

علاقة علماء الدين الدمشقيين بالسلطة (تحولاتها وأبرز أنموذجاتها وآثارها)



مناف الحمد
باحث سوري

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

ملخص تنفيذي:

يمكن عد النهج الإصلاحي لا الثوري في العلاقة مع السلطة ديدن من سموا بـ «الأعيان»، ومن أهم عناصر هذه الفئة علماء الدين، وقد صبغ هذا النهج الإصلاحي سلوك العلماء عبر المراحل المختلفة منذ نهاية الحقبة العثمانية، مروراً بفترة الانتداب، وصولاً إلى حكم البعث.

ولكن الباحث إذ ينطلق من هذه الفرضية التي تثبتتها الوقائع التاريخية، لا يجد بداً من الاعتراف أن هذا النهج الإصلاحي لم يكن ليتخذ نفس الشكل لدى مختلف الجماعات التي مثلت علماء الدين، فلم تكن جماعة الشيخ حسن حبنكة الميداني مسرفة في هذا النهج، وإنما أظهرت بعض التمرد في بعض المراحل، وأن المواجهة العنيفة بين الإسلاميين والنظام في فترات معينة، والتي بلغت ذروتها إبان أحداث الثمانينيات لم تعد جذورها في النهج التثقيفي الذي اتبعته بعض الجماعات الدينية مثل جماعة زيد.

كما أن البحث ينطلق من فرضية أخرى فحواها: أن ما سمي بـ «التيار السلفي» وجد ظلالاً له في أواخر الحقبة العثمانية، ولكنه خلف تياراً سلفياً لا يشبهه إلا في الاسم والعنوان العريض، بينما يغفل حرص سلفه على الانفتاح على العصر، وتركيزه على فكرة العروبة ومحورية الشعوب العربية بالنسبة إلى محيطها الإسلامي.

ويفترض الباحث كذلك، أن العلماء الذين نسج النظام صلاته معهم بعد هزيمته للإخوان المسلمين، وتمكنه من إحكام قبضته على كل مفاصل الدولة والمجتمع في سورية قد لعبوا دوراً ذا حصلة سلبية تمثل في تحالف بين بعض هؤلاء العلماء من جهة، وبين التجار والسلطة من جهة أخرى، شوش مصداقية العلماء التي كانت مصداقية عالية في عهود أسلافهم؛ بسبب تغير نوعية شاغلي موقعي التجار والمسؤولين، ولم يكن أثره الإيجابي المتمثل في ما قدمه من خدمات اجتماعية ونشاطات دعوية وعلمية بقادر على التغطية على أثره بالغ السوء المتمثل في التشكيك بنزاهة العلماء، وفي النفع الكبير الذي يقدمه لتجار فاسدين ومسؤولين أكثر فساداً.

ولعل التخدير الذي مارسه أنموذج من هؤلاء العلماء عبر تقديم فكر مسكون بأخطار كبيرة مغلف بغلاف علمي ليس أقل أثراً مما سبق، فدغدة عواطف الناس عبر دعوى الإعجاز العلمي لتسكين عقد نقص شعوب مهزومة ومسبوقه بأشواط في ركب الحضارة لهو أمر عظيم الخطر.

وتغليب تنظيم صوفي معين نهج التصالح مع النظام مقابل تحقيق أهداف دعوية يرنو إليها مؤسسو هذا التنظيم لم يكن ليستطيع تحقيق التوازن مع التخريب الذي كان النظام يمعن في إحداثه في جسد المجتمع لأسباب عدة ليس آخرها أنه تنظيم يرحح فيه جانب الغاية على جانب الوسيلة حسب التصنيف الذي وضعه

جوردين وبابكوك للتنظيمات عاين تنظيمات الغاية معنية بتحقيق مصالح أفرادها بالدرجة الأولى. أما تنظيمات الوسيلة، فهي التي تصبو إلى إحداث تغيير في شريحة من المجتمع كهدف أساسي.¹

ولعل الجذر الإطلاقي الذي أريد له أن يهيمن على العقل والوجدان الجمعيين في سورية عبر فتح المنافذ الإعلامية لحملته ترافق مع تقديم إسلام أممي حمل عبء تكريسه عالمان غير عربيين لا يقيمان وزنًا لفكرة العروبة، وهو ما يفترض الباحث أنه يبعث على الشك في إرادة مقصودة أو على الأقل في الوصول إلى نتيجة مرغوبة من طرف نظام الاستبداد من دون قصد، وخصوصًا أنه من المفروغ منه أن هذا النظام قد عمد إلى تفريغ شعاراته القومية من محتواها كسياسة منهجة ومقصودة.

وكان تقديم تأصيل شرعي للنظام على يد هذين العالمين، والذي اتخذ شكلًا منهجيًا لدى أحدهما خدمة غير مسبوقة قدمت له، نظن أنها مثلت بالنسبة إليه غاية بعيدة المنال لم يتوقع أن تقدم له بهذه الصورة التي تستر كل قبحه بمنطق فقهي انتقائي ومفارق للواقع.

1 عمر عمادي، علمانية تنظيميًا: الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية، حمزة عامر (مترجمًا)، (معهد العالم للدراسات، موقع إلكتروني)، 2018. <https://alaalam.org/ar/translations-ar/item/678-712310318>

مقدمة: (ملحان أساسيان للمدرسة الدمشقية السائدة في القرن الماضي)

في جامع «دنكر» في منطقة الحجاز في دمشق، حيث اعتاد محمد سعيد رمضان البوطي إلقاء دروسه كل يوم اثنين وخميس في ثمانينيات القرن الماضي، كنت ترى شابًا قادمين من الأحياء الراقية في دمشق بأزياء حديثة وذقون حلقة ووجه حائرة؛ بسبب الشبه التي تقض مضاجعهم حول ثوابت عقيدتهم، ولم يكونوا يجدون ملاذًا لتسكين القلق أكثر جدارة من البوطي الذي قدم نفسه على أنه المنافح عن الإسلام في وجه التيارات المستوردة، والتي دأب على تسمية مصدرها باسم محترفي الغزو الفكري.

ولكن كثيرين منهم لم يكونوا يخرجون بما جاؤوا لأجله؛ لأن الرجل كان يصدر عن قناعة بالاستدلال البرهاني، غافلاً عن حقيقة أن الاستدلال البرهاني الذي يزعمه ليس برهانيًا مجردًا؛ لوقوعه - ككل خطاب استدلال - تحت سطوة اللغة الطبيعية التي تقلب مضامين الخطاب، وتغير دلالاته، وتحيل مضمونه في أول النص غيره في وسطه، وخلافه في آخره².

إن التصنيف الذي نعثر عليه في علم اجتماع الدين، للمنتمين إلى الدين يضعهم في أصناف ثلاثة: ³

*- الرواد، وهم مؤسسو الدين؛

*- الأمناء، وهم الذين يتوقف وجودهم الاجتماعي على الصدارة الدينية باستيعاب مقولات الدين وتفسيرات نصوصه، وهم نتاج وسط اجتماعي على عكس المؤسسين الذين ينتجون وسطًا اجتماعيًا جديدًا؛

*- المستهلكون، وهم أتباع الدين.

وإن بعض الأمناء هم أصحاب المصلحة في إغلاق الدين على الانفتاح نحو آفاق قد تهدد مواقعهم في الصدارة، وتوقعهم في حرج يذهب بهيبتهم؛ لما يمكن أن يواجههم به الانفتاح من حقيقة جهلهم بحقول لا يعرفونها. وأنموذج البوطي حالة متعينة لصنف الأمناء؛ فهو يحرص أشد الحرص على الحفاظ على هيمنة منهجه، ويصر على تقديم حججه بوصفها حججًا نهائية قاطعة متوسلاً بمنهج عقيم أكل عليه الدهر وشرب.

وفي حادثة أخرى ذات دلالة، تعرض أحد معارفي ممن اختاروا جهة مغايرة للجهة التي اخترتها، فيميم شطر سفح جبل قاسيون، حيث الحي الذي أسلمه كفتارو ومجمعه التعليمي إلى غضب أستاذه من أتباع كفتارو؛ لأنه كان يقرأ كتاب مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، وقد عبر الأستاذ عن غضبه بالقول للشاب:

2 انظر طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص. 56

3 المطول في علم الاجتماع، مجموعة من المؤلفين، وجيه أسعد (مترجمًا)، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007)، ص ص 164-165

«لقد حولت عقلك إلى مرحاض»، وعندما سأله الشاب في ما إذا كان قد قرأ الكتاب أجاب بالنفي، وأن رأيه تلقين من أساتذته الذين يثق بهم.⁴

وفي العالم نفسه الذي أطلقت عليه مرة اسم «عالم داخل السور» - في محاكاة للتصنيف الذي يطلقه الدمشقيون الأصليون، ليميزوا الدمشقي العريق الذي ينتمي إلى دمشق القديمة داخل السور عن غير العريق الذي ينتمي إلى خارج السور-⁵ وفي تجربة حية خضتها لسنوات داخل هذا العالم، لم يكن أستاذي الذي لا يقرأ إلا الكتب الصفر يقبل أي تفسير جديد لنص قرآني، وفي حادثة ذات دلالة سألته مرة فيما إذا كان يوافق على استنباط إشارة إلى دوران الأرض من الآية: وترى الجبال تحسبها جامدة، وهي تمرّ مر السحاب»، فاستنكر بشدة هذا التفسير الذي لا أثر له في التفسير القديمة المعتمدة، مع أنه تفسير يصلح لتعزيز معتقده الإسلامي.

ولم يكن هذا النموذج فريداً من نوعه، بل كان يمثل حالة انتهجت نهجاً مغايراً للنهجين السابقين، فمثلو هذه الحالة علماء فضلاء يتفاوتون في درجة انفتاحهم على العصر، وهم مسكونون بنقمة على النظام بسبب فساده وما يعتقدونه من عدم شرعيته، ويقوم منهجهم على تقديم العلم الشرعي لكل راغب في تلقيه من دون أجر في اعتقاد صادق بأن هذا هو السبيل الأوحى لتغيير المجتمع وإعادته إلى الطريق المستقيم. ويمكن عدّ ظاهرة عبد الكريم الرفاعي تنويعاً متطورة لهذا المنهج كما سيأتي.

الأمثلة الثلاثة تجمع بينها سمتان: تقليدية مفرطة ومسحة صوفية تتخذ شكلاً مؤسسياً في حالة كفتارو، وشكلاً فردياً في الحاليتين الأخريين، ويفرق بينها من جهة انصراف أستاذي عن الشأن السياسي إلى التفرغ للتعليم الشرعي في عزوف مثل منهجاً متميزاً مستمداً من تيار سابق من علماء دمشق الذين لم يجدوا نفعاً من الانخراط في الشأن السياسي الذي قد يجور على ما يعدونه مهمتهم الأساسية، وهي تربية النشء على تعاليم الإسلام كما تلقوها من أسلافهم. ومن جهة أخرى، اصطباغ الحالة الكفترية والبوطية بصبغة علمانية؛ بمعنى القبول بواقع فصل الدين عن الدولة وعدم السعي إلى الربط بينهما كلازم من لوازم الاعتقاد، وبمعنى التأسيس للنشاطات وفق ما تنيحه القوانين الوضعية السائدة، وعدم مجابته أو الانتظار إلى حين تغييرها. أما الحالة الثالثة، فقد كانت تغاير السابقتين في عدم الرضوخ لهذه القوانين؛ بسبب طبيعتها غير الرسمية وعدم الاضطرار بسبب هذه الطبيعة لتحقيق الأهداف الدينية في إطار علماني.⁶

4 مقابلة مع أحد تلاميذ كفتارو السابقين بتاريخ 24/8/2020

5 مناف الحمد، داخل السور وخارج السور، شبكة جيرون الإعلامية، 2017، <https://geiroom.net/archives/76235>

6 عمر عمادي، مرجع سابق.

أولاً- تحولات علاقة علماء الدين بالسلطة منذ أواخر الدولة العثمانية إلى أحداث الثمانينيات

يمكن العودة إلى الجذور الباكورة لتشكّل الأنموذجات المشار إليها في أعقاب نهاية العهد العثماني الذي انتهت معه بشكل شبه كامل سلطة العوائل الدينية العريقة التي كانت تتألف من علماء الدين والأشراف؛ والذين كانوا يجمعون إلى النفوذ الديني نفوذاً اقتصادياً بحكم كونهم برجوازية تجارية مدنيّة.

فالفئة التي أطلق عليها ألبرت حوراني اسم «الأعيان» كانت مزيجاً من المذكورين آنفاً، ومن الأغوات وهم قادة الحاميات العسكرية الانكشارية من المقيمين في ضواحي دمشق، والذين استمدوا نفوذهم من موقعهم العسكري، ومن سيطرتهم على تجارة الحبوب والحيوانات، ومن كونهم ملاذاً للقادمين من الأرياف ممن أوصدت في وجوههم أبواب أحياء دمشق القديمة والوافدين من خارج سورية من الغرباء ومن القادمين في مواسم معينة كالبدو.

كان المكونان اللذان أطلق عليهما ألبرت حوراني اسم «الأعيان» هما البرجوازية الدينية والأغوات من قادة الحاميات العسكرية الانكشارية متميزين⁷، إلى حين شروع الإمبراطورية العثمانية في مشروع الإصلاح الذي سمي بـ «التنظيمات» وبدء زحف الثقافة العلمانية بتأثير النفوذ الأوروبي المتصاعد، وهو ما جعل السلطة الدينية لفئة علماء الدين والأشراف تبدأ بالتآكل، فعمد أفرادها إلى التحالف مع الأغوات الذين كانوا أكثر مرونة في التكيف مع المؤسسات الجديدة، فسدّ كل فريق حاجة صاحبه؛ إذ قدم الأغوات للفئة الدينية الدمشقية منفذاً للوصول إلى أصحاب النفوذ، وقدم الأخيرون للأغوات عن طريق التزاوج النسب العريق الذي طالما وصموا بأنهم لا يمتلكونه⁸.

وفي إشارتنا إلى هذه النخبة الجديدة المشكلة من اندماج فئتين متميزتين، طالما توجس أفرادها خيفة من نظرائهم ما ينفع عاملاً تفسيرياً للاستبدال الذي حصل للفئة الدينية البرجوازية لاحقاً؛ فقد كان في اندماجها تمهيد للحدود التي ميزتها، وإضعاف لمقاومتها للاختراق من قادمين من خارج تخومها.

فشبكات العلماء التقليديين الموصوفة بأنها طبقة برجوازية لم تكن حقيقة بهذا الوصف إلا بالمعنى الذي يجعلها طبقة بذاتها -على حد تعبير ماركس- فهي لم تكن تعي ذاتها كطبقة⁹، وهو ما جعل تمهيد حدودها ليس صعباً، والمهم أن الاستبدال بهذه الفئة شبكة علماء جديدة كان قد حصل بولوج ساحة الصدارة الدينية تجار صغار ومهنيون وغرباء.

7 Richard T. Antoun; Donald Quataert, Syria: Society, Culture, and Polity, (New York, State University of New York Press, 1991), p. 13

8 Ibid., pp. 15-17

9 انظر عصام خفاجي، ولادات متعسرة العبور إلى الحداثة في أوروبا والشرق، بيروت، المركز القومي للترجمة، (2016)، ص. 109

وفي هذا التحول ما يفسر السرديات التي صيغت لتبرير مكانة شخصيات قادمة من أمكنة قصية كالمغرب والجزائر كالجائري والحسني¹⁰، وما يفسر تسنم ابن بقال ميداني كحسن حبنكة -لاحقاً- ذروة الواجهة الدينية.

كان الشيخ حسن حبنكة الميداني، وهو بقال وابن تاجر صغير في حي الميدان أنموذجاً بارزاً على النخبة الدينية الجديدة التي قررت خوض غمار العمل العام بعدة علمية ودعم اجتماعي صنعته بنية أهلية متمثلة في رابطة الحي، وساهم في صنعه الموقف المناوئ للاستعمار.

أسس الشيخ حسن معهداً للعلوم الشرعية خرّج أبرز علماء دمشق اللاحقين، وعلى رأسهم محمد سعيد رمضان البوطي، كما أسس معهداً للقرآن كان من بين خريجيه البارزين شيخ القراء كريم راجح. وقد تحول الشيخ حسن إلى زعيم غير رسمي لعلماء دمشق، ولم يجرؤ أحد على منافسته إلا الشيخ القادم من كردستان أحمد كفتارو، والذي أقصاه عن منصب المفتي العام عام 1964 في تحدٍّ لرغبة علماء دمشق عموماً، وهو ما بذر أول بذور الخلاف مع الشيخ كفتارو وتلامذته، وساهم في إحداث خرق اتسع على الرقع عبر العقود التالية بين جماعة كفتارو من جهة، ومن يدينون بالولاء لمنهج الشيخ حسن، وهم أغلبية علماء دمشق¹¹.

والتصدع الذي أصاب جسد المؤسسة الدينية سمح كما قلنا لغرباء أن حتلوا مكاناً بارزاً في المشهد الديني وكان أحمد كفتارو أحد أبرز هؤلاء الغرباء.

كان كفتارو الذي هاجر أبوه من كردستان واستقر في دمشق ابن طريقة صوفية مشهورة هي الطريقة النقشبندية، وقد اكتسب شهرة في دمشق منذ خمسينيات القرن الماضي؛ بسبب دروس التفسير التي كان يلقيها في المساجد بأسلوب بسيط وغير مبتذل تمكّن من جذب عوام الناس ومتعلميهم.

وقد أسس معهداً شرعياً في السبعينيات على سفوح جبل قاسيون تدرس فيه العلوم الشرعية، وتمارس فيه الطقوس الصوفية، وعلى عكس حبنكة الذي لم يتخذ موقف المهادن للسلطات المتعاقبة، وإن لم يتمرد عليها بشكل صريح، كان كفتارو صريحاً في موقفه الممالي للسلطات؛ بحجة أن نصح الحاكم هو الوسيلة الأقصر والأنجع لتحقيق مكاسب الدعوة الإسلامية، وتجسيد المجتمع الفاضل الذي هو غاية الدعوة ومنتهى سؤلها¹².

10 عبد القادر الجزائري: الأمير عبد القادر الجزائري مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة الذي انتهى به المطاف في آخر ربع قرن من حياته في دمشق التي كان له نفوذ سياسي واجتماعي وديني كبير فيها، وبدر الدين المراكشي الحسني أحد كبار علماء دمشق الذي صدر قرار من السلطان عبد الحميد بجعله يدرس تحت قبة النسر في المسجد الأموي وهو ما لم يكن متاحاً قبل ذلك إلا لشيخ علماء دمشق بسبب علو كعبه في مختلف العلوم

11 Ibid., pp. 62-63

12 مقابلة مع أحد مريدي كفتارو السابقين.

وقد عبر عن موقفه هذا في دعمه للمرشحين السياسيين للبرلمان بعد الاستقلال على النقيض من موقف العلماء الداعمين لمرشحين من زملائهم وعبر عنه بصورة أكثر وضوحاً في دعمه في انتخابات عام 1957 لمرشح البعثيين رياض المالكي في وجه الشيخ مصطفى السباعي مؤسس فرع تنظيم الإخوان المسلمين في سورية، وهو دعم أثمر عن إخفاق السباعي في الانتخابات¹³، ويقال إنه إخفاق تسبب في إصابته بالفالج الذي انتهى بوفاته¹⁴.

وقد كانت المعاهد الشرعية والجمعيات الخيرية الساحة المتاحة لهذه الجهات الدينية أن تمارس فيها نشاطها من دون اصطدام مع السلطة، ومن دون التبعية المطلقة لها. وقد جمعت هذه المعاهد الشرعية التي أسسها العلماء المحافظون بين الشكل البيروقراطي الحديث، وبين الطابع الصوفي الذي يحفظ علاقة التبعية بين الشيخ والتلميذ، ولكن تجربة عبد الكريم الرفاعي كانت تنويعاً لافتاً على هذه الظاهرة، فالرفاعي الذي ولد في حي قبر عاتكة الفقير في دمشق القديمة - كتجلاً آخر من تجليات الاستبدال بالنخبة البرجوازية القديمة فاعلين جددًا- قد وُطن نفسه على العمل؛ من أجل تربية جيل مسلم يؤسس مجتمعاً إسلامياً مصغراً شبيهاً بمجتمع السلف الأول في مواجهة لموجة الفكر اللاديني التي باتت تهدد ثقافة المجتمع المحافظة، والتي وجدت مروجين لها في المدارس الحديثة¹⁵.

أسس الرفاعي حركته بشكل فريد عن طريق دروس لا تقتصر على العلم الشرعي، وإنما تجمع إليها دروساً مكملية لمناهج المدارس الحديثة، وكان رواد مؤسسته من طلبة المدارس الحديثة الذين استهدفهم الرفاعي بالدرجة الأولى قائلاً:

«أنا لا أريد أن أمنحكم شهادات من شأنها أن تسمح بتوظيفكم عن طريق وزارة الأوقاف، أو تتيح لكم تعليم الدين في المدارس أرغب في تدريب طبيب يقود الصلاة في المحراب ومهندس يهدي أو يلقي خطبة يوم الجمعة وتاجر يدعو إلى الله في متجره»¹⁶.

لم تكن مؤسسة الرفاعي صوفية ولا سياسية، بل كانت وسطاً بينهما، فقد حرصت في برنامجها على تربية روحية للفرد، كما تعهدت برفع وعي الشباب عن طريق إتاحة قراءة أدبيات أمثال أبي الحسن الندوي والسباعي، وهو ما جعل الحركة أحد مصادر الفكر الجهادي، وإحدى الخزانات التي أمدّت حركة التمرد الإسلامية في أواخر السبعينيات بعدد من كوادرها.

13 Ibid., pp. 64-66

14 حوار أجراه الباحث مع أحد معتقلي الإخوان المسلمين في منتصف تسعينيات القرن الماضي.

15 Op.cit., p. 73

16 Ibid., p. 74.

بالطبع، لم تكن هذه النتيجة مخططاً لها من طرف المؤسس الذي كان صريحاً في جعل تلاميذه يعزفون عن الانخراط في العمل السياسي إبان الفترة الليبرالية، ليس نفوراً من اللعبة السياسية، وإنما حرصاً على استقراغ الجهد في إنجاز المهمة الأساسية، وهي نشر التعليم الديني، وهي مهمة لا تتوافق ما تقوم عليه من مبادئ أخلاقية مع الطابع البراغماتي للعمل السياسي.

تمثل حركة الرفاعي، التي أطلق عليها في ما بعد عقب خروج الشيخ المؤسس من معقله الأصلي في حي قبر عاتكة إلى جامع زيد حركة «جماعة زيد»، حالة خاصة من حيث مرونتها وقدرتها على جذب أعضاء ذوي مشارب متنوعة ومنابت اجتماعية متميزة من جهة، وترسيخ قاعدة اجتماعية؛ بسبب ارتباطها الوثيق بفئة التجار الدمشقيين من جهة ثانية، وقدرتها على المحافظة على قدر من الاستقلالية النسبية عن النظام؛ الأمر الذي منحها قدرًا معقولاً من المصادقية من جهة ثالثة.¹⁷

ولعل استشرافاً امتلكه المؤسس منطوياً على موقف سلبي من النظام البعثي هو الذي دفعه إلى عدم التعاون مع حكومات البعث المختلفة، وهو ما حقق لجماعته استقلالية من جهة وعبد طريقاً لبعض أفراد الجماعة لسلوك مسلك المعارضة العنيفة للنظام من جهة أخرى.

ثانيًا- العلاقة بين العلماء والسلطة إبان أحداث العنف وبعدها

عندما اشتعلت المواجهة المسلحة بين النظام والطليلة المقاتلة بعد حادثة مدرسة المدفعية في حلب عام 1979 التي قتل فيها أفراد من الطليعة المقاتلة المنشقة عن تنظيم الإخوان طلاباً ضباطاً من الطائفة العلوية، لم يكن العلماء الدمشقيون في مجملهم متبنين موقفاً مؤيداً للمتمردين، ولكنهم لم يعبروا عن موقف مؤيد للنظام، وقد نظر النظام -الذي أراد وساطتهم مع غريمه- إليهم كفاعل مزدوج الموقف، وخصوصاً أن إحدى ثمرات نشاطهم التعليمي هو شباب جهاديون انضموا لحركة النزاع المسلح ضد النظام، وهو ما جعل حافظ الأسد يواجه لومًا حادًا وغاضبًا لبعض العلماء الذين استدعاهم للحوار في غمرة الأحداث.¹⁸

ولأن جماعة زيد كانت متهمة بتخريج بعض هؤلاء الجهاديين بشكل غير مباشر، فقد قرر قسم من أبرز أعضائها الرحيل إلى خارج سوريا. وبعد أن قمع حافظ الأسد التمرد المسلح بعنف غير مسبوق، أراد منه أن يلقي السوريين درسًا قاسيًا لكي لا يفكروا في الثورة على نظامه مرة أخرى، تغير المشهد الديني بعد الأحداث واتخذ مظهرًا ذا سمتين:¹⁹

17 Ibid., pp. 75-80.

18 Ibid., pp. 103-104

19 Ibid., p. 106

- إلغاء الكثير من المظاهر الدينية، بما فيها حظر ارتداء الحجاب في المدارس، ومنع التجمعات بعد الصلوات ومنع الدروس.

- التعاقد مع شخصيات عبرت عن موالاتها للنظام وعداؤها الصريح لموقف الإسلاميين الثائرين، ومنحهم فرصاً للتعبير عن آرائهم لم يحلم بها سابقوهم ولا معاصروهم.

كان محمد سعيد رمضان البوطي وأحمد كفتارو الأنموذجين الأبرز لتوجه النظام هذا، وقد ظهر كذلك -مستفيداً من إرثه العائلي- حسام الدين الفرفور والوجه الإعلامي البارز راتب النابلسي.

سمح للفرفور بافتتاح قسم التخصص في معهد الفتح الذي حرص على اتباع منهج العلماء التقليدي مع مظهر بيروقراطي شكلي، وقد كان من بين كادره التدريسي كريم راجح والبوطي والنابلسي، واستلم عبد الفتاح البزم من أتباع الفرفور موقع مدير المعهد إضافة إلى تعيينه مفتياً لدمشق.²⁰

وقد ضم القسم دراسات عليا بلغات أجنبية تعنى بتخريج دعاة بهذه اللغات في تساق مع منهج تغيير العالم عن طريق الدعوة، ولكن السياسة البيروقراطية لمعهد الفتح كانت صارمة، وقد شهد الباحث ضررها في حالة شاب تشادي مسلم كان يعمل في سفارة بلاده في دمشق فصل من المعهد؛ بسبب إخفاقه لأكثر من مرة في الامتحانات فنلقفته مدرسة شرعية شيعية في السيدة زينب، وتعاملت معه بطريقة أكثر مرونة وتفهماً لوضعه لكي يعود إلى قبيلته داعية للتشيع، وهو مثال نضربه على الطموح الكوني المفتقر لأدواته البراغمية الضرورية.

كما فتحت المنافذ الإعلامية أمام الشيخ ذي المظهر غير المؤلف لعلماء الدين راتب النابلسي، فهو حليق الذقن لا يرتدي عمامة، ولا يتحدث بأسلوب خطابي اعتاد على التحدث به الخطباء المفوهون، وإنما بلغة بسيطة غير مبتذلة وبصوت رتيب وهادئ، استطاع أن يتسلل إلى قلوب وأسماع فئات المجتمع المختلفة.²¹

أما كفتارو الذي لم تحتج مكانته المتميزة لدى النظام ما جرى إبان ما سمي أيام الأحداث لتأكيداتها، فقد كانت الإضافة التي استثمرها متمثلة في دعم حظوته لدى النظام وتحويل مجمعه الإسلامي إلى معقل لتخريج علماء تقليديين صوفيين يحتلون أماكن مهمة للدعوة الدينية في مدينة دمشق وخارجها.²²

20 Ibid., p. 108

21 Ibid., p. 127

22 انظر ليف ستينبرغ، أسلمة حي: ميراث الشيخ أحمد كفتارو، بدر الدين عرودي (مترجمًا)، (معهد العالم للدراسات، 2016)

<http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/453624241216->

هؤلاء تبادلوا مع النظام منفعة فحواها: استفادته من صرفهم الناس عن الشأن السياسي، وتركيزهم على الشأن الدعوي التعليمي، وجعلهم شرعية النظام مقبولة لدى شرائح كثيرة من المجتمع بتأصيل فقهي انتقائي، واستثمارهم لموقف النظام الإيجابي من دعوتهم في سبيل جعل صوت الإسلام مسموعاً ومهيماً في مواجهة تيارات التغريب والعلمنة والسلفية.

*- جذور التيار السلفي

كان للأخير جذور قديمة بدأت في دمشق مع جمال القاسمي الذي اتخذ منهجاً سلفياً صريحاً بدعوته إلى الاحتكام إلى الكتاب والسنة وبمعارضته الصوفية ورفض تأويل آيات الصفات، وقد كان الشخص البارز الثاني هو طاهر الجزائري، وكان كلا الرجلين يتبعان منهجاً سلفياً إصلاحياً لأنطوائه على غايات سياسية واجتماعية، وهو ما واجه معارضة من مجمل العلماء التقليديين.

كان نشوء هذا التيار الإصلاحي الذي سمي سلفياً نابغاً من اعتقاد عدد من المسلمين الدمشقيين من ذوي الثقافة الدينية، ممن ربطتهم صلات مع تيارات إصلاح ديني في بلدان أخرى أن النهضة الأوروبية إنما جاءت من الاعتماد على العقل من أجل تحسين شروط الحياة، ف عقدوا العزم على الدفاع عن دينهم في مواجهة القوى الأوروبية، منطلقين من افتراض انسجام الإسلام مع العقل وقيم الحداثة، ومستبدلين على صحة افتراضهم بما شهده تاريخ المسلمين من حضارة علمية وإنسانية كانت الأولى في زمنها، وبناء على فرضيتهم هذه بما يشفعها من التاريخ، خلصوا إلى استنتاج فحواه أن قوة المسلمين لا يمكن أن تستعاد إلا بالعودة إلى الإسلام الأصلي الموجود بين دفتي المصحف وكتب السنة النبوية، وكان جمال الدين القاسمي رائد هذا التوجه بعدد الإسلام ديناً عقلانياً، وأنه قد سبق الثقافة الغربية في حضه الإنسان على استخدام العقل؛ من أجل فهم الطبيعة وكشف أسرارها وتحسين شروط حياته، وهي فسحة للعمل كان من أسبابها تصدع النخبة الدينية البرجوازية كما سبق أن أشرنا.

وبسبب استقلالية هؤلاء الذين يمثلون نواة التيار السلفي عن السلطات، فإن شعوراً بالتهديد القادم من جهتهم لا بد أن يصيب قلب أي شخص من عوائل العلماء والفقهاء التقليديين؛ لأن وضع الأخير المادي والوظيفي، وهو وضع يرثه الأبناء من الآباء، سيكون عرضة للنقد من طرف أفراد الواجهة الدينية الجديدة، وسيكون بسبب روابطه الأقوى مع قاع المجتمع قادراً على الإقناع.

ولعل قدرة التيار السلفي الذي كان رائده القاسمي والجزائري -الذي تمكن بسبب صلات قوية مع الأتراك من تحقيق إنجازات عديدة كافتتاح مدارس وفق مناهج تمزج بين التقليدي والحديث، وتأسيس جمعية خيرية بتمويل من مسلمين أثرياء- نقول إن قدرة هذا التيار على مواجهة خصميه: التقليديين من جهة، وخريجي المدارس والكلديات التبشيرية من جهة أخرى، لم تكن كامنة في مقولته الأساسية المتمثلة في انسجام

الإسلام مع العقل وقيم الحداثة، وإنما في مساهمته في غرس بذور الفكرة القومية العربية، عندما تبنى مكانة العرب الخاصة بين الشعوب المسلمة، وهو ما جعله جاذباً للكثيرين من خريجي المدارس الحديثة، ممن يريدون الاحتفاظ بصبغتهم الدينية المحافظة من جهة، وعدم القفز فوق الانتماء العروبي من جهة أخرى، وهذا التوجه للتيار السلفي يمكن أن يكون -بالمناسبة- ذا الأثر الأكبر على القوميين العرب، وهو الذي يفسر العلاقة بين الإصلاحيين والقوميين.²³

*- الشكل الجديد للتيار السلفي

وقد مثل الألباني استمرارية للمنهج السلفي من جهة كونه يتبنى الفكر السلفي في دعوته إلى المصدرين الأساسيين للدين الإسلامي، وقطيعة من حيث تركيزه على جانبي العقيدة والعبادة، وعدم اكترائه بتلاقح منهجه مع قيم الحداثة، ولا بالنزعة العروبية لدى أسلافه. وقد كان لحضور التيار السلفي في العاصمة أسباب عدة من أهمها؛ توفر الدوريات المصرية التي تتبنى هذا الفكر والعلاقات التجارية بين السوريين والسعوديين، مما ساهم في انتشار الفكر الوهابي والإغراء الذي يمثله الفكر الرافض للخرافات، ولبعض ممارسات الصوفية الشعبية للشباب الذي يتلقى تعليمه في المدارس الحديثة وفق مناهج تمجد العقلانية.

ولما كان منهج الألباني الذي ابتعد عن منهج من يمكن عدّهم ظلّاله بعد زوال الدولة العثمانية قد أحدث صدوعاً حقيقية متسعة على الرأب بين التيارين السلفي والتقليدي؛ بسبب جرأة الألباني في انتقاد المذاهب الفقهية وفي مقاربة أحاديث نبوية بطريقة جديدة، وبسبب انتقاداته اللاذعة للصوفية، فإن الهامش الذي كان ممكناً الحصول عليه للتيار السلفي قد تعرض إلى تضيق شديد بفعل الحرب التي شنها العلماء على مؤسس التيار الجديد وأتباعه، وهي حرب اتخذت أشكالاً عديدة من المحاكمة التي أجريت للألباني عام 1955؛ بسبب اتهامه ببذر بذور الفتنة في المجتمع وصولاً إلى سجنه عام 1967؛ بسبب هجومه المتكرر على الصوفية، وانتهاء بالتضييق الشديد الذي تعرض له ودفعه إلى مغادرة سورية في سبعينيات القرن الماضي.²⁴

ولم تكن الأنظمة السياسية التي تزامنت مع مراحل الحرب على السلفية هي الفاعل الأساسي فيها، ولكنها كانت حليفاً لشبكة العلماء في موقفها المعادي للسلفية؛ لأن هؤلاء هم أصحاب النفوذ الأكبر في المجتمع بسبب قنوتهم الكثيرة والواسعة مع المجتمع بكل فئاته، وهو نفوذ دفع الأنظمة -وخصوصاً البعثية- إلى اتخاذ موقف الحليف للأقوى، عندما يكون الخلاف بين الفرقاء الدينيين متعلقاً بقضايا لا صلة لها بالشأن السياسي.

23 Ibid.

24 Ibid., p. 155.

ولكن الأمور لم تسر على هوى العلماء؛ لأن التكنولوجيا الحديثة مكنت السلفية من امتلاك أدوات نشر الأفكار التي تتبناها من جهة، ومن كشف انحرافات الصوفية وتأييد بعض العلماء لهذه الانحرافات من جهة أخرى، وهو ما نتج عنه أخذ بعض هؤلاء العلماء المتهمين بدعم الانحرافات والصوفية جانب الحيطة والحذر وسلوك مسلك التكتّم على بعض النشاطات.²⁵

وقد اشتهر البوطي بكونه المتصدي الأبرز للسلفية، فقد كتب كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي» وكتابه: «اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية»، كما تبنت جماعة زيد كذلك، موقف الخصم للسلفية، وصدرت عنها مقالات وأبحاث في تفنيد الطروحات السلفية، ولم تقتصر المناقشة عن المنهج التقليدي ضد السلفية على النقاش الفكري والفقهية، وإنما عمد بعض الشيوخ المتصوفة، مثل نعيم العرقسوسي وهو محسوب على جماعة زيد إلى إحياء نشاط حفظ الأحاديث النبوية، ومنح إجازة فيها في مسجد الإيمان الذي كان يلقي فيه دروسه واسعة الانتشار في تعبير عن تمسك بالحديث النبوي يفقد السلفية ما يدعونه من احتكارهم لهذا المنهج في الاستناد إلى السنة، وكذلك فعل اليعقوبي، وهو شيخ صوفي كان يقول، إن الألباني وعبد القادر الأرنؤوط -شيخ السلفية- لم يكونا يحملان إجازة في الحديث مثله، ونهجت هذا السلوك جماعة القبيسيات²⁶ التي افتتحت مركزاً لتحفيظ الطالبات مجموعات الأحاديث النبوية.²⁷

وقد ساعدت ظروف الحرب العالمية على التيار السلفي بعد أحداث أيلول عام 2001 -بعده العلة الأولى للظاهرة الجهادية المتطرفة- علماء دمشق في كسب دعم أكبر من النظام السياسي في حربهم على التيار السلفي، وكان من مظاهر هذا الدعم عقد صلات مع جهات خارج البلاد معروفة بخصومتها للسلفية واستقبال دعاة عرب في المناسبات الدينية في دمشق، ممن يتبنون المنهج الصوفي كالداعية اليمني الشهير الحبيب الجفري²⁸، وهو ما أوهم التقليديين لفترة أن الحرب قد حسمت لصالحهم، وهو وهم أثبتت الأحداث اللاحقة بعد انطلاق الثورة السورية زيفه، إذ تبين أن للفكر السلفي حضوراً كبيراً لدى نسبة كبيرة من الشباب السوري.

فالفكر السلفي الذي كان ذا حضور غير طاع في المشهد الدمشقي؛ بسبب هيمنة الأنموذج التي ذكرناها، وبسبب جنوح السلطة للتحالف ضده هو ابن الحداثة من حيث منحه الفرد إمكانية الانعتاق من سلطة المؤسسة الدينية والاستغناء بعقله عن تفسيراتها واجتهاداتها، على الرغم من أنه ليس ابناً شرعياً لها؛ لأن المؤسسة الدينية في الواقع الإسلامي ليست كهناً كما كان الحال في الغرب الذي قامت الحداثة في سياقه

25 Ibid., p. 156-158.

26 جماعة دينية نسائية نشأت في دمشق، أسستها منيرة القيسي (مواليد 1933)، ومن لقب مؤسستها اكتسبت الجماعة اسمها المتعارف عليه بين الناس.

27 Ibid., p. 164-166.

28 Ibid., p. 174-175.

الحضاري، وإنما هي ذات سلطة علمية مفتوحة لكل من يرغب في امتلاك أدواتها عبر التحصيل العلمي المنهجي؛ الأمر الذي جعل ظاهر هذا الانعتاق التحرري ينطوي على مضمون عبثي بدل أن يفضي إلى تعددية قائمة على نسبية آراء منهجية.

ثالثاً- تحالف التجار والعلماء ومسؤولي النظام

ليست صلة العلماء الدمشقيين بالتجار صلة عارضة فرضتها ظروف سياسية أو تحولات اقتصادية واجتماعية معينة؛ وإنما هي صلة راسخة تعدّ ملمحاً أساسياً من ملامح البيئة الدمشقية، ولكن المتغير في هذه العلاقة هو شخصيات الفاعلين، وهو تغير يمكن ملاحظته مع أواخر الحقبة العثمانية التي تغير فيها الطرف الأساسي في العلاقة، وهم رجال الدين الذين سبق أن ذكرنا أنهم قدموا من منابت اجتماعية مغايرة لسابقتها في العهد العثماني، وأصبح الكثير منهم متحدرًا من فئات وسطى تجارية وأصحاب مهن حرة، وصلوا عبر التحالف مع الطبقة البرجوازية التي كانت تجد لها مصلحة في التحالف مع هذا الطرف -بغض النظر عن يشغل موقعه- إلى موقع النخبة الدينية الأساسية، وساعدهم في تأسيس جمعيات خيرية كرّست حضورهم أكثر، وهي جمعيات شهدت فترة ازدهارها الأهم في عقد الخمسينيات من القرن الماضي؛ بسبب الصبغة الليبرالية للاقتصاد السياسي السوري، ثم بدأت تشهد انحسارها مع الانقلاب البعثي عام 1963 الذي لا تتسجم توجهات قاداته الاشتراكية مع فلسفة هذه الجمعيات.²⁹

غير أن سياسة الانفتاح التي انتهجها حافظ الأسد في بدايات عهده، قد ساهمت في نشوء رأسمالية طفيلية من جهة، وفي تمكين طبقة التجار الوسطى، وهم حلفاء طبيعيين لرجال الدين، وإن بصورة غير معلنة من جهة أخرى. وقد تسببت أحداث الثمانينيات في ضмор لهذه العلاقة، بعد أن أحكم الأسد الأب قبضته على كل تفاصيل الحياة تقريباً، ولكن في أواخر التسعينيات وبداية عهد بشار الأسد، مهدت لعودة العلاقة بين رجال الدين والتجار، ولكنها اتخذت هذه المرة شكلاً جديداً أكثر جنوحاً نحو الصبغة النفعية المحضنة.

وبيان ذلك أن طرف العلاقة الأول، وهم علماء الدين كانوا في الشكل الجديد، قد احتلوا موقعهم في العلاقة بسبب إرث عائلي، وبسبب استقلاليتهم النسبية عن السلطة، وبسبب جهودهم التي لا تنكر في مجال الدعوة والتعليم، ومن أبرز نماذجهم؛ الأخوان سارية وأسامة الرفاعي. أما الطرف الثاني من العلاقة، فلم يعد تجاراً من الفئة الوسطى التي تحرص على احتلال موقعها في العلاقة بدافع التدين الحقيقي، أو بدافع الواجهة الاجتماعية التي تعززها الصلة برجال الدين كما تقرّ تقاليد البيئة الدمشقية، وإنما أصبح الفاعلون الاجتماعيون في هذا الطرف، أشخاصاً صنعتهم سياسات النظام الفاسدة، وبوأتهم سياسة المحسوبية مكانة

29 Op.cit., Religion and state in Syria, p. 214-216.

اقتصادية عالية، والأهم أنهم لم يكونوا في أغليبيتهم الساحقة أشخاصاً معروفين في السابق، ولا متحدرين من عوائل عريقة.

وقد حرصوا بسبب طبيعة انتهازية صرفة حكمت سلوكهم، منطلقاً ونتيجة، على تقديم الدعم المالي لمؤسسات تعليمية وخيرية أنشأها رجال الدين، مقابل الحصول على دعم الأخيرين في الانتخابات البرلمانية، ومن أجل خدمة سياسة مقصودة لرعائهم من المسؤولين السياسيين والعسكريين. أما الطرف الثالث، فقد مثله مسؤولون من الساسة والعسكر يتخذون من الفساد سلوكاً متبعاً ونهجاً علنياً.³⁰

كان هذا الثلاثي قد مثل تشويهاً في صورة العلاقة طال علماء الدين بالدرجة الأولى؛ لأن الطرف الثاني ومن يراعاه لا يحتاج إلى مزيد تشويه، ولكن العلماء الذين كان أسلافهم مثلاً للتعفف وأسوة في اختيار من يدعمهم وفق معايير شرعية، قد تخلوا في سبيل الحصول على دعم لمشاريعهم الدعوية والخيرية عن معايير أسلافهم، وصار اتهامهم بالانتفاع الشخصي أمراً شائعاً؛ بسبب هذه العلاقة مع ممثلي رأسمالية المحسوبية ورعائهم من المسؤولين الفاسدين، حتى وإن كان اتهاماً مفتقراً إلى أدلة قاطعة.³¹

رابعاً- حصيلة العلاقة بين العلماء والسلطة (نفع صاف للنظام وخسارة واضحة للعلماء وجمهورهم)

إن الوصف السابق المشفوع بقدر من التحليل يمثل عرضاً ضرورياً لفهم الصورة الإجمالية التي أطرت العلاقة بين السلطة ورجال الدين الدمشقيين عبر جدل بنيتها وتكوينها؛ فهي علاقة مرت بتقلبات وصبغها التوتر حيناً والتصالح أحياناً، ولم تكن تقلباتها نتيجة جوهر لا يحول للدمشقيين يملئ عليهم سلوك التصالح مع السلطة، وإنما هو سلوك مشروط بمتغيرات عديدة ليس آخرها طبيعة السلطة وشخصيات الفاعلين الدينيين التي يمكن ملاحظة تأثيرها في الفرق الكبير بين علاقة حسن حبنكة بالسلطات المتعاقبة، وبين سلوك تلميذه وخريج معهده محمد سعيد رمضان البوطي، بل إن الفرق يمكن أن يلاحظ في علاقة كل من أحمد كفتارو والوطي بالسلطة؛ فعلى الرغم من أن الرجلين كانا حليفين لسلطة الأسد الأب والابن، فإن الثاني قد ذهب بعيداً في التأصيل لشرعية النظام، وأفرط في تجريم المتمردين عليه عبر تأصيلات شرعية توجهها بكتابه: «الجهاد في الإسلام».³²

وربما تجدر الإشارة إلى سمات لافتة لبعض أفراد هذا الوسط تصب بشكل أو بآخر في خدمة السلطة المستبدة.

30 Ibid., p. 216-223

31 حوار أجراه الباحث مع أحد أساتذة الشريعة الدمشقيين المحسوبين على تيار الشيخ حسن حبنكة الميداني بتاريخ 18 آب 2020

32 انظر محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ (دمشق: دار الفكر، 1993)، ص. 167-65

فرايتب النابلسي (الأستاذ في جامعة دمشق وخطيب المسجد الذي يوجد فيه ضريح سلفه الصوفي الشهير عبد الغني النابلسي) الذي كان ولا يزال وجهًا محبوبًا لدى نسبة كبيرة من السوريين، مثل ظاهرة حظيت بانتشار كبير قبل انطلاق ثورة السوريين، لم يكن العامل الأساسي فيها مظهره المغاير لمظهر رجال الدين كما اختزلها توماس بيريه صاحب كتاب «الدين والدولة في سورية»، وإنما نزع أن ملاحقة صوته للمرء أينما ولّى وجهه في دمشق في عقد الألفين، إنما كان بسبب تقديمه خطابًا اختزاليًا قاصرًا مدغدًا مشاعر شعب مهزوم ومشغوف بالبحث عما يثبت معتقده الذي أصبح حصن مقاومته الأخير، وليس وصفنا لهذا الخطاب بالاختزالي والقاصر جورًا عليه، وإنما انطلاقًا من تحليل هذا الخطاب الذي يؤكد ما يسمى بـ «الإعجاز العلمي في القرآن» في محاولة لا تصل إلى مبتغاها؛ من أجل تسكين عقد النقص لدى جمهور حوّله عسف الاستبداد وهزائم القادة ودرك التخلف البعيد الذي سقط فيه إلى جمهور متعطش لمن يخدعه بدعوى سبق كتابه المقدس لكل الكشوف العلمية.

وليس مقتل الدعوى في هذا الذي ذكرناه فحسب، وإنما في مواضع أخرى، فنحن إذ نجزم أن دافع هذه الدعوى هو النقص الذي يستشعره المتأخر تجاه من سبقه حضاريًا، فإننا لا نأتي بجديد لم نسبق إليه، فلقد كان ديدن كثير من العلماء الكلاسيكيين الذين تلقينا العلم على أيديهم هو استنكار جرّ القرآن إلى العلوم الحديثة، والاكتفاء بالتفسيرات التي أقرّها المفسرون القدامى لآيات القرآن التي تحتوي إشارات إلى ظواهر كونية.

والباحث لا ينفي وجود إشارات في القرآن إلى حقائق علمية مكتشفة حديثًا، ولكنه يؤكد انطواء هذه الدعوى على ثلاثة أخطار، وهي أخطار ربما يغفل عنها رواد الإعجاز العلمي في القرآن، فما بالك بأنصارهم والعوام الباحثين عن أدلة تثبت المصدر الإلهي للنص.

الخطر الأول: ادّعاء إمكان اشتقاق معرفة علمية من الخطاب الديني، وهو ادّعاء فاسد؛ لأن المعرفة العلمية تفكير نسقيّ حول الواقع، ومعنى كونها تفكيرًا نسقيًا حول الواقع أنها تتضمن ربطًا للأسباب بالمسببات، وتفسيرًا لمعلومات يُشتقّ فيها الجزئيّ من الكليّ، والكليّ مما هو فوقه، وصولًا إلى النظرية العلمية، وهي نظرية تظلّ قابلة للتفنيد على حد تعبير (كارل بوبر)، شيخ فلاسفة العلم في القرن العشرين، وقابليتها للتفنيد هي معيار علميتها³³. أما الإشارات التي يمكن العثور عليها في النصّ القرآني، فليست تفكيرًا مشتقًا (كالمعرفة العلمية) للجزئيّ من الكليّ، ولأخير مما هو أعلى منه، ولا تتضمن تفسيرات للمعلومات، ولا ربطًا للأسباب بالمسببات.

33 انظر يمني الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول الحصاد الأفاق المستقبلي، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص. 309 وما بعدها.

وما دامت قابلية التنفيذ رائز علمية المعرفة العلمية، مهما بلغت درجة اليقين بها في مرحلة معينة، فإن ادعاء اشتقاق الأخيرة من النصّ تعرّضه لخطر التنفيذ، وهذا الخطر لازم عن هذا الادعاء لزوماً منطقياً³⁴.

الخطر الثاني هو أن الشعب الذي سلكه القائلون بالإعجاز العلمي في القرآن، يفترض أن العلم الطبيعي هو الحقيقة، وأن ما عثروا عليه في النصّ هو باطن له مطابق لهذه الحقيقة، وهو الطريق نفسه الذي سلكته الفرق الباطنية المغالية في التاريخ الإسلامي، عندما جعلت من المقولات الفلسفية السائدة آنذاك باطناً للنص، ففرضت عليه ما لا يحتمله مسبقاً في انحراف عن المنهج الواجب اتباعه الذي يقضي بضرورة الوصول إلى النتائج بعد استقراغ الجهد في البحث، وليس قبل ذلك.

أما الثالث، فهو ما يلزم عن البحث عن علوم جزئية في القرآن من تشويه للمبدأ الذي يقوم عليه الدين، وهو مبدأ الخلق الذي يتضمن معاني رمزية لا تقبل التفسير بالقوانين الطبيعية، وتبيان ذلك أن العالم في علوم الطبيعة، إذ يبحث عن علل الظواهر، وتفاعلاتها، إنما يتوقف في بحثه قبل الوصول إلى سؤال أصل الوجود؛ لأنه يفترض أن هذه التفاعلات لا تحتاج إلى تفسيرات فوق طبيعية، ولا إلى تدخلات قوة غيبية، ولولا هذا الافتراض لما تمكن من بناء نسقه. فإذا ما طبقنا منظوره على النصّ المقدس، لم يعد ثمة حاجة لفرضية الخلق أصلاً³⁵.

هذه المخاطر، وما تستلزمه تقلب ظهر المجنّ على رواد الإعجاز العلمي؛ لأنها تجعل من دعواهم أداة لفتح النص على إمكان التنفيذ بدالة إمكانية تنفيذ ما ضمّنه فيه من حقائق علمية هي قابلة لذلك بحكم ماهيتها، ولابتداله بانتهاج منهج الباطنية التي ابتذلت النصّ، وجعلته وعاءً يقبل كلّ ما يُفرض عليه من حقائق فلسفية، ولم تجتهد في تفسيره وفق منطق، ولجعل مبدأ الخلق عبئاً بتشبيك النص مع مناهج علوم الطبيعة التي لا تحتاج إلى هذا المبدأ.

ولعل تخدير العموم بخطاب يسمعون فيه سيارات الأجرة، وفي محطات وسائل النقل الداخلي، وفي المطاعم، وفي أمكنة أخرى كثيرة في دمشق، وإن لم يكن سلوكاً مقصوداً من طرف النظام، فإنه يصبّ في خدمته عن طريق صرف العقول عن البحث، وتحويل عموم الناس إلى كتلة مسترخية مسكونة بشعور تفوق زائف مستند إلى نص يقول له راتب النابلسي وأمثاله، إن كل مكتشفات العلوم مبنوثة فيه.

أما الأخوان الرفاعي، فقد قدما خدمة للنظام غير مقصودة عبر قبولهما بالاستمرار في الحلف الثلاثي حلف العلماء والتجار والسلطة، على الرغم من تغير الفاعلين الاجتماعيين شاغلي موضعي السلطة والتجار تغييراً نوعياً عما كان عليه في عهد الشيخ عبد الكريم الرفاعي الذي يمثل أسوتهم المباشرة بمبررات ضرورة

34 انظر عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، (بيروت، دار الساقى، 1998)، ص. 171-170.

35 مناف الحمد، دعوى الإعجاز العلمي في القرآن، تزلف المتأخر للمتقدم، شبكة جيرون، <https://geiroom.net/archives/73595>

التحالف؛ من أجل استمرار الدعوة والعمل الخيري وضرورة التغاضي عن مأخذ جوهرية متمثلة في كون شاغل موقع السلطة في هذا التحالف ليسوا رجالا السلطة الذين شهدتهم سورية في الخمسينيات، والذين كانوا -على الرغم من كل عوارهم- محكومين بمنظومة قيم أخلاقية تضبط سلوكهم الشخصي إلى حد كبير، وعلى الرغم من أن الفاعل الاجتماعي الآخر الذي يشغل موقع التجار لم يعد التاجر الدمشقي الباحث عن رضا الله في عقد أواصر العلاقة مع علماء الدين أو عن الواجهة الاجتماعية بما لا يخرق قواعد التقوى والسلوك المستقيم، وإنما أصبح أنموذجه تاجرًا فاسدًا يبحث في العلاقة مع السلطة -التي جسدها في هذه الحال الجديدة العسكر بالدرجة الأولى- عن منافذ لتيسير صفقات مشبوهة، وفي العلاقة مع علماء الدين عن دعم لنشاطه السياسي الذي تمثله حملات الدعم في الانتخابات البرلمانية.

لم يكن هذا السلوك البراغماتي إلى حدود الانتهازية قابلاً للتبرير بما يقدمه شاغلو موقع علماء الدين في هذا التحالف من تبريرات، ووصل الأمر إلى زرع بذور الشك في نفع شخصي يحصل عليه العلماء في هذا الحلف الثلاثي، خصوصاً بعد أن بدت عليهم علامات الثراء، وقد عبر أحد منتقدي هذا الحلف من داخل الوسط عن الملمح الانتهازي في سلوك كل أطرافه:

«يعتقد الشيخ أنه بالتحالف مع مسؤول حكومي، فإنه يحمي جماعته، ومن خلال توحيد القوى مع التاجر، فإنه يضمن الحصول على المال لجمعيته الخيرية. ويعتقد المسؤول الحكومي أنه من خلال تحالفه مع الشيخ، فإنه يبقى على الوضع تحت السيطرة، وأنه من خلال تحالفه مع التاجر، فإنه يضمن حصوله على حصة مقابل الضوء الأخضر الذي يعطيه لممارسات التاجر غير القانونية. وأما بالنسبة إلى التاجر، فإنه يعتقد أنه من خلال تحالفه مع المسؤول الحكومي، فإنه يضمن الدعم الضروري لمواصلته انتهاكه للقانون، وأنه من خلال تحالفه مع الشيخ فإنه يضمن لنفسه مكاناً في الآخرة، لأن عقليته في ممارسة الفساد تقوده للاعتقاد أنه تماماً كما استطاع رشوة المسؤول الحكومي الذي يتغاضى عن جرائمه باستطاعته رشوة الله بالتبرعات التي يمنحها للشيخ».³⁶

وأما حوار الأديان الذي أراد من خلاله أحمد كفتارو أن يقدم إسلاماً معتدلاً يسمح بتوسيع حدود حركته إلى خارج الحدود من جهة، وتمكين حضوره في المشهد السوري بكسب رضا النظام من جهة أخرى، فقد أسس له بناءً تحت توسع من مسجد صغير على سفح جبل قاسيون إلى مجمع ضخم يضم جامعة تمنح شهادات دكتوراه، ويرتبط أعضاؤه بعلاقات مع وجوه دينية وسياسية من مختلف دول العالم، ويحصل على تمويل من دول خليجية لا تدخر وسيلة لاختراق المجتمع السوري وفتح قنوات غير مباشرة مع النظام، وقد

36 Op.cit., Religion and state in Syria, p., p. 229

أصبح مركزاً للحى الذي يتوضع فيه وصبغ هذا الحى بصبغته³⁷، ولا يغير هذا من حقيقة كون التنظيم تنظيم هوية وليس تنظيم وسيلة؛ لأن الانفتاح على الشريحة المستهدفة من أجل تحقيق مصلحة لها مهما كان ملموساً وكبيراً وإن كان يجعل التنظيم متسماً إلى حد ما بسمة تنظيم الوسيلة والغاية معاً إلا أن صبغة تنظيم الغاية تظل غالبية؛ لأن الملاذ الأخير للفاعلين في هذا التنظيم ومرفأ الوصول في أية رحلة هو خلوة الصوفي مع الله لتحقيق ذاتيته³⁸ التي تمثل عبر توسل الرموز ركني أي تنظيم صوفي.³⁹

لم تكن فكرة حوار الأديان غريبة عن المنهاج الصوفي الذي يكمن في قلب التيار الكفثاري؛ فمؤسس التيار سليل طريقة صوفية نقشبندية، وهو واسطة بين المريد وربّه يستحضر المريد صورته في مجلس الذكر الخاص الذي يطلق عليه اسم «الرابطّة الشريفة»، لكي يترقى في مدارج الصعود إلى الحضرة الإلهية⁴⁰، ولما كانت العلاقة الفردية بالله هي الطاغية في المنهاج الصوفي بين العبد وربّه، ولما كان شيخ الطريقة هو الجسر الواصل بين الله والعبد، فإن الانعتاق من أسر النصوص الدينية التي تضع تخوفاً صلبة بين أتباع الأديان يصبح أمراً ميسوراً ما دام الشيخ يؤولها بطريقة تفكك صلابتها، هذا فضلاً عن تراث صوفي لم يعدم مقولات تساوي بين الأديان في مقدار نصيبها من الحقيقة، وليس ببعيد ما تمثل به ابن عربي الذي كان مقامه يبعد عن مجمع كفثارو مسافة قصيرة انتصاراً لهذه الفكرة عندما قال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

بمعنى أن النواة الأخلاقية الروحية للديانات السماوية واحدة، ولا تتناقض بينها ولها -لأجل هذا- نفس الفعالية الدينية.⁴¹

وليس عسيراً اشتقاق النفع الذي يحصل عليه النظام من تجميع صلابة النصوص الدينية والاستبدال بتفسيراتها القديمة تفسيرات أخرى، خصوصاً إذا ما أخذنا في الحسبان حقيقة نقص شرعية مؤسس النظام الأسدي؛ بسبب قدومه من طائفة يعدّها الكثير من العلماء التقليديين ونسبة كبيرة من السوريين طائفة خارجة عن الإسلام.

37 انظر ليف ستينبرغ، أسلمة حي، مرجع سابق.

<http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/453-624241216>

38 عمر عمادي، مرجع سابق

39 ادريس غش الجابري، محاضرة على اليوتيوب ضمن سلسلة اللقاءات النقاشية لدبلومات أكاديمية نماء التخصصية بتاريخ: 14/9/2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=iARzBDV2aT0>

40 من حوار أجراه الباحث مع أحد تلاميذ كفثارو السابقين بتاريخ: 24/8/2020

41 فاروق عبد المعطي، محي الدين بن عربي، حياته، مذهبه، زهده، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص. 174

ولا بد من التأكيد من ناحية أخرى، أن الإفراط في تقديس الشيخ -وهو بالمناسبة ليس منهاج علماء دمشق في الجهة المقابلة التي سبق أن ذكرنا أنها جهة تيار حسن حبنكة بتنويعاته المختلفة- هو إفراط يسهل السيطرة على الجمهور بطريقة لا نظير لها في خدمة النظام الاستبدادي الذي يجد في التعامل مع عالم دين فرد قادر على التحكم بالجموع وسيلة لضبط الأوضاع كما يشاء.

ولعل من المفيد الإشارة إلى الجذور الكردية لأحمد كفتارو التي نفترض خدمتها للنظام الذي يستفيد -وإن كان من دون قصد- من خطاب أممي عابر للقوميات يتبناه كفتارو في مسعى لا يجد أمثاله ضيقاً في القصد إليه لتجفيف الشعور العروبي في الوجدان الجمعي وعبر تأصيل فحواه أن الإسلام دين للبشرية كلها، وهو ما ينسجم مع سلوك لا يخفى لعين متبصرة دأب على انتهاجه النظام، وهو تفريغ شعاراته التي يرفعها من محتواها وأهمها شعار القومية العربية الذي حوَّله إلى أداة للمزاودة وتعويض نقص الشرعية بالفيض الإيديولوجي الشعراوتي.

والإشارة إلى قومية كفتارو بغرض القول إنه من السهل على أنموذج كهذا، بل وربما كان من المستحب له تأكيد الطابع الأممي للإسلام، والإشارة الخجولة إلى علاقته بالعروبة إذا اقتضت بعض المناسبات.

كما أن قرارات الهوية بحسب تعبير نيكلاس لومان عالم الاجتماع الألماني⁴² التي اتخذها أحمد كفتارو من أجل خدمة تنظيمه تصب في خدمة النظام الاستبدادي؛ فقرار الهوية قرار تتخذه التنظيمات لتمييز نفسها عن هو خارجها بتحديد البدائل المرفوضة، وقد كان قرار دعم رياض المالكي مرشح في مواجهة البديل المرفوض مصطفى السباعي أول قرار هوية ميز الجماعة، ومنحها الحظوة التي نالتها لاحقاً، والتي تمثلت في تعيين كفتارو مفتياً عاماً للجمهورية عام 1964، وكان قرار الهوية الثاني الذي ينسجم مع منهج كفتارو في رفق دعوته بما يمكنها من الانتشار هو ضم منيرة القبيسي إلى الحركة، لكي تشكل أول تنظيم صوفي نسائي في تاريخ البلاد، وكان قرار الهوية الأهم هو دعم الرئيس القادم من الطائفة العلوية في تكريس لمنهج التحالف مع الأقوى عام 1970.

وليس جزمنا بالنفع الصافي الذي قدم للنظام بهذه القرارات بدءاً، فقد ساهم القرار الأول في تكريس التخندق في الشبكة العلمانية بين تنظيم كفتارو من جهة، وباقي علماء دمشق الذين ينتمون إلى خط حبنكة بدرجة أو أخرى من جهة ثانية، وهو تشظي للمؤسسة الدينية لا تخفى استفادة النظام منه، وكان القرار الثاني المتمثل بصنع حركة صوفية نسائية ترسيخاً للمنهج الصوفي وتمكيناً له من الانتشار، وهو منهج يستبدل بمجتمع العلم مجتمعاً نخبياً قائماً على الولاء للشيخ الذي يمثل الوساطة بين المرید وخالقه، ويستبدل بالتعددية التي لا تقوم من دون النسبية قطاعانية (مبالغة في القطعية) يفرضها الإيمان المطلق بشيخ الطريقة

42 عمر عمادي، مرجع سابق.

ونهاية آرائه⁴³، وهو ما يجعل هيمنة النظام على قاعدة شعبية كبيرة بالغ السهولة عبر استتباع الشيخ للنظام، وكان القرار الثالث المتمثل في دعم حافظ الأسد وشرعنة استيلائه غير الشرعي على السلطة قرار هوية يقدم للنظام تأصيلاً شرعياً ينقصه لوجوده ولممارساته.

كما أن بوادر استغناء بشار الأسد عن الكفارية وبسط يده لأبناء الرفاعي في بداية عهده، مؤشران على إدراك النظام استنفاد التنظيم الكفاري لأغراضه من وجهة نظر النظام.⁴⁴

ولا يمكن الضرب صفحاً عن الخدمات غير المسبوقة التي قدمها عالم الدين ذو الأصول الكردية محمد سعيد رمضان البوطي للنظام بدءاً من تكريسه الفكر الإطلاقي القروسطي في العقل الجمعي السوري بعد فتح المنافذ الإعلامية أمامه، وهو فكر مستمد من جذر أرسطي حوّل أبو حامد الغزالي إلى منهج وحيد وأساسي للوصول إلى الحقيقة⁴⁵، وهو كفيل بتحويل الهوية الوطنية الجامعة إلى حلم بعيد المنال بما يؤكد من امتلاك شريحة واحدة من المجتمع للحقيقة المطلقة واستعلانها -من ثم- على من لا يملكونها، وهو ما يمكن أن يكون سائغاً لو بقي على المستوى الفردي، ولم يتحول إلى فكر يراد له أن يكون حاكماً للعقل الجمعي للأكثرية.

وليس انتهاء بعد سلطة الأسد سلطة شرعية بالاستناد إلى فقه إمارة المتغلب ومنحها التأصيل الشرعي للبطش بمن يتمرّد عليها⁴⁶ من دون النظر إلى الواقع الذي يتحول فيه منتج هذا الفقيه إلى منتج مفارق لهذا الواقع الذي تصرخ فيه جموع كبيرة من السوريين جراء شظف العيش بسبب فساد النظام، ويلقى فيه في أقبية النظام الموبوءة بالآلاف ممن يؤخذون بجريرة المتمردين عليه بلا ذنب، وتغتصب فيه النساء في هذه الأقبية من دون أن يرف جفن لفقيه السلطان.

43 انظر ادريس الجابري، مرجع سابق.

44 Op.cit., Religion and state in Syria, p., p. 14

45 انظر حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص. 266.

46 الجهاد في الإسلام، مرجع سابق.

خاتمة

إن التشويه الذي أصاب مجمل البنى السياسية الاقتصادية الاجتماعية في سورية في عهد الاستبداد، لم يوفر بنية العلاقة بين السلطة وعلماء الدين، وقد كان عرضنا للأنموذج الدمشقي من العلماء كفيلاً كما نزع بتوضيح هذا التشويه، فبعد أن بدأت العلاقة في أواخر الحقبة العثمانية بإصلاحيين وبمحاولات جادة لنسج الصلات بين القديم والجديد وبين العروبة والإسلام، وهم يتحاورون مع الأنظمة كشركاء في تشكيل الساحة السياسية تحول إلى تصدير أنموذجات لا تلقي بالاً إلا لتبرير الوضع القائم وتعليب عقول العموم في نصوص ضيقة وفكر مقاصدي كلاسيكي لا يسمح لأحد بالاقتراب منه.

وبعد أن كان التحالف مع السلطة والتجار تحالفاً بين أطراف يحمل كل منها منظومة قيمية تحول إلى تحالف مع مسؤولين فاسدين وتجار مصنوعين صنعاً بوسائل شيطانية للقضاء على البرجوازية السنية، أو على الأقل لصنع من يزاحمها في ساحتها.

وبعد أن كانت الساحة تحتل وجود آخر وتحمل بذور تعددية وديمقراطية في الساحتين السياسية والفكرية تصدر المشهد أنموذج مغرق في قروسطيته، ذاهب إلى أقصى الحدود في إطلاقيته ومنطقه الأحادي المشتقة شرعيته من منطق صوري شكلاني أكل عليه الدهر وشرب.

وبعد أن كان التمرد على النظام عند كثير من العلماء مسكوتاً عنه لأسباب واقعية أصبح محرماً على يد العلماء الذين صدرهم النظام، وبتأصيل شرعي موسوم أيضاً بإطلاقيته وانتقائيته وانفصاله عن واقع الناس يقدمه أبرزهم وأكثرهم تمكناً من التسلط على عقول الجمهور بدعم من نظام الاستبداد.

إذا عدنا إلى ما بدأنا به من تصنيف للبوطي وأمثاله في صنف الأمناء، فإننا يمكن أن نخلص إلى فشل هؤلاء الذين مثل البوطي في الحالة السورية أنموذجهم الأبرز في القيام بمهمة أساسية لا يستطيع الأمناء حفظ مواقعهم من دونها، وهي تلبية حاجة يمثل الدين استجابة لها، وهي الحاجة الوجدانية⁴⁷، فإسراف أنظمة الاستبداد في عسفها وغيها وفسادها بدون أي اكتراث بالإنسان جعل من طرق إشباع الحاجات التي يقدمها الأمناء المشار إليهم غير وافية بالغرض؛ لأن التعاسة تجاوزت حالتها المتموضعة وتحولت إلى تعاسة وجودية، قلق وجودي، وهو ما جعل استغلالهم للحقل التداولي المشترك بينهم وبين المستهلكين (أصحاب الحاجة وفق مصطلحات التسويق السياسي) غير مُجدٍ في ظلّ تخلّق الحاجة الكامنة إلى الأمن الوجودي -وما يستلزمه من حرية سياسية واجتماعية- في رحم أنظمة الاستبداد، وتحولها من القوة إلى الفعل.

47 المطول في علم الاجتماع، مرجع سابق.

فشل مضاعف عانى منه البوطي وأمثاله:

فشل في التصميم، عندما قدّموا محتوىً سياسياً يتمثل في الاصطفاف إلى جانب المستبد؛ لأنه ضامن الأمن والاستقرار، وكان محتوى غير قادر على تلبية القصور الوجداني الذي أصبح معاناة وجودية؛ وفشل في التغليف، باستخدام غلاف عتيق قوامه فقه الخروج على الحاكم بدون تبصّر لا بالحاجات ولا بتغيّر أذواق المستهلكين، ولا بإدراك المستهلكين المتنامي للانتقائية التي يمارسونها في تصميم منتجاتهم عندما يصدرن حكماً فقهياً ويغفلون حكماً آخر مناقضاً له؛ الأمر الذي يفقد منتجهم مصداقيته ومن ثم قدرته على الإقناع، وهي إحدى نقاط الضعف القاتلة للمنتج السياسي.⁴⁸

ومتصدرو المشهد الذين ذكرناهم كانوا بشكل أو بآخر، عائقاً أمام تكريس ثقافة مواطنة، فلا يمكن للذات الصوفية التي تستكمل مسيرتها بالغياب في الذات الإلهية⁴⁹ أن تتحول إلى ذات مثقلة بالحقوق السياسية والمدنية تمثل محور ثقافة المواطنة، والذات التي لا تستنفد مسيرتها بهذا الغياب، وإنما تحت الخطى للانسلاخ من حاضرها عبر العيش في عالم داخل السور نحو عالم النقاء والصلاح، وعلى الرغم من صدقها الكامل مع الذات تغرق في مفارقتها لواقعها ونصب الحواجز بينها وبينه، والذات التي ترى في الآخر المغاير في الاعتقاد خصماً وجودياً وتحارب الحداثة بأدواتها من دون قبول مغادرة مكانها وزمانها المطلقين اللذين لا يتيحان لها النظر من زوايا مختلفة، لا يمكن لها أن تتبنى مفهوم مواطنة جامع للتنوع في إطار مشترك، ولا يمكن لها ألا تناصب التعددية العداء.

كما أن نبل الغاية في تأسيس الجمعيات الخيرية واستحالة إنكار نفعها الجليل، لا يصلح تبريراً لتحالف مشبوه يفقد الناس ثقتهم برموزهم الدينية، ويحدث هزة في وجدانهم الجمعي يجعل أي بديل منحرف قادراً على احتضانهم.

والحقيقة الملموسة التي لا يمكن إنكارها، وهي تقديم علماء المؤسسة الدينية عبر دروسهم في المساجد والمعاهد ثقافة تراثية لفئات كثيرة من السوريين نظن أنها ضرورية لفهم الذات الحضارية، وفي تربية نسبة لا يستهان بها من الشباب السوري على قواعد منظومة الإسلام الأخلاقية الراقية لا تجعل كفة سلبيات دورهم مرجوحة؛ ففي ميزان النفع والخسارة الملبوس غير المجرد يتضح من عرضنا أن ما قدم من خدمات خيرية وعلمية وتربوية، لا يمكن أن يكافئ ما تسببوا به من خسارة لحساب الاستبداد وعلى حساب المجتمع.

48 مناف الحمد، الغلاف الصلب للمنتج السياسي، 2014، الجمهورية، <https://www.aljumhuriya.net/ar/24705>

49 انظر محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص. 71-82

قائمة المراجع

أولاً- باللغة العربية

الكتب

- أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة، حياته، عصره، آراؤه الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ (دمشق: دار الفكر، 1993).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيّات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط8، (دمشق: دار الفكر، 1997).
- خفاجي، عصام، ولادات متعسرة العبور إلى الحداثة في أوروبا والمشرق، بيروت، المركز القومي للترجمة، (2016).
- الخولي، يمني، فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول الحصاد الآفاق المستقبلي، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
- ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، (بيروت، دار الساقى، 1998).
- عبد المعطي، فاروق، محيي الدين بن عربي، حياته، مذهبه، زهده، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993).
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، سليمان دنيا (محققاً)، (القاهرة: دار المعارف، 1961).
- الغزالي، أبو حامد، إجماع العوام عن علم الكلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985).
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، محمد سليمان الأشقر (محققاً)، ج 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، دار إحياء التراث العربي، 1997).
- كوثراني، وجيه، بلاد الشام في مطلع القرن العشرين، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الثالثة، 2013).
- المصباحي، محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
- المطول في علم الاجتماع، مجموعة من المؤلفين، وجيه أسعد (مترجماً)، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007).
- النقاري، حمو، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013).

أبحاث

- ستينبرغ، ليف، أسلمة حي: ميراث الشيخ أحمد كفتارو، بدر الدين عرودكي (مترجماً)، (معهد العالم للدراسات، 2016).
- عمادي، عمر، علمانية تنظيمياً: الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية، حمزة عامر (مترجماً)، (معهد العالم للدراسات، موقع الكتروني)، 2018.

مقالات

- الحمد، مناف، دعوى الإعجاز العلمي في القرآن، تزلف المتأخر للمتقدم، شبكة جيرون، 2017
- الحمد، مناف، داخل السور وخارج السور، شبكة جيرون الإعلامية، 2017
- الحمد، مناف، الغلاف الصلب للمنتج السياسي، 2014، الجمهورية، 2014

ثانيًا- باللغة الانكليزية

BOOKS

- Antoun, Richard T; Donald Quataert, Syria: Society, Culture, and Polity, (New York, State University of New York Press, 1991).
- Pierret, Thomas, Religion and State in Syria, (New York, Cambridg University Press, 2013).

JOURNALS

- David Commins, Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914, International Journal of Middle East Studies , Nov., 1986, Vol. 18, No. 4 (Nov., 1986).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com