب إنكار ما يستبطنه أو يضمّره أيّ صراع سياسيّ في سوريا من عبء طائفيّ، سيّما فيما آلت إليه من أوضاع في ظلال سامّة لحكم طائفة طائفيّ بغيض، ولكن ملاحظة دقيقة يجب أن نتمّ بها ونحن نقترّب من هذه المعضلة؛ وهي أنّ هذا الاستبطان لا يعني بالضرورة وجود النية عند كلّ أطراف الصراع بتكريسه صراعاً طائفيّاً، أو إنّ وجدت فإنها لا تكون متساوية، أو لا تؤدّي إلى ذات المفاعيل. وأرى أنّ هذه المستويات الثلاثة تصلح لقراءة الواقع السوريّ منذ اندلاع الثورة ربيع ٢٠١١، من هذا الجانب.

إنّ الميل للقول بأنّ الثورة في جوهرها وحال اندلاعها حملة الناس على سلطة فاسدة ومجرمة في طبائعها مسالكها، أي سلطة تتوفر على أجهزة إجرام وظيفية وبنوية؛ هو قول مصروف للنشط الفعّال من دواعي التحرك ضدّها، وهذا أمر لا أوردّه من التخمين فقط، بل ممّا شهدناه من نقاشات لفترة طويلة من الحركة الأولى للثورة حول هذا الأمر في ظلّ "الشعارات الوطنية المرفوعة". ومن هنا أقول بكل وضوح وحسم لم يكن هذا النشط الفعّال طائفيّاً ظاهراً، ملقماً بشكل راجع من طبيعة النظام الطائفيّة. والحسم مصروف أكثر إلى طائفة النظام وطبائعها ومسالكها.

من حيث نشأتها وسيرتها، هي حقاً ثورة ومقاومة، شعبية وجماعة، وليست تمردّ فئة أو جماعة، أو انقلاب حزب أو معسكر أو ضباط، وقد وضّح ذلك على سبيل المثال من قبل المفكر السوريّ صادق جلال العظم، مبيّناً الحقيقة المعروفة من أنّ ما حدث في سوريا أساساً هو انتفاضة مجتمعات ضد سلطة مجرمة مافيوية، وهذا استمر في المشهد العام حتى اليوم، "في سورية اليوم لا نجد طوائف معبّأة عسكرياً بعضها ضدّ بعضها الآخر أو جاهزة للولوج في صراع مسلّح في ما بينها، باستثناء العمود الفقري للسلطة والدولة وأجهزة الأمن والقمع أي الطائفة العلوية من جهة

والعمود الفقري للثورة أي الأكثرية الشعبية السنّية من ناحية ثانية، مقارنةً مع الحالة اللبنانيّة حيث كانت أطراف عديدة تقتتل بوصفها جماعات أهليّة. وهذا ليس جوهر الصراع في سوريا. وحل الإشكال الظاهر، وظّف من قبله مصطلح العلوّيّة السياسيّة، ما يفهم منه أنّ أي مناهضة، عنفيّة أو سلميّة، للسلطة القائمة سوف يكون لها تفسيرات وتظاهرات حرب أهليّة، أو استهداف فرقة مذهبيّة بما هي جماعة أهليّة؛ وذلك بسبب انصهار، أو تماهي، هذه الجماعة الأهليّة، الطائفة، في النظام والدولة بشكل يصعب فصلهما عن بعضهما. وأرى بإطلاق أنّ إطلاق اسم أو صفة حرب أهليّة على الجاري في سوريا هي شرعنة لمجازر طرف النظام القائم، السلطة القهرية المجرمة، عبر الإيجاء بأنّه مجرد طرف من أطراف مقتتلة تتساوى في المسؤولية والقوّة والطبيعة والجرم، أو أنّه يشبه قوّة فصل بين الأطراف المقتتلة يستخدم العنف لإنقاذه بعضها من بعض، وكلا الافتراضين إهانة بالغة للحقّ والحقيقة. ومثل هذا ليس تيرئة، كما قد يُتوهم، للطائفة العلوّيّة بما هي "جماعة أهليّة" بمقدار ما هو إدانة لفعل لثورة، ومادتها الأكبر قيمة وعددًا؛ الأكثرية العربيّة السنّية، بوصفها مجتمعات، لا حزبًا سياسيًا.

بتأثير قهقريّ ينجح بعضٌ للقول بأنّ تلك الشعارات والخطابات والتي عُيّت بالوطن السوريّ والشعب السوريّ الواحد، وركّزت على فساد النظام السياسيّ والاقتصاديّ والأخلاقي، فساد الضمير والتنظيم، في سعيها لوضع الصراع السياسيّ في إطاره من حيث هو ثورة شعب ضد سلطة؛ إنّما هي من نمط النفاق العام أو المسايسة المفضوحة. ويتبنّى هذا الرأي فئتان من الناس، فئة النظام وأنصاره وحلفائه والذين كانت طريقتهم المثلى تحويل الصراع إلى صراع طائفيّ، بصرف النظر إذا ما كان هو كذلك فالنظام عمل بكل جدّ على إظهار الطائفيّة بأبشع صورها من خلال سياساته القمعيّة وحملاته الدعائيّة، وفئة تريد قراءة الثورات العربيّة، والثورة السوريّة تحديداً، لتلائم تصوراتها النظرية الضيقة للسياسيّ في الإسلام السنّي، لا ضدّ الآخر غير السنّي فحسب، بل ضدّ السنّي المخالف فوق ذلك.

وفي حقيقة الأمر فإنّ الخروج على نظام طوائفيّ ودولة طائفة لا يمكن إلّا أن يكون له مفاعيل طائفيّة سلبية، فكيف إذا كان هذا النظام سعى منذ اليوم الأوّل لتغليف حملات قمعه بإيجاءات طائفيّة وقحة، وأكثر منه عمد إلى ارتكاب جرائم طائفيّة بحقّ بيئات ريفيّة في مناطق مفرطة الحساسيّة لعوامل مجتمعيّة أبرزها طبيعة وسلوك النظام ذاته. وقراءة النظام لذلك مفهومة من جهتين؛ هو يرى في ذلك ضمناً لتماسك النواة والحلقات الأقرب إليها من طائفته، شدّ عصب العصب، الطائفة، وترسيخ العصبيّة في حالة الصراع، وإلى ذلك يعتقد النظام إنّ تأثيرات ذلك سوف تجعله في وضع ليس مريحاً فلا أحد يستهدفه أساساً قوياً دولياً، وأنا أرى أنّ هذه سياسة إيرانيّة وأقلّ منها روسيّة، وأعني مذهبة أو تطييف الصراع بشكل فاقع، واستفزاز خطابات وجماعات مناهضة من أوساط العرب السنّة مفضوحة في قراءتها ليس الطائفيّة بل الدينيّة للصراع، وهو بهذا المعنى يريد إراحة حلفائه على الساحة الدوليّة، وما هو أخطر شقّ

صف السّنة بوصفهم مادة الثورة عبر توليد نزاع هويّاتيّ نزاع محتواه تعريف بالسلب فيما بينهم حالّ كونهم يكافحون لنيل حقوقهم ولترسيخ مقاومتهم ولتوليد نخبهم الجديدة. لا أريد أن أسهب فيما هو واضح، وربما بأثر راجع هو حتميّ عطفاً على علّة الهوية السابقة للثورة والنظام يدرك ذلك.

ومرادي بأنّ تعريف الذات، ما هي؟ ومن هي؟ وكيف تريد أن تبدو للآخر؟؛ بالسلب عبر فعل ما يتوقعه العدو تماماً هو علّة مولدة للانشقاق، حتى لو تطابقت عرضاً محدّدات التعريف مع حقائق وبداهات سابقة جزئياً. وباللغة الخلدونيّة هو علّة مفتّنة للعصبية إنّ كانت موجودة بوصفها الفاعل، وإنّ لم تكن فهي مخربة لمقومات التناصر والمقاومة؛ وهي العصبية بالمعنى اللاواعي.

في ضوء هذه الحقيقة الأخيرة أقول بدرجة معقولة من الوثوقيّة بأنّ طبيعة الخطابات والتهافتات والنقاشات في الحركة الأولى من الثورة، ومن ثمّ في بيانات المنشقين وهي الحركة الأولى من التسلّح كوجه آخر للمقاومة؛ وبتركيزها على إطار سياسيّ "سوريّ" وشعب "سوريّ" فإنّما كانت مدفوعة بهواجس كامنة من خطر تحول الصراع المنطلق إلى صراع طائفيّ؛ وهو خوف عاديّ ومفهوم ومتوقّع في مجتمعات تعلم تماماً وحشيّة النظام وإلى أيّ حدّ يمكنه المضّيّ وتعلم إلى ذلك أنّ أيّ صراع طائفيّ بإطلاق هو مصيبة لا حل. أقول هو خوف طبيعيّ مفهوم؛ بوضوح الناس خائفة من استفزاز العنف لأنّهم يواجهون وحشاً نرى اليوم ما يرتكب من فظاعات، والناس لديها خبرات مؤلمة. وهذا يعني أنّ الرغبة في سلامة وسلميّة الثورة من هذا الوجه هي رغبة حقيقيّة.

مضافاً إلى ذلك فإنّ الجيل الذي يشارك في الثورة ليس بذلك الجيل الذي له أيّ خبرات سياسيّة سابقة بسبب تصحر الحياة السياسيّة تحت دولة الأسد وإلى جانبه ليس لديه تحيزات نظريّة فكريّة موجبة سابقة للثورة، ولا تحيزات نفسانيّة محسومة ضدّ فئة أو طبقيّة اجتماعيّة ما، وأعني هنا الكراهيّة والعدوانيّة الناضجتين لطبقة أو فئة. وإنّ ذلك يصحّ بالنسبة للمجموع من حيث العدد والمستوى، كما يصحّ في كلّ نفس من حيث مستوى التحيز الموجب وتأطرّه في إطار فكريّ، أيديولوجيّ ما، أو سياسيّ. ولا ينفي قوليّ أعلاه وجود دوافع عميقة متشابكة ولا وجود جماعات وأفراد سعت منذ وقت مبكر لعنونة الصراع السياسيّ طائفيّاً، والكلام من جهة أوساط الثورة، أمّا من جهة أوساط سلطة الأسد من طائفته، أو من تجمع المصالح والأقليات حوله، فالأمر محسوم لجهة ضرورة هذه العنونة، لا سيما في الطائفة.

يمكنني الذهاب بعد هذا إلى أنّ العصبية السنيّة الفاعلة النشطة لم تكن عامل التحرك الأوّل، دون نفي مفاعيل مركباتها الأولى المتداخلة مع وشائج اجتماعيّة وروحيّة ومتخيّل تاريخي، وإه وضبابي، وكان دافع التحرك هو القيام على

"الظلم" و"الفساد"، المتمثل في سلطة مجرمة وطائفية، عند ما تسأل عموم الناس كجواب بسيط. وفي حالة مثل دولة الأسد فإنّ الظلم والفساد ذوا مضمون سياسيّ، لا يكون استئصالهما إلّا بإسقاط النظام، وهذا ما أردته بالصراع الذي مضمونه سياسيّ جذريّ أو مآلاته جذريّة. وهذا يفهمه النظام والثورة.

ووفقاً لتحديد دافع الحركة الأوّل الفعّال النشط، يكون الصراع الذي أطلقته الثورة صراع سياسيّ هدفه تحقيق انتقال ما، تغيير النظام. يقع خارج مجال اهتمام بحثي مناقشة نضج خيارات البديل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. وهي مناقشة لها نسب بالبحث من حيث توصيف أكثر دقّة لما كانت تريده أوساط الثورة؟ وما إذا كان ناضجاً؟. والمحسوم عندي إنّ لا علاقة له من حيث المنطلق والحركة الأوليين بدولة إسلاميّة سنّية، أي لا علاقة له بتعريف السنة كعصبيّة تقودها طبيعتها كلياً لبلوغ "الملك" في سوريا.

وعلى الأقلّ تقبلون متّي ما يلي: إن كانت حدود دولة ديمقراطيّة مدنيّة غير ناضجة منذ البداية وحتى اليوم؛ فإنّ حدود دولة إسلاميّة "سنّية" وما إليها من توصيفات أقلّ نضجاً بكثير وأسوأ تمايزاً إن لم تكن غير معيّنة. وإليه فإنّه إن كان واضحاً لي ولغيري وجود متخيّل سوريّ محدد وله سيادة أصولاً في مخيال أوساط الثورة منذ الحركة المؤسّسة من ذلك الربيع وحتى اليوم؛ فإنّ متخيلات أخرى كانت ولا زالت أقلّ وضوحاً.

١١

يطرح علينا الصراع العنيف كما طرح على ابن خلدون من قبلنا، من حيث توصيفه لمختبر العصبيّة، وكما طرح على بندكت من بعده، من حيث تسائله عمّا يجعل فرداً أو جماعةً ما تقاقل عن شعبها حتى الموت في إطار الدولة الإمّة؛ يطرح علينا دوّمًا سؤال ما الجوهريّ في محددات الهويةّ وتعريف الذات؟. وهو فرع على سؤال بدهيّ سابق، فراديّ وجماعيّ، لماذا سأموت؟ ولأجل من سأموت؟.

ومن هنا كان لزاماً أن تقود حرب الاستئصال التي شنها الأسد، استئصالٍ سياسيّ وجسديّ، لا على الثوّار فحسب، بل على مجتمعاتهم قاطبةً، وقاده ذلك بما أنّ الثورة شعبيّة واسعة؛ إلى استئصال سوريا بالضرورة كما هي قائمة كسياسة مقصودة تماماً. فلا مجال أمام النظام لتصفية الثورة دون تخريب سوريا، وما نشهده اليوم من استجلابه للتدخلات المباشرة وغير المباشرة هي دليل راجع على أنّ الثورة كانت واسعة وعميقة وأخيرة.

قلتُ أعلاه، كما ناقشت من قبل في مقالتي المنشورة على موقع إضاءات بعنوان الجيش الحر في البنى والأصول، إنَّ بيانات المنشقين عن الجيش بوصفهم التمثيل الأوّل للوجه العنفيّ من المقاومة التي أطلقتها الثورة السوريّة، وهي الحركة الثانية لما أطلقه الانشقاق من ديناميّات نشطة في الصراع تفاعلت على المستويات السياسيّة والاجتماعيّة والنفسية والفكريّة كما سنرى مع الوقت، ولما أسسّ له من الحال الأساس لطبيعة التسلّح في الثورة السوريّة، وأعني الدافع للنهوض للسلاح كان مقاومة عنف الأسد ردّه ثم الردّ عليه، وإنّ تحريّ ديناميّات توليد قوى ومقوّمات المقاومة في مجتمعات أدركت بحكم خبراتها السابقة والمؤلمة وبحقيقة ما يجري عليها أنّ الحرب التي تستهدفها حرب استئصال سياسيّ وجسديّ، وثمّ صارت هذه الحقيقة عارية بسرعة مع تكشير نظام الأسد عن كل أنيابه الوحشيّة الطائفية وغير الطائفية، وسفوره في ارتكاب مجازر غزيرة وكبيرة.

وهكذا أشير هنا وبقوّة إلى إنّه في الحركتين الأولى والثانية، وفي جلّ حيثيّات الحركة الثالثة، من حالة تكوّن المقاومة العنفيّة بإطلاق، والمسلّحة؛ فإنّ المهيمن هو حيثيّات وحدثيات مقاومة مجتمعات بات واضحاً تعرضها لحرب تستهدف وجودها وهويّتها.

ومعنى هذا بالضبط أنّه من حيث النشأة الأولى بإطلاق، ومن حيث جلّ التحرك اللاحق؛ لم تكن عصبيّة طائفية، سنيّة، موجبة مفترضة هي الحاثّ الأبرز في صعود فصائل السلاح، وإنّما نشأت هذه الفصائل كحركة مقاومة، وإنّ ظهور خطاب عصبيّة سنيّة ما، هو ظهور متأخر تأخراً معتبراً في سياق الحرب ونظراً لقسوتها وطبيعتها، وهو ظهور أغلبه سالب سببه استهداف سافر ومقصود، لفظيّ وفعليّ، للهوية "العربية السنية" في سوريا، ومن قبلها في العراق، وبعضه موجب عائد إلى صعود الجهادية المتأخرة، والتي بدورها تُرد نشأتها وتطورها إلى الأوضاع العربيّة والإسلاميّة السياسيّة الراهنة العامّة، أكثر، أو بمقدار ما ترد إلى "التراث" مفاعيله لجهة السياسيّ الفقهيّ.

أنا جدّ واثق من أن بيانات المنشقين، وبيانات المسلحين، حال تشكيلهم نوى المقاومة الأولى، وفي إشارتها إلى أنّ هدفها حماية المظاهرات وتمكين الثورة من المضي في طريقها؛ كانت بيانات صادقة بطابعها العام، وأرجع ذلك إلى حقيقة أنّ المنشقين والمسلحين ليسوا ذوي تحيّزات سابقة محدّدة، فالمنشقين من رتب دنيا من صف ضباط سنّة وهو الغالب، أو من بضعة عشرات إلى بضعة مئات من الضباط، هم في طرق تفكيرهم وسلوكهم بسطاء بالمعنى السليبيّ والإيجابي للكلمة معاً، ومعروف طبيعة سلوك وتفكير من ينتمون إلى الجيش والمخابرات من "الأكثرية" في سوريا وهذا المعنى السليبيّ، وأمّا المعنى الإيجابي فإنّه كان ظاهراً لنا سداجة تحركهم من حيث هو "فزعاً" لنصرة من يرتكب بحقهم فظاعات رآها هؤلاء بأعينهم ولم يطبقوها ولم يتخيّلوا بعد أن ينفذوها. وأمّا المسلحين فهم إلى هذه الصفات أقرب،

أعني صفات الفرعة والنخوة. إنّ ذلك يصبح أكثر وضوحًا إذا تذكّرنا حقيقتين اثنتين لا مرء فيها؛ أمّا الأولى فهو خطورة الانشقاق والتسلّح العالية ليس على الفرد فحسب وهذا محتمل بل على أهله وماله وعرضه، من انتقام مشهور به نظام الأسد؛ وأمّا الثانية ضعف التحيزات السياسيّة والفكريّة، الإسلاميّة وغيرها، الناضجة السابقة للثورة. ومن ذلك ضعفٌ تحييزٌ ناضجٌ مخصوص ومحدد يمكن من خلاله تعريف عصبيّة سنّية فاعلة ونشطة في التسلّح ضد نظام الأسد، في الحركة الثانية من الثورة؛ وهي الحركة الأولى من التسلّح المقاوم التي اطلقت أو عززت ديناميّاتها حركة الانشقاق، وفي الحركات الموازيّة والتالية من التسلّح.

يظهر مفعول ما أسلفت حتى اليوم على تغييرات بنى المقاومة المسلّحة، ودرجات ونوعيّات نضجها السياسيّ والفكري، بين ما أسميه عادة قوى ثورة وقوى مقاومة وفقًا للأليّة الأكثر تحديداً، وتحت قوى المقاومة ثمّة الإسلاميّة والمتديّنة، وتحت قوى الثورة ثمّة المتديّنة بدرجات والإسلاميّة أقل وضوحًا. ونُخرج منذ ذلك القوى ذات التحييزات السابقة الناضجة أو الأكثر نضجًا، وهي التي استقلّت بمشاريعها وظهر استقلالها باكرًا وواضحًا _____ فصلّت في ذلك في كتابي ما العمل السياسيّ في الثورة السوريّة إصدار إلكترونيّ على موقع مركز نماء؛ وهنا كان عامل المقاومة غائبًا أو أقل ظهورًا، يبقى موجودًا حين الحديث عن أوضاعنا العربيّة العامّة المتأزمة من فساد واستبداد وعلل هويّات؛ وأشير هنا بالدرجة الأولى إلى تنظيم الدولة الإسلاميّة وحزب الاتحاد الديمقراطيّ، وتنظيمات صغيرة أقرب لتنظيم الدولة انصهرت فيه، وحتى أحزاب مثل حزب التحرير الإسلاميّ وإن لم يكن له نشاط مسلّح. وأقل من هؤلاء جبهة النصرة حيث عامل المقاومة في انخراط كوادرها فيها موجود لا سيما حين العودة إلى البدايات، بداية الجبهة وبداية انضمام كل فرد، ولا يمنع ذلك من حدوث تحييزات لاحقة، ولا ينفي ولا يجادل في حقيقة أنّ طابع الجبهة العام هو مفارقة مشروعها للثورة وغياب عامل المقاومة في محدداته. وأقل منهم جميعًا حركات وجماعات مثل حركة أحرار الشام حيث يرجح بظنّي تأثير عامل المقاومة في الكوادر والقيادات في تعريف المنطلقات والأهداف، وفي ديناميّة التسلّح والتجنيد.

١٢ .

تكشف لنا الثورة حقيقة سفور تظاهر العصبيّات الطائفية أقلويّة العامل المكوّن، لا العكس، من خلال انخراط الفاعلين فيها في الثورة المضادة مدفوعين بـ رهاب الأكتريّة؛ انخراطًا مؤسسًا لتحالفات عابرة للحدود، وعدم ظهور انشقاق

سياسي مجتمعي، خلال هذه العصبيات أو فيما بينها، معتبر من الناحية السياسية لجهة الموقف القيمي من الثورات. إذ يبدو لنا أن الخيار العام لها أقله وأندره الحياد السليبي، وهذا الظاهر لنا، ولا ينفيه نضال فئة منها أو وقوفها في صف التغيير، لأنّ كلامي هنا عن الموقف العياني العام، وخلافه يلزمه تقديم دراسات كمية تغلّط العين المجردة، لا تقديم قراءات سيميولوجية وفيمولوجية تفسر أو تفتت طبيعة هذا العياني؛ بهدف نفيه كلياً.

يفيدنا هذا المنطق على نحو خاص في مقارنة العصبية العلوية في سوريا، وتحالفها مع عصبية أو عصبيات شيعية عربية وغير عربية. ففي وقوف الطائفة صفّاً واحداً خلف عائلة الأسد مثال جيداً للعصبية التي دافعها وجود حدود تقوم مقام النسب، تُختبر في الصراع. وإذا إن العائلة ومن خلفها ومعها يسيطرون على السلطة المملوكة لتفوق رهيب في أدوات العنف، وهذه السلطة هي من شنت الحرب استباقاً وابتداءً، وهي المدعومة بقوة من قوى إقليمية ودولية، وهي من ارتكبت مجازر في سياقها ومن قبل؛ فلا يمكن بداية أن يعرف عامل العصبية بأنه مقاومة سالبة لما هو كائن وداهم. وعليه فهي عصبية موجبة إلى حدود بعيدة في تعريفها لنفسها، وفي سعيها للسلطة وتمسكها بها. وتبقى طريقة تعريفها كمقاومة لما هو هاجس أو ماض، طريقة هزيلة قياساً لكمّ ونوع العنف المطبق على الآخر. إلى ذلك فإن ربط التعصب الطائفي بسياسات وممارسات الأسد، وخلط ذلك خلطاً مضللاً مع إدراج الأسد لأشياء وأفراد من الأكثرية في موضوعات الحفاظ على سلطته والتي منها العنف؛ هو ربط متعسف لأنّه يسقط حقيقة تقدّم عائلات وأفراد من الطائفة في عصبيتها على الأسد نفسه، وهذا أمرٌ معروف في الأوساط السورية. وكذلك عدم ظهور أيّ انشقاق سياسي مجتمعي خلال الطائفة رغم ذهاب الأسد في غيّه وعنفه أبعد من الوحوش. هذا فضلاً عن حقيقة أن الاسد منذ البداية وحتى النهاية يستثمر في مقومات هذه العصبية المتوفرة في العصبات المكوّنة لها. فلا معنى كبير إذاً لفصل الأسدية عن العلوية، كعصبية سياسية، لا كجماعة أهلية. ولا معنى للقول بأنّ الأسد هو من طيف الطائفة وجرّ فئة منها لارتكاب موبقات السلطة لأنّ هذا لا يصدق إلّا في نواحٍ محدودة، ولأنّه مكذبٌ بواقع طافح.

لا نكون "طائفين" إذا لم ننكر هذه الحقيقة؛ ثمّة عصبية علوية موجبة مستقلة عن الأسد تسعى للسلطة وتنفعل كلّ شيء للبقاء فيها، ويبقى فصلهما، العصبية والعصبة، عن جماعة أهلية أمرٌ مفهوم، حتّى مع حقيقة كون هذه العصبية قد استوعبت واستنزفت أغلب أشياء وأفراد وأفكار وعواطف هذه الجماعة الأهلية.

إنّ عوامل تكامل عصبيات مقابلة لأهل السنة هي عوامل خارجية أساساً، مدفوعة بسياسات إمبريالية قديمة وجديدة، مباشرة ومخاتلة. ولعلّ أفراد العامل الإيراني ذو حساسية لما هو متداخل في الديني والتاريخي؛ وهو عامل موجب وفعل في إذكاء وتخليق عصبيات طائفية، وذلك نظراً لطبيعة الخطاب الإيراني الرسمي ونظير الرسمي، وطبيعة السياسات الإيرانية في الداخل والخارج. لا تؤثر حقيقة إنّ توظيف المذهبية الشيعية هو توظيف للديني في السياسي في تعزيز أمن

وتحقيق مصالح دولة قومية؛ لا تؤثر في مفاعيل هذا التوظيف. كما أن الجدل حول أسبقية ومصداقية الدافع المذهبي في ضمير السياسي الإيراني المحافظ أو الإصلاحية هو جدل يصعب حسمه لتداخل هذا الأمر تداخلاً بنيوياً في هذا الضمير. حسمه غير مفيد.

لقد اندفعت فئات من الطائفة في وقت مبكر، وفي حالة سباق مع السلطة نفسها وبشكل منفصل عنها في حالات غزيرة مشهودة، إلى اقتراح الجريمة السياسية والطائفية بحق الآخر، لمجرد أنه تجرأ على التذكير بأنه لا يتوجب أن يكون لها سلطة فاسدة ومطلقة. وكان يمكن، وصار سهلاً جداً، تلمس هذا الاندفاع في كل ما ينطق به هؤلاء وما يتصرفون. لكن المرحلة المبكرة لها قدرة التفسير لأن الحرب لم تكن تحتوي إلا على طرف واحد هو إياهم. وإن ذلك يبقى مثار تساؤل، مرة أخرى، فيما إذا كان الأسد هو من دفع الناس من طائفته لهذا الجنون، وهو من اضطرهم عبر حشرهم في زاوية عدم القدرة عن التوقف عن اقتراح الجرائم الاستباقية. خاصة أن خطاب المزاودة على السلطة في عداية خصومها؛ هو طريقة معروفة لنظام الأسد يتورط فيها كثيرون، ومن غير الطائفة طائفته.

غير أنني أجادل إن البقاء الطويل للأسد وتنمية عصبية علوية متكاملة ما كان له أن يتم لولا عوامل سابقة، تم رصدها في وقت مبكر من نشوء سوريا، وتظاهرت في رغبة أعيان الطائفة في الانعزال في "دولة". النفسية العامة للطائفة هي المنتجة للأسد، وليس العكس، وإن كان الأسد قد فاق الحد؛ فإن ذلك قد يلائم هذه النفسية. وهذه النفسية تعيش رهاب الأكثرية، ولذلك لم تعد تتخيل، بعد خروجها من أوضاع وضعية وصعبة في المرحلة العثمانية؛ إلا أن تكون منعزلة أو قاهرة. وهذا عامل محرك للأسد في طرائق بنائه سلطته ضمن الطائفة. وهو عامل نجاحه. وأعتقد أن ما سبق يتكشّف اليوم أكثر من أي وقت مضى في قدرة الأسد والطائفة على المغامرة بالذهاب إلى أقصى درجات العنف ضدّ "الأكثرية"، وما هو أكثر دلالة قدرة عصبية مماثلة على الحشد عبر الحدود، وسرعة وفاعلية انخراطها في حرب تراها حرب وجود.

لا يسبقني إلى ذهن أحد أنني أقول بأن العامل المذهبي هو الوحيد في تحرك زعماء هذه العصبية، أكانوا دولاً أم دون الدول. لكنني أجادل بأن العصبية الطائفية هي عامل أساس يتم توظيفه بنجاح من قبلهم في صراع السلطة، العامة أو السلطة الخاصة، فيما بينهم وضدّ الآخر. وهذا النجاح يدلّ على كونه عاملاً موجباً وجامعاً لا يستهان به، سيما وأنه في العموم لا ينقسمون ضدّه إلا على نحو غير مؤثر. وهو عامل يتداخل في تعريف هوية أناس، ويغلب على ما سواه عندهم، أي أنه عامل يحتوي صفات مخصوصة قارة تتعلق بمجتمعات هذه الطوائف.

١٣.

في العام الثاني للثورة، ٢٠١٢، بدأت تظهر أكثر الفصائل المسلّحة الإسلاميّة، سواء التي تنشأت كحركة مقاومة دون خطاب أو بنى سابقة، حيث أسلمة الخطاب فيها لاحقة أو موازية، وحتى التدينّين في فئات واسعة من كوادرها بعديّ أو محايث؛ أم تلك التي لها خطاب ومشروع سابقين بصرف النظر عن مدى نضجها وتمايزها. والكلام لناحية السياسيّ، ويصحّ هذا التوصيف أكثر حين قرن النضج بمشروع مهتم بسوريا كما هي، مستوعب لطبيعة الحالة الاقتصادية الاجتماعية لها.

أجادل بأنّ ظهور الجماعات الإسلامية متعدد عوامل النشأة، ومن عوامله هو تصوّر سابق للثورة في منظور أفراد وجماعات وتيارات يتعلّق بـ "عصبية سنّية" كرابطة سياسيّة. هذا برأي محسوم ويتظاهر عند كلّ صراع محتدم لما تقدّمه الصراعات من ظروف اختبار وشحن. لكننا هنا حيال مشكلتين كبيرتين:

أمّا الأولى فهي فقر التنظيم والتنظيم لدى هذه الجماعات أساساً، وأعني التنظيم في السياسيّ من حيث هو تدبير الشأن العام وإدارة الخلاف والاختلاف، تريد الصراع. ولذلك يسبق إلينا الانطباع عادة بأنّ هذه الجماعات تدخل الحرب ولا تحسن تخرج منها، بل لا تحسن تديرها، بوصفها تغييراً مؤقتاً من تغييرات الوجود الاجتماعيّ، طوراً انتقالياً. وهذا يتسبب في أزمة حشود أفراد هي أساساً أزمة في تقييم وتعريف الذات.

وأمّا الثانية فهي انخراط هذه الحشود من الأفراد في مثل هذه الجماعات كحالة ردّة فعل، أو حالة انخراط في المقاومة، تتأثر بجملة معقّدة من الأسباب التي تتعلق بالاقتصادي والاجتماعي في طور الحرب. التمويل والحاضنة، البشر والمقدّرات.

من هنا أرى بأنّ طيفاً واسعاً من العصبية المكونة للعصبية السنّية المدعو إليها يتطيّف كحالة تعريف سالب للذات. إنّها عصبية منفصلة غير مجدّية في خلق وتقوية رابطة سياسيّة. إضافة إلى أنّها عصبية مُحاربة بأشكال عدّة ومن أطراف عدّة.

في حالة الثورة كان ثمة صوت معزول وخافت ومهمّل، مبكّر، يحاول البرهنة على الطبيعة الطائفية للثورة، وهدفه الدعوة إلى عصبية سنّية. وهذا الصوت كان يردّ عليه في النقاشات اليومية لمجتمعات الثورة بأنّ السياسة تقضي بأن لا يتم الانجرار إلى فخ النظام بفرض هذه التعريفات الطائفية. ومجادلو هذا الصوت يصدر عن وجهات نظر مختلفة في

الأصل والنضج؛ فمنهم من يجادل من منطلق المسايسة فقط، وهذا يعني أن استفزاز النظام إلى حدّ كبير عبر التطييف سوف يساعده في نزع صفة الثورة الشعبيّة عن الثورة فيضعف موقفها في الداخل والخارج. ومنهم من لديه تصور أكثر نضج عن سوريا تعدديّة ومدنيّة ومواطنة في سياق إعادة هيكلة أو بناء السياسيّ المخصوص للأمة "سوريّة". ومنهم من هو في الأصل أقرب للنظام منه للثورة _____ خائف من التغيير أي تغيير ويحاول التوفيق في نفسه. إنّ الفرق بين الفئات الثلاثة إنّما هو مدى اعتبار الرابطة السنيّة رابطة سياسيّة، أو محدّدًا من محددات تعريف الهويّة.

لدينا، كما أرى، في صفوف الأكثرية من العرب السنّة في سوريا وفق هذه المجادلة أربعة أصناف؛ الفئة التي ترى في العصبيّة السنيّة محدّدًا صميميًا للهويّة وإعادة لتعريف السياسيّ، والجيوسياسيّ حتى. وهي فئة غير قليلة. والفئة الثانية والتي ترى ميّزات تستحقها الاكثرية في سوريا لأنّها أكثرية، وهي عربيّة سنيّة، وأعتقد أنّ هذه الفئة هي الغالبة بوجه ما، ويمكن التفصيل فيها في سياق آخر. الفئة الثالثة التي لا ترى في السنيّة أي معرف لهويّة مخصوصة لسوريا، بصرف النظر عن نظرتها البرغماتيّة للسياسيّ. والفئة الأخير التي أقرب للأسد، وأعني هي التي يصعب تقسيم نظرتها للهويّة من وجهة نظر السياسيّ؛ لأنّها ليس مع الثورة، أو ضدها، وبالتالي يختلط لديها تعريفها لذاتها على نحو غير مفيد التفصيل فيه في المرحلة الانتقاليّة.

بمعزل عن ذلك كانت سياسة الأسد تمضي. العصبيّة العلويّة هي مشروع الأسد الذي يقدم نفسه كحامي للأقليات، في سياق دوره الوظيفيّ الصميميّ في النظام الإقليمي. إنّ جرّ المجتمعات نحو احتراب على أساس هويّاتيّ كان ثابتًا في سياسة الاسد وحلفه. والأسد، وإيران أكثر منه، يعي ضرورة ذلك لشدّ عصب العصبيّة العلويّة قبل كلّ شيء. وأطنّ أنّهم كانوا مدركين أهميّة تشتيت تركيز مجتمعات الثورة عبر خلق أزمة مرجعيّات نظرية حال كون الصراع يستخدم. لقد كان ذلك رائد الحرب الإجراميّة التي بدأها الاسد والتي تفنن فيها في تفجير الحزاقات والنترات، عبر اختراقه السابق للمجتمعات، وعبر اقترافه مجازر ظاهرة البعد الطائفيّ.

وكتعريف بالضدّ من سياسة الأسد نسجت أفكارها تلك الجماعات التي تتصور السنيّة كمشروع سياسيّ محدد يتحقق فيها دون غيرها.

تلك الجماعات الجهاديّة تطرح المسألة بشكل فاقع. وطرحها ينطلق أساسًا من ضرورة تفكيك المحددات القائمة، أو اعتبارها غير موجود أساسًا في ضمير الناس. ومن هنا تطرح عادة قضية الحدود المصطنعة بمؤامرة دوليّة والتي يجب إزالتها، إنّهم يتصورون أنّ هذه الحدود هي حواجز نفسيّة مفتعلة قائمة في وجدان أفراد الأمة وتحويل دون تكامل

مشروعها. إنَّ ظهور وانتشار الدعوة إلى هذه العصبيّة السنيّة المقصورة على تصور طرف ما تأثر بعاملين اثنين قبل كلِّ شيء؛ سياسة الأسد وهي عامل سالب، وخطاب هذه الجماعات وهي عامل موجب قليل التمايز والنضج. تبقى هناك سلسلة انفعالات واستجابات وتحيّزات اتسمت برأيي في الحالة السوريّة نتيجة لموت السياسيّ في المجتمعات السوريّة لعقود أو توقف نموّه بالمعنى الإيجابيِّ بأنّها تنطلق من حشود أفراد وأسر وأصدقاء وأبناء حيّ، أي أفراد وتجمعات صغيرة، تتنازعها عوامل شد ونبذ.

ما أريده هنا، حتى لا يكون الكلام مغرّقاً في النظرية، هو إجلاء حقيقة أنّه لا سلفيّة جديدة في سوريا، و لا جهاديّة جديدة في سوريا، ولا إسلامويّة. في سوريا الجديد هو الثورة ومشروعها السياسيّ الذي كان يتخلّق والذي كان كما بيّنته منشغلاً بسوريا، والجديد الآخر هو المقاومة. لكن نتيجة العاملين الموجب والسالب أعلاه فإنّ ما أصاب فئات من هذه الحشود الثائرة والتي تتعرض لحرب إبادة هو علة آليّاتها جملة تحيّزات بالضد؛ فالسنيّة ضدّ العلويّة، والجهاديّة مقابل الثوريّة والمقاومة، والسلفيّة مقابل العلمانيّة، والعكس يصح. وفي المحصلة نتج لدينا في الغالب لا علمانيّ، لا سلفيّ، لا سوريّ، لا إسلاميّ وهكذا.

١٤ .

في ملاحظتنا لظهور ما يسمى شعر الأحزاب السياسيّة في العصر الأمويّ معبراً عن اصطفايات ذات طابع جديد في حياة العرب حيث الفخر والمدح والهجاء تنصرف لتحيزات سياسيّة فكريّة مذهبيّة ذات وشائج موازية أو سابقة أو لاحقة للنسب، لا إلى مجرد النسب. وهنا يمكننا أن ننظر في طبيعة نشوء أقليّات بهذا المعنى تنصرف من كونها مظلومة ومضطهدة على ما تزعم أنّها عليه من "الحق". لكن ما يسترعي الانتباه مرّة أخرى هو كون هذا الشعر يشي بظهور عصبيّة أخرى مقابلة أو موازية لعصبيّة النسب، حيث الأحزاب من الشيعة والخوارج يتكلم باسمهم شعراء يعبرون عن جملة معاني ومشاعر ذات حمولة سياسيّة مستجدّة، وكانت كما لو أنّها تؤسس لسرديّات ستنتضج لاحقاً، أو تنتهي، أو تبدّل. في المقابل لم يكن للـ "السنيّة" شاعر بهذا المعنى، لقد كان الشعراء شعراء بني أميّة والسلطة أكثر مما هم شعراء مذهب نشأ للتوّ، وحتى مناظرهم لأفكار وأقوال مناهضيهم تأتي لاحقاً على هذا الفرع أو متشابكة معه. ولا جرم أن ذلك كما قد بينا فرع على أن الأغلبية تنصرف من موقع الثقافة السائدة.

إنّ ذلك سينطوي مع الوقت على تكون روابط بنيويّة ووظيفيّة، روحية وفكريّة واجتماعيّة، أكثر استقراراً تميّز هذه الأحزاب، وما ينشقّ عنها، أو ما سينشق بتأثيرها. وأنا لا أشير إلى أنّ الشيعة كلّهم شيء واحد، وأنهم والخارج متماثلان، لكني هنا أتكلّم عن بداية ظهور عصبيّات غير قبليّة خالصة مقابل الأمة بأكثريتها السنيّة والتي يقوم الصراع داخلها على عصبيّات مختلطة أبرزها تأثيراً النسب وما في معناه.

يمكن ملاحظة هذه الحمولة الثقيلة من المظلوميّة السياسيّة "القدرية" في أشعار وأناشيد الشيعة وهي تعبر عن وجدان مدّمى من الحزن والقهر عبر انفعالات بعضها حقيقيّ، وأغلبها مبالغ فيه أو زائف. وإنّ كان ذلك لا يوحدهم على نحو سياسيّ معتبر، إلّا أنّه يهيئهم لرفد هذه العصبيّة في المحنة والصراع، ويهيئهم أكثر للاختراق والتوظيف كجماعات دينيّة.

لا نجد ذلك واضحاً في السنيّة من حيث هي مذهب، وأكثر منه وضوحاً من حيث هي أمة أو جماعة أو رابطة سياسيّة.

إلى ذلك ظلّت مسألة علاقة الفقهيّ بالسياسيّ إشكاليّة على نحو عميق. ومن ناحية المذاهب السنيّة الغالبة تمّ اشتغال متغايير الشدّة في السياسيّ، وهذا عائد لمنظومة أسباب يمكن تحليّلها أو تعقبها، ومما يهمننا هنا هو ضيق هامش الدولة النسبيّ إلى هامش مجافيات الدولة، وما يتعلق بنظرة الفقهاء إلى طبيعيّ العمل الدينيّ والعمل السياسيّ عطفاً على معضلة الفتنة الأولى. سنجد بالنتيجة أنّ نسبة اشتغال الفقهاء، ونسبة اشتغال كلّ فقيه، في غير السياسيّ من العبادات والمعاملات والعقود عظيمة من حيث الكم والمنهجية مقارنة بالمتناثر في الإمامة والسلطان. كما أنّ هذا الاشتغال يتسمّ بأنّه اضطراريّ لاحق أو متأخر، يستجيب لوقائع وحقائق. إنّ هذا لا يقلل إلى حدّ بعيد من وجود مواضيع لسلطة حقيقة خارج الدولة في شكلها القائم وقتئذ؛ لكن المقصود هنا من إيراد هذا الجانب من جدليّة لها سياقاتها التاريخيّة هو الإشارة إلى ترحيل هذا الإشكال في المدونة الفقهيّة السنيّة، وفي نظر القانونيّ الفقهيّ في السياسيّ، وترسخها في الخبرة اللاواعية للتدوين والسياسيّ بعموم؛ وترسخها كأزمة وقلق، بصرف النظر عن الظروف المستجدة، بل إنّ هذه الظروف كانت عوامل مفاومة، وأخرها سقوط الخلافة في طورها الأخير.

يمكن في مقام آخر ضرب عشرات الأمثلة عن قبول هذا الفقيه أو المحدث للقضاء أو للعمل ورفض ذلك.

وإنّ ذلك، أزعّم، لازال يؤثّر في فئات واسعة من أهل "التدوين"، ولا أقول الإسلاميين فحسب، لجهة طبيعة تعاملها ومقاربتها للسياسيّ إجمالاً، في التغيّرات السالبة والموجبة لهذا التعامل.

وأُنظر لطبيعة النقاشات التي تسود اليوم، والتي بدأت في المرحلة المتأخرة من الثورة والحرب، في مجتمعات سوريا المناهضة لنظام الأسد، من الأكثرية، بأنها متأثرة بهذا الجدل والقلق الموروث.

هل ثمة في الجهة الأكبر المقابلة للمذهب السنيّ، وأعني التشيع، حسم لهذه القضية؟ لا، هناك تنوع في النظر، وهناك جدل حوله. يمكننا الإشارة إلى تيار معتزل تمامًا للسياسيّ ويعيش حالة انتظار المهديّ كما يقرره المعنى من "أنّ كل راية ترفع قبل قيام المهدي فصاحبها طاغوتٌ يُعبد من دون الله". إلى تيارات تقترب في نظرها في السياسيّ من مقاربات المذهب السنيّ في ترتيب الحكومة الإسلامية، ومنتقل هنا لجدلية الشورى والأكثرية وصوابية الفرد المحتملة مقابل الجماعة. إلّا إنّ استراتيجيات التقية التي أورتها الشيعة من عصور المظلومية سوف تساهم أكثر في تحديد معالم عصبية شيعية مناهضة لسنية متخيلة عندهم، وهنا نتحدث عن روابط سيكولوجية سيسولوجية، كما إنّ هيمنة نظرية الفقيه كوضع انتقاليّ لترتيب الحكومة الإسلامية قد أتاح مناخًا مناسبًا لفئة لتعزيز سلطتها عبر النسج خلال هذه الروابط المؤهبة. وإنّ ذلك قد امتدّ ليشمل كلّ الفرق العلوية والباطنية تقريبًا، من حيث هي مجال للنفوذ.

ليس الأمر بمحسوم بطبيعة الحال، لكن النظر الآن مصوب إلى طبيعة اشتغال نفوذ وهيمنة النظام الإيراني، وفي فرق أخرى لطبيعة اشتغال تدخلات أخرى لا يكون ارتكازها على الفقهي الفكريّ إنّما على مفاعيل العزلة والانطواء والمظلومية؛ رهاب الأكثرية. وفوق هذا الاحتقان التاريخيّ من الحزن والمظلومية كان لدى الشيعة نزوع نحو التراتبية والهرمية والميل للمأسسة عبر إشغال مقاعد الوظيفة الكاريزمية، لو استعرنا من فيبر.

إنّ أحوال هؤلاء من حيث شعورهم بأنفسهم كأقليات معنوية وعددية هو المؤهب لتمايز عصبياهم الباكر والمتطور نسبيًا على هذا الأساس المذهبيّ. في حين استرخاء السنة لكونهم أكثرية قد مهدّ لتصارع العصبيات ما دونها على السلطة الرمزية وتمظهراتها في الاجتماعي والسياسي والفقهيّ.

وإنّ ما سبق متواشج مع صراع القوى الداخلية، والقوى المتجاورة، والقوى العالمية، فيما بينها؛ متواشج من حيث تحديده لمعرفات العصبية والتمخيل. وذلك حين التحديق من زمننا الحالي. وهنا يكون الحديث عن صراعات السلطنة العثمانية، والتي قدّمت لها أعلاه.

١٥.

بتاريخ يونيو من عام ٢٠١٢ عقد أول مجلس من نوعه لقوى إسلامية، أو إسلامية الهيئة، ومتدينة، تحت اسم جبهة ثوار سوريا. وإن كانت خطابات ذلك المؤتمر قد اتسمت بالعمومية حيث تبنت علم الثورة الذي رفعه الثوار، كما أنها نبذت بوضوح المفردات الطائفية، حيث أكدت على أن الثورة للجميع، وتحدثت عن حق المواطنة، والدعوة للشورى والتمكين عبرها، وجعل العدو المجرمين وليس طائفة ما؛ إلا إن إعلانها كان مؤشراً مبكراً برأيي للاستجابة السياسية لحالة ضاغطة تدعو إلى تمثيل متدين سني يراهن على السنية كرابطة سياسية، كما إنه يقاوم جماعات بدأت تظهر، هي من القاعدة وأعدائها، والتي تذهب بالسنية إلى معنى الطائفة الناجية، مضيقاً مجال الشرعية والأهلية لمثل الأمة السياسي المفترض، بل ومحجرة المجال السياسي.

كان هناك فئة، من أفراد وجماعات، تضغط تحت ضغط المجزرة إلى تبني العصبية السنية كرابطة سياسية، عبر تفعيل خطاب يمكن تحديد ملامحه، وبصرف النظر عن تعيين نسبتها إلى المجموع، إلا إن اللون الفاقع منه بدأ بالظهور مع الوقت، متضافراً مع الوافد المنفصم عن ظروف الثورة السورية تماماً، وإن لم يمكن منفصلاً عن أوضاعنا العربية الإسلامية العامة.

علة هذا التيار، أو مأخذنا عليه، ليست في استدعائه لروابط روحية وفكرية واجتماعية حال تخليق مقاومة مجتمعات ضد حرب إبادة؛ وإنما تحوله إلى خطاب الغرباء والفرق الناجية الفارز لما يسمونه "نخبة"، حالها كما نرى أنها معزولة؛ مشاكلها ليست مع الآخر البعيد فحسب، بل مع المخالف القريب، وإن كان بشدات مختلفة.

وهذا موضع مجادلي ربطاً مع كل خطوط هذه المقالات؛ إن استدعاء السنية من قبل أفراد وجماعات بوصفها رابطة سياسية فاعلة كافية ناضجة معينة ومخصوصة، بوصفها حزباً أو عصبية سياسية، هو أمر لا تقبله طبيعة المذهب السني عينها، ولا تشجع عليه القصة التاريخية. وأما في ظروف الثورة السورية، وخلفية أزمنا العربية والإسلامية، وطبيعة الخطاب الداعي إلى مثل ذلك، من حيث هو قاصر وعليل؛ فقد كان استدعائها على هذا النحو عاملاً مولداً للانقسام.

حول المطروح الفج الجديد انشقت بسرعة بجمعات المقاتلين، ومجتمعات الثورة اختلفت، كما إن الخطاب الذي كان من المفترض أنه يتجاوز سوريا إلى فضاء جامع أكبر، وجماعة سياسية متخيلة أكبر، وعصبية سنية؛ صار إلى خطابات وعصبيات تتنازع على شرعية تمثيل الرمزية السنية، وعلى تحديد حدود الجماعة السياسية، وعلى طبيعة علاقتها بمجاوريتها ومخالفاتها؛ وهذا كله كان على نحو سالب وحاصر ومفروق.

لا جرم أن مثل هذا الكلام لا يجب أن يفهم على نحو معزول عن كل ظروف وعوامل تفرّق قوى الثورة والمقاومة والمعارضة، وظهور حالة الشللية والعصبية في تشكيلات المعارضة، وترسخ حالة الفصائلية في الفصائل المسلحة. إلا إنّ المجادلة تركّز على هذا الجانب لا لنفي وجود السنيّة كرابطة روحية ومكوّن هوياتيّ صريح، مكوّن مُستهدف؛ وإنما لشرح كيف أنّ مقارنة هذه الرابطة من جانب جماعة وأفراد هي مقارنة فاشلة لأنّها لا تعي عميقاً طبيعة مذهب أهل السنّة والجماعة من حيث نظره وتنظيره في السياسيّ، أو لنقل تركه فسحةً في المجال السياسيّ بطريقة يكون المحسوم فيها معتبر إلى غير المحسوم، ما يدفع أطرافه إلى التنازع حول الأمر. كما أنّ هذه الجماعات وهؤلاء الأفراد مفتقرون افتقاراً مدقّقاً لنظرة اجتماعية اقتصادية للمجتمعات السورّيّة.

وإنّ ذلك يدعونا للنظر في محدّدات مقارنة جديدة للفقهيّ/السياسيّ، والسنيّة كعصبية أو كرابطة أو كجماعة، أو كحدود للمتخيّل، وعليه معالجة موضوع الدولة ومرجعيتها، والمجتمع/المجتمعات ومساحة مجافيات الدولة، وأيّ قدرٍ من الدولة نريد، أو أيّ قدر من الدولة يتيحها المذهب السنيّ بتأصيلاته الفقهية وتجاربه التاريخية، يتيحها أو يريدها، والقدر والشكل متداخلان كما هو معلوم أو متوقّع.

ثمّة اعتقادٌ صلب لدى عموم المسلمين، من أهل السنّة ومن آخريهم، بأنّ دولةً إسلاميةً واحدةً لا بدّ أن تقوم، وأنّها منتظرة. وإذا تناولنا الشيعة فإنّ القائم من المشروع الإيراني، مع ما تحته من خلافات إذ لا أسلم بأنّ جميع الشيعة العرب يسلمون لإيران بالهيمنة على خلافة إسلامية من أهل البيت؛ إنّ القائم فيما يبدو لنا اليوم يمثّل لأهل هذا المذهب ومشاهبيهم مرجعاً وداعماً وموثلاً، لا ندرى ما إذا كان أخيراً أم مرحلياً قصير الأجل أو مديده، وهذا يجعل الشيعة والعلوية عموماً في ظرف تعزيز عصبيّاتها المحليّة في صراع على السلطة.

في الجانب السنيّ، فمنذ سقوط الخلافة لم يتوفر "مشروع" أمة سنيّ، كما قدّمناه. لكن في المخيال العام لأهل السنة لا زال كامناً بأنّ الوضع القائم مؤقت وأنّ الدولة الجامعة هي المنتظر. ولذلك كان استدعاء السنيّة على النحو الموصوف أعلاه، تجاوزاً بالضرورة لسوريا، وسعيّاً لطمس كل ما يتعلّق بها على نحو خاص، بما فيه الثورة؛ وهذا تبنته جماعات و فرق وحشود أفراد على نحو معزول؛ إلا أنّه لأمس مأزوماً مرحّلاً من الإشكاليّات.

أرى في ضوء ذلك بأنّ المذهب السنيّ يتيح قدرًا أقلّ من الدولة، وأقلّ من السلطة، وذلك لما لغير المحسوم والمخصّص من مساحة واسعة، وهو مذهبٌ يتحمّل قدرًا أكبر من مجافيات الدولة، من السلطة الرمزية والمعرفية، التي ترسخ في أجساد وهيئات اجتماعية، أم التي تتوزّع في الأفراد والوحدات الاجتماعية الأقل. ويمكنني بالربط مع حركة الثورة الأولى القول بأنّ السنيّة، الدين، كان يشكل هذه الرابطة الروحية الحاملة إلى جنب الروابط الاجتماعية للمقاومة

والثورة، وأن ذلك كان ضمن مشروع الثورة الآخذ بالتشكل كنسق سياسي جديد كمشروع مخصوص بسوريا كان يحتاج لوقت أطول لينضج ويتميز، وخلالها كانت الأكثرية بإطلاق، والأكثرية التي ترى في السنية روابط أكثر مركزية في تعريف الهوية الجمعية والفرادية؛ كانت تتحرك بحرية. ومع ضغط الحرب التي يشنها آخر ينتمي لعصبية طائفية فاقعة تابعة لمشروع إقليمي له ثقله التاريخي، كان لصعود خطابات نافية تماماً لحق الأكثرية بالحصول على هذا التمايز حتى لما هي اكثرية، مقابل خطابات تنظر للسنية كعصبية سياسية ناضجة ومحصورة فيهم فكراً وجسداً؛ كان له الأثر الضار في وحدة قوى الثورة المناهضة للنظام القائم، ومعزراً للثورة المضادة لاحقاً.

يصحّ وفقاً لهذا المنظور أن نرصد التغيرات التالية داخل الأكثرية، وعند بعض آخريها من المتعاطفين معها:

- الذين يرون في السنية عصبية يمثلونها هم ويجب أن تسعى للسلطة، كما لو أنها حزب أو تنظيم سياسي، وهم جماعات القاعدة والأقرب إليها، وحشود أفراد يقتربون بدرجات مختلفة من فكر القاعدة. وعند هؤلاء ثمة إفراط في تخيل حدود هذه "الجماعة"، وإفراط في استدعاء التاريخ السياسي السيئ واقعاً سكونياً، وإفراط في تصور دور الدولة حدّ هيمنتها في وعيهم ولا وعيهم على الدين، لا على الفرد والأسرة والمجتمع فحسب.
- الذين يرون فيها رابطة روحية ومكون هوية لا بد من أخذه في عين الاعتبار في الدولة والمجتمع بوصفها هوية الأكثرية العددية والمعنوية. وهؤلاء منهم المحسومة لديه المواطنة السورية لما هي وضع قائم، ومنهم غير المحسومة لديه إلاّ إنه سيقبل بتمظهراتها ما بعد الأسد، أي لن يعاديهما. ويمثل هؤلاء طيفاً واسعاً بين مجتمعات الثوار عموماً، وبين شباب الثورة، وبين المقاتلين في الجيش السوري الحرّ، وفصائل المقاومة المسلحة المتديّنة أو الإسلامية السمة. وهذان التغييران يتعززان بحالة الاستهداف للأمة، أو للإسلام، أو ما يظهر لأهل السنة.
- الذين لا يرونها، أو يرونها مكوناً من مكونات أخرى من الهوية "السورية"، ويرون في المواطنة السورية هي المكوّن الهوياتي المهيمن، أي الذي يجب أن يكون. وعند هؤلاء يتطابقان الهوية والمواطنة في مفهوم واحد، في المنطلق أو المآل، وإن كانوا مختلفين في تحديد طبيعة العلاقة مع الانتماء الثقافي الأوسع للسوريين بحكم موقعهم ومن هم. وهؤلاء من درجات مختلفة بين نزعات شديدة الحساسية ضدّ السنية، ونزعات أقلّ؛ ومن هؤلاء من يقتربون بدرجات مختلفة، بوعي أو من دون وعي، من عقلية عصبية طائفية أقلوية، ومنهم من لا يقترّب داعياً إلى طمس هذه الهويات الثانوية مقابل الهوية السورية، ومنهم من يدعو إلى ترتيبها بشكل ما. ويتمثل هؤلاء أكثر في "المعارضة" أو في المتشكل أو الآخذ بالتشكل من جمعيات المجتمع المدنيّ، والذي يتشكل وفق هذا السياق كتغير هوياتي معيّن هو الآخر، أو كتغير سياسي، متخيل.

لكنّ التغيرات السابقة تخفي تحتها، ضمن الأكثرية، عوامل تحيّزات أضيق، وأكثر محايدة للواقع والنفوس، وأكثر نشاطاً؛ يمكن تعقبها وتوقعها فيما يلي:

● مجتمعية: قبلية وعائلية وشيلية، جهوية وفئوية.

● فكرية وتنظيمية على نحو أضيق: حزبية ومذهبية وفصائلية.

● اقتصادية: معاشية، مصالحة، تمويلية، تبعية لجهة داعمة مثلاً).

وإذ يمكن بطبيعة الأمور تصوّر درجات متباينة من مثل هذه التحيزات في أيّ مجتمع، لا سيما في مجتمع يعيش حالة ثورة وحرب، إلّا إنّ الثقل التاريخي والغزارة الراهنة لهذه التحيزات في الحالة السورية، والمشرق العربي، ليس قليلاً بالمرّة، فهو يفوق المقبول والمستساغ. وهذا أمرٌ كما ورد آنفاً متضافر فوق ذلك مع طبيعة نشأة سوريا الحديثة، وامتشوه بشدّة بسبب سياسات الأسد الفاسدة المديدة. كما إنّ العوامل السابقة متداخلة بشدّة خلال التصنيفين أعلاه فيما يتعلق بتشوّه صور الهوية الجامعة؛ ما أنتج حالة مستشرية من اختلاق ظريفي واستنسابي واعتباطي لتحزبات فكرية وسياسية، ثانوية متفرّعة، وانعكاس ذلك على الميداني في حالة الحرب.

١٦.

مما هو معلوم ومتداول اليوم وفيما مضى يأتيه يلزماً النظر في الفقهي/السياسي، والعقدي/السياسي، عند أهل السنّة المعاصرين، النظر والاتفاق على صيغ تتجاوز المأزق التاريخي، وتعمل في الفسحة الواسعة المتاحة من قبل هذا المذهب لجهة ترتيب الحكم والسياسة، أو غير المحسوم. إنّ ذلك يبدأ من نقطة عدم التعسّف والمبالغة والغلو في تحجير غير المحسوم هذا، وتالياً المتاح. وكذلك النظر في التجربة التاريخية اللاحقة للخلافة الراشد كتجربة مأزومة يجب تجاوزها بشكل من الأشكال.

وإنّ المقالات أعلاه لم تهدف لنفي أو إثبات وجود العصبية السنّية على الإطلاق، ولا إلى ذمّ وجودها أو مدح غيابها، أو العكس، عبر إصدار حكم قيمي. بل عمدت في مقاربتها لإشكاليات الهوية إلى التفصيل في طبائع وطبقات العصبية وتمظهراتها، عللها وميزاتها، وذلك في المنظور الخلدوني، وفي سياق تاريخي، وفي ظلال الثورة والحرب في سوريا، والمشرق العربي، والمتفام كصراع هوياتي، فرادي وجماعي، ذاتي وغيري. لا سيما مع ظهور النمط المتأخر من الجهادية، وسفور العصبية العلوية والشيعية تحت غشاء المشروع الإيراني، ومأزق العرب السنة كجماعات بشرية، لا كعصبية سياسية قائمة، ورزوحها تحت حالة استهداف خارجي مستمر في عدائية هذه العصبيات لهم، كعصبيات لا كجماعات أهلية.

ثبت في المراجع:

- ✚ مقدمة ابن خلدون.
- ✚ فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٤.
- ✚ بلاد الشام في مطلع القرن العشرين السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني، قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية، وجيه كوثراي، ١٩٨٥، صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.
- ✚ تطور المجتمع السوري ١٨٣١ - ٢٠١١، دار أطلس للنشر والترجمة، نشوان الأتاسي، بيروت.
- ✚ الفقيه والسلطان، وجيه كوثراي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة نيسان ٢٠١٤.
- ✚ فلاحو سوريا أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم، حنا بطاطو، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٤.
- ✚ الجماعات المتخيلة، بندكت أندرسن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٤.
- ✚ مفهوم الدولة، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، ٢٠١١.