

2014

# الإخوان المسلمون في سوريا

عن الإسلام السياسي في سوريا  
النشوء والتطور

د. صلاح نيوف

المركز الكردي الألماني للدراسات



## عن الإسلام السياسي في سوريا النشوء والتطور

د. صلاح نيوف

### مدخل

#### في مصدر المجتمع والسياسة وفق رؤية الإسلام السياسي

يقع المفهوم الأساسي لهذه الرؤية في مستويين: عملي ونظري. حيث أن الإسلام يشكل، كمرجع مشترك ودين وشكل لتنظيم، مجمل الحياة الاجتماعية، والمصدر الإيديولوجي لخطابه ويلهم مواضعه وأسسها. أيضاً، تصيغ العناصر الإيديولوجية، غير المتماسكة، في التراث بكل أبعاده ومحتوياته الآليات الفيزيائية والأدوات النظرية لهذا الخطاب. ومن أجل فهم عميق وشامل لهذه الحركة لا بد من تحليل ومعاينة الأفكار والإيديولوجية التي تشكل بالنسبة للإسلاميين نقاط ارتكاز قوية في خطابهم النظري.

نحن نعرف أن القرآن، كما هو الإنجيل والتوراة، ليس كتاباً سياسياً والنبى محمد ليس مؤلفاً لأعمال أو نظريات سياسية، ضمن هذه الرؤية نطرح السؤال التالي: لماذا التعامل مع الإسلام الذي يستند إلى القرآن، كمرجع من الأعمال السياسية التي صاغت الحياة السياسية والاجتماعية في الماضي وتريد صياغتها وتشكيلها اليوم؟ السبب واضح وسهل، حيث يعتبر القرآن، وفق الإسلاميين، تعبير عن إرادة الله التي تخصّ جميع البشر، في حياتهم الفردية كما في حياتهم الاجتماعية، وهو أيضاً يرسم قدر الإنسان ويقدم الشروط الصحيحة التي على أي تنظيم اجتماعي وسياسي اتباعها حتى يكون شرعياً، والقرآن ينظر للسياسة كجزء من الحقيقة الاجتماعية.

العديد من التعاليم الدينية تتعلق بسلوك الفرد وواجباته وهي أركان الإسلام الخمسة، وتعاليم أخرى تحدد العلاقات داخل المجتمع، أي الواجبات تجاه المسلمين الآخرين وشروط تنظيم المجتمع: شكل السلطة ومن يتولاها، قواعد الحكم وحقوق وواجبات الحاكم، ثم واجب الخضوع للحاكم. إذن، وكما يرى هؤلاء، فإن كل حياة المسلمين تدار بواسطة أحكام موجودة في القرآن.

لا يقدم التيار الإسلامي في سورية كلمة أو موقفاً واحداً جديداً على ما ذكرناه لاسيما في مقاربتة للنص الديني، وهو بذلك ينتمي لنفس الفكر الديني الذي كان سائداً تاريخياً والذي ادعى امتلاك الحقيقة لوحده، وتبنى من دون أي تغيير تقريباً كل كلمة بشكل مقدس لا يمكن المساس بها. ورغم أن النص يكون الإطار المرجعي والنظري للإسلام السياسي، إلا أنه يجب عدم تجاهل مسألتين هامتين تتعلقان بالفكر الديني المعاصر. الأولى، تتعلق بقدرة هذا الفكر على التأقلم مع الحقائق الجديدة والحوار مع الأفكار العقلانية، الثانية، تتعلق بالحوار بين التيارات الإسلامية المعاصرة والفكر الأصولي حول مجموعة من الاسئلة ذات الطابع النظري والعملي " فالاستناد إلى النصوص يشجع هذا الحوار الشرعي والمبرر من قبل النصوص نفسها، وحيث أن الحوار يعيد إنتاج نقاشات من الماضي بين التيارات الأصولية والسلفية، وهي لم تصل لتوافق نظري بين [العلماء/الفقهاء] و [المتكلمين / الفلاسفة]، ولا إلى نصر نهائي لمجموعة تستبعد الأخرى"

« F. CHARAFFEDDINE, culture et idéologie dans le monde arabe, éd. Harmattan, Paris 1994, p. 161-165. »

المصدر الثاني للسياسة وللمجتمع الإسلامي بعد النص القرآني هو " **الحاكمية لله**". حيث أن الفكر الأصولي ومنه الإخوان المسلمين يرى في مبدأ الحاكمية المصدر الوحيد لشرعية السلطة والقوانين ولأسباب وجودها، فالقوانين التي يسنها البشر هي تعبير لعدم الخضوع إلى الله أو للقوانين الإلهية وترفض إرادته [ F. CHARAFFEDDINE, culture et idéologie dans le monde ] [arabe]. في النتيجة، هذه القوانين الإلهية بعيدة كلياً عن الضعف، الجهل والعيوب وعما يتعلق بالبشر الذين تفقد قوانينه بالضرورة إلى الفساد والظلم. وفق سيد قطب: " كل شخص يظن أن لديه الحق في فرض قانون على حياة الآخرين يعطي لنفسه حقاً إلهياً عليهم لأن هذا الشخص يمنح لنفسه أيضاً صفة عليا من صفات الله". Syyyid QUTB, *Cette religion*, éd., Union Universel islamique, 1970, P. 15. , in F. CHARAFFEDDINE, p. 165."

إن مفهوم الحاكمية لله أصبح شعاراً مؤثراً يدعو لرفض الأنظمة السياسية ومن يعيش في ظلها وتحت حكمها، وهو مفهوم لم يعرف تطوره الحقيقي وتحولاته لأداة أيديولوجية تحرك الجماهير إلا مع التيار الأصولي الحديث الذي يمثله: سيد قطب والخميني. نلاحظ أن معظم الإيديولوجيين الإسلاميين يعطون للدين صفة مطلقة تتحدى كل تغيير وهي فوق الزمان والمكان. بالمقابل هناك إسلاميون ينتقدون هذه الإطلاقية للدين من أجل ترك مكان للتغيير حتى داخل الدين نفسه. يتحدثون عن ثنائية جديدة: فالإسلام يتضمن مفاهيم ثابتة وأخرى متغيرة نسبياً. بالنسبة للعقيدة الإسلامية فهي ثابتة لا تتغير وهي أزلية، أما كفكر اجتماعي وسياسي فهو متغير. [انظر فهمية شرف الدين، المرجع السابق. قدمت الكاتبة عملاً مميزاً ومرجعاً في هذا الإطار. البحث لا يتسع لعرض عملها بشكل أوسع].

ضمن هذه الثنائية، فإن التغيير الإنساني يمكن أن يظهر كحركة تقترب أو تبتعد من النص المقدس، "إنها ثنائية تقريباً مانوية [المذهب المانوي الفارسي القائم على الصراع بين النور والظلام] تتجاوز الحاضر، المستقبل والماضي وتقسّم التاريخ والمستقبل إلى ميدان للإسلام وآخر للوثنية أو الجاهلية، مؤسسة أيضاً للمفاهيم الإسلامية الحديثة السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية. هذه الثنائية في جوهرها تضع الإلهي في مقابل الدنيوي، الله مقابل الإنسان". [شرف الدين، المرجع السابق، ص 166].

### طبيعة المجتمع الإسلامي وفق الإسلام السياسي

الأمة هي مفهوم جوهرى بالنسبة للإسلام السياسي، وهي حقيقة تاريخية تتطابق مع تكوين النبي العربي محمد لمجموعة من الأشخاص اتبعوا تعليماته ورسالاته [ M. ARKOUN, *L'islam, morale et politique*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1986.]. الأمة هي الشكل المثالي للمجتمع الإسلامي، ولا يقصد هنا أن ننقل إلى الواقع مبدأ لاهوتياً مفروضاً من الخارج بل حقيقة نعيشها، وفي اللحظة التي وجد فيها مسلمون بدأت الأمة بالتكوّن، إنها الخطوة الطبيعية التي تلت الأمة التي كونها النبي.

إن، بالنسبة لرؤية الإسلام السياسي، فإن المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي ينتمي إليه المسلم ويشكل جزءاً منه، وهو لا يشكل بالضرورة دولة بالمعنى الحديث للكلمة، وبالتأكيد سيكون أمراً جيداً أن يجتمع المسلمون في العالم في تنظيم سياسي وإداري واحد، مع العلم أن وجود تشكيلات سسيو/سياسية متعددة لا يتناقض مع وجود الأمة، أمة من دول مختلفة خاضعة لقوانين غير متشابهة لكن مسلميها يكونون هذه الأمة.

يقول جورج لافروف: " نفهم الطبيعة الأصلية للأمة الإسلامية بشكل أفضل إذا قارناها مع المجتمع المسيحي. حيث يوجد المسيحية التي هي مجموعة من المسيحيين يتعارفون كمسيحيين، ولكن يوجد أيضاً

الكنيسة التي تشكل كيانا مختلفا، أما الأمة تمثل الاثنان حيث لا يوجد كنيسة إلى جانب الشعب المكون من المسلمين، تكون مختلفة عنهم بوضعيتها وطرق عملها. نستطيع القول بأن الدين هو قاعدة الانتماء لما ندعوه بالجنسية". [ديمتري جورج لافروف، تاريخ الأفكار السياسية، ص 102].

إننا نصبح أعضاء في الأمة الإسلامية بالانتساب للدين الإسلامي بينما الجنسية التابعة لدولة يتم الحصول عليها من خلال مكان الولادة أو النسب. في بدايات الإسلام لم يكن هناك جنسية بالمعنى الحديث للكلمة، وما كان يأخذ بعين الاعتبار هو أن يكون الشخص عضوا في الأمة الإسلامية فهي، في نفس الوقت، مجتمعا دينيا وسياسيا، وقد رأى " لويس ماسينيون " المجتمع الإسلامي بشكله الأفضل وكأنه ثيوقراطية علمانية لأنه لا يوجد كهنوت في الإسلام. [ Louis Gardel, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, éd. Librairie philosophique, Paris 3<sup>e</sup> éd. P. 23.

هذه الثيوقراطية الإسلامية والتي هي الأمة تم تشييدها وفق هؤلاء حول الكتاب الذي هو كلام الله، وهي تستهدف البشرية جمعاء وإن كانت محدودة حاليا، حيث لا يمكن ترك جزء من البشرية خارج " الحقيقة " وفي جهل لإرادة الله، " ضمن هذا المعنى الأمة ليست متعددة القوميات لأنها في عيون المسلمين الأمة الوحيدة التي يجب أن تكون موجودة على الأرض ". [المرجع السابق، ص 23].

من هذا المفهوم للأمة يمكن الوصول إلى نتيجتين: الأولى، أنه على جميع المسلمين المشاركة وبكل قواهم في توسع الإسلام، والثانية أنه في الشريعة كل مسلم هو مواطن في بلد الإسلام الذي يعيش فيه مهما كانت الظروف القانونية والعلمانية التي جعلت يكتسب جنسيته التي يحملها.

إن القاعدة الاجتماعية التي استندت عليها الحركات الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية لم تتغير كثيرا. فقد ظلت مرتبطة بشكل كبير بأحكام الشريعة الإسلامية، ولم يقدم الفكر الأصولي أية إجابة على التغيرات العميقة التي أصابت العالم العربي إن كان على الصعيد السياسي أو العلاقات الاقتصادية، لقد أبدى عجزا كبيرا في الإجابة على هذه الإشكاليات الجديدة. [ Look, *The Heritage of islam in the modern world*, International Journal of Middle East studies, N°3, July 1970, PP. 221- 37; Hisham SHARABI, *Islam and Modernization in the arab world*, pages 26-36, in Jack Thompson, *Modernization of the arab world*, New York, éd. Van Nostrand, 1966.

رغم التغيرات السياسية العميقة إلا أنها لم تؤثر على الحركة الإسلامية ولم يتجاوز تأثيرها الدائرة الضيقة للنخب الدينية والأوساط المحافظة داخل الطبقات الوسطى في العواصم والأقاليم. " هذه الحركات لم تتصرف بشكل إيجابي في عملية التطور الوطني في سنوات الخمسينات والستينات وظلت على هامش الصراعات ضد التوسع الغربي في البلاد العربية، كما أنها لم تتأثر بالتغيرات البنوية للاقتصاد الوطني والحياة الاجتماعية ". [فهمية شرف الدين، مرجع سابق، ص 205].

لقد انحصر مفهوم العدالة بالنسبة للإخوان المسلمين بمفهوم "العدالة الإسلامية" وتقليد الصحابة في سلوكهم وحياتهم. هذه الرؤية أو القاعدة الاجتماعية، والتي تحولت إلى قوة فاعلة بواسطة المشروع السياسي الإسلامي، لم تنفجر فقط ضد "أعداء" الإسلام في الداخل بل أيضا ضد الحضارة المعاصرة في كليتها. لقد كان الماضي حقيقة غير قابلة للتغيير في بناء المستقبل. [انظر المرجع السابق، ص 205]. في تحليل أسس الحركة الإسلامية الإخوانية لا يمكننا الاكتفاء بدراسة القاعدة الاجتماعية " للصراع الطبقي"، وبالتعبيرات الأيديولوجية لهذه الحركة. في الواقع، الحركة موجودة قبل الحرب العالمية الأولى، لكن "البنية السياسية القديمة تزعت بشكل كبير بسبب الحرب الأولى، الهزيمة العثمانية وظهور الجمهورية التركية وإلغاء الخلافة في عام 1924، إذا هناك شكل جديد للسياسة بدأ بالظهور". [ 6- Brown et ]

تركز صعود الحركات الإسلامية السياسية في بعض الدول العربية من خلال تراكم لها حصل في الستينات من القرن الماضي، ولفهم هذا الصعود لا بد من العودة إلى هذه السنوات التي شهدت بداية أزمة للقومية العربية، سياسياً واقتصادياً، "أزمة ستفقد إلى تغيرات في طبيعة الطبقات البرجوازية المهيمنة في المنطقة"<sup>1</sup>. نشير هنا بشكل مختصر وسريع إلى البدايات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع ما سمي عصر النهضة العربية. حيث عملت الإيديولوجيا السلفية (جمال الدين الأفغاني 1838-1897) على محاولة جعل الإسلام يتبنى أو يدخل العالم الحديث، وتحديد وسائل اللحاق وتعويض التأخر، ثم تجديد المبدأ المؤسس للمجتمع الإسلامي: أي الخلافة وال خليفة. بالإضافة لذلك، تفسير الشريعة وفق ضرورات الزمن، ثم إقامة ما يسمى بالشورى. فقد كان السؤال أو القضية الملحة، مثلاً، بالنسبة للسوري رشيد رضا (1860-1935)، تتعلق بالشورى وبالطريقة التي تدعم سلطة ونفوذ "العلماء". هذه التسوية بين التحديث وفكر "الوقاية" الإسلامي وصون الماضي لم يستفد منها سوى الطبقات صاحبة الامتيازات في المدن.<sup>2</sup>

في سورية، أدت مجموعة من الإجراءات أهمها: تنظيم السوق، التجارة، الأعمال الربوية، إخضاع الحرف والتنظيمات الحرفية لقيام قاعدة اجتماعية "لتحالف موضوعي" في مدينة حلب (المدينة التي ظهر فيها أهم قادة الإخوان المسلمين)، دمشق وحماه، وقاعدة للسلطة الاستبدادية (المملوكية والعثمانية) كان أساسها رجال الدين أو "العلماء". هذا التحالف ومعه قوة السوق وضع نهاية لهما مع التدخل الأوربي وتغلغله في المنطقة: حيث اندمج التجار الكبار بشغف مع هذا التدخل الأوربي، لكن الحرفيين وبشكل مفاجئ أقفروا وتحولوا لطبقة أخرى أدنى من طبقتهم الحقيقية. "فالأمجاد الغابرة للتجار التقليديين شجعتهم ليصبحوا وسطاء عند طوائف أخرى (اليهود والمسيحيين) وذلك لتقوية مراكزهم الكمبرادورية comprador الخاصة، (والكمبرادور إذا أردنا ترجمتها إلى العربية كمفردة من غير سياقها التاريخي فتعني مستشار استعماري)، وتمت مباركة هؤلاء التجار من قبل "أئمة الاستبداد"، العلماء، كما يسميهم محمد حربي في كتابه<sup>3</sup> [الإسلاموية في كل حالاتها].

ضمن هذا السياق، سيفضل المتفقون أو المفكرون إعادة التصالح والتناغم بين الجوانب الإيجابية للثقافة الغربية "والصفحات المشرقة من تاريخ الإسلام"، " يدعون إلى دولة ديمقراطية مؤسسة على الشورى والعدالة، أما عداؤهم للاستبداد العثماني يدفعهم لتمجيد الحرية والعروبة، وهي مفردات ثورتهم المستقبلية تحت الراية الهاشمية - البريطانية عام 1916"<sup>4</sup>. في الواقع هذه الثورة العربية الكبرى من فوق حصان بريطاني ستخلط الأوراق وتزور الوعي لدى الطبقات الخاضعة، حيث سيجتمع في سلة الحسين بن علي التجار والملاك الكبار، المفكرون والمتفقون من أجل محاربة الأتراك وإعلان استقلال العرب.

- للدخول بشكل مفصل في أسباب وتدابير هذه الأزمة يمكن العودة إلى كتاب "الشرق الأوسط 1945 - 2002، تاريخ لصراع الطبقات"، تأليف  
<sup>1</sup> "تيو كوسم"، صادر بالفرنسية، دار نشر "سونونيفيرو"، إيطاليا 2002.

<sup>2</sup> - انظر المرجع السابق، الصفحة 105-107.

<sup>3</sup> - محمد حربي، "الإسلاموية في كل حالاتها"، صادر بالفرنسية، دار نشر "أركونتير" فرنسا، الصفحة 68.

<sup>4</sup> - انظر محمد حربي، المرجع السابق، الصفحة 68.

بعد انتصار الثورة، لم تستمر حكومة الملك فيصل في دمشق سوى 22 شهرا، فقد دخلها الجنرال الفرنسي "غورو" في عام 1920. في هذه الظروف، ستشكل القومية التقليدية المعبر عنها بتحالف من الطبقات تحت قيادة البرجوازية التجارية، مع الأرثوذكسية السنية كتلة واحدة، انهارت مع القوة المتنامية للتغلغل والتدخل الأجنبي، وفي مواجهة صعود طبقات اجتماعية جديدة لا تشكل القومية بالنسبة لها سوى تماثلا مع الأرثوذكسية السنية، حيث أنها شكل إيديولوجي لهيمنة كبار تجار السوق. بالنسبة لهذه الطبقات الجديدة، إذا كان الهدف هو إدارة الظهر للسلفية فإنه لا بد من كسر البنى التقليدية العشائرية القائمة على العصبية الطائفية أو العرقية وغيرها. وبعد ذلك إسقاط مشروع الانتداب الفرنسي لبناء كيانات أو دويلات طائفية في سورية (العلوية، الدرزية. الخ). في هذه الصيرورة، سيتحول التعارض الطبقي، بين الطبقات الجديدة من البرجوازية الصغيرة والطبقات الحاكمة السابقة، إلى مواجهة بين الإسلام وهذه القومية المسماة ثورية والقادمة من البرجوازية الصغيرة، ولكن هذه الأخيرة ومن أجل الاستمرار في استقرار سلطتها كان عليها تحطيم البنية الاجتماعية والاقتصادية التقليدية: السوق والملكيات العقارية الكبيرة<sup>1</sup>.

ستولد، وفي هذا السياق الاجتماعي/السياسي "حركة الإخوان المسلمون" في سوريا. بعض الكتاب والمنقذين استسهلوا خلق تعارض نهضة ليبرالية "عظيمة" مع الإخوان المسلمين "الظالمين" لكن الصورة لم تكن كذلك. والبعض الآخر رأى أنه في الوقت الذي تكسر وتهشم فيه واجهة التحالف بين الطبقات، فالإخوان المسلمون سيكونون هم الشكل الأكثر تعبيراً عن سقوط وفشل النهضة العربية. سنرى لاحقا الكيفية التي نشأ فيها التنظيم الأول للإخوان المسلمين في سوريا وفي مدينة حلب عام 1937، وكيف أنهم خلال الأربعينات والخمسينات، سيشكلون شبكة من العلاقات مع التجار الذين لهم بشكل خاص ارتباط وثيق بالإسلام، ومع كبار الملاك الذين سيضعف دورهم تدريجيا من خلال عمليات وإجراءات التأميم التي شملت قسما كبيرا من التجارة والإصلاح الزراعي.

سيتركز صراع الإخوان المسلمين بشكل رئيسي ضد الحركات القومية العربية (البعث، الحزب الاشتراكي العربي) وضد الشيوعيين. لقد أصبحوا في بداية الخمسينات قوة سياسية حقيقية، من بينهم شخصيات دينية تقليدية مهمة وأبناء الطبقات الميسورة في المدن. فيما بعد تم إبعادهم سياسيا مع نهاية الخمسينات ليدخلوا بذلك العمل السري. أما تراجع الإسلاميون في سوريا بعد منتصف الخمسينات فيمكن رده لعدة أسباب:

1- الإخوان المسلمون في سورية لم يكن لديهم أي جهد لجمع السلفيين في البلاد، والذين صاروا من أجل حماية والحفاظ على مواقعهم لاسيما في السيطرة على "الوقف" التابع للمؤسسات الدينية. هذه الامتيازات أصبحت تحت التهديد منذ نهاية الدولة العثمانية، حيث كان للسلفيين الامتيازات في الجوامع ومناطق نفوذ خاصة بهم.

2- صعود البرجوازية الصناعية وشخصيات برجوازية ديمقراطية، (خالد العظم مثلا)، والشعبية المتنامية للتعددية السياسية. كل هذا شغل الإخوان المسلمين (الذين يحملون شعار: إما تأخذ الإسلام بكليته أو تتركه) عن جميع الطبقات الأخرى الصاعدة في المجتمع.

3- مشاركة الأحزاب القومية العربية والشيوعية في الصراع من أجل العمال، وتقزز الإخوان المسلمون من ذلك. أيضا هذا أبعد الإخوان المسلمين عن القطاعات المنتجة في المجتمع وجعلهم يتوقعون داخل الطبقات الوسطى (التجار، المهن الحرة، المعلمين)، وهذا الانغلاق في الطبقات الوسطى كان الأساس في تحالفهم مع "حزب الشعب"، هذا الأخير هو الممثل لأكثر طبقات الشعب تقهقرا داخل المجتمع.

4- طبيعة المجتمع السوري المؤلف من العديد من الأديان، الطوائف والعرقيات، أعطت قوة وأفضلية للمفاهيم والكلمات التي تحمل معنى الوحدة (المفاهيم القومية والمفاهيم الديمقراطية)، على حساب الشعارات الدينية الصافية التي تشكل تمييزا بين المسلمين السنة والآخرين.

<sup>1</sup> - انظر "تيو كوسم"، المرجع السابق، الصفحة 109-110.

ولكن في الواقع كان صعود عبد الناصر والقومية العربية عاملا حاسما في تهميش الإخوان المسلمين. فعلاقة عبد الناصر بالإخوان المسلمين في مصر منذ 1954 وضعت الإخوان المسلمين في سورية ضمن أعداء الناصرية، وهذا ما جعلهم في النهاية يدفعون الثمن غاليا. منذ نهاية الخمسينات وخلال الستينات، اختفى الإسلام السياسي تقريبا بالكامل كقوة اجتماعية وسياسية منظمة. لقد كانت الانتفاضة في مدينة حماه 1964 ودمشق 1966 ردت فعل عفوية للتجار المنظمين من قبل بعض الشخصيات الدينية ضد التأميم للفعاليات الاقتصادية الأساسية، أكثر مما كانت عملا منظما من قبل الإخوان المسلمين.

خلال العديد من السنوات، تقلص هذا الإسلام السياسي إلى ممارسة العمل السري أو في قسم كبير منه دخل حالة الثبات العميق. والحركة التي أعيد توليدها في بداية السبعينات ليس لها نهائيا طبيعة الحركة كما كانت من قبل، وليس لها أيضا نفس الأهداف الاجتماعية. إنها بداية، التعبير عن الأزمة والسقوط للقوميات السياسية والاقتصادية، حيث ستتواجد داخل نفس الطبقات الوسطى (معلمين، طلاب، ضباط، مهندسين). هؤلاء، يشكلون الهيكل أو البنية لهذه الولادة الجديدة للإسلام السياسي في سورية، فالمحتوى الجوهري للخطاب السياسي وغيره هو نقد اليسار القومي، والذي قدموا له سابقا العديد من الكوادر. نقد من قبل الطبقة الوسطى المحرومة وجد نفسه خلال هذه الفترة في حركة أكثر اتساعا من حيث التحولات الاجتماعية والاقتصادية في كل الشرق الأوسط. إنها الفترة التي سعدت فيها بقوة الملكيات والإمارات البترولية. هذه الحركات الإسلامية ستجد داخل هذه المتغيرات ظروف تطورها ونموها أكثر من تطور السلطات القائمة، كما هو الحال في سورية ومصر، من غير أن ننسى تونس والجزائر.

ولكن لا نستطيع الاكتفاء بتحليل الأسس الاجتماعية أو الاقتصادية للإسلام السياسي في سورية من خلال صراع الطبقات، ولا حتى بشرح لماذا الصراع الطبقي قاد إلى تغطية لهذه الظاهرة أو ما يمكن تسميته "الدور المهيمن للحرمان والاستبعاد"<sup>1</sup>. إن التحركات الأخيرة للتيار الإسلامي والتي ظهرت قبل سنوات الثمانينات، تظهر " الحالة المعنوية الاقتصادية القديمة" والتي تعود بدورها إلى الحرب العالمية الأولى. "البنية السياسية القديمة تزعت بشكل عميق بسبب هذه الحرب، هزيمة العثمانيين، ظهور الجمهورية التركية وإلغاء الخلافة. سيؤدي كل هذا لظهور نموذج جديد في السياسة"<sup>2</sup>. إذن، نموذج الاقتصاد الإسلامي القديم لن يخدم أبدا بشكل أو نطاق ثقافي من أجل تشكيل المطالبات الجديدة. فبعد عام 1919، كانت السياسة المدنية محددة خلال جيلين بأشكال مختلفة من القومية والحركات الاجتماعية العلمانية.

ارتبطت التغيرات، وفق العديد من المتابعين لهذه المرحلة، بالأحداث في المدن والتغيرات الكبرى السوسيو-اقتصادية التي نتجت عنها، بمعنى أنها ارتبطت بالانهيار النهائي للأنظمة الاجتماعية الخراجية tribulaire والتي، إذا استندنا لسمير أمين في كتابه Eurocentrisme (صادر عن دار أنثروبوز، باريس)، ستسجن اجتماعيا داخل الإلهيات أو السماء. ولكن أيضا يمكن ربطها بانحطاط النواة القديمة المدنية المؤسسة على التجارة والحرف وتنظيمها ضمن ما يشبه "الأخويات" الدينية، وكذلك المبنية حول علاقات اقتصادية تقليدية بين البازار وعلماء الدين الذين، بالإضافة لدورهم كزبائن في البازار "السوق"، قام هذا الأخير في معظم الأحيان بتمويلهم وضمن لهم دور إعادة التوزيع الضروري لإعادة الإنتاج الاجتماعي للمجموع أو الكل. مع ذلك، هذه المرحلة ارتبطت بمطالبات شعبية أخذت طابعا دينيا، وطابعا دنيويا عبر الأحزاب والنقابات<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - انظر بهذا الشأن، "تيو كوسم"، المرجع السابق، الصفحة 121.

<sup>2</sup> - براون وهوركاد، "دول، مدن، وحركات اجتماعية في المغرب العربي والشرق الأوسط"، دار نشر "هارمتان"، باريس، الصفحة 49.

<sup>3</sup> - "تيو كوسم"، المرجع السابق، الصفحة 125.

ضمن هذا السياق، إن طابع إعادة التشكيل، وليس العودة للتقاليد، هو واضح في التحديد المدني للشبكات الاجتماعية أو للحركات الجديدة. فمعظم، إذا لم نقل جميع، المطالبات وجدت ضالتها في التنظيمات المدنية. إنه وعبر هذا التفكك/إعادة التركيب المدني نضجت الشبكات الاجتماعية المدنية. هذه الشبكات المسيطر عليها من قبل الحركات الإسلامية (الجزائر مثلا)، ليست امتدادا، أو نسخة عن الشبكات التقليدية المنحدرة من المدن والأسواق، خاصة أنه من المعروف أن المدينة والسوق لم تكونا المكان المؤسس لتشكيل الدول في الشرق الأوسط، فشريعتهما وضعت دفعة واحدة قيد الاختبار والمساءلة من قبل الحركات القومية، كما تشهد بذلك المعارضة من قبل الإخوان المسلمين في سورية ومصر.

في سوريا، التحركات التي انطلقت من قاعدة خاصة هي هذه الشبكات التقليدية، حلب وحماه، هذه التحركات كانت إشارة على قدم هذه الشبكات. لقد كانت إشارة لردة فعل على التحولات القائمة في المدن، أكثر مما هي دمج لهذه التحولات داخل بنية التحركات أو "الانتفاضات". فمن بين مختلف التظاهرات في حلب ما بين عامي 1979 و1981، هناك البعض منها توسع وهي بشكل خاص إضرابات التجار في بداية عام 1980، وذلك في الأسواق القديمة أكثر من المراكز التجارية الحديثة. في حماه، تعاقبت التحركات والتظاهرات الإسلامية في مواجهة البعث منذ 1965 واستمرت حتى أكثر تأثيرا في عام 1982.

عمليا، خلال الخمسة وعشرين عاما الأخيرة، إن التحولات الاقتصادية المرتبطة ببرامج للتنمية التي تقوم بها الدولة السورية في حماه، ساهمت بشكل خاص بالارتقاء بالحالة الريفية وبالمدن الصغيرة. حيث قامت أعمال ومشاريع مائية، إصلاح زراعي، شبكات طرق، مدارس، لامركزية للخدمات والإدارة، كل هذا سمح بتحول اقتصادي وثقافي في القرى. في نفس الفترة، وجدت الطبقات المدنية التقليدية مهمشة سياسيا وضعيفة واقتصاديا. فقدت عائلات الملكيات العقارية الكبرى زبائنها السياسيين من الأرياف وذهب قسم من أراضيها مع الإصلاح الزراعي. أما ممتلكاتها التجارية والصناعية تضررت كثيرا من تأميم البنوك، التجارة الخارجية والصناعة. بالنسبة للحرفيين أو القطاع الحرفي، عانى من منافسة كبيرة وقاسية من القطاع العام الصناعي الجديد بعد تطوره الملحوظ منذ 1970.

في حماه 1960، وفي القطاع الصناعي: 3000 شخص في الورش الصغيرة، 520 في المشاريع التي تستوعب أكثر من 20 عاملا أو موظفا (نذكر هنا أن أكبر اثنين من المشاريع تم تأميمها في عام 1965)؛ في عام 1983، 19000 عاملا في المحافظة منهم 14000 في القطاع العام الصناعي. لكن الصناعة لم تحدث تغيرات ضخمة في انتقال السكان نحو المدينة الكبيرة. على العكس، ساهمت في تثبيت السكان الريفيين من خلال زرع وحدات صناعية كبرى في القرى أو بتنظيم نقل الريفيين إلى المصانع في الضواحي. وبعد التحركات الإسلامية في عام 1982، نلاحظ انطلاقا في الاقتصاد في هذه المدينة، حيث تم تشييد أحياء جديدة في المناطق المحيطة، وحيث تركزت الوحدات الصناعية الكبرى، وظهر شريط حرفي بدأ بالتوسع في هذا المحيط الجديد. في هذا الوقت، أعيد فتح التجارة في السوق القديم بعد العديد من الإصلاحات.

إعادة التنظيم هذه للعلاقات بين مدينة حماه وجوارها كانت تعني قطيعة مع "الحاجز أو السد" الذي لم يكن مسموحا تجاوزه، تنظيم جديد أسس لتجانس ثقافي وطائفي في حماه، فالأرثوذكسية الإسلامية كانت تعلن دائما "مدنيتها" وتعارض الاختلاط بين المدن الصغيرة المحيطة والأرياف. إذا كما ذكرنا سابقا، الشبكات الاجتماعية الإسلامية ليست هي استمرار أو امتداد للشبكات التقليدية التي تعتبر حماه مثلا عليها. وإذا وجد شكل من أشكالها فإنه عبر إعادة تشكيل كاملة وعلى قواعد اجتماعية جديدة، إعادة التشكيل هذه تشبه لحد كبير، بعد انهيار الشبكات التقليدية، وصول الشيعة إلى مدينة بيروت. (انظر كتاب، براون وهوركاد، الصفحة 328). إذا في هذه المناخات السياسي- اجتماعية ظهرت الجماعات الدينية/السياسية في سورية على يد مجموعة من الطلاب العائدين من مصر بعد إنهاء دراستهم، للتشكل فيما بعد "القيادة التاريخية للإخوان" ولتنظيمات ستولد بعدهم.

## أولا - القادة التاريخيون في جماعة الإخوان المسلمين في سورية

### 1- مصطفى السباعي (1915 - 1964).

#### أ - حياته

ولد في مدينة حمص السورية، أتم دراسته في الثانوية الشرعية عام 1930. ألف جمعية سرية لمقاومة مدارس التبشير الأجنبية، ثم ساهم في تأسيس العديد من الجمعيات الإسلامية "الرابطة الدينية"، "شباب محمد"، "الشباب المسلمين في دمشق". التحق بالجامعة الأزهرية في مصر بقسم الفقه عام 1933، نال في عام 1949 إجازة الدكتوراه في التشريع الإسلامي بدرجة امتياز. بدأ بعد ذلك اتصاله بمؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنا الذي أصبح مثلاً أعلى له. بعد ذلك وفي عام 1945 أعلن قيام "جماعة الإخوان المسلمين" وانتخب مراقباً عاماً مدى الحياة. في عام 1950 عين مصطفى السباعي أستاذاً في كلية الحقوق في جامعة دمشق، أنشأ أول كلية للشريعة الإسلامية في عام 1955 وكان أول عميداً لها. في عام 1957 انتخب على رأس الهيئة التنفيذية الدائمة لجمعية الإخوان المسلمين وتنازل في نفس العام عن قيادة الجمعية ليحل مكانه عصام العطار.

#### ب - أعماله

كان الدكتور مصطفى السباعي الزعيم الروحي "للإخوان" وقد عمل على تقوية مكانته بشكل دائم متعاوناً مع القوى المحافظة ليعطي بذلك تنظيم الإخوان المسلمين قوته السياسية في سورية. أما الدولة الإسلامية المنشودة، كما تحدث عنها "الإخوان" في أدبياتهم وبرامجهم، كانت ستبنى من وجهة نظره على قواعد دينية وهي دولة "سوبر - قومية" ستوحد كل المسلمين في الشرق. حاول مصطفى السباعي جاهداً لمصالحة "ضرورة التطور" مع الحفاظ على "المبادئ الدينية"، هذه المبادئ من وجهة نظره عليها، حتى تستطيع الدخول إلى المجال السياسي، أن تحصل على تفسيرات أكثر حرية ومرونة. ضمن هذا السياق جاء كتابه "الاشتراكية والإسلام"، يجرب فيه المقاربة لما سماه "الاشتراكية الإسلامية" مع نظرية صراع الطبقات، خاصة أن السباعي كان من دعاة العدالة الاجتماعية. من الأعمال الأخرى للدكتور السباعي، والتي تأتي في المجال السياسي (نظام السلم والحرب في الإسلام، الدين والدولة في الإسلام) وفي التشريع (الأحوال الشخصية، المرأة بين الفقه والقانون، مشروعية الإرث وأحكامه في الإسلام، المرونة والتطور في التشريع الإسلامي).

### 2- محمد المبارك (1912 - 1981).

#### أ - حياته

ولد في مدينة دمشق في عائلة معروفة بإبداعها في اللغة العربية حيث كان والده عضواً في المجمع العربي بدمشق أثناء تأسيسه. درس في مدارس دمشق وتابع الدراسة الجامعية في كلية الحقوق والآداب، أنهى دراسته الجامعية عام 1935. أرسلته الدولة السورية للدراسة في جامعة السوربون في باريس ليدرس في كلية الآداب. بعد عودته إلى سورية عمل في التدريس بمدارس حلب ودمشق. انتخب ثلاث مرات نائباً في البرلمان عن دمشق ما بين عامي 1947-1958. وكان وزيراً للأشغال العامة، المواصلات والزراعة 1949-1952. عين أستاذاً في كلية الشريعة عام 1954 وتولى عمادتها ما بين عامي 1958-1963. يعتبر محمد المبارك من أهم ثلاثة قادة تاريخيين لجماعة الإخوان المسلمين في سورية وقد مثلهم في البرلمان ومستشاراً تنظيمياً وسياسياً للدكتور مصطفى السباعي. كان في آخر حياته يعمل في جامعة الملك عبد العزيز بجدة وذلك حتى توفي في عام 1981. (راجع زهير سالم، مرجع سابق).

ب - أعماله

قام بتأليف الكتب التالية: (الأمة العربية في معركة تحقيق الذات، المجتمع الإسلامي المعاصر، نحو صيغة إسلامية لعلم الاجتماع، الأمة والعوامل المكونة لها، جذور الأزمة في المجتمع الإسلامي).

3 - عبد الفتاح أبو غدة (1917- 1997).

أ - حياته

ولد في مدينة حلب السورية، أنهى دراسته الثانوية في المدرسة الخسروية العثمانية في عام 1942، ذهب إلى مصر والتحق بكلية الشريعة في الأزهر وأنهى دراسته فيها عام 1948، بعد ذلك درس أصول تدريس اللغة العربية في نفس الجامعة وتخرج فيها عام 1950. عاد لتدريس التربية الإسلامية في ثانويات حلب. وبعدها انتقل للتدريس في كلية الشريعة في جامعة دمشق. سافر بعد اعتقاله 11 شهرا عام 1966 إلى السعودية ليعمل في جامعة الإمام محمد بن سعود وفي المعهد العالي للقضاء وبعد ذلك انتدب إلى جامعة أم درمان الإسلامية في السودان. في مصر التقى بمؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا وتأثر به كثيرا.

ب - أعماله

لم يعرف عنه تأليف الكتب السياسية، بل ترك وراءه عددا كبيرا من المراجع الدينية، تأليفا وتحقيقا، بلغت ما بين رسائل وكتب 42 مرجعا نذكر منها (شروط الأئمة الستة صدر 1997، الحلال والحرام وبعض قواعدهما في المعاملات المالية لشيخ الإسلام ابن تيمية صدر 1996). يصفه السيد زهير سالم أحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المعروفين بأنه: "أسس مدرسة علمية في حلب تقوم على الوسطية والمنهجية والانفتاح، وكان متجاوزا للتعصبات المذهبية، وكان يردد دائما بعض أقوال الإمام علي بن أبي طالب. كان يشدد النكير على الغلو والغالين، وعلى الصعيد التنظيمي اضطر أكثر من مرة أن يستجيب لرغبة إخوانه فيتحمل منهم المسؤوليات التنظيمية، فكان أن تولى منصب المراقب العام في سورية، تخلى عنه سريعا، وعاد إلى توليه في عام 1986 عندما عصفت بالإخوان رياح الخلاف الداخلي. كان في تعاطيه السياسي يكره الغلو والتطرف في بناء سياسة الإخوان الإعلامية"<sup>1</sup>.

ثانيا - الإسلام السياسي السوري بين الجمعيات الخيرية والتنظيمات السياسية.

وجد في سورية ما يمكن أن نسميه "روح التسامح"، هذه الروح سمحت على المستوى الشعبي بتعايش ممكن بين مكونات المجتمع السوري الطائفية والعرقية، ولم يعكر شيء صفو هذا التعايش أكثر من نشوء التنظيمات الدينية/السياسية الوافدة أساسا من خارج سورية وبالتحديد من مصر (أو ما يمكن أن نسميه الكارثة المصرية في سورية، خاصة منذ دخول الناصرية إلى سورية وإلغاء ثاني تجربة للديمقراطية السورية، بعد أن قضى الاستعمار الفرنسي على التجربة الأولى مع الملك فيصل) وبعد ذلك المتأثرة ببعض الحركات الدعوية القادمة من شبه جزيرة العرب، ورغم أنه من دمشق انطلق بناء أكبر إمبراطورية إسلامية، إلا أنه وجد من قبل و يوجد اليوم من يريد تعليم السوريين مبادئ الإسلام الصحيحة.

بدأ تبلور وظهور الجمعيات الإسلامية في سورية قبل الأربعينات من القرن الماضي، وبعد الأربعينات بدأ اهتمام الزعامات الدينية والفقهية بالعمل السياسي للوصول إلى مراكز القرار. نذكر هنا بعض أسماء الجمعيات الإسلامية التي شكلت بطريقة أو بأخرى قاعدة لجمعية الإخوان المسلمين<sup>2</sup>.  
- الجمعية الغزاة: أسست في العشرينات على يد محمد هاشم الخطيب الحسيني، كان لديها العديد من المدارس الإسلامية والتي كان لها أدوار اجتماعية وسياسية.

1- يمكن مراجعة المزيد عن كتابه زهير سالم حول عبد الفتاح أبي غدة على موقع "مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية"، وقد استعنا به في العودة إلى بعض أعلام جماعة الإخوان المسلمين.

2- د. الحبيب الجحاني، "الصحو الإسلامية في بلاد الشام"، في "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، الصفحة 114-115.

- جمعية الهداية الإسلامية: أسست في عام 1930 وكانت على علاقة مع الإخوان المسلمين في مصر بدأت عام 1935.

- جمعية التمدن الإسلامي: أسست في عام 1932، ضمت في صفوفها ممثلين عن البرجوازية الصغيرة ومن أهمهم (محمد بهجت بيطار، حسن الشطي، أحمد مظهر العظمة). أصدرت مجلة أطلقت عليها اسم مجلة التمدن الإسلامي. بدأت بتدريس التلاميذ في مدارس خاصة بها مع بداية عام 1946، وامتد عملها الخيري إلى مدينة القدس. "هذه الجمعيات كانت متعاونة فيما بينها، فقد كان بعض قادتها أعضاء في جمعية الإخوان المسلمين". (انظر المرجع السابق).

- جمعية الإخوان المسلمون: يرى العديد من المؤرخين لهذه الجمعية بأنه من الصعب تحديد تاريخ دقيق لتأسيسها، ولكن في أدبيات الإخوان المسلمين هناك اتفاق على أن الدكتور مصطفى السباعي أعلن قيامها في عام 1945. وهي عبارة عن دمج بين جمعيات سابقة كان السباعي قد ساهم بشكل كبير في وجودها أهمها: شباب محمد، الرابطة الدينية (أسسها في حمص أبو سعود عبد السلام عام 1934)، الشباب المسلمون في دمشق. وهناك تنظيمات أخرى "بشرت" بتأسيس الإخوان المسلمين منها "دار الأرقم" في حلب بقيادة عمر بهاء الأميري، وقد أصبح نائب رئيس جمعية الإخوان المسلمين. (انظر المرجع السابق). يمكن القول أن الإخوان المسلمين في سورية لديهم طابع خاص يميزهم عن باقي الحركات الإسلامية "الإخوانية" الأخرى. فهي أكثر من حركة اجتماعية أو جمعية خيرية، لأن تطورها الداخلي الفكري وفق تعبيراتها اللاحقة، "السياسية والإعلامية"، كان باتجاه الدفاع عن السنة في سورية "المحرومين أو المبعدين من السلطة". وفي عام 1945 نشر الإخوان "أهدافهم ومبادئهم" التي يبدو ومنذ البداية أنها احتفظت للجانب المسلح بمكانة خاصة، ويظهر هذا من خلال تدريب أعضائها على السلاح منذ بداية التأسيس.

## ثالثا - الإخوان المسلمون في سورية 1970-1985

### 1- بدايات الأزمة بين البعث والإسلام السياسي

في شهر نيسان من عام 1964، وبعد وصول البعث إلى السلطة، حصل نوع من الهيجان في مدينة حماه كان وراؤه مرجعيات دينية في المدينة أعلنت الجهاد ضد البعث. كانت النتيجة أن رئيس "مجلس قيادة الثورة" آنذاك أمين الحافظ أن ضرب جامع "السلطان" وهذا ما وضع الحزب في بداية مواجهة "حتى اليوم" مع جماعات الإسلام السياسي في سورية. وبسبب ذلك عمت وانتشرت الإضرابات في دمشق والمدن السورية الكبيرة الأخرى. في السنة التالية حصل نفس الهيجان في مدينة دمشق، حيث أعلن التجار إضرابا في يومي 25 و26 كانون الثاني شاركت فيه وبقوة كبيرة المرجعيات الدينية كان هدفه الأساسي هو الاعتراض على إجراءات التأميم التي طالت القطاع الصناعي.

في عام 1967، ظهر مقال في مجلة "جيش الشعب" كتبه رئيس التحرير الضابط "إبراهيم خلاص" ويشجع فيه على الإلحاد ويعتبر أن الأديان تشبه الآثار التي تقبع في المتاحف. عمت مشاعر الغضب في الأوساط الدينية وخاصة في دمشق والمدن الكبرى. أغلقت الأسواق وحصلت بعض المواجهات المحدودة واستمرت عدة أيام. ومن أجل إرضاء الشارع الديني تم توقيف إبراهيم خلاص وأحيل إلى المحكمة وقام البوليس بسحب المجلة من الأسواق.

في عام 1970 شكل وصول الرئيس حافظ الأسد للسلطة مفاجأة كبرى للأوساط التي لا ترى في العلويين أنهم من المسلمين وكانت المرة الأولى بعد دخول الدين الإسلامي إلى بلاد الشام، فوظيفة الرئيس هي محجوزة منذ قرون للطائفة السنية. هذه الإشكالية الطائفية بقيت ساخنة حتى شهر أيار 1973، عندما بدأ الحديث عن التصويت على الدستور الجديد في سورية. فالدستور الجديد لا يذكر في نصه الأساسي ولا في المقدمة أية خصوصية تتعلق بدين رئيس الدولة. بدأ رجال الدين بالاعتراض على الدستور بسبب عدم وجود هذه المادة وطالبوا بإعلان لهم بإعادة النظر في مشروع الدستور، وإدخال بند ينص على أن "الإسلام دين الدولة" وتم تدعيم الإعلان بمظاهرات عنيفة في مدينة حماه في 21 شباط من نفس العام ضد مكاتب حزب البعث، الاتحاد العام النسائي والمنظمات الشبابية. ولكن الرئيس حافظ الأسد أراد تجنب الصدام مع "ممثلي الإسلام السياسي السوري" وطلب في نفس اليوم من مجلس الشعب "البرلمان" أن يضمن مادة في الدستور تشير إلى أن "دين رئيس الدولة هو الإسلام". ولكن مبادرة الرئيس الأسد لم تضع حدا لحالة الغضب في الأوساط الدينية في مختلف المدن السورية ولكنه كان أقل حدة من بداياته.

### 2- السياق السياسي العام في سورية

عرفت سورية في بداية السبعينات بعض النمو الاقتصادي ما لبس أن توقف سريعا. وقد أعدت قيادة حزب البعث تقارير عدة تشير إلى ذلك وحددت الأسباب بالتالي: قدم آلات الإنتاج، التمويل غير المنتظم و الافتقار إلى عملية إصلاح الأجهزة والآلات الموجودة، ضعف مؤهلات الكوادر والفساد الذي امتد في كل مكان. مما دفع الرئيس حافظ الأسد في عام 1977 لتشكيل "لجنة للتفتيش والغنى غير المشروع". في نفس الوقت بدأ خطاب ينتشر بواسطة الإخوان المسلمين مفاده "أن العلويين نهبوا كل البلاد". في المرحلة الثانية من حكم الرئيس الأسد عرفت سورية التوترات الكبيرة والعميقة، وفي هذه المرحلة أيضا بدأ ظهور وتطور منظمات إسلامية متطرفة مما دفع السلطة لإعادة الحسابات في أوراق متعددة. وقد تحدث البعثيون في مؤتمرهم آنذاك عن الفقر في المستوى الإيديولوجي لدى أعضاء وكوادر البعث وافتقارهم للحماس. في هذه المرحلة بدأت تغيرات كبيرة داخل صفوف الجيش ومراكز القرار السياسي<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - Foreign Report, London, 19 juillet 1978.

لا يمكن إغفال تأثير الثورة الخمينية في إيران على ولادة روح جديدة للتيار الإسلامي السياسي في سورية، تبنت بزيادة كبيرة في عدد المصلين في الجوامع لاسيما في أوساط الشباب. ومع أحداث مجزرة مدرسة المدفعية في حلب عام 1979 التي قام بها أحد التنظيمات التي خرجت من عباءة الفكر الإيديولوجي الإخواني حيث وجهت ضد طائفة بعينها، الطائفة العلوية، قامت السلطة بتجيش كل المنظمات الشعبية من أجل إعادة توحيد صفوف<sup>1</sup>. اشتدت المخاوف من أن الصراع بين السلطة وتنظيم الإخوان سيتحول إلى صراع طائفي في سورية، ولكن المتابعين لتلك المرحلة كان لديهم رأي مخالف، حيث أن الرئيس حافظ الأسد اتبع سياسة تهدف لمنع حدوث أي توتر له علاقة بالطائفية ولكن الظروف لم تخدم الطرفين.

### 3 - الإخوان المسلمون والأزمة المفتوحة.

بين عامي 1979 و1980، صعدت مجموعات متشددة من مختلف التنظيمات الإسلامية بالاشتراك مع الإخوان المسلمين من لهجة وطريقة اعتراضها على المستوى الشعبي. في المقابل أصبحت أدوات المواجه من قبل السلطة أكثر راديكالية ووعفا بهدف وضع حد لهذه التنظيمات التي لم تكف بالتعبير السلمي. وفي خطاب للرئيس حافظ الأسد جاء فيه أن: "الولايات المتحدة عدو أول، والإخوان المسلمون يتعاونون مع إسرائيل والأمريكان، والعديد من الشخصيات اللبنانية"<sup>2</sup>. في عام 1980 أصبحت الأحداث في مكان آخر بعد حصول ما يسميه الإخوان المسلمون "بمجزرة تدمر" ومقتل عدد كبير من أعضاء التنظيم المعتقلين، ويتهمون فيها شقيق الرئيس السوري آنذاك، لكن هذا الأخير ينفي نفيًا قاطعًا أية مسؤولية عن أحداث كهذه.

في عام 1982، عادت التنظيمات الإسلامية من جديد انطلاقًا من مدينة حماه، وفي هذه المرة قررت السلطات السورية القضاء على جميع البنى التحتية لتنظيم الإخوان المسلمين وخاصة الجناح العسكري في التنظيم. هذا الجناح المتهم بالقيام باغتيالات كثيرة لشخصيات من الطائفة العلوية وبالقيام بتفجيرات في مختلف المدن السورية. طبعًا نحاول هنا قدر الإمكان الابتعاد عن الخوض بالتفاصيل التاريخية بسبب تلك المحنة القاسية التي عاشتها سورية ولأن الكتابة عنها تشبه السير في حقل من الألغام من غير أن تمتلك خريطة لهذا الحقل. لذلك نطرح السؤال التالي: ما هو مصدر هذا الصراع الذي مازال مفتوحًا؟

سؤال الصراع يمكن أن يفهم بشكلين: المقاربة الأولى تعتبر أن أزمة الصراع كشكل من أشكال الصراع الطبقي أو صراع اجتماعي. المقاربة الثانية تعتبر أن الإخوان المسلمين تيارًا إيديولوجيًا له مصادره النظرية وقواعده الاجتماعية/السياسية، وأن الأزمة ليست إلا صراعًا سياسيًا من أجل السلطة وقد تحول في مراحل معينة إلى صراع مسلح.

### 1,3 - المأزق الاجتماعي/الاقتصادي.

في سنوات الستينات والسبعينات، وكما رأينا سابقًا، أدى إخفاق التطور الاقتصادي والسياسات الليبرالية الانفتاحية التي تبعتها الدولة لظهور طبقة ضخمة من المستبعدين أو المحرومين والتي حاولت التعبير عن نفسها في مظاهرات عمت مختلف المدن الكبيرة مع بداية عام 1970. اعتبارًا من هذه الفترة، تجاوزت الحركات الإسلامية مرحلة الوجود السري لتصبح إحدى تعبيرات هذه النقمة أو الحرمان الاجتماعي. ولكن ما هي حدود ومراجع هذه النقمة التي اتخذت من الإسلام السياسي تعبيرًا لها؟  
- الفقر في مواجهة الغنى.  
- تشكل طبقة بائسة في المجتمع وهذا بدور ناتج عن التعبير الأول.  
- ظهور وتشكل ثقافة للفقر.  
- فشل التصنيع.

<sup>1</sup> - يمكن هنا العودة إلى أرشيف إذاعة دمشق 22 حزيران 1979، والصحف السورية الصادرة ما بين 2 إلى 5 حزيران 1979.

<sup>2</sup> - من خطاب للرئيس الأسد في 8 آذار عام 1980.

- للتعبير عن هذه الأوضاع كان لا بد من التحول إلى حركة سياسية.

ارتبطت الحركات الإسلامية في هذه المرحلة بظروف مشابهة (تهميش الطبقة الوسطى في مواجهة الليبرالية والانفتاح، إخفاق الفكر القومي، الحرمان الاجتماعي) وكانت تعبيراً إيديولوجياً عن الفقر والتهميش الناتج عن عملية التطور أو "التحول" الاقتصادي. وجد الإسلام السياسي السوري في نفسه القدرة على تمثيل وتنظيم هذا الحرمان والاستبعاد الاجتماعي. ولكن هذه الحركات الإسلامية ليس لديها أي برنامج اقتصادي أو اجتماعي يستجيب لمتطلبات وحاجات الطبقات الجديدة المهمشة. وفي الواقع، إن الافتقار لأي برنامج اقتصادي/اجتماعي هو من أكبر المآزق الفكرية في داخل هذه التيارات والتي لم تعالج حتى الآن إلا من خلال بعض التعبيرات، الجمل والمصطلحات المستندة إلى الشريعة الإسلامية. وبقي الإسلام السياسي السوري غير قادر على تقديم إجابات على التحولات الاجتماعية والاقتصادية العميقة إن كان فيما يتعلق بالبرنامج السياسي أو العلاقات الاقتصادية المتغيرة.

وعلمياً هذه القوى الإسلامية "استمرت في فكرها المحافظ والفكر السني عموماً، كتعبير عن مفهومها للإسلام وحكمه. كما أنها لم تتفاعل بشكل إيجابي مع التطور الوطني في سنوات الستينات، فبقيت في هامش الصراع ضد قوى التوسع الغربية، وأيضاً لم تصيبتها التغيرات البنوية داخل الاقتصاد الوطني ولا حتى في بنيتها الاجتماعية. هذه القوى عزلت نفسها لتعود إلى الظهور وفق الظروف ومن غير أن تقترح أي مشروع للتغيير المتدرج"<sup>1</sup>. ولكن هذه التيارات الإسلامية بقيت قوة للجذب الاجتماعي بسبب تغييرين كبيرين في بداية الستينات والسبعينات:

- تسارع التوجه الرأسمالي وخضوع البلدان الطرفية للمركز الرأسمالي.  
- تفكك البنى التقليدية بواسطة بنية الضريبة الخراجية والمؤسسات الاجتماعية الحديثة، واقتصادياً، تدمير الصناعة الأساسية، الزراعة. الخ، لم يترافق مع خلق نشاطات جديدة قادرة على امتصاص السكان الذين فقدوا مواقعهم، اجتماعياً، تم تصفية جزء واسع من المزارعين والحرفيين<sup>2</sup>.

في أزمة عام 1980 في سورية، عمل الإخوان المسلمون المستحيل لتجيش كل القوى الحية في المجتمع السوري. بمعنى آخر هو اصطدام بين إيديولوجيتين متنافستين "عربية اشتراكية" و "إسلام أصولي متشدد"، وفي جميع الظروف عندما يطفو مشروع إسلامي سياسي على السطح فهذا مؤشر على ضعف إذا لم نقل فشل المشاريع الأخرى المواجهة. في هذا الصدد يقول "خالد بكداش" الأمين العام للحزب الشيوعي السوري وعضو في الجبهة الوطنية التقدمية التي يرأسها حزب البعث في سورية: "الأزمة بين الإخوان المسلمين والسلطة ليست طائفية بل هي ناتجة عن الصراع الطبقي. والحزب الشيوعي السوري اعتبر دائماً أن الأحداث التي جرت في سورية وتكررت هي في حقيقتها العميقة صراع وطني وصراع طبقي، على التوجهات الكبرى للبلاد فيما يتعلق بالسياسة الخارجية والداخلية. كذلك يرفض حزبنا منذ البداية وبقوة كل الصراعات ذات التعبير الديني أو الطائفي (...)"<sup>3</sup>.

## 2،3- الإخوان المسلمون: صراع من أجل السلطة.

في الواقع، وجد حافظ الأسد نفسه منذ عام 1979 في مواجهة مع أزمة هي الأكثر صعوبة في تاريخ البعث بعد عام 1970. حيث استهدفت سلسلة من التفجيرات والاعتقالات مسؤولين بعثيين أو شخصيات علوية وصلت إلى سبعين شخصية في أشهر قليلة من بينهم الدكتور محمود شحادة أحد أصدقاء الرئيس الأسد، ومقتل رجل الدين العلوي "يوسف صارم" في محافظة اللاذقية. ولم ينفع الرئيس الأسد بمبادراته الدائمة تجاه رجال الدين في سورية. الإخوان المسلمون، والذين يهدفون لقلب النظام من خلال توظيف

<sup>1</sup> - فهمية شرف الدين، "ثقافة وأيديولوجيا في العالم العربي" بالفرنسية، دار نشر "هارماتان، باريس 1994، الصفحة 201.

<sup>2</sup> - سمير أمين، "ما بعد الرأسمالية"، بيروت، 1988.

<sup>3</sup> - من كتاب، أوليفيه كاريه، فصل الإخوان المسلمون في سورية ومصر، بالفرنسية، دار نشر "جاليمار"، 1983، الصفحة 164.

العنف وإقامة نظام على الشريعة الإسلامية، نجحوا في تطوير وبناء العديد من الخلايا لهم في جميع أنحاء سورية. ولكن معظمهم تركز وبنسبة 80% في محافظتي حماه وحلب وفق تقارير السلطات السورية<sup>1</sup>.

من جانبه، أعلن وزير الإعلام "أحمد إسكندر أحمد"، في عام 1979 أن الإخوان المسلمين في سورية لا يمثلون منظمة سياسية. مع ذلك وبعد أحداث 1979، ستقبل الحكومة السورية بشكل غير مباشر بوجود هذه المنظمة. فوزير الداخلية آنذاك "عدنان دباغ" أدان بحدة الإخوان المسلمين واتهمهم بارتكاب المجازر<sup>2</sup>، وأعلن أن النظام سيبعد هذه "المنظمة" المكونة من عناصر أجنبية المدعومة من إسرائيل والولايات المتحدة. (المرجع السابق).

الإخوان المسلمون من جانبهم، فهم يصارعون النظام وفق أيديولوجيتهم التي ترفض الشكل "العلماني" والاشتراكي للنظام البعثي، وهيمنة مجموعة من الشخصيات العلوية على السلطة. بالإضافة لذلك، ووفق الإخوان المسلمين، البعث الطائفي استخدم في سورية "كلمتين" انقض بهما على السلطة وبشكل انتهازي: الحرية، والتي لديها قوة تأثيرية كبيرة على الناس، والوحدة، التي هي من الآمال الغالية على قلب المواطن السوري والمواطنين العرب.

تنظيمياً، يمكننا الحديث عن التكوينات التي شكلت الإسلام السياسي السوري والتي شاركت بشكل مباشر أو غير مباشر في أزمة التيارات الإسلامية مع السلطة في سورية.

#### 1- حركة التحرير الإسلامي.

مركزها في حلب وأسست في عام 1963، ووفق العديد من المراجع يعود تأسيسها إلى الشيخ عبد الرحمن أبي غدة. (انظر الشخصيات التاريخية في حركة الإخوان المسلمين). حصلت على مساندة سياسية من شخصية معروفة في سورية هي "معروف الدواليبي"، سوري وكان مستشاراً في "المحكمة الوهابية" في السعودية، ولكن لم يعرف عنه أنه كان تنظيماً من جماعة الإخوان المسلمين. طبعاً هذه الحركة ستستقر فيما بعد في الأردن. ولكن نود الإضافة هنا إلى أن "حزب أو حركة التحرير الإسلامي" ووفق بعض الدراسات نشأت في الأردن على يد "تقي الدين النبهاني"، ووفق أخرى تشير إلى أن هذا الحزب أسس في مدينة القدس في عام 1952.

#### 2- كتائب محمد.

أسست في حماه على يد مهندس زراعي "مروان حديد"، توفي بعد إضراب طويل عن الطعام في مستشفى بدمشق، وخلفه في قيادتها "عبد السلام الزعيم".

أما في داخل حركة الإخوان المسلمين، يمكننا بشكل عام أن نميز خطين رئيسيين: الأول، يدعم الصراع المسلح ضد النظام، الثاني لا يفضل ممارسة العنف. ولكن حركة الإخوان المسلمين التي تزعمها "عصام العطار" في هذه الفترة كانت تفضل ممارسة العنف ضد النظام القائم. وفي بيان نشره عصام العطار من العربية السعودية تحت اسم "الدعوة" كتب فيه ما يلي: "هذا النظام أغلق كل الطرق القانونية والتي تسمح للشعب بالتعبير عن رأيه وإرادته بتغيير هذه الحقيقة الفاسدة التي يعيش في داخلها (...). هذا الشعب الذي أصبح ضحية للطغيان الطائفي وللإرهاب الممارس ضد الحريات والقيم الجوهرية"<sup>3</sup>. وقد أكد لأسبوعية ألمانية بأنه "سيعود إلى سورية في يوم ما عودة تشبه رجوع الخميني إلى إيران، وبعد قلب النظام". في النتيجة، لم يتحقق شيء من أحلام زعماء الحركات الإسلامية في سورية.

<sup>1</sup> - صحيفة البعث، وصحيفة تشرين، 18 أيلول 1978، 23 أيار 1979.

<sup>2</sup> - إذاعة دمشق، 22 أيار 1979، هيئة الإذاعة البريطانية في 25 أيار 1979.

<sup>3</sup> - An-Nahar, Report and Memo, 18/02/1980, Al-Riad, N° 45, 05/1980.

ولكن جماعة الإخوان المسلمين وبعد الأزمة مع النظام السوري وفشلها في إسقاطه كما كانت النية، تحولت إلى ممارسات براغماتية. مع العلم أن هذه البراغماتية لم تمنع عصام العطار من تفضيل استخدام الصراع في مجالات أوسع تضم جميع العالم العربي ضد الأنظمة القائمة. (المرجع السابق). ولكن في سورية، عصام العطار، كان لديه اقتراحات إصلاحية فيما يتعلق بالنظام البعثي وتوقف عن العمل على إسقاط النظام: "نحن لا نؤمن بالانقلاب، نحن نعتقد أن التغيير شيء صحي وإيجابي خاصة عندما يرغب الشعب في ذلك، لا يمكن إحداث تحول من غير إرادة الشعب". (المرجع السابق). إذن بعكس بيانه الصادر من العربية السعودية، عصام العطار يدعو إلى مطالب إصلاحية تضمن حماية حقوق الإنسان، إنهاء حالة الطوارئ والمحاكم الاستثنائية.

في شهر تشرين الثاني عام 1980، صدر بيان في دمشق تحت عنوان "بيان الثورة المسلحة" مؤلف من 65 صفحة وهو عبارة عن برنامج جديد وأهداف جديدة لجماعة الإخوان المسلمين. كان من بين الموقعين على هذا البيان المراقب السابق لجماعة الإخوان المسلمين في سورية السيد علي صدر الدين البيانوني<sup>1</sup>، وأذكر أنني سألت البيانوني في مداخلة على قناة فضائية "المستقلة" عن هذا التوقيع فنفي ذلك، علما أن كل المراجع التي عدت لها تؤكد هذا التوقيع ولا تنفيه، ولا يمكننا القول هنا إلا بوجود غموض في هذا المسألة ليس لدينا دليل قاطع على نفيه أو تأكيده بسبب تعذر الحصول على البيان الأصلي.

هذا البيان يعلن قيام "جبهة إسلامية" تنظم مختلف الحركات الإسلامية المعارضة للنظام في دمشق. تم نشره في العاصمة السورية وفي الخارج ويمكن الاستنتاج منه سيطرة القيادة الإخوانية من مدينة حلب على تنظيم الإخوان المسلمين في سورية. فشق علي صدر الدين البيانوني<sup>2</sup> تم اختياره للقيام بوظيفة السكرتير العام "للجبهة"، أما "عدنان سعد الدين" فلإدارتها. بالنسبة "لعدنان عقلة" قائد الجناح العسكري في الإخوان المسلمين اختير لقيادة إستراتيجية العمليات الجديدة التي ستقوم بها "الجبهة الإسلامية".

البيان الذي تحدثت عن أحداث سجن تدمر العسكري بحق أعضاء جماعة الإخوان المسلمين واغتيال زوجة السيد عصام العطار، يؤكد أيضا الارتباط الذي حصل بين مجموعة عدنان سعد الدين، "مجموعة حلب" و "مجموعة عصام العطار"، ومجموعة دمشق أيضا. وقد كان شكلا جديدا للصراع ضد النظام القائم في سورية. لقد اختارت المعارضة الإسلامية طرقا متعددة في التعبير منها النشرات السرية والمقابلات مع الصحف الخارجية العربية والأوربية بهدف إعطاء أعمالها بعدا عالميا. وفي شهر تشرين الثاني 1980 تم كليا تطوير برنامج "الجبهة الإسلامية" المستند أساسا على "بيان الثورة المسلحة 65 صفحة" من خلال توجهات جديدة له.

في الجزء الأول يبين موقع الحركة بالنسبة للدولة السورية<sup>3</sup>. يبدأ بإجلال حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين في مصر لجهوده الهادفة إلى جمع المسلمين بهدف قيام الثورة. ثم يدين الحكومة السورية "هذه الديمقراطية الزائفة" التي عززت الفساد والفقر وحكم الإمبريالية. يرفض "البرنامج" حزب البعث باستيلائه على الدولة وتعزيز الطائفية من أجل ضمان هذا الاستيلاء. الثوريون الإسلاميون يريدون كسر الحالة الطائفية كما ورد في البرنامج ويدعون العلويين للالتحاق بهم على قاعدة مشتركة، ثورية. (نلاحظ أن المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية يكرر هذه العبارة بشكل دائم داعيا العلويين للمشاركة في التغيير).

<sup>1</sup> - "النذير"، 21/ 11/ 1980، صحيفة سرية صدرت عن "الجبهة الإسلامية".

<sup>3</sup> - محمد البيانوني، وهو من الموقعين على ميثاق "الجبهة الإسلامية" المنشور في 17/ 01/ 1980، والذي تضمن جميع المبادئ التي ظهرت في بيان "الثورة الإسلامية المسلحة".

<sup>4</sup> - في الحقيقة لم أحصل على نسخة عربية من "البرنامج" ولكن عثرت عليه مترجما إلى الإنكليزية من قبل "عمر عبد الله" في كتاب The Islamic struggle in Syria، إصدار "ميزان برس"، بيركلي 1983. يوجد ملخصا عنه، انظر "الحبيب الجناحي، مرجع سابق.

الجزء الثاني من "البرنامج" يحاول تطوير الأرضية السياسية التي يقف عليها مفهوم الدولة الإسلامية. قائلًا بأن الإسلام يسمح بتأسيس حكومة عادلة. والدولة الإسلامية عليها أن تضمن المساواة لجميع المواطنين، حرية التعبير وتشكيل الأحزاب السياسية. أيضا عليها بالمقابل الاستناد إلى نظام انتخابي مباشر وشامل، احترام مختلف المجموعات الطائفية والعرقية والدينية. ثم عليها السماح بإلغاء المحاكم الاستثنائية وضمان استقلالية الجسم القضائي. ضمان العمل على تحقيق الوحدة العربية عبر مجالها الأوسع "الأمة الإسلامية". أما البرنامج الاقتصادي يعمل على إبقاء "الوقف" كنظام لإدارة الممتلكات الدينية. ويتحدث عن إجراء إصلاحات زراعية تهدف للقضاء على الفقر، مع الحفاظ على الحرية الاقتصادية في مجال التبادلات والقطاع الخاص على الصعيد التجاري والصناعي. وتم الحديث عن تطوير المصانع الخاصة بالتسليح والحصول على السلاح النووي بهدف تعزيز "الجهاد". هنا يبين قادة الإخوان المسلمين إلى أية نقطة يقتربون من النموذج الإيراني في قيام الثورات.

عمليا، الجبهة الإسلامية أبقّت سورية في حالة توتر دائم متابعة سلسلة التفجيرات ضد كل ما هو مقرب من رئيس الدولة السورية. من جهتها الصحف الحكومية السورية قادت حملة ضد هذه القوى: "صحيفة تشرين"، "الثورة"، "البعث" كرست صفحات كثيرة لتبيين أن الأعمال الإرهابية ليست إلا دليلا على فقدان الأمل لدى هذه الجماعات قبل نهايتها الأخيرة<sup>1</sup>. لم ينته التوتر في نهاية عام 1981، وفي عام 1982 لم تعرف سورية الهدوء أيضا.

في هذه الفترة يمكننا تقسيم المعارضة السورية إلى ثلاثة أقسام: الشيوعيون "المكتب السياسي" بزعامة رياض الترك، وقد ولد "المكتب" بعد انشقاق في عام 1971 داخل الحزب الشيوعي التابع لأمينه العام خالد بكداش؛ الناصريون بقيادة جمال الأتاسي ويمثله أيضا في "الجبهة الوطنية" أي في السلطة، بشخصية فوزي الكيالي؛ وأخيرا البعثيون "حركة 23 شباط" أو الجناح المتشدد وكان "صلاح جديد" زعيمه التاريخي والذي كان في السلطة منذ 23 شباط 1966 حتى 16 تشرين الثاني 1970، إضافة لإبراهيم ماخوس و يوسف زعين، ويمكن أن نضيف مجموعة ماركسية أطلقت على نفسها "حزب العمال الثوري"، ومن ثم حزب الشخصية السياسية السورية المعروفة أكرم الحوراني.

هذه الأحزاب شكلت في ربيع عام 1980 "التجمع الوطني الديمقراطي" وهو تجمع معارض للنظام في سورية<sup>2</sup>. تركزت مطالباتها حول حرية التعبير، الاجتماع السياسي، تنظيم انتخابات برلمانية حرة وإلغاء سيطرة العسكرية على المجتمع المدني. لم يتناسب موقع "التجمع" وتوجهاته مع الاتجاه العام للإخوان المسلمين في سورية. فقد أدان رئيسه جمال الأتاسي الأعمال الإرهابية مهما كان مصدرها، معتبرا أنها ستعزز المشاعر الطائفية وتهدد الوحدة الوطنية. ثم طالب الإخوان المسلمين أن يلتحقوا "بالتجمع" ولكن ضمن نطاق برنامجه، ولكن لم يسجل أي التزام بين الطرفين في هذا الشأن.

شخصية سياسية سورية أخرى ومن مؤسسي حزب البعث هي "صلاح الدين البيطار"<sup>3</sup>، والذي كان لاجئا في باريس وأسس فيها صحيفته المعروفة "الإحياء العربي" وكان معارضا لرفاقه البعثيين في دمشق، انتقد البيطار الطابع العنيف لمعارضة الإخوان المسلمين التي تغذي النعرة الطائفية في سورية<sup>4</sup>. لقد أخفق صلاح البيطار في إقامة أية علاقة سليمة مع الإخوان المسلمين وخاصة فيما يتعلق بموافقة على التعددية أو البرلمانية<sup>5</sup>. وحتى اغتياله البشع والقذر في باريس 1980، البيطار لم ينجح بناء تلك العلاقة. اتجاهات

1 - تشرين، البعث، الثورة: 9 تشرين الثاني 1980، 1 كانون الأول 1981، 2 كانون الأول 1981.

1 - حول هذا التجمع يمكن العودة إلى مقابلة أجرتها مجلة "الوطن العربي" مع جمال الأتاسي، 18 نيسان 1980، أيضا صحيفة النهار، 17 آذار 1980، ثم "انترناشيونال هيرالد تريبيون"، باريس 1 نيسان 1980

2 - كان رئيسا للوزراء في عام 1963، أبعث في عام 1966، وعاد بمساعدة الرئيس حافظ الأسد في عام 1978 بعد 11 عاما من اللجوء، لكنه لم يستطع التوافق مع النظام القائم أو مع "رفاقه" البعثيين.

4 - انظر صحيفة الإحياء العربي، العدد 1، 25/04/1980.

5 - انظر صحيفة "لوموند" الفرنسية، 26 حزيران 1980.

سياسية أخرى كانت في المعارضة السورية من بينها "جماعة أكرم الحوراني" و أيضا "جماعة أمين الحافظ" والتي وقعت مع السابقة تحت اسم "المعارضة الوطنية الديمقراطية" تبين فيه إرادتها في بناء معارضة خارجية قوية<sup>1</sup>، وكان لها نفس الموقف من تطرف جماعة الإخوان المسلمين وممارستها للعنف.

لقد رأينا في السابق مع "الجبهة الإسلامية" أن التوترات في نهاية سنوات 1981-1982 لم تنخفض بشكل كبير رغم الجهود التي حاولت السلطة تقديمها وبكل الوسائل. في هذه الفترة وتحت وطأة الضغط عليها، بحثت جماعة الإخوان المسلمين في كل الاتجاهات للتحالف مع قوى سياسية جديدة. في بداية الأزمة كان للإخوان مفهوما مطلقا للدولة الإسلامية، حيث وبعد نشر بيان "التجمع الوطني الديمقراطي" في آذار 1980، رد الإخوان المسلمون بالقول: «أدخلوا في جحوركم الخاصة بالفئران، أننا نحن من سيقوم بالثورة. الطريق الوحيد هو الإسلام». ولكن عملية التحالف مع أحزاب أخرى أحدثت انشقاقا جديدا في صفوف الإخوان والذين مسبقا انقسموا حول مسألة الصراع المسلح ضد السلطة، ومن الآن فصاعدا هم منقسمون بين ثلاثة اتجاهات: "التاريخي" لعصام العطار؛ "السياسي" لعديان سعد الدين وسعيد حوا؛ ثم "الطليعة المقاتلة" بزعامة عدنان عقل<sup>2</sup>. ومن أجل إقناع المترددين بالتحالف مع الأحزاب السياسية، حاول الإخوان المسلمون القول للبقية بأن كل الدول العربية المحيطة بسورية تعادي قيام "جمهورية إسلامية" في دمشق، وأن التحالف مع الأحزاب سيبيّن أن الإخوان لا يريدون بناء "نظام يشوه الإسلام كالخومينية".

رفض التحالف مع الأحزاب السياسية من قبل "المجاهدين" من الداخل الذين أكدوا أن الموضوع غير قابل للنقاش، أما عدنان عقل زعيم "الطليعة المقاتلة" أقدم على قطيعة مع الاتجاه "السياسي"، الذي استبعده من تنظيم الإخوان المسلمين في 25 نيسان 1982. برنامج "الطليعة المقاتلة" هو بناء دولة إسلامية والسبيل الوحيد هو الجهاد، باستخدام جميع وسائل القوة الممكنة. في هذا الصدد يقول أحد المستشارين عند عدنان عقل: "من أجل إسقاط النظام لا نريد أن نضرب أي كان. ما نبحت عن ضربه هم أركان النظام، ليس الوزراء والأشخاص الذين لهم مواقع غير مهمة، بل الأشخاص حول حافظ الأسد، والذين هم الأركان الأساسية للنظام". (المرجع السابق).

ولكن زعماء "الطليعة المقاتلة" لم يكونوا واضحين حول طبيعة الدولة الإسلامية المرجوة، أو "الخلافة" التي يبحثون عنها. زعيمها أو "ال خليفة" يجب أن ينتخب من الأشخاص الأكثر علما "أهل العقد". ولكن ماذا ستكون طبيعة دستور الدولة الإسلامية؟ هل سيضع رجال الدين، علماء الدين، ومن سيختار هؤلاء؟ وكيف سيتم اختيار مجلس الشورى؟ بقي الناطق باسم عدنان عقل مبهما في شرحه: "في الدولة الإسلامية، حقوق كل مواطن هي محترمة، لا أحد، لا الدولة ولا الأشخاص، يستطيعون التدخل في شؤون الآخرين (...). ما أربحه بجهودي الخاصة يكون لي، إذا لم يكن الحال كذلك، الدولة لديها الحق بأخذه، وهذا واضح جدا في الكتب الإسلامية". (المرجع السابق). ولكنه كان واضحا أكثر في العلاقة مع الأحزاب السياسية، إنه رفض مطلق. فلن يسمح بأي حزب سياسي في الدولة الإسلامية المستقبلية. وليس هناك أي غموض في هذه المسألة: "هدفنا معرّف منذ البداية، إنه بناء الدولة الإسلامية. وبعد كل الخسائر التي فقناها، لا نستطيع التراجع، ولا تغيير هدفنا، لن نغير، وسوف لن نغير نهائيا". (المرجع السابق).

لقد استبعد بالمطلق التحالف مع الأحزاب السياسية "إنها لا تمثل وزنا سياسيا في سورية، والشعب رفضها"، "السوريون كان لديهم في السابق تجربة مع الأحزاب، لقد كانت دكتاتورية خالصة". "بالنسبة لنا، يختم مستشار عدنان عقل، البشر ليس لديهم الحق في الحكم من خلال أنفسهم، عليهم أن يحكموا من خلال نظام أو إرادة الله". (المرجع السابق).

<sup>1</sup> - "لوموند"، 23 حزيران 1980.

<sup>2</sup> - من أجل تفاصيل أكثر، يمكن العودة إلى صحيفة "لوموند ديبلوماتيك" الفرنسية، آذار 1983.

بعد توجيه ضربة عسكرية قوية للجماعات المتطرفة في تنظيم الإخوان المسلمين، ثم دخولهم في مفاوضات سرية مع السلطة، كل هذا أدى للفوضى داخل التنظيم. في عام 1985، رفض "عدنان سعد الدين" رئيس المكتب السياسي في "التحالف الوطني" ما جاء في حيثيات العفو و المفاوضات مع البعث، ولجأ إلى تعميق علاقاته مع النظام في العراق ليحصل من بغداد على مساعدة هدفها العودة إلى الصراع المسلح في سورية<sup>1</sup>. وجميع العمليات ضد النظام في سورية من 13 آذار 1986 كانت باسم "الذراع العسكري لحركة 17 تشرين الأول من أجل تحرير الشعب السوري". وفي بيان لها صدر في باريس، هذه المنظمة كانت واضحة جدا: "تحرير سورية من النظام العلوي المتحالف مع الخويفية ضد أبناء الأمة العربية".

نزير الإشارة هنا، وفي نهاية هذه المرحلة إلى أن الإخوان المسلمين في سورية ظهر فيهم وبشكل واضح تياران رئيسان: ما يمكن أن ندعوهم "بالمعتدلين" الداعين لعدم ممارسة العنف ضد النظام القائم، طبعاً معظم أعضاء هذا التيار كانوا في المملكة العربية السعودية. والتيار الثاني، "الجهادي" والذي معظمه في سورية وارتبطت باسمه معظم أعمال القتل والتفجير ومن أهم تكويناته "كتائب محمد" والتي كان زعيمها مروان حديد، ثم "حزب التحرير الإسلامي" الذي أسس فرعاً له في سورية عبد الرحمن أبو غدة. ومن المفيد الإشارة أيضاً إلى الانقلاب الذي حصل داخل جماعة الإخوان المسلمين بعد عودة عصام العطار إلى النهج "البرغماتي"، ففي مؤتمر "الإخوان" في مدينة - أخن - الألمانية كان العطار في وضع صعب بسبب العدد القليل الذي يسير وراءه في اتباع العمل السياسي بدلاً من العنف، لذلك ولهذا السبب تم "عزله" وتشكيل قيادة جماعية بدلاً منه وهي (علي صدر الدين البيانوني<sup>2</sup>، المراقب السابق للإخوان المسلمين. طبعاً مصطلح "مراقب" هنا يأتي إشارة لتبعية الإخوان المسلمين بشكل غير مباشر للجماعة الأم في مصر وإلا لاستخدموا مصطلحاً آخر "أمين عام، رئيس، زعيم .. الخ"، وعدنان سعد الدين، وثالثهم سعيد حوا<sup>3</sup>. هؤلاء الثلاثة هم كانوا وراء "بيان الثورة المسلحة في سوريا ومنهجها" الذي صدر عن "قيادة الثورة الإسلامية في سوريا".

<sup>1</sup> - في 13 آذار 1986، انفجرت شاحنة مفخخة في دمشق، أدى ذلك إلى 60 قتيلاً و100 جريحاً، وفي نيسان من نفس العام كان غرب البلاد مسرحاً لاعتداءات دموية استهدفت باصات في اللاذقية، طرطوس وحمص، أما الحصيلة في 16 نيسان فكانت 144 قتيلاً و149 جريحاً. وبعد ذلك بأيام قليلة فقط، وقع انفجاران عنيفان في دمشق.

<sup>2</sup> - المراقب الحالي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا. ولد في حلب 1938، درس الحقوق وتخرج في جامعة دمشق عام 1963، عما محامياً في مدينة حلب عام 1978، أصبح منظماً مع جماعة الإخوان المسلمين في عام 1952، كان عضواً في مجلس الشورى منذ عام 1972، نائباً للمراقب العام 1977، مراقباً عاماً منذ عام 1996.

<sup>3</sup> - يشبه سيد قطب في تفكيره، يرى سعيد حوا أن الشورى ليس هي الديمقراطية، فالشورى هي أن يتشاور الحاكم مع شخصاً أو عدة أشخاص لتفسير نقطة معينة في الشريعة الإسلامية. وفي الإسلام لا يحكم الشعب نفس بقوانين بسنها هو، وإنما يحكمه نظام وقوانين فرضها الله عليه، ليس من حقه أن يغيرها أو يعدلها بأي حال من الأحوال، لذلك فإن مفهوم الأغلبية لا يمكن أن يقره النظام الإسلامي للحكم لأن الإسلام لا ينسب سيادة إلى الأغلبية. أما الديمقراطية تعني سيادة الشعب الذي هو مصدر الشرعية وهو الذي يحكم ويشرع، وفي الإسلام لا سيادة ولا شرعية إلا لله.

## الإخوان المسلمون في سورية: بين منهجين. أولا - بيان "الثورة الإسلامية في سوريا ومنهجها" 1980/11/9.

يمكننا استنتاج أهم النقاط الجوهرية التي وردت في البيان "المنهج" وفق ما يلي:  
1- الإسلام والدولة.

منذ نشوء حركات الإسلام السياسي في سورية كان من أهم ثوابتها الغير قابلة للتغيير هو أن ينص دستور الدولة على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة. ورغم ظهور هذه الحركات بمظهر احترام الأقليات الدينية الأخرى الموجودة في سورية في حالات الاستقرار أو الحالات الطبيعية، إلا أنها ما تلبس أن تنسى عهودها ومواثيقها في حالة الأزمة أو الاستقرار ويكون العنف أحد خياراتها المتاحة، بحيث أنها لم تستطع التوصل إلى قرار نهائي وجماعي لا رجعة عنه باستبعاد العنف المسلح كوسيلة لتحقيق مكاسب سياسية أو طائفية. والموافقة على مطالب هذه الحركات بتحديد دين الدولة هو إنكار لتاريخ سورية منذ وجودها، لأن هذا التحديد يعني في نفس الوقت، أن التاريخ السوري لم يبدأ إلا مع دخول الإسلام إلى سورية، وأن مفهوم الأغلبية والأقلية ليس مفهوما متداولاً في اللعبة أو الصراع السياسي أي مفهوما مرنا، متحركاً ومتطوراً، بل هو مفهوم أبدي أزلي مصدره الشرائع السماوية أي أنه ثابت لا يتغير. وهذا تناقض كبير، لأنه لو كان مفهوم الأغلبية/الأقلية ثابت لا يتغير لما كان السنة في سورية في لحظة تاريخية معينة أصبحوا في العدد هم أكثر من نصف السكان. أما بعض زعماء هذه الحركات القائلين بأن سورية بلد إسلامي كباقي الدول العربية الأخرى، فإن هذا قول مجافي للحقيقة، والسبب أن سورية مثل مصر ولبنان تشكل استثناء في التركيب الطائفي والديني، بمعنى آخر، ما يمكنه تطبيقه في بلدان إسلامية "خالصة" لا يمكن تطبيقه في بلد شديد التنوع؛ لأنه في حالة "أسلمة" مؤسسات دولة متنوعة طائفاً ودينياً فإنه وفي ظروف وبنية التفكير العربي/الإسلامي القائمة ستقود هذه العملية إلى الاستقرار الدائم.

منذ دستور سورية الشهير في عام 1950 قاد الإسلامي السياسي في سورية حملة لتضمين الدستور مادة "الإسلام هو الدين الرسمي للدولة" وليس دين لرئيس الدولة. وفي عام 1958، وأثناء الوحدة السورية - المصرية، لم ينص الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمية، مما أدى لانتفاضة ليس في سورية فقط بل ومعها مصر أيضاً. لتعود الأزمة أيضاً من جديد مع دستور الجمهورية العربية السورية في عام 1973 كما ذكرنا في صفحات سابقة. إذا أسلمة دستور الدولة هي من أهم أهداف تلك الحركات في بناء الدولة وقد عبر الإخوان المسلمون عن ذلك في بيانهم الشهير.

## 2 - الجهاد.

اعتبر الأخوان المسلمون في سورية أنفسهم حملة راية الجهاد في جميع بياناتهم ومبادئهم الصادرة في أوقات السلم "والحرب". أما هدف هذا الجهاد فهو إقامة شريعة الله في الأرض للقضاء على "الشر والظلام والجاهلية"<sup>1</sup>.

## 3- الطائفية.

يذكر هنا أن مؤسسي "الإخوان" في سورية كانوا أكثر انفتاحاً واستشرافاً للمستقبل من الأجيال التالية التي تزعمت هذه الحركة. وتذكر في هذا الصدد قول محمد المبارك (راجع الشخصيات التاريخية في الحركة): " يجب علينا العمل من أجل تقوية جميع الأديان، الإسلام والمسيحية معاً، فكلاهما يدعو إلى التسامح والأخوة والعدالة، نحن نريد نهضة الإسلام وليس إحياء التعصب". (الحبيب الجنحاني، مرجع سابق). وكان مصطفى السباعي يحمل نفس الأفكار حول تضامن الأديان. أما عما ورد في البيان نذكر المقطع التالي: "إن الثورة الإسلامية في سورية ترى في بروز الاتجاهات الطائفية منذ بواكيرها في التاريخ الإسلامي مؤشراً على السقوط والانهايار"<sup>2</sup>. مع ذلك نلاحظ التناقض الدائم في فكر هذه الحركات

<sup>1</sup> - الصفحة الأولى من "البيان" الصادر في 1980/11/9.

<sup>2</sup> - "بيان الثورة الإسلامية في سورية ومنهجها"، الصفحة 10.

بين النظرية والتطبيق، فرغم هذه الفهم العميق للتاريخ الإسلامي إلا أن هذا لم يمنعها من القتل على الهوية في لحظات الأزمة.

وعلى صعيد رؤيتها المستقبلية تركز الحركة في بيانها أو "المنهج البديل" على العديد من النقاط سببها بشكل مختصر بعد تقديمها بشرح لسعيد حوى يبين فيه أسس "الإخوان" في ثورتهم الإسلامية: "إن جوهر حركة الإخوان المسلمين أنها حركة تجديدية للإسلام، وللشخصية الإسلامية بالسير في الطريق العملي لذلك، وهذا يقتضي أن تكون لهم نظريتهم الثقافية و التربوية، وأن يكون لهم نظامهم وتنظيمهم، وأن تكون لهم استراتيجيتهم المحلية والعالمية، وأن تكون لهم خطتهم العملية لتحقيق أهدافهم واحدا فواحدا، لتتال هذا العالم رحمة الإسلام"<sup>1</sup>. أما بالنسبة للبرنامج المستقبلي والذي صدر في دمشق 1980/11/9 عن "قيادة الثورة الإسلامية في سورية" باسم سعيد حوى، علي صدر الدين البيانوني وعدنان سعد الدين فأهم نقاطه هي:

#### 1- في السياسة الداخلية:

"الثورة الإسلامية الزاحفة في سورية تعلن بأعلى صوتها أن حاجة الأمة إلى استعادة حرياتها كحاجتها إلى الهواء والماء والغذاء، إن حركة الجهاد المباركة لتعلن على الملأ لكل المواطنين، وللناس أجمعين المبادئ الدستورية التالية:

- المساواة بين المواطنين: الناس كلهم عيال الله (...). وهم جميعا متساوون أمام القانون، لا يستثنى من ذلك أحد مهما بلغت منزلته.

- حماية المواطنين: من أولى واجبات الدولة حماية المواطنين من الاستبداد والاستعباد والقوانين الجائرة والأحكام العرفية (...). ومن أي شكل من أشكال القوى الظالمة في المجتمع.

- الحفاظ على كرامة المواطنين: ضمان حرية المواطن من التعذيب الجسدي والنفسي (...). واعتبار أي لون من ألوان التعذيب جريمة يحظرها الدستور ويعاقب عليها القانون. إلغاء السجون السياسية التي أصبحت تنافس المدارس في عددها. (المرجع السابق، صفحة 14-15).

- الثورة الإسلامية تعلن تمسكها بالشورى. حرية تأليف الأحزاب السياسية والدعوة إلى فصل السلطات. إن هذه الحقوق ليست صادرة عن رأي شخصي، أو اجتهادي فقهي طارئ، أو موقف تكتيكي، أو قرار حكومي، وإنما هي من أحكام الإسلام الأساسية التي أثبتتها النصوص، وطبقها الرسول الكريم، وأي مساس بها أو تساهل فيها، إنما هو خروج على قواعد إسلامية ثابتة. (المرجع السابق، صفحة 18-19).

#### 2- اقتصاديا:

ينطلق المنهاج من المبدأ القائل بأن "للإسلام نظامه الاقتصادي الكامل المؤسس على الاعتراف بالحوافز الفطرية التي لا يمكن تجاهلها". ويدعو المنهاج إلى سياسة مالية واقتصادية تركز على: التوزيع العادل للثروة، القضاء على جميع أشكال النهب والاستغلال، توفير الفرص المتكافئة، تحرير الاقتصاد من تسلط الداخلي والتبعية الخارجية، القضاء على الفقر والحاجة. (المرجع السابق، صفحة 21). ثم تحدث البيان عن أهمية القطاع الخاص، الحفاظ على الثروات العامة ودعم وتطوير الصناعة. وفي البيان دعوة لتحديد ساعات العمل (42) ساعة في الأسبوع، وإلى وضع نظامي ضريبي يتلخص بالتالي: القضاء على الهدر الضريبي المتمثل بالمحاباة، إعادة النظر في النظام الضريبي الذي يساوي الأغنياء بالفقراء، مراعاة العدالة بين المناطق في الجباية الضريبية، فرض ضريبة تصاعديّة على المال والربح قياسا على فريضة الزكاة. مصرفيا: إعادة الثقة إلى الرساميل العربية والإسلامية وسحب جميع الأرصدة العربية والإسلامية لتوظيفها في هذه البلاد، محاربة التضخم، عدم اللجوء إلى الاقتراض من الدول الأجنبية، إنها وظيفة البنوك المرتكزة على الربا والفوائد واعتماد نظام المشاركة والاستثمار الاقتصادي المباشر والإقراض الحسن، وتحريم الربا بكل أشكاله وصوره.

<sup>1</sup> - سعيد حوى، "المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة مرور خمسين عاما على تأسيسها"، في: الحبيب الجحاني، مرجع سابق.

### 3- عسكريا:

اعتماد رأي الفقهاء القائل بأن الجهاد فرض عين على الرجال والنساء إذا داهم العدو أرضنا وغزا بلادنا. وتأسيس عقيدة قتالية جديدة تقوم على مبدأ الجهاد والقتال في سبيل الله دفاعا عن الأرض والشعب، جعل الأمن العسكري بأيد أمينة كتومة، إنشاء صناعات حربية بالتعاون مع البلاد العربية، تنظيم الخدمة العسكرية وتحرير الجيش من الطائفية والحزبية.

### 4- فكريا وتربويا:

إنقاذ الجيل من الانحلال، التنشئة العسكرية والخلقية للأجيال، إحياء التراث، ترغيب الناس بالقراءة والمطالعة (...). انتشار اللغة العربية من الهوة التي تردت فيها، الإسلام، عقيدة وعبادة وخلقاً وشريعة، هو محور العملية التعليمية في المجتمع الإسلامي. (المرجع السابق)

### 5- اجتماعيا:

إعلان الأخوة بين الناس، النهوض بالرجل والمرأة جميعا وإعلان التكامل والمساواة في الحقوق، حماية الطفولة ورعايتها، رعاية اليتيم وكفالاته، تشجيع الزواج ودعمه، حماية الأسرة، توفير الحاجات الأساسية للناس، تأمين العلاج والسكن للمواطنين، توفير العمل للقادرين عليه، محو الأمية، مكافحة الجريمة.

### 6- السياسة الخارجية:

أما في مجال السياسة الخارجية فيركز البيان على تحقيق الوحدة العربية، ثم على دعم قضية فلسطين من خلال: إعلان إسلامية القضية، رفض المقررات الصادرة عن الأمم المتحدة المتعلقة بالقضية، رفض الكيان الصهيوني جملة وتفصيلا، عدم الاعتراف بوجود لليهود في فلسطين بداعي الاستيطان، العودة إلى القدس تحت راية الجهاد كما يقول رسول الله: " لن تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود". (المرجع السابق).

### ثانيا - المشروع السياسي لسورية المستقبل.

وهو المشروع الذي وضعه "الإخوان" لمواجهة التحديات السياسية والفكرية في القرن الواحد والعشرين ومحاولة منهم لتلافي أخطاء ماضية ورغبة في التجديد. يتألف المشروع من كتابين رئيسيين: الأول، المنطلقات الفكرية والنظرية التي تشكل خلفية المشروع، الثاني، سياسات المشروع والبرنامج العملي. المشروع بأكمله موجود على الموقع الإلكتروني لجماعة الإخوان المسلمين في سورية، لذلك نفضل هنا إبداء ملاحظتين عليه بدلا من عرض أفكاره المتيسرة للجميع والتزاما بالمساحة المعطاة لكتابة هذا البحث.

- بالنسبة لمرجعية الفكر السياسي الإخواني: يشير المشروع إلى أن "الشريعة الإسلامية في مصدرها الخالدين: الكتاب والسنة، هي مصدر رؤيتنا لصياغة مشروع حضاري". بالنسبة "للكتاب" فإننا نعتقد بأنه ليس تحليلا سياسيا، ولا فلسفة أو نظريات سياسية. والمشكلة الثانية الفكرية السياسية أمام "الإخوان" أن مصدرها ليس داخل العقل بل داخل الوحي. فهي من مصدر غريب عن هذا العالم وعن الإنسان الباحث عن اكتشاف محيطه، إنها تأتي من الله "صاحب السيادة"، فكيف نغير ونقوم بالإصلاح والتجديد (كما يدعي الإخوان) لكلام مرسل إلينا من السماء.

من جهة أخرى، هناك تناقض كبير بين المرجعيات الفكرية السياسية الدنيوية والأخرى اللاهوتية. فالعقل عندما يرتقي ويرتفع للبحث عن المتعالي والسمائي نراه ينتج ويبدع، ثم يحقق سلاما وأمنا. ولكن العقل المنتمي مسبقا إلى كلام منزل هو مضطر ومرغم ليكون "فعل ثقة" بمعنى آخر التسليم بلا مناقشة، الابتعاد عما يدركه العقل أو يمكن أن يدركه. فالحركات الدينية هي خضوع من غير تدمير لأوامر الله التي تدعي هذه الحركات أنها تفهمه، وبالتالي خضوع المجموع لها بلا تدمير لأننا نحن البشر مجرد مخلوقات

ضعيفة خاضعة أمام أزلية وأبدية الله، وسنكون كذلك في حالة وصول هذه الحركات إلى للسلطة، حيث نعتقد أن الإخوان المسلمين ليس لديهم ما يقدموه كإضافة على الجمهورية "الإسلامية" الإيرانية. أيضا المسلمون في دولة "الإخوان" هم ملزمون بالخضوع والالتزام إلى مجموعة من الأحكام المنزلة إلهيا، وهي ذات طابع ديني شامل يدير الحياة العامة والخاصة على حساب المساحة المتبقية للنقاش والحوار، ففي دولة دكتاتورية ربما يستطيع الفرد أن يتمتع بحرية دينية وليست سياسية، أما في دولة الإخوان فلا حرية دينية ولا حرية سياسية. بمعنى آخر، ليس في التشريع الماورائي أو الميتافيزيقي قانونا مدنيا أو قانونا دستوريا يقبل النقاش أو التجديد. فالانتماء الروحي أو الإيماني الذي كلف "الإخوان" أنفسهم برعايته وحمايته يسجل ضمن ما يمكن أن نسميه "العمل الكنسي" للإسلام السياسي يراقب المؤمنين وهم يعيشون في "الزمني" وليس "الروحي"، والمشكلة هنا أن من يريد العمل كوكيل أو مندوب عن "الروحي"، فالزمني ليس من تخصصه، بل عليه في فكره السياسي أن ينتمي على الأقل إلى مجتمعات تاريخية وسياسية، وليس مرجعيات غيبية. في هذه الحالة مازالت معضلة "الإخوان" قائمة من غير حل ولا نعتقد أنهم سيصلون إليه قريبا، فلا بد إذا من إعادة التفكير بما هو "سياسي" وبما هو "ديني"، أو بشكل آخر للقول، تحديد طبيعة عملهم هل ينتمي للزمني أم للروحي، فلا يمكنك الجمع بين العمل من أجل الخلاص الروحي وإدارة صناديق الاقتراع في لحظة واحدة.

- يستخدم "الإخوان" مصطلحات سياسية تنتمي جميعها لحضارات وثقافات أخرى: "مواطنة"، "ديمقراطية"، "تعددية" "تمثيلية"، وفي نفس الوقت يحتفظون باسمهم التاريخي "الإخوان المسلمين" وهذا يتعارض مع استخدام هذه المصطلحات. لذلك مشروعهم السياسي استند كبقية الأحزاب السياسية العربية إلى مفاهيم تم سلخها عن سياقها التاريخي، الاجتماعي والسياسي. بمعنى آخر، كيف يمكن الاستناد إلى المواطنة والديمقراطية كمرجعية سياسية فكرية لحزب سياسي يعبر عن جماعة دينية أو طائفية. فأية مواطنة ينادي بها حزب أو تيار سياسي مؤلف فقط من قيادة ذكورية ومنذ نشأته لم نلاحظ دورا محوريا أو هاما للمرأة في هذا الحزب!! وكيف تبني حركة سياسية مشروعها الديمقراطي وتطالب بالتغيير بينما زعيمها أو "أمينها العام" يبقى في مكانه ويعاد "انتخابه" بشكل "دائم"!!

فيما تبقى من المشروع فإنه يتطابق لحد بعيد مع بيان "الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها" 1980/11/9 وفي جميع المجالات التي يتطرق لها، مع الاعتراف هنا بأن "الجماعة" مالت قليلا أو أكثر من الماضي نحو الإقرار بوجود أكثر من خلفية ثقافية، تاريخية وحضارية للشعب السوري كما أنها حاولت جاهدة التركيز على "الدولة المدنية"، دولة المؤسسات والقوانين. ولكن في اعتقادنا الشخصي، تبقى أية حركة سياسية في سورية لها مرجعية طائفية تشكل حالة غير صحية بسبب عدم القدرة على توفير ضمانات دائمة أن هذه الحركات لن تتحول في لحظة معينة إلى حركات مسلحة تستخدم العنف، لاسيما أن مفهومها "للجهاد" هو مفهوم فضفاض ويمكن للكثيرين الاستفادة منه بنية حسنة أو غير ذلك. كذلك بالنسبة للحركات السياسية ذات المرجعية الدينية، فجميعها تشكل خطرا على بناء المجتمع المدني ودولة القانون وكما ذكرنا سابقا لأن مرجعياتها ليست من هذا العالم، فهي تنتمي لعالم لا نعرفه بشكل مباشر بل هذه الحركات تعتبر نفسها وصية أو وسيطا للحصول على هذه المعرفة ووكيلا سماويا مكلفا بمراقبة تطبيقها. في النهاية لكل فرد أو جماعة الحق المطلق في التعبير عن الرأي لاسيما السياسي منه. أما الاختلاف في الرأي لا يعطينا الحق في إقصاء صاحبه وحرمانه من العيش والوجود.

