

## الإخوان المسلمون في سورية من الاستقلال وحتى السبعينيات

### النشأة، التوجهات والتحويلات

خلود الزغير<sup>(1)</sup>

#### مقدمة

يلقي هذا البحث الضوء على الإسلام السياسي في سورية، ممثلاً بتياره الأبرز حركة الإخوان المسلمين، منذ مرحلة التأسيس في سنوات الأربعينيات، وحتى تصفية الحركة داخلياً في بداية الثمانينيات. وذلك من خلال دراسة السياقات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ظهرت ضمنها الجماعة في سورية، والتكوين الطبقي والأيدولوجي لمؤسسها أولاً، ودراسة التحالفات والصراعات بين الإخوان المسلمين وباقي الأحزاب السياسية الفاعلة في تلك المرحلة، خاصة في ما يتعلق بالمسألة الاجتماعية ثانياً، وتناول مفهوم الأمة ومفهوم الدولة في الفكر السياسي للجماعة من خلال عنصري التاريخ والدين ثالثاً، وأخيراً التحول الذي طرأ على خطاب الحركة وممارساتها في السبعينيات، وانتقالها من التوجه الدعوي لتطبيق الشريعة الذي مثله مؤسس الجماعة ومرشدها مصطفى السباعي في الخمسينيات، إلى التوجه الجهادي والقول بالحاكمية لله، والذي مثله سعيد حوى مؤسس التيار الجهادي في الجماعة.

تتبنى هذه الدراسة مقارنة اجتماعية - سياسية - تاريخية للخطاب، والممارسات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين، ولتكوين نخبها ومؤسساتها، وبنيتها في زمن البحث. إذ تقوم على تحليل بعض النصوص والخطابات في أدبيات الجماعة من مقالات صحافية وكتب لمنظريها أو ميثاق ودستور حزبي. وتعتمد أيضاً على الأبحاث والدراسات التي أجريت عن الإخوان المسلمين في تلك المرحلة. وذلك بهدف الإجابة عن بعض التساؤلات من قبيل: هل قدمت جماعة الإخوان المسلمين نفسها، في تلك المرحلة، شريكاً سياسياً أم جماعة دينية؟ كيف فهمت دور الدين في المجتمع والسياسة؟ وكيف عرّفت هوية الأمة؟ لماذا تبني الإخوان النهج الاشتراكي؟ وكيف قوبل هذا التبني من قبل باقي الأحزاب أو الجماعات الدينية الأخرى؟ هل كان الصراع بين الإخوان وباقي الأحزاب صراعاً طبقيّاً-اجتماعياً أم كان صراعاً سياسياً من أجل السلطة؟ وكيف انتقل مفهوم الدولة الإسلامية من «المفهوم المدني» عند السباعي إلى «المفهوم الشيوعي» عند حوى؟

(1) خلود الزغير: باحثة سورية مقيمة في باريس.

## أولاً: جذور النشأة والتكوين

### 1. الجمعيات الإسلامية

نشأت جماعة الإخوان المسلمين من رحم الجمعيات الإسلامية التي كانت بدورها وليدة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المنطقة عامة، وسورية خاصة، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

تمحورت أهداف الجمعيات الخيرية في زمن الدولة العثمانية حول إصلاح المجتمع في مجال التربية لأجل المحافظة على الفضائل الإسلامية، والتغلب على الشعور بالنقص حيال أوروبا. من أوائل هذه الجمعيات كانت جمعية «المقاصد الخيرية»، تأسست في بيروت عام 1878، ثم انتشرت في لبنان وسورية وفلسطين بسرعة، وافتتحت مدارس لها أتاحت لـ 563 طالباً و394 طالبة الدراسة المجانية<sup>(2)</sup>. في الوقت نفسه تأسست الجمعية الخيرية في دمشق التي كان الشيخ طاهر الجزائري (1851-1920) من روادها، وهو أحد شخصيات النهضة الإسلامية والقومية العربية. افتتحت الجمعية في عام 1879 ست مدارس للبنين ومدرستين للبنات<sup>(3)</sup>.

منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت تتأسس في المنطقة جمعيات سياسية بحتة ذات طابع علماني تبنت فكرة القومية العربية، وحاولت تمييز هويتها أمام الدولة العثمانية والإمبريالية الغربية في آن معاً. طالب قسم منها بالانفصال الكلي عن الدولة العثمانية، بينما القسم الآخر طالب باللامركزية. كان أعضاؤها من أبناء الملاكين والعائلات النافذة مثل: شكري القوتلي، جمال مردم بك، هاشم الأتاسي، سعد الله الجابري، لطفي الحفار، وإبراهيم هنانو. بالمقابل، كان أعضاء الجمعيات الإسلامية في العشرينيات من الطبقة الوسطى الحديثة التي حاولت إثبات ذاتها أمام الانتداب من جهة، ومن جهة أخرى أمام الطبقة العليا التي تبنت قيم الحدائثة الأوروبية. من ثم تبنت هي مهمة إعادة الفهم الصحيح للإسلام، والدفاع عن المجتمع التقليدي.

منذ العشرينيات سوف تسهم مجموعة عوامل في نشوء الحركات الإسلامية السياسية في سورية؛ أول هذه العوامل كان التجربة التي عاشتها سورية مع الانتداب الفرنسي، وربطها مع السوق التجاري الرأسمالي الدولي، ومن ثم نشر الثقافة الغربية التي كانت قد بدأت قبل ذلك. ثاني هذه العوامل هو التطور الاجتماعي المتمثل بظهور طبقة "صغار الكسبة"<sup>(4)</sup> الذين بدؤوا يأخذون حجماً سياسياً. وأخيراً حركة التحرر اللاديني التي تجلت بانحسار نفوذ المؤسسات الإسلامية، خاصة في مجال التربية والتعليم والقانون<sup>(5)</sup>، ومن ثم صعود فكرة القومية على حساب الدين<sup>(6)</sup>.

لعبت التغييرات البنوية التي مرت على سورية ما بين الحربين دوراً بإحداث شرخ في الأحياء الشعبية للمدن،

(2) يوهانس راينسر، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، (بيروت: دار الرئيس، 2005)، ص 114.

(3) المرجع نفسه.

(4) Theo Cosme, Le Moyen-Orient 1945-2002, Histoire de la lutte de classe, (Sononyvero Italie), p 109-110:

وأيضاً في: يوهانس راينسر، ص 107.

(5) H. A. R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West II, (Oxford University Press: Reprint edition 1969), p. 139.

(6) يوهانس راينسر، ص 107.

فالتجار والحرفيون القدامى عانوا وطأة اتساع التجارة الأوروبية، بينما عانى العمال الفقير نتيجة معدلات التضخم العالية في أواخر الثلاثينيات. إضافة طبعاً إلى نزوح عدد من الفلاحين للعمل بالمدن، بسبب الجفاف، وتراكم الديون عليهم لكبار أصحاب الأملاك. تطلع هؤلاء جميعهم للقيادة الوطنية من أجل المساعدة، لكن قادة النخبة الوطنية تجاهلوا هذه المشكلات مقابل تركيزهم على بناء المؤسسات الجديدة والحديثة. وهو ما مهد، بحسب فيليب خوري، لصعود تيار راديكالي يتحدى سلطتهم، ويدعو إلى حل أكثر ثورية للمسألة الاجتماعية السورية. ومع اتساع الفجوة بين القطاعات التقليدية والقطاعات الحديثة من المجتمع، وجدت الطبقات الشعبية مرتجهاً الأساسي عند القادة الدينيين والمؤسسات الدينية التي تحدثت بلغة كانوا يفهمونها<sup>(7)</sup>. وهنا بدأت تظهر الجمعيات الإسلامية الخيرية بهدف تلبية الاحتياجات الشعبية والاجتماعية والنفسية لهذه الطبقات. من أبرز هذه الجمعيات:

أ. الجمعية الغزاة: تأسست عام 1924 من قبل محمد هاشم الخطيب الحسيني الذي كان خطيباً ثم أصبح أستاذاً ثانوي للغة العربية والدين في مكتب عنبر والمسجد الأموي والتكية السليمانية، ثم في كلية الشريعة في دمشق. كان للجمعية نشاط احتجاجي ضد الانتداب في مجال التربية والتعليم، حيث كافحت من أجل تدريس الدين الإسلامي، وأسست مدارس دينية خاصة. بعد استقالة الحسيني تسلم إدارتها محمد الدقر، وبعده ابنه أحمد الدقر<sup>(8)</sup>. وكان لها نشاط سياسي أيضاً مثله عدد من أعضاء الجمعية مثل عبد الحميد الطباع ومحمد سعيد صادق وأحمد الصابوني. كان أعضاؤها معظمهم من «العلماء» والتجار الذين دعموا القوتلي في انتخابات<sup>(9)</sup> 1943.

ب. جمعية الهداية الإسلامية: تأسست عام 1930 - 1931. من أبرز شخصياتها كامل القصار، وهو رجل دين وقاضٍ. كذلك سليمان العظمة، وهو من عائلة دمشقية من ملاك الأراضي وتمارس التجارة<sup>(10)</sup>. كان لها نشاط ديني دعوي فقط، ولم يُعرف لها أي نشاط سياسي.

ت. جمعية التمدن الإسلامي: تأسست عام 1931 - 1932 وتألقت الهيئة الإدارية فيها من 15 عضواً، تنتخب سنوياً. كانت مهن أعضاء المجلس بين عام 1936 و1939 تتوزع بين فقيه وطبيب ومحام وأديب وخطيب وأستاذ<sup>(11)</sup>. استندت قيادة الجمعية إلى نخبة جديدة تنتمي لعائلات عريقة من ذوي النفوذ في دمشق أمثال: أحمد مظهر العظمة (محام)، وأحمد بهجت البيطار وحسن الشطي وعائلة الخاني الذين كانوا ينتمون لعائلات علماء مرموقين. اهتمت هذه الجمعية بصورة خاصة بالتربية والتعليم، خاصة بعد إغلاق المدارس الفرنسية

(7) فيليب خوري، سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القومية العربية 1920-1945، مؤسسة الأبحاث العربية (مترجمًا)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص 671.

(8) يوهانس راينسر، ص 118.

(9) صلاح نيوف، «الإسلام السياسي في سوريا: خريطة معرفية»، في: الإخوان المسلمين في سوريا، كتاب لمجموعة مؤلفين، ط 1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009)، ص 25.

(10) محمد أديب تقي الدين الحصري، كتاب منتخبات التواريخ لدمشق، (دمشق: المطبعة الحديثة، 1928)، ص 849.

(11) مجلة التمدن الإسلامي، الصفحة الخارجية للمجلة، العدد الرابع، (1938) ص 2-4.

عام 1945، وكذلك بمساعدة الطلاب مادياً، وبالقضية الفلسطينية. يلاحظ وجود تشابه كبير بين نشاط جمعية التمدن الإسلامي والإخوان المسلمين في النشاط الثقافي والسياسي، وكذلك في عقائد الجمعيتين. كما كان من بين أعضائها من قاد لاحقاً الإخوان المسلمين، مثل محمد المبارك وعمر بهاء الدين الأميري ومعروف الدواليبي<sup>(12)</sup>.

ث. جمعية العلماء: تأسست عام 1937، وتميزت من غيرها بأنها كانت جمعية نقابية للعلماء. اتخذت طابعاً نخبويًا مقارنة بباقي الجمعيات الدينية الأخرى. مؤسسها كامل القصاب، وهو من رجالات حركة القومية العربية منذ الحرب العالمية الأولى. كان قد تعاون مع عبد الرحمن الشهبندر قبل مرحلة الانتداب ومن الرؤساء القيايين للثورة السورية عام 1925. من أعضائها أيضاً محمد جميل الشطي. اتسمت هذه الجمعية بانعزالها عن باقي الجمعيات الإسلامية<sup>(13)</sup>.

ج. جمعية التوجيه الإسلامي: ترأسها بدايةً حسن الميداني، ثم انتهى إليها حسن حبنكة الذي كان من تلاميذ مدارس الجمعية الغراء. من أعضائها أيضاً حسين الخطاب تلميذ حبنكة. هدفت هذه الجمعية لتوجيه النفس والمجتمع بحسب تعاليم الإسلام<sup>(14)</sup>.

كذلك وجدت جمعيات أخرى داخل دمشق وخارجها، لكن المعلومات عنها قليلة جداً. يمكننا ذكر جمعية التعاون الإسلامي، من أبرز قادتها محمد أقبيق وصلاح خير الله (طبيب). وفي دير الزور أنشئت جمعية دار الأنصار عام 1941 برئاسة عبد الرزاق رمضان ثم عز الدين جواله ثم حسن هويدي، لتسي نفسها بعدها باسم شباب محمد. وفي حلب كان هناك "جمعية البر والأخلاق" ترأسها المحامي محمد الحكيم الذي ترأس أيضاً رابطة العلماء التي تأسست في حلب عام 1946. وقد اهتمت كباقي الجمعيات بمسائل الآداب والأخلاق العامة. تدل تسميات هذه الجمعيات على توجهاتها، وهو الحال خارج سورية أيضاً. إذ نجد في مصر جمعية «الأخلاق الأدبية» التي انتهى إليها حسن البننا<sup>(15)</sup>، وفي لبنان جمعية «مكارم الأخلاق الإسلامية».

تشكلت الجمعيات خلال زمن الانتداب الفرنسي كهيئات خيرية دينية. كما كانت جمعيات مدينية، أي ظهرت في المدن<sup>(16)</sup>. كان هدفها الأساسي نشر التعليم عامة والإسلامي خاصة، والأفكار الأخلاقية الإسلامية، وأيضاً تعزيز المشاعر المعادية للإمبريالية في صبغة قومية عربية ترمي إلى إعادة تأهيل دور الإسلام في الحياة السياسية. مؤسسوها معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى من العلماء والمدرسين والأطباء والمحامين والقضاة. وبعضهم الآخر ينتمي للطبقة الوسطى من التجار. الاستثناء في ذلك كان سليمان العظمة وعمر عدنان شلق اللذين كانا من الملاكين.

(12) يوهانس راينسر، ص 122.

(13) حين توحد الإخوان المسلمون مع جمعية التمدن الإسلامي والجمعية الغراء وجمعية الهداية الإسلامية ضمن رابطة العلماء عام 1946، بقيت جمعية العلماء خارجها. وفي انتخابات عام 1947 رشح كامل القصاب نفسه على لائحة أخرى غير لائحة رابطة العلماء. المرجع السابق، ص 123.

(14) حول جمعية التوجيه الإسلامي وحسن حبنكة. انظر: توماس بيريه، الدين والدولة في سورية. علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط 1، (الدوحة: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص 73-74.

(15) James Heyworth-Dunne, Religious and Political Trends in Modern Egypt, (Washington: Selbstverl, 1950), p. 90.

(16) على الرغم من تمركز هذه الجمعيات في المدن إلا أن القيادة والقاعدة تضمنتا على عدد من سكان الأرياف المهاجرين للمدن أو القاطنين حول المدن. الأمر الذي جعل للجمعيات روابط مع المناطق الريفية. انظر: فيليب خوري، ص 672.

شكلت هذه الجمعيات مجموعات أصغر حجمًا في نهاية الثلاثينيات ردًا على انتشار أندية وجمعيات خيرية مسيحية. وقادت الجمعيات الخيرية الإسلامية حملات في المدن ضد تدفق البضائع والثقافة الأجنبية إلى سورية. وضد الحانات والملاهي، وأيضًا ضد الملابس المتحررة لنساء الطبقة البرجوازية والمتوسطة العليا في الأماكن العامة<sup>(17)</sup>. لم تحتل الجمعيات الخيرية الإسلامية موقعًا حقيقيًا على المسرح السياسي السوري إلا في نهاية الحرب العالمية الثانية، حين تحولت إلى جماعة الإخوان المسلمين. أما قبل ذلك فكان تنظيمها ضعيف ولا تمتلك برنامج سياسي<sup>(18)</sup>.

## 2. جماعة الإخوان المسلمين

من خلال انصهار جمعيات إسلامية عدة، تأسست الحركة قانونيًا في أيار/مايو 1946 في سورية تحت قيادة مصطفى السباعي. أبرز هذه الجمعيات كان الرابطة الدينية لشباب محمد التي تشكلت في حمص عام 1934 من قبل أبو السعود عبد السلام<sup>(19)</sup>، وجمعية «دار الأرقم» التي تأسست في حلب عام 1936 برئاسة عمر بهاء الدين الأميري الذي عُين في ما بعد رئيسًا مساعدًا للإخوان المسلمين في سورية. ثم تحولت في ما بعد إلى «دار الشبان المسلمين» في حلب. وجمعية «الشبان المسلمين» في دمشق التي تشكلت من الطلاب الوافدين للدراسة بجامعة دمشق إضافة لطلاب العاصمة. ترأسها محمد المبارك بعد فايز المط<sup>(20)</sup>.

ما بين شتاء عام 1945 وصيف 1946 أعيد تنظيم «شباب محمد» و «الشبان المسلمين»، ودمجهم تحت اسم «الإخوان المسلمين»<sup>(21)</sup>، وانتخب مصطفى السباعي «مراقبًا عامًا للإخوان المسلمين في سورية ولبنان، وهو لقب يتضمن التبعية» للمرشد العام للإخوان المسلمين الإمام حسن البنا،<sup>(22)</sup> وتأسس ما سمي بـ «اللجنة المركزية» في دمشق. لكن الإخوان المسلمين السوريين حافظوا على استقلالهم التنظيمي عن مكتب الإرشاد العام في مصر بسبب سياسة البنا في العمل اللامركزي، وكذلك بسبب اختلاف البيئتين الاجتماعية والسياسية بين سورية ومصر<sup>(23)</sup>. وفي المؤتمر السادس الذي عقد في يبرود عام 1946، حددت الجماعة أهدافها بتحرير الأمة

(17) مركز الوثائق التاريخية، الانتداب الفرنسي: الداخلية، نظام النادي، الملف 3098-5431/33. الشيخ حمدي السفرجلاني إلى وزير الداخلية (دمشق)، 5 أيار/مايو 1932). انظر: فيليب خوري، ص 673.

(18) حول وضع الجمعيات وضعف تنظيمها لاتخاذ موقف المعارضة للكتلة الوطنية انظر: فيليب خوري، ص 623 و 673.

(19) عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية: مذكرات وذكريات، المجلد الأول ما قبل التأسيس وحتى عام 1954، (عمان: دار عمار، 2006)، ص 80-79؛ ورضوان زيادة، «الإخوان المسلمون في سوريا الدين والدولة والديمقراطية»، في: الإخوان المسلمون في سوريا، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009)، ص 87.

(20) عدنان سعد الدين، ص 60.

(21) يذكر زرزور في كتابه (مصطفى السباعي الداعية المجدد) أن اسم (الإخوان المسلمين) يعود إلى عام 1941 حين أسست جمعية بهذا الاسم في مدينة حماة، وإلى عام 1942 حين أسس السباعي جمعية بهذا الاسم في مدينة حمص. ثم قام في العام نفسه بالتشاور مع إخوانه في جمعية الشبان المسلمين بدمشق وشبان محمد في سائر المدن السورية، بتوجيه الدعوة إلى جميع المراكز لتوحيد العمل الإسلامي تحت راية واحدة. حيث تم عقد مؤتمر في حلب، المركز الرئيسي لشباب محمد، وتقرر فيه توحيد جميع الجمعيات والمراكز تحت اسم (جماعة الإخوان المسلمين) تلاه اجتماعات تنسيقية في كل من حلب ودمشق تقرر بعدها أن يكون رئيس مركز دمشق هو المراقب العام للجماعة. انظر: عدنان محمد زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد 1915-1964، ط 1، (دمشق: دار القلم، 2000)، ص 134

(22) Richard Paul MITCHELL. The Society of the Muslim Brothers. (Oxford University Press: 1993. first published in 1969), p. 12.

(23) محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أصول وتدرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية»، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، فيصل دراج ومحمد جمال باروت (محرران)، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطور مصانره في العالم العربي في القرن العشرين،

وتوحيدها، وحفظ عقيدتها على أساس الإسلام، وإصلاح المجتمع، ومحاربة الاستعمار ومحاولات التفرقة بين الطوائف والأديان، وإصلاح جهاز الدولة<sup>(24)</sup>. في خريف عام 1946 انتسب الإخوان المسلمون إلى رابطة العلماء التي أسست في تلك المدة أيضاً، وكانت بمنزلة اتحاد رئيس يشمل الجمعيات الإسلامية أغلبها ما عدا جمعية العلماء. والهدف من تأسيس رابطة العلماء كان قرب الانتخابات البرلمانية لعام 1947 ليتمكن الإخوان المسلمون إحراز فوز فيها<sup>(25)</sup>.

انتشر تنظيم الإخوان المسلمين في أوساط الطلاب نتيجة نشاطهم القوي في حقل التربية والتعليم، خاصة بما يتعلق بافتتاح المدارس الخاصة والدينية والمكتبات وتأسيس الفرق الكشفية<sup>(26)</sup>. وحاول بسط نفوذه على نقابات العمال والحرفيين من خلال اللجان العمالية التي اهتمت بأمور التربية، ومكافحة الأمية، وتنظيم نشاط ثقافي حول الإسلام والعروبة<sup>(27)</sup>. لقد توجه الإخوان المسلمون إلى فئات عدة من المجتمع، وقد لاقت سياساتهم تأييداً في أوساط الطلبة الجامعيين وطلبة المدارس والعلماء والمدرسين والتجار والأطباء والمحامين والموظفين. إذ كان هؤلاء جميعهم ينتمون لطبقات شعبية وللطبقة الوسطى الحديثة، لذلك قدم الإخوان المسلمون أنفسهم ممثلين للشعب أمام الطبقة العليا الحاكمة<sup>(28)</sup>.

اقتصرت انتشار الحركة على المدن السورية الرئيسة، ولم تحقق نجاحاً في الأرياف، ما عدا البلدات والقرى المجاورة للمدن. قبل ذلك كان جمهور هذه المدن يؤيد الوجود من الملاكين والموظفين الكبار المتحالفين مع المشايخ ورجال الدين. بالمقابل لم تحقق أي انتشار ملحوظ بين صفوف الجيش، ويرجع ذلك للتركيبة الطائفية للطرفين كليهما.

على مستوى الأعضاء والقيادات، كان الجيل الأول من الإخوان ينتمي للطبقة المتوسطة الدينية أو التجارية أو الطبقة المتوسطة الدينية العليا. ومن عائلات متدينة من العلماء والفقهاء وخطباء المساجد، وكان أيضاً من مؤسسي الجمعيات، ومؤيدي الحركة الوطنية. تخرج أبناء هذا الجيل في جامعة دمشق أو في الأزهر، وبعضهم درس في أوروبا. انتسب معظمهم في البداية للجمعيات الإسلامية، وبعضهم التحق بالكتلة الوطنية أو حزب الشعب قبل انتسابه للإخوان المسلمين. كان من أبرز شخصيات الجيل الأول مؤسس الإخوان المسلمين والمراقب العام في سورية مصطفى السباعي (1915-1964)<sup>(29)</sup>، عمر بهاء الدين الأميري (1916-1992) نائب المراقب العام

ط2، (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000)، ص 255-258.

(24) محمد حرب فرزات،

(25) يوهانس رايسنر، ص 131-132.

(26) المرجع نفسه، ص 137.

(27) المرجع نفسه، ص 138.

(28) المرجع نفسه، ص 154-155.

(29) ولد السباعي في أسرة حمصية متدينة، والده حسني السباعي كان خطيب المسجد النوري الكبير في حمص. بعد أن أنهى دراسته الثانوية في حمص سافر مصطفى السباعي إلى القاهرة عام 1933 لمتابعة دراسة القانون الإسلامي في الجامع الأزهر، وحاز على درجة الدكتوراه من كلية الشريعة الأزهر عام 1949. وهناك أصبح من المقربين من حسن البنا وانتسب إلى الإخوان المسلمين. بدأ السباعي نشاطه السياسي مبكراً، حيث قام بتأسيس جمعيات سرية هدفها مكافحة المدارس التبشيرية ومناهضة الاستعمار الفرنسي والبريطاني. بين عامي 1931 و1943 تعرض للاعتقال بشكل متكرر في سورية ومصر وفلسطين، نتيجة لمشاركته بالمظاهرات المناهضة للاحتلال وتوزيع المنشورات وخطبه في الجوامع ونشاطه داخل الجمعيات. في عام 1941 عاد إلى حمص، وبدأ بإعادة تنظيم «شباب محمد»، فقبض عليه الفرنسيين، وسجن لمدة سنتين ونصف. حين خرج من السجن عام 1943 كان قد أصيب بمرض مزمن نتيجة تعرضه للأعمال الشاقة والتعذيب، وبدأت صحته بالتدهور. ومع ذلك واصل نشاطه السياسي من خلال توحيد «شباب محمد» مع باقي الجمعيات الدينية. عمل بالتدريس والكتابة والتحرير،

للإخوان المسلمين، بشير العوف (1917-1994) السكرتير العام لمركز الإخوان المسلمين في دمشق، محمد معروف الدواليبي (1907-2004) عضو المجلس الإداري للإخوان المسلمين، مصطفى الزرقا (1904-1999)، عصام العطار (-1927) الذي تسلم منصب المراقب العام بعد السباعي. وشخصيات أخرى كان لها دور في النشاط السياسي للإخوان بتلك المرحلة<sup>(30)</sup>.

## ثانيًا: التحالفات والصراعات داخل الحقل السياسي السوري

### 1. العلاقة مع الطبقة التقليدية الحاكمة: صراع طبقي بخطاب أخلاقي

توحدت الأحزاب والجماعات السياسية معظمها في سورية على هدف الاستقلال، لكنها اختلفت على أسلوب إنجازه. بعد الاستقلال، سوف تدخل النخب السياسية والعسكرية مرحلة من الانقسامات والتحالفات على أساس سياسي-أيديولوجي وعلى أساس طبقي-اجتماعي وعلى أساس مصلي-سلطوي معًا. وعلى قاعدة هذا التشابك الأيديولوجي-الطبقي-المصلي اتخذت الجماعات الإسلامية في سورية مواقفها واصطفافاتها.

في انتخابات عام 1943، أدرك شكري القوتلي الوزن الشعبي للجمعيات الإسلامية شبه السياسية، لذلك تمكن الحصول على دعم وتأييد «الجمعية الغراء» التي لم تكن بعيدة عن الوسط التجاري، فقد كان أمين سرّها عبد الحميد الطباع من تجار دمشق، وكان الرأسماليون الذين أثروا في أوضاع الحرب على حساب الميرة ومصصلحة الإعاشة دعامة القوتلي الحقيقية وراء الجمعية الغراء. حيث ظهروا للعلن بعد انتخابه رئيسًا للجمهورية، فتشكلت بإيعاز من القوتلي لجنة من كبار التجار الرأسماليين<sup>(31)</sup>. وأقيم في مسجد دنكز<sup>(32)</sup> في دمشق حفل انتخابي كبير لإعلان لائحة القوتلي، أدرج فيها اسم عبد الحميد الطباع الذي كان من القادة السياسيين في «الجمعية الغراء»<sup>(33)</sup>. بعد انتخاب القوتلي أقام هؤلاء التجار حفلاً كبيراً بتاريخ 23 آب/أغسطس 1943 في خان أسعد باشا، وكانت الرمزية من المكان تعود لاستقبال الملك فيصل فيه بعد تنويعه ملكاً على سورية<sup>(34)</sup>.

واستمر بقيادة الإخوان، وشارك في حرب فلسطين عام 1948. كان عضوًا في الجمعية التأسيسية للدستور التي انتخبت عام 1949، وتحولت عام 1950 إلى البرلمان السوري الجديد.

(30) نذكر من الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين: أحمد مظهر العظمة (محام درس الحقوق والفلسفة والأدب)، عبد الوهاب الأزرق (درس الحقوق في دمشق ثم في باريس)، نظمي الغاغاوي (تاجر في دمشق عضو الحزب الوطني وجمعية التجار)، عبد الحكيم الحسيني (درس الطب ثم الشريعة الإسلامية على يد علماء دمشق)، محمد أنيس الملوحي (درس الحقوق في دمشق وعمل قاضيًا شرعيًا)، فايز المط (درس الطب في دمشق ومارس التدريس في كلية الطب في دمشق)، عبد القادر السبسي (محام من حلب)، محمود الشقفة (من حماة درس الشريعة الإسلامية لدى العلماء وعمل مدرسًا وخطيبًا)، عارف الطريقي (درس الطب والقانون في باريس عمل بتدريس الطب في بروكسل وبرلين والقاهرة ودمشق)، عبد الوهاب التونسي (درس الحقوق في دمشق، محام وقاضي)، عبد الرؤوف الأسطواني (درس الحقوق في دمشق والشريعة على يد العلماء عمل قاضيًا شرعيًا). حول هذه الشخصيات انظر: يوهانس رايسنر، ص 462-470.

(31) تضمنت لجنة كبار التجار الرأسماليين في الجمعية الغراء كل من: مسلم السيوفي، عبد الهادي الرباط، عبد الحميد دياب، أمين دياب، بدر الدين دياب، بدیع قصص، حمدي الخطيب، محمد القصص، عبد الوهاب الصمادي، بشير رمضان، توفيق الحلاق، صلاح الدين الشوربجي، رشدي البعلبكي، عبد الهادي المارديني، عبد المغيث السمان، أنور القطب، موفق الحفار، ياسين الطباع، عارف اللحام، مكي الحفار، رفعت الإيتوني، موسى غناجه، إبراهيم طوطح، صادق الغراوي، شفيق الخانجي... إلخ. انظر: أكرم الحوراني، مذكرات أكرم الحوراني، مج 1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ص 280.

(32) كان جامع تنكز المكان الرئيسي لاجتماعات الغراء. وهو جامع مشهور في دمشق يقع في شارع النصر.

(33) فيليب خوري، ص 675.

(34) مذكرات أكرم الحوراني، مج 1، ص 281.

غير أن هذا التعاون بين الجمعيات الإسلامية والقوتلي سوف ينقطع عام 1944. وذلك في إثر احتجاجات صاخبة قادتها هذه الجمعيات، استمرت لأربعة أيام، وأقفلت فيها الأسواق، وقتل خلالها متظاهرون وشرطة. لقد توقعت الغراء بعد دعمها القوتلي أن تتمكن فرض برنامجها التعليمي والإصلاحي على الحكومة الجديدة. وجاءت المناسبة بعد تنظيم حفل خيري من قبل زوجة وزير التعليم نصوح البخاري وأخريات من زوجات سياسيين بارزين، ينشطن في حركة نسائية-خيرية تدعى «نقطة الحليب»، تدعو لتحرر المرأة، وخلع النقاب. علمت جمعية الغراء أن نساء مسلمات قررن حضور الحفل سافرات، فزلوا إلى الشوارع مطالبين بإلغاء الحفل. يعد هذا الحدث بداية<sup>(35)</sup> لتدخل الجمعيات الإسلامية في المجتمع والحياة السياسية من خلال استعراض قوتها في الشارع، بحجة الدفاع عن الإسلام، وحماية قيم المجتمع الدينية تجاه القيم الغربية.

لاحقًا سوف يواجه الإخوان المسلمون النخبة التقليدية الحاكمة بخطاب يتستر وراء الأخلاق العامة. فقبل انتخابات 1947 وزعت منشورات تندد بشدة بالأخلاق والآداب العامة للطبقة المنتفذة، وانصب السخط بالدرجة الأولى على أحد أندية دمشق الذي يرتاده أبناء الطبقة «الأرستقراطية» من الوزراء والدبلوماسيين، «ليعيثوا الفساد ويحيكوا الحبال»<sup>(36)</sup> بحسب توصيف المنشورات، ما دفع نجيب الرئيس من أعضاء الحزب الوطني ومحرر جريدة «القبس» إلى الرد على هذه الاتهامات، وعدّها: «دعوة يتوق الفرنسيون لسماعها»<sup>(37)</sup>. وهو ما أسس لحملة متبادلة من الاتهامات بين الحزبين خاصة بعد الانتخابات. إذ اتهم الإخوان الحكام بتزوير الانتخابات، وكتب بشير العوف في مقال نشرته جريدة «المنار» أن النصر الذي أحرزه الحزب الوطني في تلك الانتخابات لم يكن في الحقيقة سوى انتصار للمادة والعصابات والقبضيات وللقوة المتمثلة في الجيش والسلاح، وأن المنتصرين كانوا «أبطالًا في التزوير»<sup>(38)</sup>.

كانت العلاقة بين الإخوان والطبقة الحاكمة تتبدّل وفقًا للأحوال والمصالح السياسية. فقد دعمت الطبقة العليا من الإقطاعيين والتجار والسياسيين مصطفى السباعي في حملته الانتخابية عام 1957، حين ترشح ضد رياض المالكي (حزب البعث العربي الاشتراكي) خلال معركة انتخابية فرعية، بعد أن شغل مقعد النائب منير العجلاني. ركّز الإخوان في هذه المعركة على الأصوات النسائية، باعتبار أن الحركات التقدمية في سورية لها رجحانها في أوساط المرأة، ولذلك كان عنف المعركة في المراكز النسائية. في هذا السياق تذكر نزيهة الحمصي في مذكراتها أن كثيرًا من المحجبات كنّ من أنصار رياض المالكي، وأن كثيرًا من المتحررات من حيث المظهر كن من نصيرات الشيخ مصطفى السباعي. وتذكر مساندة نساء الطبقة العليا الدمشقية، وحتى المسيحية للسباعي. حيث كانت السيدة أسماء الخوري زوجة فارس الخوري، الذي جمعته بالإخوان صداقة وثقة متبادلة، من بين الناشطات في حملة السباعي<sup>(39)</sup>. وهو ما يعكس تحالفًا ناتجًا عن مصالح تجارية واجتماعية بين الإخوان والطبقة الدمشقية العليا بعد زواج السباعي من عائلة الطباع المعروفة داخل الطبقة التجارية والدينية، والتي فتحت

(35) قبل ذلك كان مشايخ من الغراء والهداية الإسلامية قد قادوا تظاهرات احتجاجية عام 1942 في دمشق تشجب النساء اللواتي يخرجن للأماكن العامة سافرات، ويخرجن للتزهر وللسينما مع أزواجهن متكئات على أذرعهن. وطالبوا بعربات خاصة للنساء في المواصلات، وبأن تغلق الملاهي والحانات المجاورة للأماكن الدينية والثقافية، وأن تنشأ فرقة من «شرطة الأخلاق» مهمتها قمع الرذيلة. انظر: فيليب خوري، ص 674.

(36) La Bourse Egyptienne, le 18 juillet (1947).

(37) نجيب الرئيس، جريدة القبس، بتاريخ 10 حزيران/يونيو (1947).

(38) بشير العوف، جريدة المنار، بتاريخ 12 آب/أغسطس (1947).

(39) نزيهة الحمصي، اللجنة الضائعة: مذكرات نزيهة الحمصي، (طرابلس-لبنان: مكتبة الصباح، 2003)، ص 52.



أمامه أبواب أحياء دمشق. كما أن التحالف بينهم وبين أعضاء مسيحيين يعود إلى انتخابات 1949، حين دعم الإخوان مرشحين مسيحيين هما جورج شلهوب وقسطنطين منصبة.

على الرغم من أن حملات التيار الإسلامي (جمعيات وإخوان) ضد الطبقة التقليدية الحاكمة قد ارتكزت على الفوارق الطبقية، واتخذ خطابهم صيغاً أخلاقية، إلا أن ذلك لم يمنع التحالفات في ما بينهم على أساس مصلحي. ولم يمنع انتساب أعضاء منهم لأحزاب في السلطة، أو الترشح كمستقلين لتحقيق مصالح انتخابية. فعلى سبيل المثال، كان عبد الحميد الطباع في انتخابات 1943 مرشح الجمعية الغراء، وبالوقت نفسه كان يمتلك مصنعاً للتلج يدر عليه أموالاً كبيرة. وقد لُقّب في بعض الأحيان بـ "الشيخ" ومرات أخرى بـ «النائب»، وقد حار الناخبون بين إعطاء أصواتهم له بوصفه مرشحاً عن رابطة العلماء أم عن نقابة التجار أم عن المصنع الذي يمثله في البرلمان<sup>(40)</sup>. كذلك كان هناك أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين، مثل معروف الدواليبي ومحمد المبارك لمدة وجيزة، منتسبين في الوقت ذاته لحزب الشعب، حيث كان الإخوان متعاطفين مع الشعبين. وقد أتاح تحالف الإخوان مع حزب الشعب، أحد أقوى أحزاب البرلمان، الفرصة لوصول الإخوان إلى مناصب سياسية مهمة. وهكذا فقد عُيّن محمد المبارك في خريف عام 1948 مرشحاً من حزب الشعب لمنصب سكرتارية البرلمان<sup>(41)</sup>. كذلك منحت عضويته في حزب الشعب للإخوان المسلمين قوة سياسية ونفوذاً، لم يكن ليتوافرا لهم بمفردهم قبل ذلك. وفي انتخابات 1949، ترشح أيضاً من جماعة الإخوان المسلمين عمر بهاء الدين أحد أبرز زعماء الإخوان المسلمين مرشحاً حراً<sup>(42)</sup>، وليس باسم الإخوان، فأصبح يحسب على المستقلين والإخوان في آن معاً.

كانت مشاركة الإخوان السياسية بين (1947-1949) نشطة، وانتخب منهم أعضاء في مجلس النواب، وشاركوا في وزارات. وكانت مناقشاتهم حول المسائل الداخلية والاجتماعية لا تركز على فكرة شمولية الإسلام لنواحي الحياة كافة، بقدر ما كانت من منظور ديني أخلاقي. لقد آمنوا في تلك المدة باللعب الديمقراطية، وعلى أساسها أقاموا تحالفاتهم، وشاركوا فيها بوصفهم طرفاً سياسياً له برامج السياسية التي تميزت من باقي البرامج السياسية المطروحة ببصمة دينية. وكان السباعي معروفاً بدفاعه عن النظام الجمهوري في سورية. لكن خصمهم الأساسي كان دائماً الجيش، منذ انقلاب حسني الزعيم مروراً بأديب الشيشكلي وصولاً إلى عسكر البعث.

## 2. العلاقة مع الأحزاب الأيديولوجية الصاعدة: تحالف طبقي وصراع أيديولوجي

عبّرت حركة الإخوان المسلمون من خلال مصطفى السباعي عن المصالح الطبقية للشرائح الدنيا من الفئات الوسطى، وعكست الوعي الشعبي لهذه الشرائح. وقدم السباعي نموذجاً لهذا الموقف سمّاه بالنموذج الاشتراكي الإسلامي. وتناول مفهوم «التقدم» الذي حدده في الخمسينيات بأنه عصر الاشتراكية، ما جعل من الاشتراكية أولوية على الديمقراطية في وعي هذه الفئات الصاعدة<sup>(43)</sup>.

ضمن هذه الأجواء، أسس الإخوان المسلمون الجبهة الاشتراكية في انتخابات عام 1949، وخلال جلسات

(40) يوهانس رايسنر، ص 212.

(41) جريدة المنار، بتاريخ 21 تشرين الثاني/نوفمبر (1948).

(42) جريدة المنار الجديد، بتاريخ 9 كانون الثاني/يناير (1949).

(43) جمال باروت، يثرب الجديدة. الحركات الإسلامية الراهنة، ط 1، (لندن-بيروت: دار رياض الريس، 1994)، ص 100-101.

الجمعية التأسيسية عام 1950 في أثناء وضع الدستور نادى الإخوان بوجوب النص على مبدأ تحديد الملكية الزراعية، ودعمت الجبهة الاشتراكية من خلال السباعي ممثلي الحركة الفلاحية في البرلمان أكرم الحوراني وإحسان الحصري نائبي الحزب العربي الاشتراكي. وفي عام 1959 ألقى السباعي محاضرته الشهيرة (اشتراكية الإسلام) التي أيد فيها الإصلاح الزراعي والتأميم وتدخل الدولة في قيادة الاقتصاد، وعكست رؤيته الاشتراكية الإسلامية.

كانت الحركة في الأربعينيات والخمسينيات وحتى بداية الستينيات تتبنى شعارات ومواقف تتقاطع مع التيارات «التقدمية» معظمها في الساحة السياسية، لكن وفقاً لرؤية إسلامية. فقد دعا الإخوان لوقف التبعية للأجنبي، وأعلنوا العداء للغرب عمومًا وأميركا خصوصًا، ورفضوا سياسة الأحلاف، ودعموا سياسة الحياد الإيجابي، وطالبوا بوضع حد لتحالف الإقطاع والبرجوازية المدنية، ولتحرير العمال والفلاحين من الجهل والفقر، وفسح المجال للعناصر الشابة لدخول الجامعات ومعاهد التعليم العالي لتحسين مستوى المعيشة، ولتصفية الإقطاعية، والدعوة إلى طريق تطور لأرسمالي يقوم على تأميم الرأسمال الأجنبي، وفرض قيود على الرأسمال المحلي، وتأميم قطاعات الدولة، وحماية النظام الجمهوري للدولة السورية، ولتحرير فلسطين، والنضال من أجل الوحدة العربية. لذلك تبدو صفة «الرجعية» التي ألحقت بالإخوان المسلمين في تلك المدة من قبل الأحزاب «التقدمية» قائمة على أساس التناقض الإيديولوجي- السياسي، وليس على أساس التناقض الطبقي-الاجتماعي<sup>(44)</sup>.

تبنى الإخوان المسلمون «الاشتراكية» في خطابهم ونظرياتهم التي كان أبرزها «اشتراكية الإسلام». كان مصطفى السباعي قد طرح فكرة قدم الاشتراكية في الإسلام، فالإسلام -بحسب السباعي- اشتراكي بطبيعته منذ أربعة عشر قرناً. يقول السباعي: "فما دام عصرنا يتميز بأنه «عصر الاشتراكية» فلماذا نحجم عن لفت أنظار الناس إلى طريق الإسلام في تحقيق هدفهم الذي هو هدف الإنسانية الكريمة في كل عصورها؟"<sup>(45)</sup> وفي مكان آخر يؤكد: «إني لا أعتقد أن الاشتراكية موضة تزول، بل هي نزعة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور، وتسعى شعوب العالم الحاضر- وخاصة الشعوب المتخلفة- إلى تحقيقها، للتخلص من فواجع الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الانسان»<sup>(46)</sup>.

بالمقابل، يشير السباعي إلى أن الاشتراكية الإسلامية تتميز من المذاهب الاشتراكية الأخرى في أنها "إلهية في قدسيتها، محمديّة في قيادتها، عربية في خصائصها، إنسانية في نزعتها، علمية في رسالتها"<sup>(47)</sup>. لكن بالوقت نفسه تتفق الاشتراكية الإسلامية مع باقي الاشتراكيات «بوجود إشراف الدولة على استثمار المال في المجتمع، وتحقيق التكافل الاجتماعي لجميع أبنائه»<sup>(48)</sup>. بالنسبة إلى السباعي فإن «هدف الاشتراكية، على اختلاف مذاهبها، هو منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، (...) وليس التأميم وانتزاع

(44) يتكلم جمال باروت عن بنية هذا التناقض في مقارنته بين الإيديولوجيتين الناصرية والإخوانية، كأيديولوجيتين شعوبيتين للفئات الوسطى في الخمسينيات والستينيات. المرجع السابق، ص 95.

(45) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ط. 2، (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1960)، ص 15.

(46) المرجع نفسه، ص 6.

(47) المرجع نفسه، ص 364.

(48) المرجع نفسه، ص 15.

رأس المال وتحديد الملكية والضرائب التصاعديّة سوى وسائل لتحقيق هدف الاشتراكية»<sup>(49)</sup>. وهي الوسائل التي يقرها الإسلام، ويقول بها. وفقاً لهذه الرؤية، يصف جمال باروت اشتراكية الإسلام في خطاب السباعي بالاشتراكية الشعبوية التي صاغها عبد الناصر أيديولوجياً في شكل الاشتراكية العربية، وصاغها السباعي في شكل الاشتراكية الإسلامية. حيث مصالح الفئات الوسطى هي نفسها في الاشتراكيتين كلتاهما. وهو ما يفسر احتفاء القاهرة بالاشتراكية الإسلام في عام 1959<sup>(50)</sup>.

من جهة ثانية، اعتبر بعضهم أن تبني الإخوان لمفهوم الاشتراكية لم يكن بمنزلة نظرية اقتصادية، بل كان الغرض منه هو محاربة مساوئ الرأسمالية والشيوعية باسم الإسلام. فمن خلال مطالبهم بوجود أن يشمل الاقتصاد العاملين المادي والإنساني معاً، قدموا وجهة نظرهم القائلة بأن السلوك التجاري والأخلاق هما وحدة لا ينفصلان<sup>(51)</sup>. وما كتبه محمد المبارك عن اشتراكية الإسلام يوضح "توظيف" هذا الشعار في الصراع السياسي مع الشيوعيين، حيث يقول: «يجب القضاء على الروح الشيوعية من خلال نظام اشتراكي إسلامي»<sup>(52)</sup>. وهو ما يُظهر، وفقاً لوجهة النظر هذه، أن الإعلان عن اشتراكية الإسلام كان بمثابة «عامل امتصاص للنشاطات الاشتراكية»<sup>(53)</sup>.

كذلك يرى يوهانس رايسنر أن استعمال كلمة اشتراكية في خطاب الإخوان كان يعني الحاجة إلى تبني نوع من التوجه الاجتماعي في الدولة، ومن ثم تكن غاية الإخوان هي الاشتراكية بحد ذاتها، بل إحداث إصلاحات اجتماعية تنبثق عن دولة تعتنى بالشؤون الاجتماعية. لذلك كانت الاشتراكية تُعرّف في أدبياتهم بـ: العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي والتخلي عن "الإرث" الإقطاعي وتقوية الاقتصاد الوطني<sup>(54)</sup>. لذا، ووفقاً لرايسنر، لم تخرج الاشتراكية في خطاب الإخوان من ثوب الأيديولوجية الدينية، ولم تتحول إلى نظرية اقتصادية ولا إلى توجه سياسي-اقتصادي للدولة السورية، بل كانت وسيلة لمجاراة تيار عام يعبر عن طموح شعبي في المساواة والعدالة يسود العالم آنذاك.

في مقابل هذه النظرة المتشككة لاشتراكية السباعي، يرى باروت أن اشتراكية الإسلام للسباعي، وإن استهدفت على نحو صريح إيجاد شرعية دينية إسلامية للإصلاح الزراعي والتأميم، فإنها لم تكن محاولة إخوانية لامتناء الموجة الناصرية الشعبوية على أساس إسلامي<sup>(55)</sup>. فقد عُرف السباعي منذ أواخر الأربعينيات، على الأقل، أي قبل عبد الناصر، بدفاعه الأيديولوجي وفي البرلمان عن مسألة الإصلاح الزراعي. كما أنه اتصف بالمرونة السياسية التي دفعته إلى عقد التحالفات مع خصومه الأيديولوجيين عام 1949 وتحت قبة البرلمان، حيث تحالف مع أكرم

(49) المرجع نفسه، ص 6.

(50) في عام 1959 ألقى السباعي محاضراته التي تحولت إلى كتاب برنامجي تحت اسم اشتراكية الإسلام. وفي العام ذاته أصدر قانون الإصلاح الزراعي في الإقليم الشمالي، أي في سورية في إطار الجمهورية العربية المتحدة. انظر: جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 114.

(51) Richard Paul Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, p. 250.

(52) محمد المبارك، جريدة المنار، (31 كانون الثاني/يناير 1949).

(53) Siegrun Kapferer, Die Moslebruderschaft, nativistische Reaktion und religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation (Les Frères musulmans. Réaction nativiste et la revitalisation religieuse dans le processus d'acculturation), Thèse de doctorat, (Heidelberg: Université de Heidelberg, 1972), p. 209.

(54) يوهانس رايسنر، ص 345.

(55) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 114.

الحواراني قائد الحركة الفلاحية الشعبوية في سورية. بالتالي، يرى باروت أن اشتراكية الإسلام انسجمت في محتواها الطبقي، المعبرة عن مصالح الفئات الوسطى، مع المحتوى الطبقي لاشتراكية ناصر. بل اتكأ كل من السباعي وناصر أحياناً على أدوات أيديولوجية دينية لإيجاد شرعية دينية للتأميم<sup>(56)</sup>.

إن الاطلاع على كتاب السباعي "اشتراكية الإسلام" يبين الموقع المتميز للسباعي بوصفه أحد أيديولوجي الإصلاح الزراعي والتأميمات<sup>(57)</sup>، وهي التحولات التي سمّتها الفئات الوسطى في أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات بـ"التحويل الاشتراكي" و"الاشتراكية"، والتي مثلت مرحلة الانتقال من الدولة التعددية - الليبرالية التي سادت في سورية منذ الاستقلال وحتى الوحدة مع مصر، إلى دولة شعبية تقوم على رأسمالية الدولة والنظام العقائدي على طريقة الاتحاد القومي عند ناصر<sup>(58)</sup>. هذه الاشتراكية التي تبناها السباعي، ودافع عنها، وضعته أمام مواجهة تيارات إسلامية لم تتقبل توجهه الاشتراكي هذا. إذ رفض علماء بارزون مثل محمد الحامد وحسن حبنكة «الاشتراكية الإسلامية» على أساس حرمة الملكية الخاصة<sup>(59)</sup>. وظهر ذلك في الجدل الإسلامي-الإسلامي بعد نشر كتاب "اشتراكية الإسلام". حيث تعرض السباعي لانتقاد من قبل التيار الإسلامي (العلماء) بسبب اختياره هذه التسمية. إذ كتب الشيخ محمد الحامد في كتاب سماه "نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام": "هذا وإني أخذ على فضيلة الدكتور السباعي قبل كل شيء تسميته كتابه باسم "اشتراكية الإسلام"، وإن كان قد مهد لها تمهيداً، وبرر لها بما يسلك في نفس قارئه، لكنه -وفقه الله- لو فطن إلى أن العناصر اليسارية التي يدافعها أهل العلم الديني وقاية لدين الله، وحماية له من تهديماتها، وبين الفريقين معركة فكرية مستعرة الأوار، وقد طارت هذه العناصر فرحاً بهذه التسمية، تستغل بها عقول الدهماء التي لا تدرك هدفه من اختياره لهذا الاسم، أقول: لو فطن لهذا، لكان له نظر في هذه التسمية، ولاختار لكتابه اسماً آخر يحقق له مراده في احتراز من استغلال المضللين. الإسلام هو الإسلام وكفى، هو هو بعقائده وأحكامه العادلة الرحيمة، فالدعوة إليه باسمه المحض أجدى وأولى من حيث إنه قسم برأسه، وهو شرع الله العليم الحكيم"<sup>(60)</sup>.

يمكن القول، إنه على الرغم من تقارب التصورات الاشتراكية للإخوان من ناحية الركائز الأساس إلى حد بعيد مع تلك التي طرحها حزب البعث العربي والحزب العربي الاشتراكي، والتي كانت تسعى أيضاً لإزالة الإرث الإقطاعي، وكافحت من أجل العدالة الاجتماعية والأمن والتكافل ودعم الاقتصاد الوطني<sup>(61)</sup>؛ لكن وجود هذه المشتركات لم يُخف الاختلاف بينهم في مسألة ملكية الأرض. حيث كان البعث العربي والعربي الاشتراكي أكثر تشدداً. فقد طالب البعث في برنامجه عام 1947 بتدخل حاد في الملكيات الخاصة<sup>(62)</sup>. ويعد صراع الحواراني مع

(56) يقول باروت: بل إن «الحديث» النبوي عن «الاشترار في الكلاً والماء والنار»، وتفسيره «اشتراكيًا» بـ«تأميم الكهرباء» و«مصلحة المياه» و«تدخل الدولة في تحديد الأسعار»، على حد تعبير السباعي، كان إحدى الأدوات الأيديولوجية التي اتكأ عليها كل من عبد الناصر والسباعي لإيجاد شرعية دينية للتأميم فكان قول عبد الناصر: «إن الدين بتاعنا هو دين اشتراكي، وإن الإسلام في القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية في العالم» متداخلاً مع قول السباعي إن «اشتراكية الإسلام» استطاعت أن تقيم في العصور الوسطى مجتمعاً اشتراكياً كان هو أول مجتمع اشتراكي في العالم». المرجع السابق، ص 115.

(57) تكلم السباعي عن تأميم الصناعات وتأميم المرافق العامة قبل صدور قانون التأميم الناصري بعامين على الأقل. حيث صدرت مراسيم التأميم في تموز 1961. المرجع السابق، ص 119.

(58) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(59) توماس بيريه، ص 206.

(60) انظر: محمد محمود الحامد، نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، ط. 1، (دمشق: مطبعة العلم، 1963)، ص 7.

(61) K. S. Abu Jaber, The Arab Ba'th Socialist Party: History, Ideology and organization, (New York: Syracuse U. P., 1966), p. 171.

(62) المرجع نفسه.

أصحاب الملكيات الخاصة في سورية خير مثال. بينما اقتضت مطالب الإخوان المسلمين حتى تأسيس الجبهة الإسلامية على توزيع أراضي الدولة من دون التعرض للملكيات الخاصة. ولم يتشدد الإخوان بمسألة الملكيات لارتباطهم مع الطبقة السنيّة من سكان المدن أكثر من سكان الأرياف.

## ثالثًا: «الأمة» و«الدولة» في الفكر السياسي للإخوان المسلمين

### 1. التاريخ الإسلامي مرجعية الأمة

وجد الإخوان المسلمون في التاريخ الإسلامي مصدرًا فكريًا شاملًا لبناء أمة جديدة. وقد استلهموا منه أفكارهم وتصوراتهم للأمة، حيث كان للأمة الإسلامية حضارة وأمجاد يتوجب استعادتها، منطلقين من تاريخ الفتوحات والانتصارات والإمبراطوريات التي أقامها المسلمون منذ العهد الراشدي وحتى العهد العثماني.

إذا عدنا لوثائق الجماعة منذ تشكيلها، سنجد أن التاريخ الإسلامي كان مرجعيتها الأولى في بناء الأمة وتشريعها. ففي سنة 1946 عقد الإخوان المسلمون مؤتمرهم السادس<sup>(63)</sup> في بيروت. وفيه حددوا أهداف الجماعة، وكان الهدف الأول: «تحرير الأمة وتوحيدها وحفظ عقيدتها، وبناء نظمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على أساس الإسلام»<sup>(64)</sup>.

كذلك جاء في البرنامج السياسي الذي طرحته الجبهة الاشتراكية الإسلامية تحت فقرة (في إصلاح جهاز التربية والتعليم والنظام الاجتماعي): «حماية العقائد من الإلحاد، واستلهاهم نظام الدولة وقوانينها من تشريعنا الإسلامي وإرثنا العربي»<sup>(65)</sup>.

هذا الإسلام الذي يريد الإخوان المسلمون العودة إليه لبناء أمة جديدة، لا يتحدد في وعيمهم بوصفه تاريخًا ماضيًا، بل صيرورة وشرطًا لا بد منه على طول الزمان للتطور والرفاهية والاستقرار. فالإسلام الذي أسهم بهنضة الأمة سابقًا هو الكفيل اليوم بإعادة نهضتها. حيث استعادة التاريخ المجيد لن يكون بغير استعادة عنصره الأساس (الإسلام). فالإسلام دين ودولة ووسيلة للنهضة والخلود.

كان مصطفى السباعي قد حدد ولخص أهداف الجماعة وغاياتها في وثيقة احتواها كتاب "دروس في دعوة الإخوان المسلمين"<sup>(66)</sup> جاء في مقدمتها أو المدخل إليها: «يعتقد الإخوان المسلمون اعتقادًا جازمًا أن في الإسلام

(63) ظهر تنظيم الإخوان المسلمين بعد مجموعة من اللقاءات عقدتها الجمعيات الإسلامية على مدى ثماني سنوات. هذه المؤتمرات هي على التوالي: المؤتمر الأول والثاني في حمص عام 1937، الثالث في دمشق 1938، الرابع في حمص 1943، الخامس في حلب 1944، السادس في بيروت 1946. كان قد أعلن عن قيام جماعة الإخوان المسلمين في سورية رسميًا في المؤتمر الخامس. انظر: عدنان سعد الدين، ص 109-110. ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية: قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963)، ط 1، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 163-164.

(64) المرجع نفسه، ص 111.

(65) المرجع نفسه، ص 291.

(66) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، (دمشق: منشورات قسم الطلاب، 1955)، المقدمة. ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص 164.

كل عناصر النهضة المرجوة، وأنه جاء بمنهج شامل للإصلاح هو الذي قذف بأمتنا في الماضي إلى ميادين الخلود، وبوأها قيادة ركب الإنسانية بضعة قرون، وهو بما فيه من خصائص المرونة والتطور قادر على أن يحمل أمتنا من جديد إلى ميادين الخلود مرة أخرى، وأن يبوئها مكانة جديرة بقيادتها لركب الإنسانية، وتوجيه حضارتها نحو الأمن والرفاهية والاستقرار».

بالمقابل، نلاحظ أن موقف الإخوان المسلمين من التاريخ بقي، على حد تعبير يوهانس رايسنر، تبريرياً<sup>(67)</sup>. فعلى الرغم من محاولتهم التحديثية والتجديد في فكرهم، وتخليهم عن إنشاء مؤسسات إسلامية قديمة مثل الخلافة أو طرحهم فكرة المساواة المواطنة، من خلال عرض تبريرات كلامية تقوم على التوفيق بين الماضي والحاضر. إلا أنهم تقيدوا بطرق التفكير الشرعية، والأخذ بالجديد لم تكن غايته سوى إثبات صلاحية الإسلام الشاملة في كل زمان ومكان. كما استندت آرائهم في السياسية والاقتصاد والمجتمع إلى معطيات دينية وتفسيرات من التاريخ الإسلامي، أكثر من الاستناد على تحليل مجريات الأحداث الحالية ودون معالجة فقهية جديدة.

يمكننا فهم موقف الإخوان المسلمين هذا ضمن الصراع الهوياتي الذي كان سائداً، وما يزال. ففي مقابل التصورات العلمانية لهوية الأمة السورية أو العربية التي طرحها باقي الأحزاب، والمستلزمة من الإرث الغربي أو المعتمدة على عناصر أخرى غير الدين مثل اللغة والجغرافية. اندفع الإخوان باتجاه الإرث المحلي العربي الإسلامي مصدرًا للتشريع السياسي والاجتماعي، ووسيلة دفاع عن هوية محلية وثقافية تمثلهم. لقد اعتبر الإخوان المسلمين أن هوية أي مجتمع تحدد بخصوصيته وتاريخه الثقافي، من ثم لا يمكن أن نعتد على ثقافات غربية وخارجية لحكم مجتمعنا. خاصة أنهم وجدوا في الإسلام نظامًا متكاملًا للحكم، وحقلاً ثقافياً يمتلكون السلطة داخله. يقول عدنان سعد الدين: «فالأحزاب يغلب عليها الطابع العلماني، وبعضها يجهر بكره الإسلام ويناصبه العداء، والذين لا يعادونه لا يقيمون له وزناً، ولا يدخلونه في حسابهم أو في برامجهم السياسية ومناهجهم الفكرية والتربوية، لذلك لم نصادف حزباً سياسياً من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار قد أقام للإسلام أي وزن في أعماله وأنشطته بل وحتى في صراعه الوطني ضد سلطات الاحتلال، وفي هذا الجو البائس والإحباط اليائس استيقظ المواطنون على أصوات بدأت خافتة، ثم ما لبثت تعلو وتدوي حتى سمعها القاصي والداني (عبر جمعيات رأت النور هنا وهناك) تذكر الناس بدينهم وقرآنهم وشريعته وأخلاقهم وتاريخهم وأمجادهم، وتدعو إلى الرجوع إلى الله، وإلى العودة إلى رحاب الإسلام ليفوزوا بالدارين ولينقذوا أمتهم ووطنهم من كيد الكائدين، ومن حقد الغزاة والمستعمرين، ومن سار بركبهم وانضم إليهم، والتحق بمعسكرهم، وتبنى ضلالاتهم وأفكارهم الشاذة وعداءهم للإسلام والمسلمين»<sup>(68)</sup>.

إذن، هذا التاريخ إضافة إلى كونه مرجعية فكرية ووسيلة نهوض، فإنه هوية للأمة في وجه هويات أخرى مرجعيتها خارجية غريبة. ما يجعل من هذا التاريخ أيضاً عامل تحدي عند الجماعة، لفرض وجودها على الساحة السياسية كممثلة عن هوية شعب أغلبيته يُعرف نفسه بالإسلام. إن ربط وتعريف تاريخ الأمة بالإسلام ديناً يُضفي على هذا التاريخ «الإسلامي» قدسية وشرعية، ويجعل من تصور الإخوان المسلمون للأمة تصوراً تاريخياً-دينياً يماهي بين عنصر التاريخ وعنصر الدين. ومن ثم طالما الدين الإسلامي باقٍ بوصفه مرجعية مقدّسة، فالتاريخ المرتبط به سيبقى حاضر الأمة ومستقبلها.

(67) يوهانس رايسنر، ص 188.

(68) عدنان سعد الدين، ص 105.

## 2. علاقة الدين بالسياسة: الإسلام عقيدة الأمة وعامل وحدتها

جعل الاخوان المسلمين من رابطة العقيدة الدينية «الإسلام» أحد أبرز مقومات الأمة. لكن كيف فهم الإخوان المسلمون في سورية «الإسلام» ووحدة «الأمة الإسلامية»، وفسروهما؟

يشير مفهوم الأمة في أدبيات الإخوان المسلمين إلى جماعة من الناس، يجمعهم فكر واحد ونظرة واحدة للحياة وثقافة واحدة مشتركة هي العقيدة الإسلامية التي تحكم سلوكهم، وتخلق عاداتهم وتقاليدهم المشتركة. عبّر عن هذه الرؤية مصطفى السباعي بقوله: «لن تمض أمة إلا بعد أن تكون متحدة في الفكر والثقافة والغاية»<sup>(69)</sup>. هذه الثقافة المشتركة لا تشترط أرضاً جغرافية أو وطناً واحداً له حدود طبيعية ثابتة، ولا تشترط أيضاً جماعة ذات أصل عرقي واحد ومشترك. فالأمة الإسلامية تحتوي جماعات من أصول عرقية مختلفة يجمعها الفكر الإيماني الواحد.

لكن الرؤية الإسلامية التي انطلق منها السباعي في تنظيره للدولة والأمة الإسلامية لم تكن محصورة بالإسلام بمفهومه «الديني الكنسي» أي «الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين وحسب»، بل تركز على «الإسلام الحضاري» «الإسلام بمفهومه الواسع»<sup>(70)</sup>. ميّز السباعي بين هذين المفهومين للإسلام، ونظر للحركة الإسلامية بوصفها حركة مدنية، وليست حركة دينية. حيث شكل مفهوم «الإسلام الحضاري» عنده أساس لـ «فلسفة قومية»<sup>(71)</sup> شاملة، لا تفرق بين أديان ولغات الناس. في ضوء هذا الفهم يقول: «الإسلام في تشريعه: مدني علماني، يصنع القوانين للناس على أساس من مصالحهم وكرامتهم وسعادتهم، لا فرق بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم»<sup>(72)</sup>. وبناءً على هذا الفهم أيضاً ميّز بين (الدولة الدينية) «الكهنوتية» التي يحكمها رجال الدين، وبين (الدولة الإسلامية) التي يُفَرِّها، والتي لا مكان فيها «لتحكيم الشيوخ المعتمدين في شؤون الحياة (...) لأن الإسلام لا يعرف هيئة دينية معينة تتولى السلطة»<sup>(73)</sup>.

إن الشعب بمجموعه هو من يشكّل الأمة، من ثم «الأمة هي مصدر القوة، وتنفيذ إرادة الشعب واجب ديني»<sup>(74)</sup>. وفي بيانه الشهير حول دين الدولة يؤكد السباعي على أن «الشعب هو مصدر كل سلطة، وسيادته هي السيادة الحاكمة التي تتمثل في مجلسه التأسيسي وحكومته الدستورية»<sup>(75)</sup>.

على الرغم من أن التعبير القرآني «أمة» يعني جماعة المسلمين، إلا أن لغة الإخوان المسلمين السياسية في سورية استعملت هذا التعبير بمعانٍ عدة، أي بمعنى ديني وآخر قومي مستمد من القومية العربية. هذا الاستعمال للكلمة بمفهومها الأخير (القومي) كان يشير أحياناً إلى شعب الدولة السورية الذي تسمو مصالحه على مصالح

(69) مصطفى السباعي، «إلى الجمعيات الإسلامية في سورية»، الفتح، السنة 12، العدد 572، (تاريخ 16 شعبان 1356هـ - 1937م)، ص 12.

(70) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، ص 20. ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص 206.

(71) المرجع نفسه.

(72) المرجع نفسه، ص 18.

(73) المرجع نفسه، ص 135-136.

(74) Richard Paul Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, p. 246

(75) من نص البيان حول الدين والدولة الذي تقدم به مصطفى السباعي إلى الرأي العام بتاريخ 8 شباط 1950. انظر: عدنان زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص 242.

الطبقة الحاكمة، وأحياناً أخرى إلى الشعب العربي بالمعنى القومي الذي يجمع شمل العرب<sup>(76)</sup>.

كان السباعي أبرز من طوّر فكرة «الإسلام كقانون قومي» مشترك للمسلمين والمسيحيين. إذ ميّز السباعي ما بين الإسلام -الدين والإسلام- الحضارة<sup>(77)</sup>. لذا، فإنه وجد في الإسلام فلسفة قومية للعرب مسلمين ومسيحيين. يقول في هذا المضمار: «إن كل أمة من الأمم المتحضرة، وكل قومية من قوميات العالم الحديث، لها فلسفتها الخاصة بها، فللدروس فلسفتهم الشيوعية وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية. ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعاً خاصاً، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئاً مذكوراً، والتي يجب أن تميّزنا اليوم عن غيرنا من الأمم... إن فلسفتنا القومية هي «الإسلام»، لا الإسلام بمفهومه الديني الكنسي ولا الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين فحسب «بل الإسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة، ومبادئه العامة في الأخلاق وتشريعه المدني العالمي... هذه هي فلسفتنا نحن كعرب»<sup>(78)</sup>.

لقد آمن الإخوان المسلمون بالأمة والقومية العربية لكنهم نفوا عن هذه القومية معنيين: المعنى الجاهلي والمعنى النازي الفاشي. تشارك الإخوان المسلمون مع القوميين العرب في أهدافهم بوحدة شمل الأمة وتحررها ونهضتها، لكنهم أضافوا عليها هدفاً آخر. يقول السباعي: «والإخوان المسلمون يتبنون مثل هذه الأهداف، ويعملون لها، فهم يؤمنون بوحدة العرب وتحررهم ونهضتهم، كما يؤمن بذلك دعاة القومية، ويزيدون عليهم ربط العرب حين يتحررون وينهضون بشعوب العالم الإسلامي»<sup>(79)</sup>. لا تبدو الهوية العربية في فكر الإخوان منفصلة عن الهوية الإسلامية، بل إن وحدة العالم العربي خطوة أولية وضرورية لوحدة العالم الإسلامي المبتغاة، ومصدر قوته.

احتلت قضية العروبة مكاناً بارزاً في دعوة الإخوان، حتى إن السباعي اعتبر توحيد العرب أحد أهداف دعوة الإخوان: «(...) هكذا آمن الإخوان بوحدة الوطن العربي، وهكذا يعملون لتوحيد الأمة العربية في هذه الكيانات المجزأة المبعثرة التي أقامها الاستعمار لتكون لقمة سائغة لمطامعه وعدوانه. (...) وهذا العالم الإسلامي الذي يضم ما يزيد على خمسمئة مليون (...) هو في حد ذاته قوة كبرى للأمة العربية، يمنحها نفوذاً سياسياً واقتصادياً وفكرياً... وليس فيه أي ضرر بمصالحها وكيانها الخاص»<sup>(80)</sup>. كما إن الإيمان بالقومية العربية لم يمنع الإخوان من استخدام تعبير «الوطن السوري» في خطاباتهم وبياناتهم، لكن هذا الوطن السوري بقي في أديباتهم جزءاً من الأمة العربية: «نحن السوريون دعاة وحدة عربية، نعتبر أنفسنا جزءاً من الأمة العربية، ووطننا السوري جزءاً من الوطن العربي الأكبر، وجمهوريتنا هي اليوم عضو في الجامعة العربية، وستكون غداً بفضل الله جزءاً من الدولة العربية الواحدة»<sup>(81)</sup>.

بالمقابل، هذا الاعتراف والإيمان بالقومية العربية والوطنية السورية وكذلك بالمواطنة المتساوية، هو إيمان مشروط بالألّا يتعارض مع فكرة الإيمان الديني ذاتها. يقول السباعي في هذه المسألة «إننا حين نعلن أننا جميعاً

(76) يوهانس رايسنر، ص 170.

(77) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، ص 20-21. ورد في: جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 28.

(78) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(79) المرجع نفسه، ص 67.

(80) المرجع نفسه، ص 14-15.

(81) انظر في: عدنان زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص 242؛ ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص 213.



مواطنون في هذا الوطن متساوون في الحقوق والواجبات ... فهذا لا يعني أننا نسمح لأي إنسان أن يستغل هذه المواطنة ويستغل العروبة والقومية ليطعن في دين هذه الأمة ويسخر بتاريخها وحضارتها، ويحقق بذلك طائفية مستترة، وشعبوية مبطننة!<sup>(82)</sup>

قادت هذه الرؤية الدينية للأمة عند الإخوان المسلمين لصراع أيديولوجي بينهم وبين باقي الأحزاب السياسية حول نقطتين: الأولى، شعار «الدين لله والوطن للجميع» الذي رفعتة الكتلة الوطنية، خلال نضالها لتحقيق الاستقلال ومن ثم لتمتين أسسه. إذ رفع الإخوان مقابله شعار «الدين للجميع والوطن للجميع». كان الدافع وراء هذا الشعار هو تصريح للقوتلي في أثناء المعركة الانتخابية عام 1947 قال فيه بأن «القومية هي دين الجميع». وكانت جريدة «القبس» قد علّقت على اللقاء الذي تم في جامع دنكر بمناسبة الترويج للانتخابات: أن على العلماء تدريس الدين للشعب عوضاً عن التدخل في أمور السياسية<sup>(83)</sup>. وهو ما دفع جريدة المنار للرد بأنه ليس من المعقول أن يكون الدين لله فقط لأن الله أوجد الدين كدستور يُصلح به عباده<sup>(84)</sup>.

النقطة الثانية، حول «هوية الدولة». فقد طرح الإخوان داخل المجلس النيابي السوري مادة أثارت مناقشة حامية عند عرض الدستور على الجمعية التأسيسية عام 1950 تقول بأن: «دين الدولة الإسلام». اعتبر المؤيدون لها أن دولة أغليبتها مسلمون من الواجب أن ينص دستورها على أن دين الدولة هو الإسلام<sup>(85)</sup>. بالمقابل طالب النائب «إلياس دمر» بفصل الدين عن الدولة، وأنكر كذلك اشتراط أن يكون دين رئيس الدولة الإسلام، لأن هذا يعني منع الطوائف الأخرى من الوصول إلى هذه المكانة، والتي هي حق لكل سوري يعيش على أرض سورية<sup>(86)</sup>. رفض مصطفى السباعي دعوة النائب إلياس دمر لفصل الدين عن الدولة، حيث رأى أن هذا «زعم باطل، وهو قول أجنبي الأصل»<sup>(87)</sup>. معتبراً أن: «النص على أن دين الدولة الإسلام عامل قوي من عوامل الوحدة الشعبية بيننا وبين أخوتنا العرب، ومظهر رسمي من مظاهر التقارب بين دول الجامعة العربية، فلماذا نهمل أقوى عامل من عوامل الوحدة العربية شعبية ورسمية، ولماذا نتجاهل الواقع الملموس؟»<sup>(88)</sup>. في الوقت ذاته أرسل رؤساء الطوائف المسيحية في سورية مذكرة إلى رئيس الجمهورية ورئيس الجمعية التأسيسية ورئيس الوزراء بتاريخ 25 تموز/يوليو 1950 طالبوا فيها بضرورة احترام حرية الأديان في الدولة السورية، وألا يشار بالدستور المزمع إعداده إلى دين محدد للدولة، وذلك بسبب تعدد الأديان في سورية<sup>(89)</sup>. ولاقت هذه المادة معارضة شديدة من قبل حزب البعث والحزب القومي السوري الاجتماعي والحزب الشيوعي الذي خاض معركة حامية ضد هذه

(82) عدنان محمد زرزور، جذور الفكر القومي والعلماني، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1999)، ص 78-110.

(83) يوهانس رايسنر، ص 224.

(84) جريدة المنار، بتاريخ 15 آب/أغسطس (1947).

(85) كان من أصحاب هذا الرأي حسين الحكيم وزكي الخطيب (مستقلان) وغيرهما. انظر: محاضر جلسات الجمعية التأسيسية السورية، الجلسة رقم 38، بتاريخ 24 تموز/يوليو (1950)، ص 630-633؛ ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص 214. وأيضاً:

Bernard Vernier, Armée et politique au Moyen Orient, (Paris : Centre d'études de politique étrangère, Payot, 1966), p. 124.

(86) محاضر جلسات الجمعية التأسيسية السورية، الجلسة رقم 38، بتاريخ 24/7/1950، ص 634.

(87) المصدر نفسه، نفس الجلسة والتاريخ، ص 637، 638.

(88) انظر نص البيان في عدنان محمد زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص 242.

(89) La documentation française, Articles et documents, (R.No 1942, D. 21-6-1950), p.9.

المادة<sup>(90)</sup>، ونتيجة للخلاف الشديد حول هذه المادة داخل الجمعية وخارجها انتهى الأمر إلى حل وسط قبله الجميع وهو النص على أن يكون دين رئيس الجمهورية هو الإسلام، وهو الحل الذي تبناه السباعي وقبلته لجنة الدستور، وأكد أن الفقه الإسلامي مصدر رئيس للتشريع<sup>(91)</sup>. وهو ما سيعاد طرحه لاحقاً في الخلاف حول دستور عام 1973.

يمكن القول إن رؤية السباعي والإخوان آنذاك لدور الدين في تكوين الأمة قد اتسمت بالمرونة التي ترفض حكم رجال الدين، وتستمد الأحكام من الشريعة بما يتوافق مع مصالح الناس وواقعهم الحالي. لذلك دافع السباعي عن الدستور المدني السوري الذي أقرته الجمعية التأسيسية عام 1950، والذي كان دستوراً علمانياً ليبرالياً حديثاً. واعتبر أن المادة التي تنص على أن «دين رئيس الجمهورية الإسلام» لا تتناقض مع المحتوى العلماني للدستور، إذ أن النص على هذه المادة لا ينطلق من مفهوم «الإسلام الكنسي» بل من مفهوم «الإسلام الحضاري» الشامل للأمة برمتها على مختلف أديانها ولغاتها وعناصرها، أي من مفهوم الهوية الحضارية<sup>(92)</sup>.

## رابعاً: التحولات على مستوى الخطاب والممارسات

### 1. من الإصلاح إلى الانقلاب

فضّل الإخوان المسلمون منذ ظهورهم وحتى منتصف الستينيات استخدام تعبير «الإصلاح» في أدبياتهم مقابل تعبير «الانقلاب» أو «الثورة». تشرح إحدى مقالات جريدة المنار أن الله: «أوجد الدين كدستور يُصلح به عباده»<sup>(93)</sup>، إذ إن هدف الدين والشريعة هو الإصلاح. وكان الإصلاح يعني لهم تحسين الواقع الفاسد، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وعبروا عن ذلك باستخدام تعبير «اشتراكية الإسلام». إلا أنهم لم يتطرقوا لكيفية تنفيذ هذه الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، بل أشاروا إلى أن الإصلاحات الاجتماعية تتم من خلال إصلاح نفوس البشر داخلياً بالعبادة.

وحين استخدم الخطاب الإخواني تعبير «الثورة» آنذاك، جاء إما بالمعنى الإصلاحي أو بما يتعلق بالقضية الفلسطينية. إذ اعتبروا أن الثورة الحقّة هي التي تستمد جذورها من «ثورة الإسلام» وتاريخه. ويوضح السباعي مبادئ هذه الثورة وأهدافها بإحدى خطبه: «سوف نقوم بالثورة كما فعل ذلك الرسول (ص) وأصحابه (رضي الله عنهم) ... إن علم الثورة موجود لدى الإخوان المسلمين، إلا أن البعض قد يظن بأن الثورة تتم بالسلاح. فليطمئن رجال الأمن وحكومتهم كل الاطمئنان، سنقوم بثورة لنشر الرسالة وتعميم الإخلاص والأمانة. سنقوم بثورة كي لا يبقى في الأمة بائس أو جائع أو متكبر أو ظالم أو جاهل أو ضعيف أو مريض أو ملحد أو فاجر. سنقوم بثورة لنشر الحق والعدالة، إلى أن تمتلئ كل البطون وإلى أن ينطق جميع الجهلة وإلى أن يعالج كل مريض. سنقوم بثورة إلى أن يصبح مجتمعنا أفضل المجتمعات في هذه الدنيا وإلى أن تعود إلى ما وصفها به الله رب العالمين (كنتم

(90) يوسف الفيصل، ذكريات ومواقف، (دمشق: دار نون، 2011)، ص 107.

(91) وزارة الخارجية المصرية (مفوضية مصر بدمشق)، محفظة 219، ملف 3، ج 8، تقرير رقم 65 بتاريخ 6 آب/أغسطس (1950).

(92) انظر: جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 130.

(93) مقالة بعنوان: «السياسة الشرعية في الإسلام»، جريدة المنار، بتاريخ 15 آب/أغسطس (1947).

خير أمة أخرجت للناس) ... إن الرسول (ص) حوّل مفهوم الدين إلى مفهوم ثوري. لم يشرّع ذلك بمثابة حرب أو كره أو عصبية، بل إنه تعاون على الخير وترفع عن الشر. (..) فقد أحدثت ثورة في مفهوم الزعامة (..) وثورة في مفهوم الأخلاق (..) وثورة في مفهوم المرأة...»<sup>(94)</sup>.

أضفى السباعي على الحركة صفاف معتدلة، هذا الاعتدال عرّض الإخوان لانتقاد العلماء المحافظين، وهو ما يفسر صعود حزب التحرير الإسلامي في مرحلة الخمسينيات<sup>(95)</sup> والذي كان شديد الانتقاد للسباعي. من جهة أخرى، أدى تنكيل الشيشكلي بالإخوان عام 1952 إلى نوع من الاستكانة السياسية لدى السباعي أسهم في قبوله لاحقاً بطلب عبد الناصر حل الحركة، ولو شكلياً، أيام الوحدة السورية-المصرية<sup>(96)</sup>. بعد الانفصال تحالف الإخوان مع عدد من العلماء التقليديين ومن الضباط السنة يقودهم عبد الكريم النحلاوي. كما احتوى البرلمان الذي انتخب في تشرين الثاني/ نوفمبر 1961 على نحو خمسة عشر نائباً من أصحاب الميول الإسلامية، ثلثهم من العلماء. ثم عرفت سورية حكومة جديدة برئاسة معروف الدواليبي (أبرز وجوه الإخوان وحزب الشعب معاً)، وأخرى بقيادة خالد العظم حوت أربعة وزراء إسلاميين.

بعد انقلاب 1963، سوف تتصاعد معارضة التيار الديني، من العلماء والإخوان المسلمين<sup>(97)</sup>، للنظام. والتي استفادت من هشاشة التيارات اليسارية الأخرى من قومية وناصرية وشيوعية، وانقسامها، وضعف منافستها للسياسات اليسارية للنظام الحاكم الذي سار قُدماً في مجال التأميمات، وتوسيع رقعة القطاع العام في المجالات جميعها، وشجع المقاومة الفلسطينية. لذلك تركز التحدي الديني للسلطة في الستينيات على معارضة ميولها العلمانية واليسارية، وحصل على تأييد الفئات المدنية التقليدية التي تضررت من السياسات اليسارية.

لاحقاً سوف تكون أحداث نيسان/أبريل 1964 في حماة<sup>(98)</sup> مؤشراً على بدء تصاعد «تيار جهادي» داخل الإخوان المسلمين، لا يقبل بطروحاتهم السلمية والديمقراطية السابقة، ويدعو إلى جهاد ديني مسلح ضد حكم «البعث الكافر» على حدّ تعبيره. كان لهذا التمرد أسباب اقتصادية وأيديولوجية متشابكة. إذ أقنعت إضرابات التجار ضد قوانين التأميم اثنين من الإخوان، مروان حديد<sup>(99)</sup> وسعيد حوى<sup>(100)</sup>، بتنظيم انتفاضة مسلحة حولت العصيان المدني لحرب عصابات انتهت بقمع النظام لها وهروب المسلحين بعد فشلهم في تعبئة فرعي الإخوان

(94) خطبة لمصطفى السباعي بمناسبة الاحتفالات بمولد الرسول في شباط/فبراير 1948، مدينة دمشق. انظر: جريدة المنار، بتاريخ 14 شباط/فبراير (1948)؛ وعدنان زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص 242.

(95) أسس حزب التحرير الإسلامي في سورية الشيخ الفلسطيني تقي الدين النهائي عام 1953. وهو جماعة تدعو إلى استعادة الخلافة. وفقاً لمراجع أخرى تأسس الحزب في حلب عام 1963 على يد الشيخ عبد الرحمن أبي غدة.

(96) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 264.

(97) يشرح توماس بيريه أنه لم يكن لدى العلماء والإخوان خيار بديل سوى الاتحاد معاً في حلف واحد بعد انقلاب 1963. أطلق عليه النظام الحاكم اسم «القوى الرجعية». توماس بيريه، ص 230.

(98) حول تفاصيل أحداث عام 1964 في سورية عامة وحماة خاصة انظر: كمال ديب، تاريخ سوريا المعاصر، ط 1، (بيروت: دار النهار، 2011)، ص 542-545؛ وتوماس بيريه، ص 231-233؛ وولد الزغير، «سورية في معتقل البعث/الأسد: قصة وطن 2/1»، سورية حرة، (18 آذار/مارس و 28 نيسان/أبريل 2012).

(99) ولد في مدينة حماة عام 1934، بعد الثانوية انتقل إلى مصر حيث تخرج من كلية الزراعة في جامعة عين شمس عام 1964. هناك التقى بتلاميذ حسن البناء، وتعرف على سيد قطب، واعتقل بسبب ذلك أكثر من مرة في مصر. عندما عاد إلى سورية التحق بجامعة دمشق وتخرج من قسم الفلسفة عام 1970. نشأ حديد في أسرة حزبية اشتراكية من أصول طبقية متوسطة-علية، ثم تحول للإخوان المسلمين. قاد بعد انقلاب 1963 الاحتجاجات الطلابية ضد البعث واعتقل أكثر من مرة. توفي في السجن إثر إضراب عن الطعام عام 1976.

(100) ولد في مدينة حماة عام 1935، تلميذ الشيخ محمد الحامد وخريج كلية الشريعة في دمشق حيث كان أساتذته السباعي والزرقا والدواليبي. انضم للإخوان عام 1952. عمل أستاذاً للتربية الإسلامية واللغة العربية في السعودية ثم في سورية. توفي عام 1989.

الدمشقي والحلبي. اعتقل مروان حديد بعد معركة جامع السلطان لأشهر عدة، ثم أطلق سراحه. وعندما خرج أسس جماعة مسلحة باسم «كتائب محمد» عام 1965، واستمر نشاطه على الساحة ليكون سبباً في اشعال أحداث<sup>(101)</sup> 1976 بعد وفاته في السجن. إذ نظم أنصاره هجمات ضد عدد من مسؤولي الدولة والشخصيات الموالية للنظام، بمن فيهم علماء دين<sup>(102)</sup>.

بعد انتشار أخبار قصف حماة في نيسان 1964، عمّ الإضراب العام المدن السورية معظمها، تعبيراً عن استياء الشعب السوري الذي بدأ مطالبته بالحريات لشعوره بإهانة كرامته بعد سنة من استلام البعث. ففي حمص أعلن التجار إضرابهم، وفي دمشق حصل إضراب آخر، وأعلن المحامون الإضراب إلى أن تطلق الحريات العامة، وتعود الحياة الدستورية<sup>(103)</sup>. طالبت الجبهة الوطنية الديمقراطية الدستورية، وهي مجموعة من المثقفين من محامين وأطباء ومهندسين وصيادلة عبر بيانات عدة لهم بإلغاء حالة الطوارئ، وإطلاق الحريات العامة، وإعادة العمل بالدستور، وتشكيل حكومة انتقالية من عناصر وطنية تتولى إجراء انتخابات حرة نزيهة لإقامة حكم ديمقراطي سليم<sup>(104)</sup>. شارك بهذه الجبهة معظم التيارات السياسية، وخاصة اليسار، وفي مقدمتهم الاشتراكيون العرب الذين لعبوا دوراً في استمرار الإضراب. استمرت الإضرابات في دمشق وحمص وحلب واللاذقية، وفي 26 نيسان/أبريل 1964 بدأت دوريات الحرس القومي تطوف الشوارع، وتحطم أبواب المحلات التجارية، وتركها مفتوحة من دون حراسة لتهب. أصرّ تجار دمشق والجبهة الوطنية الديمقراطية الدستورية على مطالبهم السابقة، فأنزّل الجيش إلى الشوارع، وصدر إنذار بمصادرة ملكية المحلات المضربة، وتحويل أصحابها إلى المجلس العسكري العرفي، فانتهى إضراب دمشق بعد ساعات. لاحقاً وفي كانون الثاني/يناير 1965 أي بعد مرور عام على أحداث حماة، وقع إضراب تجاري في دمشق احتجاجاً على قرارات تأميم جديدة، فهدمت السلطة المحلات التجارية المشاركة بالإضراب، وكسرت أقفالها، ونهبتها، واعتقلت الشيخ حسن حبنكة الذي كان يحرض التجار على الإقفال. ووقعت معركة مسلحة وسط دمشق بين السلطة وجماعة مروان حديد الذي خرج من السجن بعد أحداث حماة 1964.

في منتصف الستينيات كان عصام العطار المراقب العام للجماعة يهاجم النظام من ألمانيا، ويدعو لسياسة معتدلة لا تتضمن مواجهة مسلحة. بينما كانت معاداة الإلحاد والاشتراكية هي الشعار الذي تبنته الحركة الإسلامية داخلياً لمواجهة السلطة، والتي كانت مواجهة فاشلة. نتج عن المواقف المعتدلة للعطار وابتعاده عن ساحة النضال، وازدياد آمال التيار الديني بإسقاط النظام بعد هزيمته عام 1967؛ انشقاق عن قيادة وأفكار الإخوان المسلمين المتمثلة بالعطار. إذ تبني المنشقون نهج الكفاح المسلح ضد إسرائيل والنظم العربية على السواء، وتدرّب عدد منهم في معسكرات حركة «فتح» في الأردن ولبنان<sup>(105)</sup>، ما قاد لانشقاق الحركة بين جناحين عام 1970: جناح دمشقي بقيادة العطار يتبنى السلمية، وجناح مدن الشمال (حلب وحمص وحماة واللاذقية) بقيادة أمين يكن وسعيد حوى وعبد الفتاح أبو الغيدا وعدنان سعد الدين يدعو للجهاد المسلح ويطالب بإزاحة

(101) كمال ديب، ص 545.

(102) توماس بيريه، ص 98.

(103) للاطلاع على بيان إضراب محامي دمشق انظر: مذكرات أكرم الحوراني، ج 4، ص 3233.

(104) المرجع السابق، ص 3234.

(105) غسان سلامة، ص 266.

## الخطار.

استطاع النظام السوري بعهد حافظ الأسد أن يسبغ على سياساته شرعية وطنية من خلال مشاركته بحرب 1973، ثم تفرده بحرب الاستنزاف 1974. فضلاً على أن الفئات المدنية وخاصة الدمشقية، التي كانت داعمة للإخوان ومؤيدة لهم، وجدت نفسها ترتبط تدريجياً بالنظام الجديد. خاصة بعد تراجعها عن السياسات الاقتصادية-الاجتماعية والسياسية المتطرفة في حقبة صلاح جديد. إلا أن تورط النظام في حرب لبنان من خلال تبنيه سياسة متوازية تجاه الأطراف المتقاتلة جميعها، ثم ضد التحالف اليساري-الإسلامي-الفلسطيني بعد حصوله على ضوء أخضر غربي، سوف يفسره الإخوان بأنه انحياز للكتائب المسيحية ضد الأكثرية المسلمة في لبنان، وانحياز للغرب وأميركا وإسرائيل ضد المقاومة الفلسطينية. كما استفاد الإخوان من تورط النظام بالمستنقع اللبناني لبدء حملة واسعة عليه في سورية. حيث نظموا صفوفهم تحت قيادة عدنان سعد الدين (أستاذ حموي). ثم نشأت «الطليعة المقاتلة»<sup>(106)</sup> من بين صفوف الإخوان لتوجه ضربات موجعة ودموية لرموز النظام ولأبناء الطائفة العلوية خاصة.

كانت مجزرة مدرسة المدفعية في حلب في حزيران/يونيو 1979 أولى العمليات الكبرى للطليعة المقاتلة، ونقطة انطلاق الانتفاضة. ومن بعدها تسارعت وتيرة الهجمات، ووقفت قوات الأمن في مواجهة المتظاهرين في حوادث عنف متزايدة في مدن الشمال. في مطلع الثمانينيات انتقل الإخوان إلى أعمال عنف أكثر جرأة، كحرق المباني الحكومية والحزبية، وإجبار الأسواق على الإقفال تحدياً للنظام من خلال التهديد بالقتل والأذية، وحرصوا على حركات عصيان شعبية في المدن جميعها. وفي حزيران 1980 أعدم مئات المعتقلين الإسلاميين في سجن تدمر انتقاماً لمحاولة فاشلة لاغتيال رئيس الدولة. وفي الشهر التالي، صوت مجلس الشعب على القانون رقم 49 الذي ينص على تطبيق عقوبة الإعدام لمجرد الانتساب لجماعة الإخوان المسلمين<sup>(107)</sup>. وفي 10 تشرين الأول/أكتوبر 1980 أعلنت الحركات المسلحة في بيان تأسيس "الجبهة الإسلامية في سورية" لإطاحة النظام، وإقامة حكم الدولة تحت راية الإسلام. رافق هذا الإعلان حملة من التفجيرات والاعتقالات طالت مقربين من الأسد<sup>(108)</sup>. تبعت ذلك إعدامات وتفجيرات عام 1981، ثم مجزرة حماة عام 1982.

## 2. من التوجه الدعوي إلى التوجه الجهادي

كان يفترض، نظرياً، أن تنتج رؤية السباعي المناهضة لـ «الإكليزيكية» الإسلامية وذات النبرة «العلمانية» الخاصة بالإسلام، وعياً متحرراً يرشح الحركة الإسلامية الحديثة لأن تكون حركة مدنية من طراز خاص<sup>(109)</sup>. إذ التقط السباعي الرابط ما بين «العقلانية» التي يطرحها و«الدينيوية» أو «الزمانية» أي «العلمانية». إذ رأى أن مرجع إنتاج الفهم الإسلامي لأفكاره وحلوله هو الدنيا، في ضوء المقاصد العامة للشريعة أو روحها. فبالنسبة للسباعي

(106) هي جماعة منشقة أسسها أتباع مروان حديد، قادها بداية حسني عابو من حلب، ثم خلفه بعد اعدامه عدنان عقلة من مواليد 1953 مهندس معمار يسكن في حلب أصول عائلته من القنيطرة. وهو مخطط مجزرة المدرسة الحربية في حلب. حاول الإخوان التبرؤ من الطليعة المقاتلة ومن أعمالها، مؤكداً عدم وجود علاقة تنظيمية معها في أكثر من بيان لهم. انظر: توماس بيريه، ص 163-164.

(107) غسان سلامة، ص 266-267؛ وكمال ديب، ص 560؛ وتوماس بيريه، ص 98-99.

(108) من ضحايا الاعتقالات صديقان للأسد: يوسف الصايغ (أخصائي بأمراض القلب) ودرويش الزوني (عضو الجبهة الوطنية التقدمية).

(109) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 124-135.

لا تختلف الشريعة هنا عن المصلحة/الحياة الدنيوية. لذا يصبح الإسلام الذي على الحركة الإسلامية الحديثة أن تقدمه للعالم «هو الإسلام الذي تريده الدنيا اليوم»<sup>(110)</sup>. إلا أن النمط الإسلامي الذي برز بعد السباعي كان الأكثر تعصبًا وتزمًا وانقلابًا على اشتراكية الإسلام نفسه.

في كتابه "يثرب الجديدة" يتناول باروت أوجه الاختلاف بين الخطاب الإخواني الذي تبناه السباعي (مرشد جماعة الإخوان المسلمين السورية في الخمسينيات)، وهو خطاب «شعبي إسلامي» يقوم على نظرية تطبيق الشريعة؛ والخطاب الجهادي الذي تبناه سعيد حوى (مرشد التيار الجهادي في جماعة الإخوان المسلمين السورية في السبعينيات)، وهو خطاب «انقلابي» «تيوقراطي» يقوم على نظرية الحاكمية لله. إذ يرى أن العلاقة بين الخطابين تقوم على آلية «القطيعة» المعرفية وليس على آلية «التداخل النصي». فالخطاب الذي يقدمه حوى في كتاب (جند الله) لا يتأسس مرجعيًا على خطاب السباعي في كتاب (اشتراكية الإسلام)، وليس امتدادًا له، بل يتأسس على مرجعية جديدة. من أهم أوجه الاختلاف بين الخطابين هو مفهوم «الدولة الإسلامية». حيث رفض السباعي حكم «رجال الدين»، ويتمركز مفهوم «الدولة الإسلامية» لديه حول نظرية «شعبوية إسلامية» للدولة لا تكفر «المجتمع المدني»<sup>(111)</sup>. إذ تستمد «الدولة الإسلامية» سلطانها من «الجماعة». كما نظر هذا الخطاب لـ «الإمام» أو «ال خليفة» باعتباره حاكمًا مدنيًا ووكيلًا عن الجماعة، يستمد سلطته من إقرارها به ممثلة بأهل الحل والعقد، وهو ما تجسد حديثًا بالبرلمان. وبذلك «يتعرض الإسلام للنواحي الدستورية فيقر الحريات ويجعل الشورى أساس الحكم، ويجعل الحاكم مسؤولاً أمام الشعب»<sup>(112)</sup>. لذا يعترف الخطاب الإخواني عند السباعي بحق السلطة التشريعية والاجتهادية للبشر في إطار المبادئ العامة للشريعة وروحها، وهنا تكون الشورى ملزمة للإمام. بينما يقوم الخطاب الجهادي في السبعينيات على نظرية تيوقراطية للدولة، يكون فيها «الإمام» حاكم «تيوقراطي» لا يستمد سلطته من الجماعة بل من الله. هذا الخطاب لا يعترف بالسلطة التشريعية والاجتهادية للبشر، ويحل مكان «تفسير» القرآن في الخطاب الإخواني للسباعي مفهوم «تفهم» القرآن. كما إنه ينظر للشورى باعتبارها رأيًا استشاريًا بحثًا ليس له أدنى سلطة على «الإمام»<sup>(113)</sup>.

تغلغت نظرية «الحاكمية» في الوعي السياسي الإخواني في شروط تحول الأيديولوجية الشعبوية، بنمطها الناصري، إلى «دولة» ينظم العنف علاقتها بالمجتمع. ويفسر التطور الطبقي-الاجتماعي والأيدولوجي للفئات الوسطى هذا التزامن ما بين انقلاب الناصرية إلى ساداتية، وانقلاب الإخوانية التقليدية إلى جهادية. تمثل هذا الانقلاب في الانتقال من أسلوب الدعوة إلى أسلوب الجهاد، ومن تلاؤم الإسلام مع التطور الاجتماعي إلى تكفير هذا التطور، ومن مفهوم تطبيق الشريعة وتفسيرها المنفتح إلى مفهوم الحاكمية لله، ومن تصور العروبة في إطار عالم إسلامي مُعاد للغرب إلى تفكير أيديولوجي لمفهوم العروبة، ومن مفهوم القطيعة الأدبية مع المسلمين الذين لا يشاركون في الجهاد دون عذر لدى السباعي، إلى تكفير المسلمين الذين لا يجاهدون على طريقة جند الله ومنهجهم الحركي (الاغتيال، العنف، القتل الطائفي...) <sup>(114)</sup>.

(110) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ص 389.

(111) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 16.

(112) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، ص 76.

(113) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 16 و 24-29.

(114) المرجع السابق، ص 96.

نظر السباعي للسياسة كفعل مدني، من خلال المشاركة بالانتخابات ودخوله للبرلمان، وإقامة تحالفات سياسية مع قوى غير إسلامية يتشارك معها مصالح سياسية وطبقية واجتماعية. كما أن فهمه للدين الإسلامي كان في ضوء نظرية المقاصد الشرعية. حيث رأى أنه على الدين أن يستوعب مصالح الناس، وأن هذه المصالح معيارًا لفاعلية الشريعة. يعني ذلك أنه يمكن للشريعة الإسلامية والمبادئ الدينية أن تكون أرضية لفهم «دنيوي» «علماني» للإسلام، ما عدا ميدان الأحوال الشخصية طبعًا، أي فهم ينتجه الناس في ميدان علاقاتهم الاجتماعية وعلى أساس من مصالحهم الدنيوية نفسها.

من جهة أخرى، أقر السباعي بتعددية إسلامية قائمة على مدارس فكرية متعددة، بما فيها «ما يمس العقيدة الإسلامية». ورأى أن الرد عليها يكون «بالحجة والبرهان لبيان زيفها عبر الكتب والحلقات والمجالس العلمية فحسب، لا بالسيف ولا بالسجن»<sup>(115)</sup>. بينما كَفَّر التيار الجهادي الإخواني التعددية، ودعا إلى فهم موحد للإسلام، وإلى استئصال كل من يعتبره خارج الإسلام أو لا يطبق حذافيره. وفي حين كان السباعي يتصور المسيحيين في إطار رابطة وطنية قومية تقوم على «الوطني»، كان حوى يتصورهم كأهل ذمة يجب أن يدفعوا الجزية<sup>(116)</sup>.

لم يدافع التيار الجهادي بقيادة حوى عن الإسلام في مواجهة الغرب، كما فعل السباعي، بل هاجم الغرب باسم عالمية الإسلام وشموليته: «الإسلام يمتلك مفاهيم حضارية وثقافية وسياسية وعسكرية تُغَيِّر على المدى البعيد تركيب العالم كلّه»<sup>(117)</sup>. كما دعا إلى إعادة بناء جماعة الإخوان المسلمين في سورية وتجديدها جذريًا على أساس جهادي يحولها من جماعة «دعوة» إلى «حزب جهادي انقلابي» يصفه بـ «حزب رباني» ويسميه بـ «حزب الله». وهو ما عبّر عنه في كتابه «جند الله ثقافة وأخلاقًا». حيث كان هذا الكتاب معيارًا لمفهوم «المجاهد» في السبعينيات، ووُزِعَ على كوادر الجماعة<sup>(118)</sup>.

لقد تأثر الاتجاه الجهادي في سورية بصياغات جماعة المودودي لمفهوم الإسلام، إذ زار حوى باكستان أكثر من مرة حيث قابل الإمام المودودي، واستفاد من توجيهاته وإرشاداته في مجال الدعوة الإسلامية والعمل الجماعي. وتأثر بسيد قطب وإخوانه في مصر. من ثم، انطلق حوى من مفهوم الإسلام-الدولة، ومن تفكير يكفّر الاتجاهات الإسلامية التي تقبل بفصل الدين عن الدولة. واعتبر «العلمنة» نقيضًا للإسلام: «إن نظام الخلافة هو النظام الشرعي الوحيد للحكم الإسلامي، فلا بد للمسلمين من وجود خليفة واحد قائم بأمر الله»<sup>(119)</sup>. وتأثر هذا التيار الجديد بالثورة الإسلامية في إيران، وأمل بثورة مشابهة في سورية.

يمكننا القول إن حركة الإخوان بعد السبعينيات لم يكن لها نهائيًا طبيعة الحركة أو أهدافها الاجتماعية في سنوات الخمسينيات. بل اعتمد خطابها بشكل جوهري على نقد اليسار القومي والتوجه الاشتراكي الذي سبق ودافعت عنه وتبنته الجماعة في الخمسينيات. لقد استبدلت الحركة في السبعينيات ليس فقط خطابها الاشتراكي بل أدواتها وأهدافها، وانتقلت من الصراع السياسي داخل البرلمان وفي الصحافة مع باقي الأحزاب، بعد أن توقفت الحياة السياسية في سورية، إلى الصراع المسلح في الشوارع مع السلطة والأحزاب الأخرى وحتى مع المسلمين من

(115) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ص 82-84.

(116) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 126.

(117) سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقًا، ط 2، (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1977)، ص 22.

(118) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص 165-166.

(119) سعيد حوى، ص 7.

خارج نهجها.

## خاتمة

من خلال هذا العرض لخطاب وحرّاك الإخوان المسلمين في سورية منذ التأسيس وحتى نهاية السبعينيات، يمكننا القول إن الإخوان المسلمون كانوا قد تبنوا بعد الاستقلال خطين متوازيين في نشاطهم السياسي وتنظيرهم العقائدي؛ الأول كفاحي «وطني» بمعنى مناهضة الاحتلال الفرنسي والسياسات الاستعمارية والوجود الإسرائيلي، والثاني توجه إصلاحي دعوي ضد ما أسموه بالجهل والخرافة. حتى بداية الستينيات، اعتمد الإخوان الأسلوب الجبهوي في نشاطهم، حيث شكلوا الجبهة الإسلامية الاشتراكية، التي ساهمت بكسب شخصيات ذات توجه إسلامي من خارج الحركة. كما تأثروا بالتوجه الاشتراكي وتبنوا شعار الاشتراكية، وهو ما عكس التزامهم بالمسألة الاجتماعية التي كانت أساس الصراع السياسي بتلك المدة بين أحزاب السلطة والمعارضة. كما اتفق الإخوان مع باقي الأحزاب السياسية حول القضايا القومية الكبرى وشاركوا بحرب فلسطين عام 1948، وكانوا جزءاً من الحركة الوطنية. لكنهم اختلفوا مع باقي الأحزاب على السياسات الداخلية وعلى دستور الدولة.

أسهمت الأجواء شبه الديمقراطية التي سادت سنوات الخمسينيات، إضافة إلى المد القومي العربي بخلق بيئة اجتماعية-فكرية مناسبة لبروز التيار الإخواني «الشعبوي-الاشتراكي» للسباعي. لكن بعد انقلاب 1963، سوف يسهم النظام العسكري ذو النهج اليساري الراديكالي في سنوات الستينيات بظهور التيار الجهادي. حيث ستخرج مجموعات مهمشة بالنسبة لمؤسسة الدولة، عبرت عن نفسها باستخدام لغة دينية احتجاجاً على الدولة «العلمانية-الحديثة» وعلى نخعها العسكرية والتكنوقراطية والرأسمالية-الدولتية الحاكمة. فكانت المعارضة الإسلامية تمثل الحركة الاجتماعية للطبقات والمجموعات التي حرمت تدريجياً من امتيازاتها (طبقة التجار والملاك السنة) والتي خسرت نفوذها الاجتماعي-السياسي لصالح برجوازية الدولة بما فيها القوات المسلحة التي مثلت الأقليات نسبة عالية فيها. وهو ما جعل فصل النزاع السني-العلوي عن النزاع الطبقي بين البرجوازية التجارية التقليدية من جهة وبرجوازية الدولة المهيمنة من جهة أخرى أمراً ليس باليسير<sup>(120)</sup>.

من جهة أخرى، تركت هزيمة حزيران 1967 وخسارة هضبة الجولان أثرها في بدء انحسار المشروع القومي العربي، متسبباً بخيبة أمل وبفراغ سيتكفل المشروع الإسلامي بملئه. بعد السبعينيات، قاد الاعتراض على دستور عام 1973 لعدم تضمنه مادة تنص على أن الإسلام دين الدولة، إلى تظاهرات وأعمال عنف دفعت الأسد للطلب من مجلس الشعب إضافة مادة تقول: «دين رئيس الدولة هو الإسلام»<sup>(121)</sup>. ثم جاء تدخل حافظ الأسد في لبنان ضد القوى الفلسطينية والتقدمية والمسلمة لصالح الكتائب وحلفائهم، إضافة لتكشف سياسات النظام الداخلية القائمة على المحاباة والفساد وتزايد دور الأجهزة الأمنية في المجتمع والممارسات الطائفية، واحتكار السلطة السياسية، وفرض حالة الطوارئ، وإلغاء التعددية السياسية والصحافة المستقلة، واتساع فجوة

(120) Drysdale, Alasdair, "Syrian Armed Forces in National Politics: The Role of the Geographic and Ethnic Periphery". In Roman Kolkowicz; Andrzej Korbonksi (eds.). *Soldiers, Peasants and Bureaucrats: Civil Military Relations in Communist and Modernizing Societies*, (London: Allen and Unwin, 1982), pp. 52–76; et Hanna Batatu "Syria's Muslim Brethren", *Middle East Report* 110, (November/December 1982).

(121) صلاح نيوف، ص 27؛ ونجيب الغضبان، «الحركة الإسلامية السورية وأفاق التحول الديمقراطي»، في: الإخوان المسلمون في سوريا، كتاب لمجموعة مؤلفين، ط 1، (دي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009)، ص 61



اللامساواة وتراجع دور الطبقة الوسطى المنحدرة من المدن في الحياة السياسية والاقتصادية<sup>(122)</sup>. كل ذلك معًا ساهم في بروز تيار داخل الاخوان يؤمن بالعنف وسيلة للتغيير بعد انسداد أفق العمل السياسي السلمي. وهو ما جعل العلاقة بين الدولة والتيار الإسلامي ممثلًا بالإخوان المسلمين تتحول إلى علاقة عنف متبادل، تصفي حساباتها خارج مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، وتستند على مفاهيم الشريعة والجهاد ومعاداة الكفر والتقدمية والرجعية... إلخ لتمتين شرعيتها، وذلك في مرحلة انكفاء الأحزاب والأيديولوجيات الأخرى بعد عزلها وتهميشها أو تصفيتيها، وبعد إحكام السيطرة على المجتمع المدني والنقابات التي لعبت دورًا مهمًا في المعارضة اللاعنافية للنظام بداية عام 1964 ثم عام 1978، وكانت نقابة المحامين في مقدمتهم.

ففي حزيران/يونيو عام 1978 أصدرت نقابة المحامين في دمشق قرارات تطالب فيها بالرفع الفوري لقانون الأحكام العرفية الذي كان سائدًا منذ كانون الأول/ديسمبر 1962، وأدانت ممارسة التعذيب وحذرت المحامين أنهم سيتعرضون لتدابير مسلكية من قبل النقابة إذا شاركوا في نشاطات غير قانونية تنسجم مع السلطات. وفي 17 آب/أغسطس 1978 تقدم رئيس النقابة صباح الركابي إلى السلطات مطالبًا باحترام أحكام القوانين وإطلاق سراح المعتقلين بدون محاكمة. وفي 11 تشرين ثاني/نوفمبر صوّت مؤتمر المحامين العام في حلب داعيًا قرارات مجلس نقابة محامي دمشق. وفي أول كانون أول/ديسمبر دعا المؤتمر العام للمحامين في سورية إلى عقد جلسة طارئة وطالب باستقلالية القضاء، وإنهاء الأحكام العرفية وإلغاء المحاكم الخاصة. وبعد مدة وجيزة من ذلك الاجتماع تعدى أعضاء من فرق سرايا الدفاع الذي يرأسه رفعت الأسد على أحد المحامين وزوجته. وأعلن محامو دمشق الإضراب ليوم واحد احتجاجًا، ودعمتهم في ذلك نقابات المحامين في حمص وحلب وحماة ودير الزور.

لم تكف نقابة محامي دمشق عن إصدار قرارات تطالب بالحقوق الديمقراطية للمواطنين وإنهاء الأحكام العرفية. وفي 28 شباط/فبراير 1980 أصدر المؤتمر العام لنقابة المهندسين قرارًا يطالب برفع حالة الطوارئ وإطلاق سراح كل المعتقلين السياسيين، وحرية التعبير والتجمع. وفي الثاني من آذار/مارس أعلنت نقابة محامي حلب الإضراب لساعتين لتأكيد مطالبها بالإصلاح. وفي الثامن من آذار/مارس ذكرى انقلاب 1963 عصفت بسورية موجة من الاضرابات والتظاهرات ضد النظام، وفي اليوم التالي أصدرت النقابات المهنية في حمص مطالب مشتركة للإصلاح وتبعته ذلك بعد يومين أصداء في حماة بإعلان نقاباتها المهنية لنفس المطالب بعد مجزرة جسر الشغور في آذار/مارس 1980 حيث قُتل جنود القوات الخاصة ما بين 150 إلى 200 متظاهر في تلك البلدة، وقتلت بنفس الشهر حوالي خمسين متظاهر أيضًا في إدلب والمعرة<sup>(123)</sup>. دعت نقابة المحامين إلى إضراب وطني يوم 31 آذار/مارس وبادرت نقابة الأطباء ونقابة المهندسين والنقابات المهنية الأخرى لتأييدها. إذ أضربوا ضد قمع حقوق الانسان في سورية، وضد بعض ما جاء في خطابات الأسد حول عزمه استعمال "العنف الثوري" الذي يعطي قوى السلطة الحق بقتل المسلحين في المواجهات والاقترحات دون العودة إلى القضاء. تم على إثر هذا الاضراب إيقاف نقابات المضربين عن العمل ورمي قادتها في السجن. وجرت حملة قمعية ضد الجناح المعارض في "الحزب الشيوعي السوري-المكتب السياسي" وزعيمه رياض الترك. كما جرت سلسلة اغتالات خارج سورية في

(122) Volker Perthes, The Political Economy of Syria Under Asad, (London: I. B. Tauris, 1995), p. 5.

(123) آلن جورج، سورية لا خبز ولا حرية، حضيف عبد الغني (مترجمًا)، (بيروت: دار الشروق، 2003)، الفصل السادس.

العام نفسه، أبرزها اغتيال صلاح البيطار في 21 تموز/ يوليو 1980 في باريس<sup>(124)</sup>.

وفي 7 نيسان/ أبريل 1980 أصدر حافظ الأسد مرسوماً تشريعياً قضى بتحويل مجلس الوزراء إصدار قرار بحل النقابات المهنية، وفي 10 نيسان/ أبريل حلت الحكومة النقابات المهنية جميعها بحجة أن العناصر الرجعية تسربت إليها، وأصبحت خطراً على المجتمع. وعُيِّنت شخصيات منتمية لحزب البعث والأجهزة الأمنية، ومن ثم أصدرت قوانين عام 1981 بتنظيم مهن النقابات، ما جعلها جزءاً من المنظمات الشعبية المنتمية لحزب البعث. بهذه القرارات تمّ اختراق وإجهاض استقلال النقابات ووقوفها بجانب الشعب وقضاياها. لذلك حين ارتكبت النظام المجزرة الكبرى في حماة 1982 كان أكثر اطمئناناً إلى أن أحدًا في الداخل لم يعد يمتلك مؤسسة مدنية أو سياسية ليرفع صوته من داخلها أو عبرها ويقول للقتل والتعذيب توقف.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. باروت. محمد جمال، "جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية"، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، فيصل دراج ومحمد جمال باروت (محرراً)، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطور مصائره في العالم العربي في القرن العشرين، ط2، (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000).
2. \_\_\_\_\_ يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، ط1، (لندن-بيروت: دار رياض الريس، 1994).
3. بيرييه. توماس، الدين والدولة في سورية: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجماً)، (الدوحة: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).
4. جورج. آلن، سورية لا خبز ولا حرية، حصيف عبد الغني (مترجماً)، (بيروت: دار الشروق، 2003).
5. الحامد. محمد محمود، نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، ط1، (دمشق: مطبعة العلم، 1963).
6. الحصني. محمد أديب تقي الدين، منتخبات التواريخ لدمشق، (دمشق: المطبعة الحديثة، 1928).
7. الحمصي. نزيهة، اللجنة الضائعة: مذكرات نزيهة الحمصي، (طرابلس-لبنان: مكتبة الصياح، 2003).
8. الحوراني. أكرم، مذكرات أكرم الحوراني، 4 مجلدات، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000).
9. حوى. سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، ط2، (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1977).
10. خوري، فيليب. سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القومية العربية 1920-1945، مؤسسة الأبحاث العربية (مترجماً)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997).

(124) غسان سلامة، ص559.

11. ديب. كمال، تاريخ سوريا المعاصر، ط 1، (بيروت: دار النهار، 2011).
12. رايسنر. يوهانس، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، (بيروت: دار الرئيس، 2005).
13. زرزور. عدنان محمد، مصطفى السباعي الداعية المجدد 1915-1964، ط 1، (دمشق: دار القلم، 2000).
14. زرزور. عدنان محمد، جذور الفكر القومي والعلماني، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1999).
15. الزغير. خلود، سورية الدولة والهوية: قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963)، ط 1، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020).
16. السباعي. مصطفى، اشتراكية الإسلام، ط 2، (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1960).
17. ———، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، (دمشق: منشورات قسم الطلاب، 1955).
18. سعد الدين. عدنان، الإخوان المسلمون في سورية: مذكرات وذكريات، (عمّان: دار عمار، 2006).
19. سلامة. غسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).
20. فرزات. محمد حرب، الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها 1908-1955، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).
21. الفيصل. يوسف، ذكريات ومواقف، (دمشق: دار نون، 2011).
22. مجموعة من المؤلفين، الإخوان المسلمون في سوريا، ط 1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009).

### بلغات أجنبية

1. ABU JABER, K. S. The Arab Ba`th Socialist Party: History, Ideology and organization, (New York: Syracuse U. P., 1966).
2. BATATU, Hanna. "Syria's Muslim Brethren", Middle East Report 110, (November/ December 1982).
3. COSME, Theo. Le Moyen-Orient 1945 -2002, Histoire de la lutte de classe, (Sononyvero Italie).
4. DRYSDALE, Alasdair. "Syrian Armed Forces in National Politics: The Role of the Geographic and Ethnic Periphery". In Roman Kolkowicz; Andrzej Korbonski (eds.). Soldiers, Peasants and Bureaucrats: Civil Military Relations in Communist and Modernizing Societies. (London: Allen and Unwin, 1982).

5. GIBB, H. A. R. and Bowen, Harold. Islamic Society and the West II, (Oxford University Press: Reprint edition 1969).
6. HEYWORTH-DUNNE, James. Religious and Political Trends in Modern Egypt, (Washington: Selbstverl, 1950).
7. KAPFERER, Siegrun. Die Moslebruderschaft; nativistische Reaktion und religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation (Les Frères musulmans. Réaction nativiste et la revitalisation religieuse dans le processus d'acculturation), Thèse de doctorat, (Heidelberg : Université de Heidelberg, 1972).
8. La Bourse Egyptienne, le 18 juillet (1947).
9. La documentation française, Articles et documents, (R. No 1942, D. 211950-6-).
10. MITCHELL, Richard Paul. The Society of the Muslim Brothers. (Oxford University Press: 1993. first published in 1969).
11. PERTHES, Volker. The Political Economy of Syria Under Asad, (London: I. B. Tauris, 1995).
12. VERNIER, Bernard. Armée et politique au Moyen Orient, (Paris : Centre d'études de politique étrangère, Payot, 1966).