مراصد

كراسات علمية ١٤

مكونات التيار الإسلامي في سوريا

المصلحون السياسيون، العلماء والديمقراطية

تأليف

توماس بييريه

ترجمة

عومرية سلطاني

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ١٤

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

التدقيق اللغوي

أحمد شعبان

رانيا يونس

التصميم الجرافيكي

شيرين بيومي

الآراء الواردة في "مراصد" تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

مكونات التيار الإسلامي في سوريا

المصلحون السياسيون، العلماء والديمقراطية

تأليف

توماس بييريه*

ترجمة

عومرية سلطاني

* أستاذ محاضر في الإسلام المعاصر – جامعة أدنبرة.

بيريه، توماس.
مكونات التيار الإسلامي في سوريا : المصلحون السياسيون، العلماء و الديمقراطية / تأليف توماس بيريه ؛ ترجمة عومرية سلطاني.– الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٢.
ص. سم. (مراصد ؛ ١٤)

تدمك 978-977-452-214-6
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. سوريا –– أحوال سياسية. ٢. الديمقراطية ––سوريا. ٣. السياسيون السوريون. أ .سلطاني، عومرية. ب. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي – 322.1095691

6510682013

© 2013 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية،مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

المحتويات

مقدمة ٧

الواجبات في مقابل الحقوق: علماء دين ونشطاء سياسيون ١٤

بين مطرقة الدولة وسندان العلماء: إصلاحيو سوريا ٢١

خاتمة: ما الذي يجعل الإسلام ديمقراطيًّا؟ ٢٦

قائمة المراجع ٢٨

مقدمة

يمثل التيار الإسلامي في سوريا شكلاً مختلفًا عن «النموذج المصري» الذي تحدث عنه «عاصف بايات»[١] فحملة القمع الدامية التي تعرض لها هذا التيار خلال انتفاضة عامي ١٩٧٩و١٩٨٢ والتي كادت تقترب من تكرار نموذج الثورة الإيرانية، كانت قد أحدثت ثقلاً مقابلاً عبر حركة اجتماعية قوية أدت إلى ازدياد واضح لمظاهر التدين في الحياة اليومية السورية. فمع حلول سني التسعينيات كانت المساجد قد امتلأت بالمصلين، وأصبح الحجاب، ولأول مرة في تاريخ سوريا، منتشرًا لدى النساء. كما انتشرت مدارس تعليم القرآن الكريم، وازداد عدد العائلات التي تفضل تنظيم حفلات القران «الإسلامية»(حيث يتم فيها الفصل بين الجنسين). بل إن النظام البعثي استجاب للحركة الاجتماعية في سياق هذه العملية منذ اللحظة التي تخلى فيها تدريجيًّا عن مواقفه العلمانية العدوانية مبديًا تسامحًا أكبر تجاه الأنشطة الدينية غير السياسية.[٢]

ويبدي التيار الإسلامي السوري، كما هو الحال في مصر، مظهرًا محافظًا؛ فيعارض بشدة أي تجديد فكري. وقد تبدو سوريا بالفعل حالة استثنائية نسبيًّا؛ نظرًا للالتزام طويل الأمد للإخوان المسلمين السوريين بمواقف تميل إلى شكل ما من الليبيرالية السياسية. لكن وبالرغم من ذلك، تعرض التنظيم للاجتثاث تمامًا خلال انتفاضة الثمانينيات، وهو الآن مجرد شبكة تتكون من بضع عشرات من الناشطين الكهول الذين يعيشون في المنفى بين أوروبا الغربية والشرق الأوسط.

بالرغم من أننا سنعرض في الصفحات التالية لعدد من وجوه التجديد الديني في سوريا، فإن هدف هذه الدراسة لن يكون الوقوف عند الإشارات – الضئيلة – لما يمكن اعتباره منعطفًا ما بعد إسلامي مفترضًا في سوريا خلال أوائل القرن الواحد والعشرين. بالعكس من ذلك فإن دَيْدَنَنا الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الدراسة هو التأكيد على فكرة أن التركيز على تطورات الساحة الدينية المحلية من خلال عدسة مماثلة يمكنه أن يطرح مشكلتين تحليليتين رئيسيتين؛ أولاً: الإغراء المرتبط بالتبسيط الكبير الذي يطال المظهر الأيديولوجي العام للإسلاميين «الأوائل» (في قضايا مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان أو الموقف من الأقليات غير المسلمة)، وغرضه عرض تباينه مع التطورات التي يتبناها ما بعد الإسلاميين. ثانيًا: وجود

---

(١) Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford:Stanford University. Press, 2007), 136–87

(٢) See Annabelle Böttcher, Syrische Religionspolitik Unter Asad, trans. Annabelle Böttcher(Freiburg im Breisgau: Arnold-Bergstraesser-Institut, 1998); Eyal Ziser, 'Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?', The Muslim World, 95 (2005), 43–65.

اتجاه نحو تصور وصف لـ «الإسلاميين» – أي هؤلاء الذين ينشدون إقامة الدولة الإسلامية – كما لو كانوا يشكلون كلاًّ متجانسًا؛ ذلك أن تحولاً نمطيًّا لا يمكنه الحدوث إلا داخل تيار يتميز بالتماسك (بحيث يتم استبعاد الفواعل الهامشية). وهذا التحدي لا يقتصر فقط على مفاهيم ما بعد الإسلام السياسي التي صكها «بايات»، ولكنها نتيجة محتملة لكل المحاولات التي استهدفت تعريف تحولات نمطية في التغيرات التي تطال الإسلام السياسي حاليًّا.[٣]

إني أصر هنا أنني لست بصدد رفض المفاهيم المختلفة لظاهرة ما بعد الإسلام السياسي التي ساعدت على فهم العديد من الاتجاهات المهمة، كما أني لا أنوي أن أنفي أيضًا فكرة أن هناك تحولاً نمطيًّا طاول الإسلام السياسي في تركيا في مطلع الألفية المنصرمة، أو أن تحولاً مماثلاً قد تم إجهاضه في إيران (بشكل مؤقت، ربما)؛ بسبب المعارضة العنيدة التي أبداها التيار المحافظ هناك. ما أريد توضيحه هنا – على الأقل فيما يتعلق بدراسة الحالة التي أطرحها – هو أن الإصرار على فكرة حدوث تحول نمطي أو غيابه في الإسلام السياسي يمكنه أن يؤدي إلى ابتسار للواقع بغرض جعله يتوافق مع سرديات متخيلة مسبقًا.

تتناول الدراسة أولاً المشاكل التحليلية المذكورة أعلاه؛ بحيث سأوضح أن قبول الإخوان المسلمين السوريين بمثل هذه الأفكار «الـ مابعد إسلامية»، على نحو النظام البرلماني والتعددية السياسية والمواطنة الكاملة لغير المسلمين، ليست نتاجًا لتحول حديث، ولكنها تمثل ميزة طويلة الأمد تعود إلى السنوات الأولى من عمر الحركة.

النقد الثاني الذي أطرحه بشأن الاقترابات التي تناولت «التحول النمطي» يتعلق بالتأكيد على المخاطر التي يمكن أن تترتب على مسألة افتراض تجانس مفرط لظاهرة الإسلام السياسي. وحين أتعامل مع الإسلام السياسي بوصفه ظاهرة غير متجانسة فإنني لا أحيل إلى التصنيف المتعارف عليه والذي يميز بين إسلاميين «معتدلين» وآخرين «متشددين،» بل إنني ألفت النظر إلى ما يبدو لي عاملاً بنيويًّا للتنوع الداخلي وأقصد به الممارسة الاجتماعية اليومية. فالأغلبية الكبرى من الفاعلين الإسلاميين والذين سأسميهم «العلماء» يختصون في مجال الدعوة إلى سبل النجاة (وهو ما يحيل إليه الدين في المقام الأول، أي قيادة المؤمنين إلى طريق الجنة وتزويدهم بوسائل بلوغها). بينما يكون الآخرون خبراء في العمل السياسي (أي الصراع لأجل ممارسة أو اقتسام احتكار مشروع للعنف)؛[٤] وإذا ما استعرنا مصطلحات «بيار بورديو»

(٣) للاطلاع على مسح شامل للمفاهيم المختلفة لظاهرة ما بعد الإسلام السياسي، راجع: Bayat, Making Islam Democratic

(٤) كون المرء عالم دين أو ناشطًا سياسيًّا مسألة لا تتعلق بتكوينه الرسمي الذي تلقاه (في سوريا على الأقل فإن الفئة الأولى تضم مهندسين وعلماء في الفيزياء، بينما تضم الفئة الثانية خريجي الدراسات العليا في الشريعة) بل بالوظيفة والنشاط الاجتماعي الفعلي.

عوضًا عن تلك الخاصة بـ«ماكس فيبر»، فإن الصنف الأول ينتمي ابتداءً إلى الحقل الديني فيما يكون الثاني جزءًا من الحقل السياسي.[٥]

وكما سأشرح في المحور الثاني من هذه الدراسة، فإن هذين الصنفين من الفاعلين هم «إسلاميون» بالمعنى الذي يحيل إلى اعتبار أنهم يدعمون هدف إقامة نظام إسلامي، بينما يؤدي اختلاف وظائفهما بالضرورة إلى تباين في سلوكهما السياسي وينتهي إلى الاختلاف في مواقفهما التي تتعارض في غالب الأحيان من حول القضايا المتعلقة بمسألة الإصلاح السياسي.

وانطلاقًا من الافتراض الذي قدمته في المحور الثاني من الدراسة والذي يعتبر أن العلماء يشكلون القوّة المحافظة داخل التيار الإسلامي في سوريا، فإن المحور الثالث سيظهر كيف أن النظام السُّلطوي البَعثي بطبيعته العلمانية – وإن كان بمعايير مناطقية – محدد رئيس في مسألة التجديد الديني. فالنظام، في الواقع، يفضل التعامل مع علماء محافظين بينما يعوق نمو اتجاهات إصلاحية قد تتأتّى من لدن شخصيات سياسية. على هذا النحو سأختم بالقول إن الإصلاح السياسي هو شرط مسبق للإصلاح الديني وليس العكس.

الإخوان المسلمون السوريون: ديمقراطيون بالميلاد

أصدر الإخوان المسلمون المستقرون في لندن في السادس عشر من ديسمبر ٢٠٠٤، أي في الوقت الذي كان فيه النظام السوري يواجه ضغوطًا غربية متزايدة؛ بسبب سياسته في لبنان، أصدروا «المشروع السياسي لسوريا المستقبل»[٦] الذي مَثَّل استمرارًا لمبادرات متعددة اتخذتها الحركة الإسلامية؛ بغرض إعادة بعث المعارضة السورية بعد الاستحقاق الرئاسي الذي جرى في عام ٢٠٠٠. مثلت هذه الوثيقة المطولة المكونة من ١١٧ صفحة أول برنامج سياسي مفصل ينشره التنظيم منذ انتفاضة الثمانينيات، وبشكل أكثر تحديدًا منذ صدور «بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها»[٧] عام ١٩٨٠.

استُقبِل البرنامج السياسي بارتياح من قِبَل المعارضة السورية العلمانية بفضل التزامه الواضح بمسألة إنشاء «دولة ديمقراطية حديثة».[٨] وقد استوحى البرنامج خصائص هذه الدولة من النماذج التي توفرها «الدول الديمقراطية العريقة» على نحو «دولة القانون»، و«حماية حقوق الإنسان»، و«الفصل بين السلطات»، و«مسئولية السلطة التنفيذية أمام البرلمان»، و«تحديد

(٥) أنا مدين بهذا المفهوم للتحليل الذي قدمه «ستيفان لاكروا» للإسلاميين السعوديين، راجع: Stéphane Lacroix, Awakening Islam. (Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

(٦) مجتمع الإخوان المسلمين في سوريا، «المشروع السياسي لسوريا المستقبل» في: (www.ikhwansyrian.com, 1 June 2007).

(٧) انظر الملحق في: Umar Abdallah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley: Mizan Press, 1983), 201-67.

(٨) كل الاقتباسات الموجودة في هذا المحور أُخذت من البرنامج السياسي. للاطلاع على تحليل أكثر تفصيلًا لهذه الوثيقة، راجع: Thomas Pierret, 'Le "Projet politique pour la Syrie de l'avenir" des Frères Musulmans', in La Syrie au present, ed. Baudouin Dupret and al. (Paris: Actes Sud, 2007), 729-38.

وتجديد مدة الرئاسة»، و«الانتخابات الحرة والتعددية». واعترف البرنامج الجديد للإخوان المسلمين أيضًا بالمساواة بين كل السوريين بغض النظر عن دياناتهم على أساس من «المواطنة».

احتفظ البرنامج السياسي، في الوقت نفسه، بنبرة «إسلامية» واضحة عندما دعا إلى «أسلمة متدرجة للقانون»، كما أقر أيضًا أن الأحزاب غير الإسلامية يجب أن تكون متاحة شريطة ألا تتعارض «مع ما تقيمه الشريعة بالنص»، وهو المبدأ الذي من شأنه أن يشكل قيودًا شديدة على التعددية السياسية. توضح وجهة النظر هذه كيف ظل الإخوان المسلمون أقرب إلى «الإسلاميين الأوائل» بالمقارنة مع جماعات ما بعد الإسلام السياسي على نحو «حركة العدالة والتنمية»، وهو حزب صغير أسسه عام ٢٠٠٦ معارضون سوريون مقيمون في لندن. وتعتبر هذه الحركة التي تأسست على نموذج حزب العدالة والتنمية التركي، الإسلام كمصدر للهوية والقيم الأخلاقية أكثر منه مجموعة من القوانين السياسية والقانونية.[٩]

في كل الأحوال وأيًّا كانت حدود الليبرالية السياسية لدى الإخوان المسلمين، فهي لم تكن نتاج تحول أيديولوجي حالي، إنما تشكل استمرارية لخطاب سياسي قديم يمتد لعقود من الزمن. فمعظم العناصر الليبيرالية التي احتواها «المشروع السياسي» لعام ٢٠٠٤ كانت حاضرة بالفعل في «البيان» الذي نُشر عام ١٩٨٠، أي في الوقت ذاته الذي انخرط فيه الإخوان في مواجهات مسلحة ضد النظام، وفي وقت لجئوا فيه في بعض الأحيان إلى استخدام دعاية مناهضة للطائفة العلوية.[١٠] لقد أقر الإخوان في البيان أنهم سيحترمون «المساواة بين المواطنين»، و«الفصل بين السلطات»، و«حرية الأحزاب السياسية» بنفس قدر احترامهم «لحرية الفكر والتعبير» ضمن الحدود التي يحددها الدستور و«روح الأمة».[١١] في وقت لاحق من نهاية العشرية ذكر قيادي في التنظيم أن هذا الأخير سيقبل بانتخابات حرة تصل برئيس علوي شيوعي إلى الرئاسة، ويبدو من المُسَلَّم به أن حدوث ذلك يشكل احتمالاً ضئيلاً جدًّا.[١٢]

مثل هذه المواقف المعتدلة يمكنها أن تبدو للملاحظ، على نحو المشروع السياسي لعام ٢٠٠٤، كتطمينات للمعارضة السورية التي انتهى الإخوان إلى التحالف معها ضمن التحالف

(٩) حركة العدالة والتنمية، برنامج الحركة على موقعها الرسمي:
August 2009, http://forsyria.org/ arab/programme.asp#_Toc1

(١٠) معظم العمليات العسكرية لم يقم بها الإخوان المسلمون بل تنظيم راديكالي منشق يُدعَى «الطليعة المقاتلة». راجع سردًا لهذه المرحلة على لسان عضو سابق في هذه الجماعة في: عمر عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا.

(١١) Abdallah, The Islamic Struggle, 213–19 ; Hans Günter Lobmeyer, 'Islamic Ideology and Secular Discourse : The Islamists of Syria', Orient 32 (1991), 395–418.

(١٢) Hans Günter Lobmeyer, 'Al-dimuqratiyya hiyya al-hall ? The Syrian Opposition at the End of the Asad Era' in Contemporary Syria. Liberalization Between Cold War and Cold Peace, ed. Eberhard Kienle (London : British Academic Press, 1994), 90.

الوطني لاستقلال سوريا عام ١٩٨٢، وإعلان دمشق للتغيير الديمقراطي عام ٢٠٠٥؛[١٣] بيد أن البرنامج الذي صدر عام ١٩٨٠ جاء في الواقع ضمن إطار تراث سياسي عريق تمكن – وفي أحلك المراحل – من الصمود أمام التأثير المتزايد للأفكار المتشددة التي سادت داخل الحركة في مرحلة سيد قطب خلال النصف الثاني من سنوات السبعينيات.[١٤]

كان الإخوان المسلمون يحيلون إلى هذا تمامًا حين جادلوا بأن «مشروعهم السياسي» كان «عودة إلى الأصول». لقد شهدت سوريا عدة مراحل من الحكم الليبيرالي ما بين نهاية الاحتلال الفرنسي عام ١٩٤٦ والانقلاب البعثي عام ١٩٦٣. وقد شارك أعضاء تنظيم الإخوان المسلمين، الذي كان قد تأسس رسميًّا بعد أسابيع قليلة من نهاية الاحتلال الأجنبي، في جميع البرلمانات المنتخبة لتلك المرحلة، وعُيِّن عديد من أعضائه كوزراء عامَي ١٩٤٩ و١٩٦٢. وخلال المراحل الأخرى ظل الإسلاميون ضمن المعارضة السلمية؛ بحيث ظلوا الحزب الأيديولوجي الوحيد الذي لم يتورط في محاولات الاستيلاء على السلطة عبر الانقلابات العسكرية، ولم يحدث أن تحدوا شرعية النظام الليبيرالي بشكل راديكالي. في عام ١٩٤٩ شدد «مشروعهم السياسي» على الحاجة إلى التقيُّد بحدود الدستور؛ لغرض الحفاظ على «النظام الجمهوري» و«التوازن بين السلطات» و«الحقوق المدنية». وقد أقرت الوثيقة ذاتها أن من حق الشعب أن يختار ممثليه عبر «الانتخابات الحرة»، وأنه يجب أن يحظى بالاعتراف بوصفه «السلطة العليا».[١٥]

في عام ١٩٥٠ وخلال النقاش البرلماني حول الدستور الجديد، كان مقترح الإخوان المسلمين بأن يتضمن الدستور مادة تحيل إلى أن «دين الدولة هو الاسلام» قد لاقى معارضة شرسة من الأحزاب العلمانية والكنائس المسيحية، بالرغم من أن مسودة الدستور التي قدمها الإسلاميون تعهدت أيضًا بأنه لن يكون هناك «تمييز بين المواطنين في الدولة على أساس من الدين».[١٦] وقد أُجبِر نواب الإخوان المسلمين على التراجع، وقبلوا في نهاية المطاف بالتصويت على دستور احتوى فقط على مادة تحيل إلى أن «دين رئيس الدولة هو الإسلام» وأن

(١٣) Hans Günter Lobmeyer, 'Al-dimuqratiyya hiyya al-hall ? The Syrian Opposition at the End of the Asad Era' in Contemporary Syria. Liberalization Between Cold War and Cold Peace, ed. Eberhard Kienle (London : British Academic Press, 1994), 90.

(١٤) اشترك جناح الحركة في حلب عام ١٩٧٣، على سبيل المثال، بشكل غير مباشر في الانتخابات التشريعية من خلال دعم مرشحين مستقلين ذوي ميول إسلامية، إلا أنه قرر، أربع سنوات بعد ذلك، مقاطعة صناديق الاقتراع. ووفقًا لقيادي في الحركة، كان قد دافع عن المشاركة في الانتخابات وقتها دون جدوى، أن هذا القرار كان قد نتج جزئيًّا عن تفسير «خاطئ» لكتابات سيد قطب. انظر: زهير سليم، «صفحة من تاريخ الإخوان المسلمين في سوريا»، في: (www.levantnews.com, September 2010).

(١٥) انظر الملحق الثالث في: Johannes Reissner, Ideologie Und Politik Der Muslimbrüder Syriens. Von Den Wahlen 1947 Bis Zum Verbot Unter Adîb Ash-Shîshaklî (Fribourg-en-Brisgau: Klaus Shwarz, 1980), 417.
وللاطلاع على تفاصيل أكثر بشأن آراء الإخوان المسلمين الأوائل حول الديمقراطية، راجع: Itzchak Weismann, 'Democratic Fundamentalism ? The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Syria', The Muslim World 100 (2010), 1-16.

(١٦) Joshua Teitelbaum,'The Muslim Brotherhood and the "Struggle for Syria",1947–1958.Between Accommodation and Ideology', Middle Eastern Studies 40 (2004), 144.

«الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيس للتشريع».[١٧] وقد برر رئيس الحركة، مصطفى السباعي (١٩١٥–١٩٦٤) قراره بمساندة النص بوصفه «دستورًا نموذجيًّا للدول الإسلامية».[١٨]

المرونة الأيديولوجية التي ظهرت لدى الإخوان المسلمين السوريين في مرحلة ما قبل ١٩٦٣، برزت أيضًا في اعتناقهم الصريح لواحدة من أكثر الأيديولوجيات رواجًا في ذلك الوقت وهي الاشتراكية. فقد سمت الحركة جناحها السياسي باسم «الجبهة الاشتراكية الإسلامية» منذ أوائل العام ١٩٤٩، كما أصدر مصطفى السباعي كتابه الشهير «اشتراكية الإسلام» بعد ذلك بعشر سنوات.[١٩]

لماذا يشترك الإخوان المسلمون الأوائل في هذا العدد الكبير من الخصائص مع إسلاميي «ما بعد الإسلام السياسي» الحاليين؟ يمكن المجادلة بالقول إنهم ظلوا على الدوام قوة سياسية متواضعة خلال تلك المرحلة: ففي عام ١٩٦١ حققت الحركة وحلفاؤها أفضل نتائجها الانتخابية بحصولها على ٨,٧ بالمائة من مقاعد البرلمان فقط.[٢٠] بيد أن مسألة كون الإخوان أقلية ليس عاملاً كافيًا لتفسير هذا الاعتدال. عامل آخر يمكن أن يكون عنصر تفسير أكثر إقناعًا هو أنه بينما كان البرلمان في مصر، على سبيل المثال، في منتصف القرن العشرين مجرد مؤسسة منزوعة الشرعية حين اُعتبر كأداة للاستعمار البريطاني، فإن الأمر في سوريا كان على العكس من ذلك: لقد نُظِر إلى البرلمان بوصفه معقلاً للمقاومة الوطنية ضد الفرنسيين.[٢١]

علاوة على ذلك – وهذا هو الأهم – فإن الإخوان كانوا يخشَون قيام النظم العسكرية بعد التجارب المريرة تحت نظام كلٍّ من حكم حسني الزعيم وأديب الشيشكلي (١٩٤٩– ١٩٥٤). فكما هو الحال في كل الدول الأخرى في منطقة الشرق الأوسط، كانت العلمانية قد ترسّخت في صفوف الجيش. وأثبتت سنوات الخمسينيات أن تأثير الإسلاميين بين ضباط الجيش كان ضعيفًا بالمقارنة مع القوى الأيديولوجية الجديدة الأخرى على نحو قوميي سوريا الكبرى والبعثيين والشيوعيين والناصريين لاحقًا.[٢٢]

وبالرغم من أن الإخوان المسلمين ينتقدون، في الوقت الحاضر، طبقة الأعيان التي هيمنت على الساحة السياسية حتى سنوات الخمسينيات، فإنهم كانوا، من الناحية البنيوية، مرتبطين بالنظام البرجوازي الذي كان قد اختفى نهاية الأمر بعد العام ١٩٦٣. لقد كانت الحركة تُجنِّد

(١٧) Reissner, Ideologie Und Politik, 338–54; Teitelbaum, "The Muslim Brotherhood": 142-4.

(١٨) جمال باروت، «سوريا.. أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية»، في: جمال باروت وفيصل دراج، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠)، ص٢٥٨.

(١٩) حول اشتراكية الإخوان، راجع: Reissner, Ideologie Und Politik, 300-15

(٢٠) شاكر السعيد، البرلمان السوري في تطوره التاريخي (دمشق: المدى، ٢٠٠٢)، ص ٣٧٧- ص٣٨٣.

(٢١) Reissner, Ideologie Und Politik, 10

(٢٢) Ghada Hashem Talhami, 'Syria : Islam, Arab Nationalism and the Military', Middle East Policy 8 (2001), 110–27. 10

أعضاءها، في الواقع، ضمن أبناء المتعلمين الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى المدنية القديمة، في حين كان تواجدهم في الأرياف منعدمًا تمامًا على ما يبدو؛ وهو ما يضعهم بوضوح في الطرف «المحافظ» من الصراع الاجتماعي الذي كانت نتيجته قد حدَّدت مصير سوريا في العقود التالية، وهو الصراع الذي جابه فيه الفلاحون السلطة المدينية.

هذا التقارب بين الإسلاميين والأحزاب البرجوازية تظهره بوضوح شخصية معروف الدّواليبي (١٩٠٩– ٢٠٠٣) والذي كان في الوقت نفسه عضوًا قياديًّا في حزب الشعب (الجناح السياسي لوجهاء حلب)، ومثقفًا إسلاميًّا مقربًا من الإخوان المسلمين.[٢٣] خلال الخمسينيات كان قادة الحركة الإسلامية من السلفيين شركاء مفضلين للدولة؛ بحيث كانوا يمثلون سوريا في المؤتمرات الدولية، وكُلِّفوا بإنشاء كلية الشريعة في جامعة دمشق عام ١٩٥٤.[٢٤]

العامل التفسيري الآخر لمرونة الإخوان المسلمين كان موقعهم كسياسيين محترفين بشكل يتطلّب منهم إعطاء الأولوية لمتطلبات اللعبة البرلمانية. في عام ١٩٥٠ قبلوا أخيرًا مساندة دستور بدا أكثر علمانية من المسودة التي كانوا قد بادروا باقتراحها؛ لأنهم اختاروا تجنب وقوع أزمة سياسية تعقبها انتخابات جديدة قد تكون نتيجتها غير مواتية لهم.[٢٥] على نحو ذلك أيضًا فإن دعوتهم إلى الاشتراكية إنما كانت تعني تأييد أيديولوجية حظيت بالشعبية داخل قواعدهم المحتملة أي الطبقة الوسطى المتعلمة في المدن.

كما أوضحنا في المحور السابق فقد أبدى المكوِّن الرئيسي الآخر في التيار الإسلامي السوري، أي العلماء، سلوكًا سياسيًّا مختلفًا جدًّا عن الإخوان المسلمين. وبالتطرق إلى هذا الاختلاف سأظهر أن التيار الإسلامي السوري ليس كلاًّ متجانسًا تمكّن (أو لم يتمكن) من إحداث تحولٍ نمطيّ. في الواقع، ربما لا تكون مسألة قبول أو رفض المعايير المرتبطة بظاهرة ما بعد الإسلام السياسي خصائص سادت في مراحل تاريخية معينة أكثر مما هي مميزات خاصة بالمكوِّنين الرئيسيين اللذين يتعايشان داخل التيار الإسلامي السوري.

(٢٣) راجع: معروف الدواليبي، مذكرات (الرياض: العبيكان، ٢٠٠٦). وللاطلاع على نقد الاتجاه المحافظ لآراء الدواليبي في قضايا عدة، راجع: علاء الدين خروفة، محاكمة آراء الدواليبي في القومية والعلمانية والردة والفائدة الربوية، (طرابلس: مكتبة المدينة، ١٩٩٢).

(٢٤) Bernard Botiveau, 'La formation des oulémas en Syrie. La faculté de sharî'a d'université de Damas', in Les intellectuels et le pouvoir: Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie, ed. Gilbert Delanoue, (Le Caire: CEDEJ, 1986), 67–91.11

(٢٥) Reissner, Ideologie Und Politik, 351–4.

الواجبات في مقابل الحقوق: علماء دين ونشطاء سياسيون

ظل العلماء يشكلون بما لا يدع مجالاً للشك أكثر الفاعلين تأثيرًا في عملية الأسلمة الاجتماعية في سوريا خلال القرن العشرين.[٢٦] فمنذ سنوات العشرينيات واجه هؤلاء انتشار القيم العلمانية عبر إنشاء المدارس الإسلامية والجمعيات الخيرية، وتحديث وتنقيح تكوين العلماء الشباب؛ بغرض تعزيز الإشراف الديني على المجتمع، كما أسسوا شبكات غير رسمية مرتبطة بالمساجد؛ بهدف تثقيف الشباب العلمانيين لا سيما الطلاب وخريجي المدارس العلمانية الحديثة. بالمقارنة مع الدور الذي لعبه العلماء، بدا أن دور الإخوان في الدعوة كان غير كاف؛ فقد كان الإخوان في البداية حركة نخبوية نسبيًّا وأكثر اهتمامًا بالقضايا السياسية الكبرى والمناظرات الفكرية، ثم أُجبروا على الدخول في نفق السرية بعد ١٩٦٣، قبل أن يتعرضوا لقمع دام في بداية الثمانينيات. لذلك كانت «الصحوة» الإسلامية التي شهدتها سنوات الستينيّات ظاهرة قادها العلماء بشكل واضح.

تركيز العلماء على الأسلمة من تحت إلى أعلى شجَّع منطقيًّا على استعمال السياسة كأداة لدعم المطالب الدينية والأخلاقية. خلال الحقبة الليبرالية، أي في الوقت الذي كان فيه الإخوان يشاركون في كل النقاشات الكبرى الخاصة بالحياة السياسية، من السياسة الخارجية إلى الإصلاح الزراعي، كانت رابطة العلماء – وهي الجناح السياسي للمؤسسة الدينية خلال العهد الليبيرالي – تُكرِّس كل طاقتها وراء مطالب حظر «البدع»، والدعارة، ومسابقات الجمال، ودور السنيما، ومعارض الصور، والملاهي.

بيد أن هذا لا يمكن أن يعني بأي حال الخلوص إلى أن العلماء كانوا أقل «إسلامية» من الإخوان. في الواقع، لقد دعوا أيضًا وعلنًا إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، ولأنه لم تكن لديهم رهانات في اللعبة البرلمانية فقد أظهروا مرونة أقل مما أبداه الإخوان خلال النقاش حول الدستور الذي جرى في الخمسينيات حين انتقدوا تراجع السباعي عن المادة التي تحيل إلى أن «دين الدولة هو الإسلام». وقد كرر العلماء لاحقًا مطلبهم بأن يتم إدراج هذه المادة في الدستور في عريضة أصدروها عام ١٩٧٣، وقد أعلنوا ذلك أيضًا في تصريحات فردية مؤخرًا. فقد أوضح «محمود حاكم» (ولد ١٩٥٢)، على سبيل المثال، وهو المفتي الثاني في حلب خلال حوار رسمي في مكتبه مع الباحث: «نحن نريد دولةً إسلامية، نحن لا نعمل لأجل ذلك

(٢٦) يرتكز هذا المحور على كتابنا: Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas (Paris:Presses Universitaires de France, 2011).

في الساحة السياسية بشكل مباشر، لكننا نعتقد أن ذلك سيكون نتاجًا طبيعيًّا لجهودنا في مجال الدعوة».[٢٧]

بالرغم من أن الإخوان المسلمين كما العلماء كانوا قد عانوا من النظام البعثي السُّلطوي ومن النشطاء العلمانيين على حدٍّ سواء، فإن استراتيجياتهم استمرت في التباين بعد عام ١٩٦٣. ففي فبراير ١٩٧٣ على سبيل المثال، وقَّع كبار علماء البلاد البارزين عريضة أصدرها الإخوان المسلمون يرفضون فيها مسودة علمانية للدستور ويطالبون فيها بأن يُعلَن الإسلام دينًا للدولة، لكنهم كانوا قد قبلوا ، بحكم الأمر الواقع، بالتسوية التي فرضها حافظ الأسد والذي كان قد أمر بإعادة إدراج المادة التي تحيل إلى أن دين رئيس الجمهورية هو الإسلام. بالمقابل، اتجه جناح الإخوان المسلمين في حماة إلى تنظيم أعمال احتجاجية؛ فالطبيعة الاستبدادية للدستور التي كانت تنشئ نظامًا شبيهًا بنظام الحزب الواحد، كانت تعطي للحركة الإسلامية أيضًا فرصة استثمار استياء المعارضة العلمانية لغرض خلخلة النظام.

ثلاثة عقود بعد ذلك، أدى الضعف الذي أصاب النظام في سياق الضغوط الغربية التي أعقبت اغتيال رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري إلى نتيجة مماثلة. ففي حين كان الإخوان المسلمون في المنفى والتيار الإسلامي المستقل في سوريا، وهو شبكة صغيرة من الناشطين العلمانيين، يرددون مطالب المعارضة العلمانية من أجل الحقوق المدنية والسياسية، كان كبار العلماء، بمن فيهم أولئك الذين عُرِفوا بعدم تعاطفهم مع النظام أمثال الشيخ أسامة الرفاعي (ولد ١٩٤٤)، يستمرون في تجاهل هذه الأجندة الليبيرالية. بل ذهبوا في بعض الحالات إلى التنديد بمواقف المعارضة المؤيدة للديمقراطية بوصفها شكلاً من أشكال التواطؤ مع المحور العربي الإسرائيلي.

وقد اختار مشايخ العلماء في المقابل تعزيز مطالب دينية واضحة، فطالبوا السلطات بقمع حقوق الناشطين في مجال حقوق المرأة، والدفاع عن المدارس الإسلامية، والضغط لأجل إعادة إحياء رابطة العلماء التي كانت قد حظرت عام ١٩٦٣. وكان هذا التنظيم قد أُنشئ بشكل رمزي ولفترة قصيرة في إبريل ٢٠٠٦ بدعم من الدولة، المبادرة التي اعتبرها سعيد رمضان البوطي (ولد ١٩٢٩) وهو أحد أهم شيوخ العلماء في سوريا، سبيلاً لمواجهة التيارات غير الدينية لا سيما تلك المسكونة بهوس الحداثة.[٢٨]

طبعًا تمتع الإخوان المسلمون في المنفى بحرية أكبر في التعبير عن آرائهم مقارنة بالعلماء الذين يعيشون في سوريا، لكن قمع الدولة لم يردع أعضاء التيار الإسلامي المستقل عن المطالبة بالديمقراطية بالرغم من أن هؤلاء العلمانيين لم يتمتعوا بالحماية النسبية التي يحظى

(٢٧) مقابلة مع الكاتب، حلب، ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٥.
(٢٨) الرأي (عمان)، ٢٨ إبريل ٢٠٠٦.

بها العلماء بفعل مكانتهم الدينية، لينتهي بهم الأمر في كثير من الأحوال إلى السجون. من الجدير بالملاحظة أيضًا أن الرابطة المستقلة لعلماء سوريا التي تأسست في الأردن عام ٢٠٠٦ على يد علماء في المنفى قريبين من الإخوان المسلمين، كانت على ما يبدو قد تجنَّبت تماما الخوض في القضايا السياسية الداخلية في ذلك الوقت.

العلاقة بين المناصب المؤسسية للعلماء وتبعيتهم الاقتصادية للدولة ليست عاملاً ارتباطيًّا بأي حال؛ فشيوخ العلماء السوريين ليسوا مندمجين في إدارة الدولة، وكثيرٌ منهم يعتمدون على موارد متأتية من القطاع الخاص.(٢٩)

لاشك أن تردد العلماء بشأن تشجيع التغيير السياسي وجد جذوره في مفهوم مختلف للنظام السياسي المرغوب فيه. فحين يتعلق الأمر بقيم النظام، فإن العلماء يتفقون مع الإخوان المسلمين والإسلاميين المستقلين؛ بحيث يكون النظام السياسي الأفضل هو حين تكون الحكومة منتخبة. كتب الشيخ البوطي، بالرغم من تأييده الطويل الأمد للنظام، أن «الديمقراطية التي تعني حلية الشعب في اختيار حكامه، وحرية الأفراد في التعبير عن أفكارهم... هي مطلب إسلامي شرعي».(٣٠) بالرغم من ذلك وفي الوقت نفسه، ابتعد البوطي مسافة عن الإسلاميين حين أعلن أنه يمكن لعملية التحول الديمقراطي وفي السياق الحالي أن تُستخدم من طرف «قوى الغرب الاستبدادي»، «لغرض إفساد قيمنا وتحويل العلاقات الأخوية التي ميَّزت مجتمعاتنا إلى حروب وانشقاقات».(٣١) خلاصة القول هي أن الفرق بين البوطي والإسلاميين المؤيدين للديمقراطية لا يجد موقعه في رؤى دينية متعارضة، ولكن من خلال تباين تقييمات كلٍّ منهما بشأن مدى ملاءمة المطالب الديمقراطية في الزمان والمكان. بالطبع، «تقييم» البوطي وزملائه لهذه الملاءمة خلال العشرية الأخيرة له علاقة كبيرة بالخيار الذي اتخذوه بمبادلة ولائهم للنظام مقابل مكاسب قطاعية لها صلة بالمجال الديني. بكلمات أخرى، فإن أفضل تفسير لمواقف كلٍّ من العلماء والنشطاء السياسيين يكمن في الممارسة اليومية لكلٍّ منهما. فالعلماء الذين يمكن تعريفهم اجتماعيًّا من خلال خبرتهم في إدارة المجال الديني يُعتبرون نخبة قطاعية على نحو نخبة رجال الأعمال على سبيل المثال، ولكن على خلاف من النشطاء السياسيين الذين يطالبون بأن يكونوا نخبة سياسية بديلة أي حكامًا محتمَلين للدولة. هذه الخصائص تؤدي إلى اتباع سبل مختلفة في التعامل مع النظام السلطوي؛ فالعلماء يدفعون عادة بخيار تشجيع أسلمة المجتمع والدولة دون تحدي بنية النظام السياسي طالما أن العلمانية وليس التسلطية هي العائق الرئيس أمام بلوغ أهدافهم. لذلك، فإنه مالم تصبح الدولة معادية

(٢٩) Thomas Pierret and Kjetil Selvik, 'Limits of 'Authoritarian Upgrading' in Syria. Welfare Privatization, Islamic. Charities and the Rise of the Zayd Movement', International Journal of Middle East Studies 41 (2009), 599.

(٣٠) سعيد رمضان البوطي، «الذين يكيدون للديمقراطية باسمها»، في: (www.bouti.com, February 2000).

(٣١) المرجع نفسه.

للدين بشكل علني، كما حدث خلال حكم البعثيين الجدد المنتمين إلى اليسار الراديكالي في نهاية الستينيات من القرن الماضي، فسيفضل العلماء، بشكل عام، خيار التفاوض وليس المواجهة.

يواجه النشطاء السياسيون من جهتهم مشكلة مختلفة تمامًا، في الواقع فمهما كان المدى الذي ستبلغه التدابير المحافظة التي يتخذها النظام للاستجابة لمطالب العلماء، فسيظل الإقصاء من اللعبة السياسية مصيرًا للإسلاميين المُسَيِّسين، مما يجعلهم يتبنون خيار أولوية التغيير البنيوي للنظام؛ أي الاتجاه نحو معارضة النظام بالمعنى الدقيق للكلمة.

يجب التأكيد هنا إلى أن هذه القاعدة تظل صحيحة في معظم الأحوال، لكن هناك استثناءات ترد عليها في مراحل الأزمة. يشرح عالم السياسة الفرنسي «ميشال دوبري» في الواقع كيف إن واحدة من الخصائص التي تعرف الأزمة السياسية هي اضطراب الحدود بين قطاعات المجتمع.[٣٢] وهذا ينطبق تمامًا هنا؛ بحيث تنسحب النخب القطاعية، في ظروف كهذه تمامًا، باتجاه الدفاع عن مصالح قطاعية، لكنهم ينخرطون أيضًا في النقاشات العامة حول القضايا السياسية المركزية على نحو طبيعة النظام السياسي القائم.

منذ استقلال سوريا عرفت البلاد أزمتين اثنتين فقط تميزتا بحالة من عدم الاستقرار بما يكفي لزعزعة النظام؛ بحيث أدت إلى مثل هذا النوع من التحول في مواقف العلماء. الأولى كانت خلال أحداث حماة التي قادها الإسلاميون أوائل الثمانينيات والتي اتخذت في بعض المناطق شكل شبه حرب أهلية. شملت الأحداث المناطق الشمالية من حماة وحلب على الخصوص، فقط مساحات قليلة بقيت على الحياد؛ بحيث أُجبر عشرات العلماء الذين رفضوا تقديم الولاء للنظام على المنفى، وكثير منهم التحقوا «بالجبهة الإسلامية» التي أنشأها الإخوان المسلمون السوريون في السعودية والتي دعت رسميًّا إلى الثورة على البعث وإقامة «دولة إسلامية ليبرالية» كما جاء في المشروع السياسي للإخوان.

المثال الثاني على مثل هذه المراحل من الأزمات كانت الانتفاضة الشعبية التي قامت في مارس ٢٠١١ في محافظة درعا الجنوبية ثم انتشرت في أجزاء واسعة من البلاد. وكما حدث قبل ثلاثين سنة، انقسمت مواقف العلماء؛ فالذين دانوا بالولاء للنظام على نحو الشيخ البوطي عملوا على تحقيق فوائد قطاعية من الأزمة من خلال تقديم الدعم لنظام الأسد في مقابل التمكن من إنشاء قناة فضائية إسلامية، ومعهد جديد للدراسات الإسلامية، وإغلاق ملهى دمشق، والتراجع عن التدابير العلمانية التي اُتُّخِذَت حديثًا على نحو تحويل المعلمات المنقبات إلى وظائف إدارية.[٣٣] آخرون أمثال شيخ قراء القران «كريم راجح» (ولد ١٩٢٦)،

(٣٢) Michel Dobry, Sociologie des crises politiques (Paris : FNSP, 1986).

(٣٣) all4syria.info/web/archives/2210, 6 April 2011.

الذي عُرف بوصفه وجهًا مستقلاً منذ سنوات الستينيات، فقد رفض الدخول في لعبة المطالب القطاعية وأشاد بالمتظاهرين الذين «كانوا يخاطرون بحياتهم؛ لأجل استرداد الحقوق التي سُرقت منهم قبل أربعين سنة».[٣٤] في المدن الأخرى التي حاصرها الجيش مثل درعا وبنياس على الساحل، كان العلماء المحليون يرددون المطالب الثورية للمتظاهرين بشكل علني.

بغض النظر عن هذه السياقات الاستثنائية من الأزمة فإن السلوك السياسي المتضارب للعلماء والنشطاء السياسيين يبدو أنه يقع على طرفي نقيض في المنعطف ما بعد الإسلاموي الذي يعرفه «بايات» بوصفه تحولاً يتم من اقتراب يركز على الواجبات إلى اقتراب يتوجه نحو الحقوق. إذ عادة ما يركز العلماء في الظروف العادية على الواجبات (وامتيازات قطاعية)؛ لأنهم يأملون في الحصول على دعم الدولة في إدارة المجال الديني. على العكس من ذلك وفي سياق نظام تسلطي عدائي، سيركز النشطاء السياسيون بشكل منطقي على المطالبة بالحقوق المدنية والسياسية ذات الصيغة العالمية. وسواءً كانت هذه التصريحات تتمتع بالمصداقية (وهو مصطلح غير سليم بقدر أهميته في مجال العلوم الاجتماعية)، فان ما يهم هنا هو أن النشطاء السياسيين يختارون التعبير عن مطالب مختلفة مقارنة بالعلماء .

يقودني التحليل السابق إلى معالجة نوعين من المناظير الأكاديمية التي تناولت ظاهرة الإسلام السياسي. الأول: هو الاتجاه نحو التحقيب واسع النطاق الذي يُعَرِّف الإسلام السياسي بوصفه «مرحلة سياسية في الحركة الإسلامية»، (وتبدأ من أوائل السبعينيات إلى منتصف التسعينيات)، والتي أدى فشلها إلى عملية إزالة لهذا التسييس.[٣٥] طبعًا ما من شك في أن الجناح السياسي للتيار الإسلامي قد حقق نجاحًا ملموسًا ضئيلاً، وأنه لم يعد يجذب الشباب كما في العصر الذهبي للإسلام السياسي الثوري. بيد أن ما أرفضه هنا هو الجدية في زوال اهتمام الحركة الإسلامية بالسياسة (أو بشكل أكثر دقة لأولوية السياسي لديها).

في الواقع، فإن الحركة الإسلامية كانت مؤثرة بشدة منذ البداية، ليس في سوريا فقط كما أشرنا آنفًا، ولكن في مصر أيضًا، على سبيل المثال، مثلما يظهره مثال الجمعية الشرعية، وهي تنظيم أسسه شيخ أزهري عام ١٩١١ ، وقد ظلت الجمعية الإسلامية الأكبر في البلاد.[٣٦] إلي جانب الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي اُشتهر بدروسه الدعوية على شاشة التليفزيون.[٣٧]

(٣٤) خطبة الجمعة، ٢٢ إبريل ٢٠١١، في: (www.youtube.com/watch?v=T8RS1FaVv1k).

(٣٥) Bayat, Making Islam Democratic, 149. See also Olivier Roy's linking between post Islamism and the rise of neo-fundamentalism: Olivier Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 75–88.

(٣٦) Sarah Ben Nefissa, 'Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères Musulmans', in Pouvoirs et associations dans le monde arabe ed. Sarah Ben Nefissa (Paris: CNRS, 2002), 147–79.

(٣٧) Hava Lazarus-Yafeh, 'Muhammad Mutawalli Al-Sha'rawi– a Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt', in Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan ed. Gabriel Warburg and Uri Kupferschmidt (New York: Praeger, 1983), 281–97.

هذه الحركة الإسلامية الهادئة إذن ليست ظاهرة جديدة إنما حجبتها البحوث الأولى حول الصحوة الإسلامية التي ركزت على فهم الجوانب الأكثر بروزًا في هذه الظاهرة أي الحركات السياسية، لذلك فإن تزايد اهتمام الباحثين الغربيين بالجوانب غير السياسية للإسلام الحديث ربما ليست نتاج تراجعات عرفها الإسلام السياسي بقدر ما هي نتاج نمو وتمايز داخلي في حقل التخصصات الأكاديمية.

يتعلق النقد الثاني الذي أقدمه بمفهوم «الحركة الإسلامية» الذي يميل إلى إعطائها انسجامًا مفرطًا من خلال فكرة تسييسها البالغ للدين؛ أي عبر افتراض وجود تداخل كبير بين المجالات «الدينية» و«السياسية». واحدة من أهم هذه الاقترابات، والتي تستلهم أعمال «أنتونيو غرامشي،» يبدو أنها تنظر إلى الدعوة خارج السياسة كجزء من مشروع إسلامي أكبر يهدف إلى تحقيق هيمنة أيديولوجية على المجتمع كمرحلة أولى من هدف الاستيلاء على الدولة.[٣٨] لا جدال في أن النشطاء الإسلاميين كما العلماء يهدفون إلى أسلمة المجتمع كما الدولة أيضًا، ولكنهم يرون الهدف الأول ضروريًّا لتحقيق الهدف الثاني، لكن الإصرار على التركيز على هذه الميزة المشتركة يمكنه أن يحجب اختلافات كبيرة بين مفاهيم المجموعتين عن النشاط الإسلامي.

يميل قُراء «غرامشي» إلى أن ينسبوا طبيعة أداتية على الصراع المجتمعي طالما ظلت الدولة، كما لاحظ «بايات»، «الهدف الحقيقي من التغيير».[٣٩] هذا الاقتراب الذي يركز على الدولة ينطبق بلا شك في حالة النشطاء الإسلاميين، لكنه يفقد قدرته على الإقناع حين يتعلق الأمر بالعلماء. السبب في ذلك ليس أن هؤلاء العلماء هم أقل «إسلامية» من النشطاء الإسلاميين كما أوضحنا سابقًا؛ بل لأنه وبالنسبة لهم فإن تنمية التقوى الفردية والأخلاق ليست مجرد وسيلة للوصول إلى هدف سياسي أسمى مفترض، بل إنما تشكل غاية في حد ذاتها، وهدفًا ليس أقل أهمية من مسألة تطبيق الدولة للشريعة.

إن السبب في ذلك هو أن إدارة المجال الديني وليس النشاط السياسي هو ما يُعرِّف الهوية الاجتماعية للعلماء؛ وهي هوية تتضمن ما يسعون إلى تحقيقه من خلال وظيفتهم، والمجال الذي يمارسون فيه عملهم ويحظون فيه بالاعتراف. بكلمات أخرى، لا يعطي العلماء أولوية للاقتراب الذي يركز على المجتمع في النشاط الإسلامي بعيدًا عن إكراهات السياسة فحسب؛

(٣٨) Bayat, Making Islam Democratic, 12; 42 لمزيد من المحاولات النظرية التي حاولت تطبيق نظريات أنتونيو غرامشي على الظاهرة الإسلامية، راجع: Armando Salvatore and Mark LeVine, Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005); Cihan Tugal, 'Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory,' Theory and Society 38 (2009), 423–58.

(٣٩) Bayat, Making Islam Democratic, 12.

لأنهم أولاً وقبل كل شيء هم أقرب للعب دور أكثر بروزًا في مسار أسلمة المجال الاجتماعي مقارنة بالمجال السياسي.

يحجب التحليل الغرامشي «للحركة الإسلامية» أيضًا تباينًا مهمًّا في السبل التي يتصور بها كلٌّ من العلماء والنشطاء السياسيين قيام الدولة الإسلامية. يفترض التقليد الماركسي الذي ينتمي إليه «غرامشي» وجود علاقة ضرورية بين طبيعة القيادة السياسية ومضمون السياسة التي تتبعها؛ فالحكومة التي يهيمن عليها العمال هي وحدها القادرة على تطبيق برنامج اشتراكي حقيقي على المدى الطويل. مع بعض التعديل يصبح هذا النموذج قادرًا على أن يصف بدقة الاقتراب الذي يتناول الجناح السياسي للحركة الإسلامية بالدراسة. في الواقع، وكما كل النشطاء السياسيين في العالم، فإن الإخوان المسلمين ونظراءهم مقتنعون أن الطريقة المُثلى للوصول إلى النظام الاجتماعي والسياسي المنشود هو أن يحلوا محل الحكام الحاليين. بينما يتميز العلماء وكما ذكرنا آنفًا بأن لديهم مفهومًا للتغيير السياسي يعتمد على «ممارسة الضغط» بوصفهم نخبة قطاعية لا سياسية؛ إنهم لا يهتمون بهوية الحاكم بقدر ما يهمهم مضمون سياسته. وأيًّا كان انتماؤه فإن أي زعيم سياسي يمكنٍ ممارسة الضغط عليه ليطبق سياسات أكثر «إسلامية»، ومثلما يوضحه مثال مصر في عهد كلٍّ من السادات ومبارك، ليس هناك حاجة لاستبداله بهدف تحقيق هذه الغاية.

أوضحتُ في الصفحات السابقة من هذه الدراسة أن الحقوق والواجبات التي يراها «بايات» كاهتمامات لدى كلٍّ من الإسلام السياسي وما بعد الإسلام السياسي هي اهتمامات مركزية وثابتة لدى الفاعلين الإسلاميين السوريين طوال العقود الأخيرة. وأنا هنا لا أستبعد تمامًا مفهوم ما بعد الإسلام السياسي، لكني أهدف إلى تحديد الشروط التي قد تؤدي إلى مثل هذا التحوُّل. من وجهة نظري فإن هذا المفهوم ليس نتاج نموٍّ تلقائي لتيار أعقب الإسلام السياسي بعد أن أُصيب بخيبة أمل إثر فشل اليوتوبيا الإسلامية. في الواقع فإن العامل الرئيس للركود السياسي هو أن العلماء كانوا الفاعلين الدينيين الأكثر مناعة تجاه الاعتقاد الذي يرى أن الدولة الإسلامية يمكنها أن تقدم الحل لكل مشاكل المسلمين، وهو السبب الذي جعل وظيفتهم الاجتماعية (إدارة المجال الديني) تدفعهم دومًا إلى تفضيل اقتراب يركز على المجتمع.

ويبدو مع ذلك أن الشرط الضروري لظهور تيار إصلاحي قوي يقبع في ضعف العلماء إما كنتاج للعلمنة أو لنمو فاعلين إسلاميين مُسَيَّسين بفضل إتاحة مناخ ليبرالي كما هو الحال في تركيا. وكما سأظهره في المحور التالي، فإن استمرار النظام التسلطي في سوريا أحدث نتيجة معاكسة؛ لقد ازدادت قوة العلماء المحافظين أكثر من أي وقت مضى في الوقت الذي تراجعت فيه الأصوات الإصلاحية.

بين مطرقة الدولة وسندان العلماء: إصلاحيو سوريا

تفضل النظم التسلطية التعامل مع العلماء المحافظين الذين يختارون عامةً – وللأسباب التي ذكرناها سابقًا – تشجيع الأسلمة دون أن يتخذوا المبادئ المركزية للنظام السياسي. ولا تشكل القيادة السورية استثناءً هنا طالما أن النظام لا يختار شركاءه الدينيين بناءً على درجة قربهم من الأيديولوجية «التقدمية» البعثية، ولكن وفقًا لدرجة ولائهم، بل ويفضل أن يكون الأمر بناءً على درجة مصداقيتهم. هذا هو الأساس المنطقي للتقارب الذي أقامه حافظ الأسد مع الشيخ البوطي في بداية الثمانينيات؛ وهو الكاتب الشهير الذي أدان علنًا علي مدار كتاباته، القومية كما الاشتراكية، وقد كانتا تُشكلان المكونَين الرئيسيَّين للأيديولوجية البعثية.[٤٠]

لا يوفر النظام التسلطي في سوريا السياق الأمثل للاتجاهات الدينية المحافظة فحسب، بل هو محدد أساسي بالنسبة للأفكار الإصلاحية أيضًا. يواجه الإصلاحيون، في الواقع، عائقًا مزدوجًا؛ فإن هم طالبوا بالتغيير السياسي فهم لا محالة سيثيرون غضب النظام، وإن هم تبعوا طريق الإصلاح الديني فإنهم يعرضون أنفسهم لهجوم المؤسسة الدينية. بالنتيجة هم يضطرون في كثير من الأحيان للتخلي عن أحد هذين الخيارين؛ بهدف تأمين دعم كلٍّ من الدولة والعلماء. بكلمات أخرى، يتعين عليهم الاختيار بين الدخول في لعبة النظام التسلطي أو الالتزام بالتوجهات المذهبية المحافظة لكبار العلماء.

يمتد طيف الإصلاحيين في سوريا من المفكرين الذين يهتمون بالمسائل الدينية والقانونية إلى النشطاء الذين يركزون على موضوع التغيير السياسي. يقع محمد شحرور (ولد ١٩٣٨) على رأس الفئة الأولى؛ وهو مهندس شهد كتابه «الكتاب والقرآن: قراءات حديثة» رواجًا كبيرًا خلال سنوات التسعينيات. ويعتبر الإصلاح لدى شحرور الأكثر جذرية؛ إذ يطالب بما يشبه التوحيد الوضعي؛ حيث لا يجب البحث عن الحقيقة في القرآن والسنة، النصوص المقدسة في الإسلام، بل في تقدم العقل البشري؛ ذلك أن القوانين التي يتضمنها القرآن لا تتعارض بالطبيعة مع القواعد التي يضعها الوعي والعقل الإنساني في كل مرحلة تاريخية.[٤١] ليس مدهشًا أن حجج شحرور رُفضت بشراسة من طرف التيار الإسلامي برمته، مما يساعد ربما في فهم لماذا تجنب شحرور ليس فقط مساندة الحركة الداعية إلى الديمقراطية في سوريا خلال العشرية

(٤٠) انظر على سبيل المثال: سعيد رمضان البوطي، هذا شأن القومية، في: شوقي أبو خليل، بحوث ومقالات مهداة إليه (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤). وللكاتب نفسه: نقد أوهام الجدلية المادية: الدياليكتيكية (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦).

(٤١) Muhammad Shahrur, Andreas Christmann, and Dale F. Eickelman, The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur (Leiden: Brill, 2009).

الماضية، ولكن أيضًا انتقاده لمكوناتها العلمانية كما الإسلامية بحجة أنها تدعو إلى أولوية الإصلاح السياسي على الإصلاح الديني.[٤٢]

أما بالنسبة لعضو مجلس النواب محمد حباش (ولد ١٩٦٢)، فإن اهتمامه الأول يقع في موضوع المكانة الدينية لغير المسلمين. فهو يرفض النظر إلى الإسلام بوصفه الطريق الوحيد للخلاص، وهو الموقف الذي تكمن خلفه مبادراته العديدة في مجال الحوار الديني[٤٣].هكذا أكسبه هجومه على مبدأ مركزي في المذهب السني عداء شيخ العلماء، البوطي، الذي وصل الى درجة اتهامه بأنه «مبتدع».[٤٤] عزلة حباش عن العلماء دفعته للاعتماد على الأجهزة الأمنية التي هندست عملية انتخابه عضوًا في مجلس النواب عام ٢٠٠٣، ليلعب النائب الإسلامي، بالمقابل، دور مسئول غير رسمي للعلاقات العامة في وسائل الإعلام الدولية. بيد أنه كان لدى حباش طموحات أكبر، فابتداءً من عام ٢٠٠٤ سيستثمر الضغوط المزدوجة من طرف الدول الغربية والمعارضة الداخلية ليقدم نفسه كبديل موثوق للإخوان المسلمين في حقل الإسلام السياسي. وكانت هذه لعبة محفوفة بالمخاطر؛ حيث بدا حباش بمظهر النصير المُفَوَّه للديمقراطية في التيار الإسلامي السوري في الداخل، التيار الذي سمح له النظام بالعمل لفترة قبل إسكاته تدريجيًّا منذ العام ٢٠٠٧.

حاول فاعلون إسلاميون آخرون المزاوجة بين الإصلاح الديني والسياسي بدون عقد تسويات مع النظام، وبالطبع فقد واجهوا صعوبات أكثر حدة من تلك التي واجهها حباش. هكذا كان حال الجماعة التي أسسها، على سبيل المثال، داعية محلي يُدعى أبا الأكرم السقا (ولد ١٩٤٦) في درعا، الضاحية المحافظة في دمشق، في التسعينيات. أكثر آراء السقا إثارة للجدل بين العلماء كانت تلك التي تتصل بالمرأة؛ فقد كان السقا يعطي دروسًا ذاع صيتها؛ حيث يجلس النساء والرجال جنبًا إلى جنب في القاعة نفسها، ويشجع الفتيات على اختيار أزواجهن، وحين كان الحجاب لا يزال محظورًا في المدارس خلال سنوات التسعينيات أكد السقا أن الحصول على التعليم أضحى أكثر أهمية من تغطية الشعر. وقد حضر أسامة الرفاعي، أحد أكبر علماء العاصمة، إلى مسجد السقا في ثلاث مناسبات؛ ليحذر مرتاديه من أفكار السقا التي رآها «منحرفة».

لا حاجة للقول أن شيوخ العلماء لم يكن لهم من أسباب لمساندة داعية درعا حين ارتد النظام ضده بسبب مواقفه السياسية. ففي عام ٢٠٠٠، رفض السقا الدعاء لبشار الأسد بعد

(٤٢) Andreas Christmann, 'Religious Reform before Political Reform: Muhammad Shahrur's Contribution to the Current Islah Debate in Syria' (unpublished paper, 2010).

(٤٣) Paul Heck, 'Religious Renewal in Syria: The Case of Muhammad Al-Habash', Islam and Christian-Muslim Relations 15 (2004), 185–207.

(٤٤) أنور وردة، حوار... لا شجار (دمشق: مؤسسة الإمام، ٢٠٠٣)، ص٦- ص١٥.

خلافته لوالده. ثلاث سنوات بعد ذلك، استغلت جماعته سقوط بغداد لتعبئة سكان درعا ضد الاحتلال الأجنبي للعراق وضد إهمال وفساد الحكومة السورية في آن واحد. وقد دُعي المواطنون بعد مظاهرات سلمية إلى رفض دفع العمولات للإداريين، وإلى تنظيم أنفسهم لتعويض الأداء المتدني للسلطات الحكومية في مجال النظافة. وقد أُلقي القبض على السقا وخمسة وعشرين من تلاميذه خلال الأسابيع التالية ليمكث في السجن حتى عام ٢٠٠٥.[٤٥]

وبدءًا من منتصف التسعينيات أيضًا، ضم رضوان زيادة (ولد ١٩٧٦)، طبيب أسنان وأحد تلاميذ السقا، جهوده إلى خريجي كلية الشريعة ليطلق مبادرة فكرية تمامًا هي الملتقى الفكري للإبداع. اجتمع أعضاء هذه المجموعة حول مشروع مشترك يقوم على «تجديد الخطاب الإسلامي»، وادعوا أنهم تأثروا بمفكرين إصلاحيين على منوال الإيراني عبد الكريم سوروش والمغربي طه عبد الرحمن. لقد دعوا على سبيل المثال، إلى تطبيق نظريات اللسانيات الحديثة لتفسير الآيات القرآنية، وبالرغم من أنهم أشادوا بالتوجهات الإصلاحية لدى الإخوان المسلمين الأوائل، فإنهم قد فككوا عددًا من مفاهيم الإسلام السياسي الرئيسة مثل «الدولة الإسلامية» و«أسلمة المعرفة». وقد جذب الموقع الذي أسسوه عام ١٩٩٩ اهتمامًا ملحوظًا، ونشر عشرات المقالات، بعض هذه المقالات كتبها مشاركون على درجة من الأهمية أمثال اللبناني رضوان السيد والتونسي أحميدة النيفر.[٤٦] علاوة على ذلك نشر أعضاء الملتقى مقالاتهم في جريدة الحياة الرائدة في الشرق الأوسط. ليس مثارًا للدهشة أيضًا أن كبار العلماء انتقدوا أفكارهم التجديدية بشدة.

بالرغم من أن أهداف هذه الجماعة كانت فكرية في المقام الأول فقد أظهر رضوان زيادة وعضو آخر هو عبد الرحمن الحاج إبراهيم (ولد ١٩٧٠) اهتمامًا متزايدًا بالسياسة خلال «ربيع دمشق» الذي أعقب وفاة حافظ الأسد عام ٢٠٠٠. وقد أصبح كلٌّ منهما مقربًا جدًّا من رجل الأعمال المحافظ وعضو مجلس النواب رياض السيف الذي سيقضي القسم الأكبر من العشرية في السجون بعد اعتقاله أول مرة عام ٢٠٠١.

خلال السنوات اللاحقة بنى المفكران شبكة علاقات مع جمعيات حقوقية وأحزاب معارضة. وقد فسر «زيادة» هذا التحول حين قال: «لا إصلاح ديني بدون إصلاح سياسي». ومن المثير للاهتمام أن الإصلاح الذي يراه ذا أهمية خاصة هو ذاك الذي يتضمن «إبقاء العلماء بعيدًا عن السياسة». يصف زيادة والحاج إبراهيم نفسيهما كـ«مسلمَين ليبراليَّيْن» أو «ليبراليَّيْن محافظَين» عوضًا عن «إسلاميين،» ويظهران إعجابًا كبيرًا بحزب العدالة والتنمية التركي.

(٤٥) مقابلة مع أحد أقارب السقا، دمشق، مارس ٢٠٠٧. مقابلة مع رضوان زيادة، نيويورك، ١٢ مارس ٢٠١٠.
(٤٦) www.almultaka.net/index.php.

وضَع الهدوء التدريجي للأزمة الإقليمية التي وضعت النظام السوري في حالة من الاضطراب خلال منتصف العقد الماضي، وضع نهاية للحرية النسبية التي تمتع بها المفكران؛ فخلال العام ٢٠٠٧ أُجبر كلاهما على مغادرة سوريا ولم يُسمح لهما بالعودة منذ ذلك الحين.(٤٧) وخلال انتفاضة عام ٢٠١١ أصبح «زيادة» الذي كان يقيم في واشنطن واحدًا من أهم الأصوات في المعارضة السورية في المنفى لدى وسائل الإعلام الغربية.

إصلاحيون سياسيون آخرون كانوا أكثر حذرًا فسعوا للحصول على حماية كبار العلماء، مما ترتب عنه ضمنًا التغاضي عن أهمية التجديد الديني. أفضل مثال على مثل هذه الاستراتيجية ربما يكون عماد الدين رشيد (ولد ١٩٦٥)، أستاذ معهد الشريعة في جامعة دمشق. رشيد الذي لا يخفي هو الآخر إعجابه بحزب العدالة والتنمية التركي، عُرِف بطموحاته السياسية منذ نهاية التسعينيات، وقد دافع عن فكرة إنشاء «الوطن المسلم» الذي يمنح لكل السكان حقوق المواطنة الكاملة بغض النظر عن دياناتهم.(٤٨) وبالرغم من تعرضه لنقد زميله البوطي بسبب تقاربه مع أعضاء الملتقى الفكري للإبداع، وكذا آرائه العقلانية المبالغ فيها، نجح الرشيد في نهاية المطاف في الحصول على دعم «زعيم» المجال الإسلامي في سوريا حين بذل جهودًا للظهور بمظهر عالم الدين «المتشدد». وقد وصفه أحد أعضاء الملتقى نتيجة ذلك بأنه «معتدل من الداخل محافظ من الخارج».(٤٩)

بيد أن دعم البوطي للرشيد لم يمنع إقالته من الجامعة عام ٢٠١٠.(٥٠) وكان هذا الإجراء جزءًا من حركة واسعة ضد الإسلاميين المؤيدين للديمقراطية والتي بدأت عام ٢٠٠٨ بإيقاف عدد من أعضاء التيار الإسلامي المستقل. في السنة نفسها أُجبر معاذ الخطيب (ولد ١٩٦٠)، وكان مهندسًا وداعية مُفَوَّهًا سابقًا في الجامع الأموي، على الاستقالة من رئاسة التمدن الإسلامي، وكانت جمعية إسلامية تحديثية تأسست منذ الثلاثينيات، وقد حاول بعثها للحياة.(٥١) وقد تكثفت إجراءات الدولة ضد المعارضة الإسلامية خلال السنة التالية فأُغلق المركز الفكري الذي أسسه حباش وأُوقف عموده في صحيفة «الثورة» الرسمية؛ واعتُقل صلاح الدين كفتارو، نجل المفتي الراحل ومدير الأكاديمية الخاصة التي سميت باسمه؛ نتيجة لعدم انضباطه الذي تضمن، ضمن أشياء أخرى، إشاداته المتكررة «بالتجربة التركية»؛ نفس المصير لحق بهيثم المالح، وهو إسلامي مستقل في الثمانين من العمر تقريبًا وأكبر الناشطين الحقوقيين في البلاد.

(٤٧) مقابلة مع عبد الرحمن الحاج إبراهيم، دمشق، يوليو ٢٠٠٥.
(٤٨) مقابلة مع الرشيد، دمشق، ٢٩ يوليو ٢٠٠٥.
(٤٩) اتصال إلكتروني من مصدر مجهول، فبراير ٢٠١٠.
(٥٠) all4syria.info/content/view/33817/113/ 21 October 2010.
(٥١) Ahmad Mouaz al-Khatib, 'Al-Tamaddun al-Islami : passé et présent d'une association réformiste damascène', Maghreb-Machrek 198 (2008), 79–92.

هذا الهجوم الذي طال الإصلاحيين السياسيين كان يوازيه نموٌّ غير مسبوق لمكانة الشيخ البوطي، الذي عُرف باتجاهه المحافظ، في المؤسسة الدينية في البلاد؛ ففي عام ٢٠٠٨ عُيِّن العالِم الذي لم يسبق له أن تولى منصبًا رسميًّا رفيعًا من قبل كداعية ومدير للجامع الأموي، وهو واحد من أهم المساجد في العالم الإسلامي، كما عُيِّن على رأس اللجنة المكلفة بإصلاح برامج المدارس الدينية، وكرئيس لمعهدين عاليين أنشأتهما الدولة حديثًا لتدريب العلماء.[٥٢] لقد أثبت النظام التسلطي في سوريا، أكثر من أي وقت مضى، أنه يفضل التعامل مع علماء محافظين وموالين له عوضًا عن الإصلاحيين المعارضين.

(٥٢) مقابلة مع وزير الأوقاف الدينية محمد السيد، تشرين، ١ سبتمبر ٢٠٠٩.

خاتمة: ما الذي يجعل الإسلام ديمقراطيًّا؟

لا يمكننا أن نغفل، حين النظر إلى فكرة حدوث تحول ما بعد إسلاموي في خطاب الإخوان المسلمين السوريين، أن هذا الخطاب لم يتغير جذريًّا منذ تأسيس الحركة في الأربعينيات؛ ليس لأن الإسلاميين السوريين احتفظوا بمرونة الإسلاميين «الأوائل»؛ بل لأنهم تميزوا دومًا بقبولهم للخصائص الأساسية للدولة الليبيرالية الحديثة على نحو الانتخابات الحرة والتعددية وتمتع غير المسلمين بحقوق المواطنة.

فالمرونة السياسية لدى الإخوان المسلمين السوريين كانت نتاج تنشئتهم المبكرة ضمن النظام الديمقراطي؛ فَبِوضعهم كمحترفين سياسيين كان عليهم التعامل مع المطالب الديمقراطية على نحو جذب الناخبين المحتملين وتكوين تحالفات مع أحزاب علمانية التوجه. علاوة على ذلك وبسبب التأثير الذي كانت تمارسه الأحزاب العلمانية على الجيش فإن الإخوان كانوا مقتنعين أنهم سيخسرون كل شيء إذا ما استُبدل النظام البرلماني بديكتاتورية عسكرية.

إن النظر إلى التيار الإسلامي السوري من زاوية حدوث تحول ما بعد إسلاموي يمكنه أيضًا أن يؤدي إلى المغالاة في التأكيد على تماسك هذا التيار واعتباره كتلة متجانسة، في حين يتم تجاهل الاختلافات البنيوية الداخلية. في الحقيقة، وعلى خلاف الإخوان، فإن العلماء الذين شكلوا الجزء الأهم في حركة الأسلمة الاجتماعية السورية في خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أظهروا اتجاهًا محافظًا وجمودًا دينيًّا لا يفتر. السبب في ذلك هو أنهم علماء وليسوا نشطاء سياسيين مما يعني أنه لم يكن عليهم أن يذعنوا لمطالب اللعبة السياسية، وكان باستطاعتهم التمسك بشكل صارم بمبادئهم المذهبية.

لقد ركز الإخوان المسلمون، تحت حكم النظام التسلطي البعثي، على الصراع من أجل «حقهم» في العودة إلي الساحة السياسية، أي، تحدي نموذج الحزب الواحد. عمل علماء الدين بشكل عام، من جهتهم، لأجل تعزيز مكانتهم داخل النظام القائم، باستثناء الظروف الاستثنائية عندما أصبح هذا النظام معاديًا للدين بشكل علني على نحو عهد البعث الجديد في الستينيات، أو عندما اجتاحته أزمة كبرى على نحو أزمات ١٩٧٩ و١٩٨٢ و٢٠١١. لقد تمتع العلماء الذين يعتبرهم النظام أقل تهديدًا من النشطاء السياسيين دومًا بمعاملة أكثر تساهلاً بالرغم من رفضهم التام للأيديولوجية البعثية.

إن ما سبق يُضفي مصداقية أكثر لفكرة أن التحول الديمقراطي في السياق السوري هو شرط للإصلاح السياسي وليس العكس. إذا كان العلماء يمثلون عائقًا أمام التغيير السياسي فذلك ليس بسبب أيديولوجيتهم – بالرغم من أنهم بالتأكيد لم يكونوا ليصفوا أنفسهم كـ«ديمقراطيين»،

مع أنهم يساندون فكرة وجود حكومة منتخبة – بقدر ما أن يكون سبب ذلك هو مكانتهم كنخبة قطاعية، مما يجعلهم يترددون في تحدي سلطة الدولة.

وطالما أن ما يمنع العلماء من الدفع بمطالب الإصلاح السياسي لا يكمن في أيديولوجيتهم بل في طبيعتهم القطاعية، فإن هناك أسبابًا أقل للاعتقاد، وهي أن انتشار أفكار ما بعد الإسلام السياسي بين العلماء قد يؤدي إلى تغيير معتبر. على العكس من ذلك، يمكن للانتقال نحو الديمقراطية على منوال ما يحدث في تركيا أن يدعم ظهور أصوات إصلاحية من خلال إضعاف العلماء الذين قد تتعرض هيمنتهم على المجال الديني للتحدي من طرف نشطاء يستمدون شرعيتهم من نجاحاتهم السياسية. خلاصة القول: إن ما يجعل الإسلام ديمقراطيًّا في سوريا ليس نجاح «ما بعد الإسلاميين» في مقابل «الحرس القديم» من الإسلاميين، بل يكمن في توفر السياق الذي يسمح بالانتشار لنشطاء سياسيين ذوي منحى حقوقي في مقابل العلماء الذين يركزون على مبدأ الواجبات.

قائمة المراجع

أنور وردة، حوار..لا شجار (دمشق: مؤسسة الإمام، ٢٠٠٣).

جمال باروت، «سوريا.. أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية»، في: جمال باروت وفيصل دراج، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠).

سعيد رمضان البوطي، هذا شأن القومية، في: شوقي أبو خليل، بحوث ومقالات مهداة إليه (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤).

سعيد رمضان البوطي، نقد أوهام الجدلية المادية: الدياليكتيكية (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦).

شاكر السعيد، البرلمان السوري في تطوره التاريخي (دمشق: المدى، ٢٠٠٢).

علاء الدين خروفة، محاكمة آراء الدواليبي في القومية والعمانية والردة والفائدة الربوية (طرابلس: مكتبة المدينة، ١٩٩٢).

معروف الدواليبي، مذكرات (الرياض: العبيكان، ٢٠٠٦).

الرأي (عمان)، ٢٨ إبريل ٢٠٠٦.

اتصال إلكتروني من مصدر مجهول، فبراير ٢٠١٠.

مقابلة مع الكاتب، حلب، ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٥.

مقابلة مع أحد أقارب السقا، دمشق، مارس ٢٠٠٧.

مقابلة مع رضوان زيادة، نيويورك، ١٢ مارس ٢٠١٠.

مقابلة مع عبد الرحمن الحاج إبراهيم، دمشق، يوليو ٢٠٠٥.

مقابلة مع الرشيد، دمشق، ٢٩ يوليو ٢٠٠٥.

مقابلة مع وزير الأوقاف الدينية محمد السيد، تشرين، ١ سبتمبر ٢٠٠٩.

Annabelle Böttcher, Syrische Religionspolitik Unter Asad, trans. Annabelle Böttcher (Freiburg im Breisgau: Arnold-Bergstraesser-Institut, 1998).

Andreas Christmann, 'Religious Reform before Political Reform: Muhammad Shahrur's Contribution to the Current Islah Debate in Syria' (unpublished paper, 2010).

Armando Salvatore and Mark LeVine, Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005)

Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn(Stanford:Stanford University Press, 2007).

Bernard Botiveau, 'La formation des oulémas en Syrie. La faculté de sharî'a de l'université de Damas', in Les intellectuels et le pouvoir: Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie, ed. Gilbert Delanoue, (Le Caire: CEDEJ, 1986).

Hans Günter Lobmeyer, 'Al-dimuqratiyya hiyya al-hall ? The Syrian Opposition at the End of the Asad Era '' in Contemporary Syria. Liberalization Between Cold War and Cold Peace, ed. Eberhard Kienle (London : British Academic Press, 1994.

Hava Lazarus-Yafeh, 'Muhammad Mutawalli Al-Sha'rawi– a Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt', in Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan ed. Gabriel Warburg and Uri Kupferschmidt (New York: Praeger, 1983).

Johannes Reissner, Ideologie Und Politik Der Muslimbrüder Syriens. Von Den Wahlen 1947 Bis Zum Verbot Unter Adîb Ash-Shîshaklî (Fribourg-en-Brisgau: Klaus Shwarz, 1980).

Michel Dobry, Sociologie des crises politiques (Paris : FNSP, 1986).

Muhammad Shahrur, Andreas Christmann, and Dale F. Eickelman, The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur (Leiden: Brill, 2009).

Olivier Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

Sarah Ben Nefissa, 'Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères Musulmans', in Pouvoirs et associations dans le monde arabe ed. Sarah Ben Nefissa (Paris: CNRS, 2002), 147−79.

Stéphane Lacroix, Awakening Islam. Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

Thomas Pierret، Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas (Paris:Presses Universitaires de France, 2011).

Thomas Pierret, 'Le "Projet politique pour la Syrie de l'avenir" des Frères Musulmans', in La Syrie au present, ed. Baudouin Dupret and al. (Paris: Actes Sud, 2007), 729-38.

Umar Abdallah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley: Mizan Press, 1983).

Abdallah, The Islamic Struggle, 213−19 ; Hans Günter Lobmeyer, 'Islamic Ideology and Secular Discourse : The Islamists of Syria', Orient 32 (1991).

Ahmad Mouaz al-Khatib, 'Al-Tamaddun al-Islami : passé et présent d'une association réformiste damascène', Maghreb-Machrek 198 (2008), 79−92.

Cihan Tugal, 'Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory,' Theory and Society 38(2009), 423−58.

Eyal Ziser, 'Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?', The Muslim World, 95 (2005), 43−65.

Ghada Hashem Talhami, 'Syria : Islam, Arab Nationalism and the Military', Middle East Policy 8 (2001).

Itzchak Weismann, 'Democratic Fundamentalism ? The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Syria', The Muslim World 100 (2010), 1-16.

Joshua Teitelbaum,'The Muslim Brotherhood and the "Struggle for Syria",1947−1958.Between Accommodation and Ideology', Middle Eastern Studies 40 (2004).

Paul Heck, 'Religious Renewal in Syria: The Case of Muhammad Al-Habash', Islam and Christian-Muslim Relations 15 (2004), 185−207.

Thomas Pierret and Kjetil Selvik, 'Limits of 'Authoritarian Upgrading' in Syria. Welfare Privatization, Islamic Charities and the Rise of the Zayd Movement', International Journal of Middle East Studies 41 (2009), 599.

خطبة الجمعة، ٢٢ إبريل ٢٠١١، في: www.youtube.com/watch?v=T8RS1FaVv1k

زهير سليم، «صفحة من تاريخ الإخوان المسلمين في سوريا»، في:

www.levantnews.com, (September 2010).

http://forsyria.org/ arab/programme.asp#_Toc1, (August 2009).

www.ikhwansyrian.com, (1 June 2007).

www.bouti.com, (February 2000).

all4syria.info/content/view/33817/113/ 21, (October 2010).

www.almultaka.net/index.php.

all4syria.info/web/archives/2210, (6 April 2011).