جامعة النجاح الوطنية
كلية الدراسات العليا

دراسة في مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين وأثرها على الممارسة السياسية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي

إعداد
خالد علي محمد زواوي

إشراف
د. عثمان عثمان

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس - فلسطين.

2011م

دراسة في مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين وأثرها على الممارسة السياسية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي

إعداد

خالد علي محمد زواوي

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2011/3/13م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
1. د. عثمان عثمان / مشرفاً ورئيساً	.....
2. د. إبراهيم أبو جابر / ممتحناً خارجياً	.....
3. د. ناصر الدين الشاعر / ممتحناً داخلياً	.....

الإهداء

إلى والدي الأستاذ علي الزواوي.. معلماً.. وصديقاً إقراراً بفضله، وشهادة بدوره

إلى والدتي.. على ما تحملت من ألم ومعاناة

إلى زوجتي ربى وأبنائي عاصم، ورائد وإنعام

إلى إخوتي وأخواتي جميعاً

أهدي عملي هذا

الشكر والتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور عثمان عثمان على إشرافه على هذه الدراسة وعلى العبء الكبير الذي وقع على عاتقه وهو يتابعني بشكل متواصل، كما أتقدم بالشكر لأعضاء لجنة المناقشة الدكتور ناصر الدين الشاعر والدكتور إبراهيم أبو جابر على موافقتهما مناقشة رسالتي، كما أتقدم بالشكر للدكتور خالد الحروب، والدكتور باسم الزبيدي، والدكتور إياد البرغوثي على قراءتهم لخطة الدراسة وإبداء الملاحظات الهامة التي أفادتني في عملي.

كما أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ عبد المجيد العيلة على وضع أرشيفه الشخصي تحت تصرفي، كما أشكره على قراءة مسودة الدراسة وإبداء الكثير من الملاحظات الهامة والتي أفادتني في عملي.

كما أتقدم بالشكر إلى أسرة مكتبة بلدية البيرة وخاصة الأخ عامر عوض الله، الذي قدم لي العون الكبير، وأسرة مكتبة بلدية نابلس، وخاصة الأخ بشار التمام الذي أمدني بالكثير من المراجع الهامة من مكتبته الشخصية، وأسرة مركز المسبار للدراسات والبحوث في دبي على سماحهم لي بالاطلاع على دراساتهم الهامة والمفيدة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل للشيخ زهير الدبعي على ما أمدني به من مكتبته ونصائحه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل من السيدة منى منصور على إتاحة المجال الكامل لي للإطلاع على المكتبة الشخصية للشهيد جمال منصور.

كما أتقدم بالشكر الجزيل من الأستاذ وائل طحاينة على تدقيقه اللغوي للرسالة، والأستاذ محمد فارس جرادات على قراءته لمسودة الرسالة وتعليقاته المفيدة.

والشكر الجزيل أيضا للمؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية "مواطن" على دعمهم لي مادياً وعلمياً.

الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

دراسة في مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين وأثرها على الممارسة السياسية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل، أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة علمية أو بحث علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

Student's name: **اسم الطالب:**

Signature: **التوقيع:**

Date: **التاريخ:**

فهرس المحتويات

الرقم	الموضوع	الصفحة
	الإهداء	ج
	الشكر والتقدير	د
	الإقرار	هـ
	فهرس المحتويات	و
	الملخص	ي
	المقدمة	**1**
	إشكاليات الدراسة	2
	أهمية الدراسة	2
	هدف الدراسة	3
	أسئلة الدراسة	3
	فرضية الدراسة	4
	منهجية الدراسة	5
	حدود الدراسة	6
	الدراسات السابقة	7
	الفصل الأول: الإطار النظري للدراسة	**13**
1.1	مفهوم الخطاب	13
1.1.1	المرجعية اللسانية، اللغوية	13
1.1.1.1	مفهوم الخطاب لغة	13
2.1.1.1	المفهوم اللساني للخطاب	14
2.1.1	المرجعية المعرفية\الأيديولوجية	15
2.1	سلطة الخطاب	17
3.1	الخطاب السياسي	19
4.1	لغة السياسة	23
5.1	المفاهيم	25
6.1	المرجعية	28
7.1	تحليل الخطاب\ قراءة في المنهجية	28

الرقم	الموضوع	الصفحة
8.1	رؤيتنا المنهجية في التحليل في هذه الدراسة	41
	الفصل الثاني: الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر	**42**
1.2	الخطاب الإسلامي إشكالية مفاهيمية	42
2.2	سمات الخطاب الإسلامي	45
3.2	تصنيف الخطاب الإسلامي	47
4.2	الخطاب السياسي الإسلامي، لماذا؟	53
1.4.2	الإسلام السياسي	53
2.4.2	الإسلاميون	56
3.4.2	حجم وموقع السياسة في الإسلام	57
4.4.2	نشأة وسيادة الخطاب السياسي الإسلامي كيف ولماذا	61
	الفصل الثالث: الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين منذ بدايات القرن العشرين وحتى العام 1983	**70**
1.3	الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين قبل النكبة عام 1948	70
1.1.3	الجمعيات الإسلامية - المسيحية في فلسطين	72
2.1.3	جمعيات الشبان المسلمين	73
3.1.3	المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى	74
4.1.3	الشيخ عز الدين القسام	76
2.3	الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين ما بين النكبتين: 1948 -1967	79
1.2.3	الأخوان المسلمون	80
2.2.3	حزب التحرير الإسلامي	83
3.3	الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين ما بعد النكبتين وحتى العام 1983م	87
	الفصل الرابع: الخطاب السياسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين	**97**
1.4	البدايات	98
2.4	مرحلة التأسيس الفكري والمنهجي، وإيجاد أدوات التحليل من العام 1975 -1991	99
1.2.4	توفيق الطيب	102
2.2.4	أبو القاسم حاج حمد	106

الرقم	الموضوع	الصفحة
3.2.4	سيد قطب	108
4.2.4	مالك بن نبي	110
4.2.4	علي شريعتي	111
3.4	مفهوم النقد الذاتي	113
4.4	مفهوم التاريخ/المنهج	115
5.4	فلسطين القضية المركزية	117
6.4	الثورة/الإصلاح	136
7.4	مفهوم الوحدة لدى حركة الجهاد	143
8.4	الآخر الديني	153
9.4	التراث/ التاريخية	155
	الفصل الخامس: مرحلة التحولات الفكرية في حركة الجهاد الإسلامي وهي من العام 1991م وحتى العام 1995م	**159**
1.5	دوافع التحولات الفكرية والسياسية	159
2.5	اللقاء الإسلامي، القومي، الديمقراطي	163
3.5	العلمانية	165
4.5	السلم الأهلي الداخلي	168
	الفصل السادس: مرحلة الأمانة العامة الثانية، 1995 -2007	**175**
1.6	الموقف من السلطة الوطنية الفلسطينية	176
2.6	الحوار الفلسطيني الفلسطيني 2003 -2005	182
3.6	الموقف من إنتخابات المجلس التشريعي	190
4.6	الموقف من منظمة التحرير الفلسطينية	194
5.6	وثيقة الأسرى، وثيقة الوفاق الوطني	196
	الفصل السابع: مرجعية الخطاب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس	**199**
1.7	نشأة حركة حماس	199
2.7	الميثاق	201
3.7	تحليل الميثاق	204
4.7	المذكرة التعريفية لحركة حماس	211

الرقم	الموضوع	الصفحة
5.7	الهدنة، استدعاء الشرعي لتبرير السياسي	215
6.7	الحوار الفلسطيني	218
7.7	الانتخابات التشريعية الفلسطينية 1996 -2006م	220
1.7.7	انتخابات المجلس التشريعي للعام 1996م	221
2.7.7	انتخابات المجلس التشريعي للعام 2006م	227
8.7	منظمة التحرير الفلسطينية	231
9.7	فوز حماس وتشكيل الحكومة العاشرة	233
10.7	وثيقة الأسرى/وثيقة الإتفاق الوطني	237
11.7	اتفاق مكة/ حكومة الوحدة الوطنية	242
	النتائج	**247**
	قائمة المصادر والمراجع	**250**
	Abstrract	**b**

دراسة في مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين وأثرها على الممارسة السياسية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي

إعداد

خالد علي محمد زواوي

إشراف

د. عثمان عثمان

الملخص

تناولت الدراسة مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين وأثر هذه المرجعية على الممارسة السياسية لحركتي حماس والجهاد، واعتمدت على تحليل النصوص المنتجة لدى كلا الحركتين واستخراج المفاهيم التي تشكل خطابهم السياسي، والفكري، انطلاقاً من كون الفكري لا ينفك عن السياسي لجهة التوجيه والاستدلال.

وتتكون الدراسة من سبعة فصول، تناولت الفصول التمهيدية والتي تعتبر مقدمة للفصول الأساسية، وناقشت فيها الإطار النظري وفيه تم تحديد البنية النظرية والمنهجية للدراسة، والتعريف الخاص بالخطاب كما توصلت إليه من خلال النقاش في جملة تحديدات لهذا المفهوم لدى الكثير من المفكرين، كما تناولت في الفصل الثاني الخطاب بمفهومه الإسلامي وإشكالية ضبط هذا المفهوم لدى المفكرين الإسلامين، واستعرضت سمات هذا المفهوم لديهم، كما تناولت الخطاب السياسي الإسلامي و إنتاجه على يد الإمام حسن البنا، من خلال استعراض نظريات نشوء الخطاب، و الفصل الثالث كان أكثر تخصصاً في الشأن الفلسطيني من حيث تناوله للخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين منذ بدايات القرن العشرين وحتى منتصف العقد الثامن منه، واستعرضت في هذا الفصل مجموع الحركات والأشخاص الذين كان لهم دور سياسي قائم على أسس إسلامية، كما تناولت تجربة جماعة الإخوان بصفتها الجماعة الوحيدة التي امتلكت أساساً فكرياً واضحاً.

الفصول الرابع والخامس والسادس والتي تتعلق بحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، ناقشت فيها مراحل تطورها الفكرية، ففي الفصل الأول تم التطرق إلى مرحلة التأسيس الفكري والمنهجي وهي الفترة ما بين 1975 -1991، وهي التي ساد فيها خطاب فتحي الشقاقي مؤسس

الحركة و مفكرها، وامتازت هذه المرحلة، كما أوضحت الدراسة، بكونها كانت تنطلق من المرجعية الشرعية لضرورات التأسيس النظري المغاير عن الفكرة الإخوانية، وأما الفصل الثاني فتناول جملة التحولات التي طالت الخطاب السياسي لحركة الجهاد ومرتكزاتها المرجعية، وكيفية انبناء هذا الخطاب على "السياسي" دون "الأيديولوجي"، فيما تم تناول المرحلة التي قادها خليفة الشقاقي، الأمين العام الثاني لحركة الجهاد الدكتور رمضان عبدالله شلح، وأوضحت فيها تردده ما بين المرجعيات السياسية والشرعية، وكيفية تأثير هذا الموقف من الانتخابات التشريعية 2006، ووثيقة الأسرى ومنظمة التحرير والحوار الفلسطيني الفلسطيني.

الفصل السابع والأخير تناولت فيه مرجعية خطاب حركة المقاومة الإسلامية حماس السياسي، من خلال التحليل لجملة النصوص المنتجة لديها داخلياً أو من خلال النصوص والإتفاقيات التي وقعت عليها، كالميثاق، والمذكرة التعريفية، ووثيقة الأسرى، واتفاق مكة، وانعكاس ذلك على مواقفها تجاه الحوار والهدنة ومنظمة التحرير والإنتخابات التشريعية 2006، وتوصلت من خلال هذا الفصل إلى أن حركة حماس ظلت وفية لمواقفها التي جاءت في الميثاق، وأبرزت الدراسة أن التحول الأكثر أهمية في تاريخ خطاب حماس السياسي، هو توقيعها على اتفاق مكة التي احترمت فيه الحركة جملة الاتفاقيات التي وقعت بين إسرائيل ومنظمة التحرير.

المقدمة

بعيدا عن المقدمات التقليدية التي تستهل بها عادة الدراسات الأكاديمية، بحديث عام عن سياق الدراسة، وجذورها التاريخية، الأمر الذي ستتوسع فيه الدراسة في أجزائها اللاحقة. فإن هذه دراسة هي محاولة لسبر أغوار مفردات الدراسة، ومتعلقاتها التاريخية والبنيوية والموضوعية، بطريقة أركيولوجية، (حفريات) تتلمس الغائب والمخفي، وتميط اللثام عن زوايا مطمورة –بقصد أو غير قصد- عن تاريخية الحركات الإسلامية في فلسطين فكرا، وخطابا، ومرجعيات، وممارسات، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى، فيها قدر من الاجتهاد المنهجي، المتمثل بالاستفادة من عدة منهجيات في دراسة المشكل ذاته، سعيا من الدراسة في تجنب الوقوع في فخ تقييد منهج واحد، والذي عادة ما يحرف أو يزيح موضوعية الدراسة بمقدار ما، تبعا لنطاقات المنهجية الواحدة.

إن دراسة مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، هي عودة بهذا الخطاب إلى سياقه التاريخي والواقعي، تصب في خانة ترشيد الفكر السياسي الإسلامي من غلاة المنبريين الذين يخلعون صفة القداسة عليه، ويخلعون عنه صفة الواقعية. وفي الوقت ذاته هندسة لأسس العلاقة بين الديني والدنيوي، على قاعدة التفاعل الحي بينهما.

وكون الحديث السابق يتعرض للخطاب السياسي الإسلامي بعمومه، فإن تخصيص الحديث حول مفردات هذا الخطاب في السياق الفلسطيني، ومرجعياته المؤسسة له، يتطلب جهدا خاصا لبيان تقاطعات هذا الخطاب بغيره من خطابات الحركات الإسلامية خارج فلسطين، وفي الوقت ذاته بيان نقاط الانفصال والتمايز. هذا على الرغم من أن الناظر للظاهرة الحركية الإسلامية دون تشريح دقيق يخيل له أن بنية الخطاب الإسلامي تشترك في قواعدها العامة، وتختلف في تفاصيلها، وأن مرجعياتها غالبا أصولية (بمعنى الأصول الدينية)، يضاف إليها الكم الهائل من المخزون التراثي الإسلامي.

تسعى هذه الدراسة، لتحليل مفردات الخطاب السياسي الإسلامي لحركتي حماس والجهاد الإسلامي، وتتبع الجذور المرجعية لمفردات هذا الخطاب، وصولا لبناء تصور حول المرجعيات التي يعتمدها كل من هاتين الحركتين في بناء خطابهما، ومحاولة معرفة مقدار الديني، والموضوعي الواقعي، في بناء هذا الخطاب.

إشكاليات الدراسة

يبدو من منتجات الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين بأن هناك إشكالية في ماهية المرجعية التي بني عليها هذا الخطاب، فإذا كانت دينية، فإن ذلك يستدعي الاعتماد في صياغة الخطاب على الحكم الشرعي، أما إذا كانت سياسية، فإن ذلك يستدعي اعتبار الواقع الموضوعي هو الضابط لطبيعة هذا الخطاب، أما إذا كان خليطاً من كليهما، ديني وسياسي، فإن هذا يعني أن الخطاب السياسي هو منتج من كليهما (شرعي وواقعي)، الأمر الذي يضع الباحث أمام تساؤل آخر حول حجم ودور كل منهما (الديني والسياسي) في هذه المرجعية، وما هو المقدار الذي اعتمد على كل منهما في عملية إنتاج هذا الخطاب، وما هي المقاييس الموضوعة_ إن وجدت _ لاستخدام أي منهما في هذا التمظهر أو ذاك من منتجات الخطاب.؟

إن محاولة صياغة مقاربة لحل الإشكالية في تحديد ماهية المرجعية المؤسسة للخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين سيضع الباحث أمام طريق ميسرة للوصول إلى حالة من التنمية السياسية من حيث "المشاركة السياسية"، والاستقرار السياسي" في النظام السياسي الفلسطيني.

وتعتبر عقبة (تقديس السياسي) الناشئة من ضبابية المرجعية الضابطة لمجمل الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين من أهم هذه المعضلات، كونها تضع الكثير من العقبات أمام محاولات نقد هذا الخطاب أولا، وهذا خشية من التعرض للمقدس بالنقد، إضافة إلى سيادة قيود في الحراك السياسي الإسلامي من خلال خطاب سياسي تضفى على تمظهراته المختلفة صفة القداسة ثانيا.

أهمية الدراسة

تتبع أهمية الدراسة من العديد من الأمور أهمها:

1. أهمية الإسلام السياسي في فلسطين نظراً لحجمه ومقدار تأثيره على المجال السياسي الفلسطيني، بالإضافة إلى دوره الكبير في المقاومة الأمر الذي يعني ضرورة دراسته بشكل يتلاءم وهذه الأهمية.

2. أهمية مناقشة الديني والسياسي والعلاقة بينهما كمقدمة لفهم الكثير من الإشكاليات الناتجة عن عدم تحديد طبيعة هذه العلاقة، كالإشكاليات السياسية والمعرفية.

3. هناك أهمية كبرى في دراسة هذا الموضوع لحركات الإسلام السياسي في فلسطين ممثلة بحركتي الجهاد الإسلامي وحماس، وهذا لضرورة تحديد طبيعة المرجعية وما ينتج عنها من خطاب سياسي، الأمر الذي يضفي قدراً كبيراً من الوضوح حول طبيعة هذه المرجعية مما سينعكس إيجابيا على آلية التعاطي سياسيا مع مفردات الحياة السياسية في فلسطين.

هدف الدراسة

تهدف الدراسة إلى:

1. البحث في طبيعة المرجعية المؤسسة للخطاب السياسي في فلسطين، وهذا يأتي في سياق إحداث حالة من التوافق الداخلي أولا للإسلام السياسي في فلسطين كونه سيكون أكثر قدرة على معرفة المرجعية الناظمة، وبناء عليه سيكون من السهل عليه التفريق ما بين المطلق والنسبي في عمله داخل الحقل السياسي الفلسطيني. كما إنها ستؤدي إلى حالة من التفهم من قبل الآخر من خارج تيار الإسلام السياسي لخطاب هذا التيار.

2. تحديد مكامن اللقاء والافتراق بين الإسلام السياسي في فلسطين ممثلا بحركتي حماس والجهاد، و النظام السياسي الفلسطيني، الأمر الذي سيؤدي إلى حالة من التعاطي بإيجابية فيما بين الطرفين وهذا لوجود حالة من الوضوح في مساحات اللقاء والاختلاف.

3. الأهمية المفاهيمية التي سترسخها هذه الدراسة في عملية التعاطي مع المفاهيم المختلفة والخلافية في الواقع السياسي الفلسطيني، كمفاهيم التنمية السياسية، كالمشاركة والديمقراطية... من قبل الإتجاهات الإسلامية السياسية المختارة في هذه الدراسة (حماس والجهاد)

أسئلة الدراسة

في ضوء المعطيات السابقة المتعلقة بطبيعة مشكلة الدراسة يطرح الباحث عدة تساؤلات أهمها:

1. ما هي طبيعة المرجعية المؤسسة للخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين وما هي الأسس التي تحكم تحديد مفهوم المرجعية وهل تتفق في علاقاتها مع طبيعة الخطاب المنتج على أساسها؟

2. ما هو دور كل من الدين و السياسة وحجمه في تشكيل المرجعية المنتجة للخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، وهل هناك مقاييس تحدد كيفية الاعتماد على الدين أو السياسة في عملية إنتاج الخطاب السياسي الإسلامي؟

3. ما هو حجم عوامل مثل(المصلحة والضرورة)، كمقيد للديني، ومطلق للسياسي، في عملية إنتاج الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين؟

4. هل طبيعة المرجعية ثابتة لا تقبل التغيير، أم إنها نسبية قد تتغير وتتطور، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف في الخطاب نتيجة لذلك؟

5. ما هي الأسباب التي تؤدي إلى عدم وحدانية الخطاب السياسي لدى حركات الإسلام السياسي في فلسطين، وهل هي نابعة من طبيعة المرجعية المشكلة لطبيعة هذا الخطاب؟

6. هل وجود جانب تكفيري، إقصائي، أو إصلاحي، في الخطاب السياسي الإسلامي نابعة من طبيعة المرجعية، أم أن هناك أسباباً أخرى تحدد طبيعة هذه التوصيفات؟

فرضية الدراسة

وسيتم التثبت من خلال الدراسه من صحة الفرضية التالية:

"الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين هو سياسي المرجعية، ويتم بناؤه على هذا الأساس، وتأثير الديني في هذا الخطاب يتوافق وحاجة السياسي لترسيخ المشروعية له. ويعمل هذا الخطاب على إعادة صوغ المرجعية الدينية وتفسيرها بشكل استرجاعي لتتوافق وتدعم الخيارات السياسية لهذا الخطاب، وذلك وفق آليات إنتقاء وحذف تتناسب والظرف الزماني والمكاني".

منهجية الدراسة

من الواضح أن دراسة من هذا النوع تتطلب استخدام أكثر من منهج واحد لتغطية المساحة الواسعة التي ستتناولها، وهذا لتشعب موضوع الدراسة ، فمن غير المعقول أن منهجية واحدة مهما بلغت دقتها العلمية أن تنفرد بتحليل خطوط الدراسة ومساراتها المختلفة، وأن تسهم في جلاء بعض الغموض في مسالك هذه الدراسة. وعليه فمن الضرورة بمكان أن يتم الاستفادة من عدة منهجيات تستخدم في مثل موضوع الدراسة هذه، وأن يتم ذلك عبر بناء منهجي مركب، تتفاعل معطياته في سياق التحليل، ويتكون هذا البناء المنهجي التركيبي من:

1. **منهج تحليل الخطاب**: إن الدراسة في المقام الأول ستعتمد في عملية تحديد المرجعية على عملية تحليل محتوى الخطاب نفسه، وهذه العملية ستسير وفق إتجاهين تصاعدي وتنازلي، فستكون هناك دراسة لمضامين الخطاب وتمظهراته المختلفة لتحديد طبيعة المرجعية لهذا الخطاب، كما سيكون هناك دراسة للنموذج المعرفي لمعرفة مكونات المرجعية المؤسسة للخطاب، وسيعتبر هذا المنهج هو الأساس في المنهجية المقترحة، وبقية المناهج اللاحقة ستأتي لتعزيز وتعميق التحليل من الجوانب المختلفة، وسنتناول في الإطار النظري تحديد المدرسة التي نتبنى رؤيتها التحليلية للخطاب.

2. **المنهج التاريخي**: وتبرز أهمية هذا المنهج من خلال استخدامه في عملية استعراض التطورات المعرفية التي حدثت للمرجعية المؤسسة للخطاب منذ إنشاء النموذج المعرفي لهذا الخطاب وحتى الوقت الراهن، وذلك من خلال الاعتماد على النصوص الأصلية التأسيسية، كما سيتم استخدام هذا المنهج في دراسة الجذور التاريخية للإسلام السياسي في فلسطين، وتأثيراتها على مرجعيته.

3. **المنهج المقارن**: وهنا سيكون الاعتماد عليه في عملية المقارنة أولا في المجال الداخلي من حيث المقارنة فيما بين مراحل التطورات التي تعرضت لها المرجعية لكل حركة على حدة، ومن ثم في المجال الخارجي عبر المقارنة بين طبيعة المرجعية بين الحركتين المدروستين، وطبيعة الخطاب السياسي المنتج لديهما، الأمر الذي سيضفي دقة أكثر على الدراسة.

حدود الدراسة

1. **الحدود الزمنية**: وهي حدود تاريخية لا بد من إيضاحها حتى يكون هناك سهولة في التعاطي مع الموضوع بدقة أكبر، وهي تتلخص هنا بضرورة دراسة الجذور التاريخية لكلا الحركتين (حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، وحركة المقاومة الإسلامية حماس) منذ نشأتهما حتى اتفاق مكة في العام 2007، بالإضافة إلى التعريج على جذور الإخوان المسلمين الفلسطينيين، وهذا لكون الحركتين تشتركان، نوعا ما، في هذه الجذور، على أن يكون هذا التعريج سريعا، ويصب في استكشاف تطورات الخطاب بناء على المراحل التاريخية المختلفة.

2. **الحدود الحركية**: الدراسة هنا تقتصر على حركتين إسلاميتين سياسيتين هما حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، وحركة المقاومة الإسلامية حماس، وهذا لكونهما أكثر الحركات الإسلامية في فلسطين حضوراً من ناحية الممارسة السياسية والعسكرية، كما أن حجم البحث لا يحتمل دراسة كل مكونات التيار الإسلامي في فلسطين، متجاوزين في دراستنا بقية الحركات والجماعات الفلسطينية سواء أكانت مما يصنف في حدود الإسلام السياسي كحزب التحرير، وذلك كون هذا الحزب، يقف موقفا سلبيا تجاه المفاهيم المكونة للحقل السياسي الفلسطيني، كما أن هذا الحزب ينطلق في تعامله من الشأن الفلسطيني من أرضية أن هذه القضية هي قضية فرعية، يجب أن تموضع في الدائرة الأوسع، والأشمل وهي إقامة دولة الخلافة الإسلامية. إضافة إلى أن هذا الحزب يختلف معرفيا عن هاتين الحركتين من حيث موقع الديني في خطابه السياسي وغلبته في هذا الشأن، الأمر الذي يجعل البحث في حدود الديني داخل مرجعيته المعرفية لخطابه السياسي من الأمور البديهية التي لا يلزم البحث فيها. أو كانت من ضمن الحركات والجماعات الإسلامية الأخرى غير السياسية كالسلفية والصوفية كونها خارج دائرة اهتمامنا المتعلق فقط بالخطاب السياسي.

3. **الحدود الجغرافية**: فنحن بصدد دراسة خطاب الإسلام السياسي في فلسطين (الضفة الغربية وقطاع غزة) وهذا بحكم التواجد التنظيمي الحقيقي لكلا الحركتين في هاتين المنطقتين، ولأغراض التحديد.

4. **حدود لها علاقة بطبيعة الخطاب**: هذه الدراسة تركز على الخطاب السياسي، ما يعني استثناء أنواع الخطاب الأخرى كالخطاب الاجتماعي، كونه يختلف معرفيا عنه حتى في درجة الديني والسياسي المكونة للمرجعية الخاصة به.

الدراسات السابقة

لا يوجد هناك الكثير من الدراسات التي تناولت الخطاب السياسي للتيار الإسلامي السياسي في فلسطين، **إن** على المستوى الشامل لكافة اتجاهاته، أو على مستوى كل اتجاه على حدة، خاصة إذا كان هناك مقارنة بسيطة بين حجم ودور وتأثير هذا التيار وما بين حجم ما كتب حوله. إلا أن هذا لا يعني عدم وجود دراسات رصينة تناولت هذا التيار بشكله العام، أو إحدى اتجاهاته، ومن الأمثلة عليها:

1. رسالة الماجستير غير المنشورة "حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين الأصول - الأيدولوجيا - التحولات" وهي رسالة مقدمة من أنور أبو طه، للجامعة اللبنانية، وبإشراف الدكتور سعود المولى في العام 1998 -1999.

تعتبر هذه الدراسة من أهم الدراسات التي تناولت حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مع أنها تناولتها من زاوية الاجتماع السياسي، فهي تبحث في الحركة من جهة فاعليتها الاجتماعية، والسياسية. وقد تطرقت هذه الرسالة إلى "علاقة المجال الديني بالمجال السياسي وحدود كل منهما، ومدى مساهمة المجال الوطني في خلق الشراكة بين المجالين ومدى الدينامية والتفاعلية بين السياسة والدين"، كما تطرقت إلى ارتباط راديكالية الممارسة بمباني الخطاب الأيديولوجي، وأشارت إلى أن الأصول الاجتماعية لقيادات وعناصر الجهاد ساهمت في صياغة الراديكالية في الممارسة، والثورية في الخطاب.

هذه الدراسة اشتملت على كم هائل من المعلومات المتعلقة بحركة الجهاد، كما أنها تناولت التحولات الفكرية التي تعرضت لها الحركة وهي أمور تفتقدها معظم الدراسات التي تناولت الحركة.

إلا أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى طبيعة المرجعية التي أسست للخطاب السياسي لحركة الجهاد، كما أنها لم تتناول مجمل التحولات التي حدثت في داخل الجهاد بشكل منفصل وإنما

نثرته في داخل فصول الدراسة، الأمر الذي زاد من صعوبة تتبع هذه التحولات بشكل كامل، و زاد من صعوبة دراسة هذه التحولات الهامة والتي تؤسس لرؤى جديدة في الحركة على مستوى الأساس المعرفي والمرجعي للحركة.

كما أن هذه الدراسة تقف حتى العام 1997 في تتبعها لحركة الجهاد الإسلامي، وهذا يعني أن هناك الكثير من التطورات التي طرأت على حركة الجهاد ولم تتابعها هذه الدراسة خاصة فيما يتعلق بدور الحركة في انتفاضة الأقصى، والذي يعتبر هاما جدا ومفصليا في تاريخ الحركة ويحتاج إلى دراسة مستفيضة افتقدتها بنية الرسالة.

2. دراسة الدكتور باسم الزبيدي "حماس والحكم: دخول النظام أم التمرد علية"، من إصدار المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، رام الله، 2010.

ترجع أهمية هذه الدراسة إلى كونها من أحدث الدراسات التي تناولت العلاقة فيما بين حركة حماس والنظام السياسي الفلسطيني خاصة في ظل التطورات التي جرت في العام 2007 بين حركتي فتح وحماس.

حاولت الدراسة الإجابة عن عدة أسئلة أهمها: ما المحددات التي ترتكز عليها مواقف الحركة في نظرتها تجاه النظام السياسي الفلسطيني، وهل هي سياسية متغيرة أم أيديولوجية ثابتة؟ وما هي محددات الشرعية السياسية لدى حركة حماس، وهل هي سياسية أم أيديولوجية؟

كما أشارت الدراسة إلى أن كون حماس حركة سياسية، هذا يعني أن محاكمتها أيضا ينبغي أن تكون وفق معايير سياسية تنبثق من حقيقة أن الفضاء السياسي لأي حزب أو حركة أو كيان والعناصر المكونة له والفاعلة فيه هو بالضرورة متغير ومتحول لا يعرف الثبات.

ومع أن الباحث ركز على ضرورة البحث حول البنى الفكرية المؤسسة لمواقف الحركة إلا أنه في ثنايا الدراسة لم يتطرق لهذا الأمر بالشكل الذي يتوافق وأهميته في تحديد المواقف السياسية للحركة، وبقي منشغلا بالبحث في طبيعة العلاقة بين الحركة والنظام السياسي الفلسطيني.

لم يتطرق الباحث للخطاب السياسي الخاص بحركة حماس، كما لم يتطرق للمرجعية المؤسسة له مع أنه أعطى إشارات مختلفة حول نيته ذلك في بداية دراسته.

ورغم هذا تظل هذه الدراسة هامة كمرجع أساس في بحث العلاقة فيما بين حماس والنظام السياسي الفلسطيني.

3. دراسة خالد الحروب "حماس الفكر والممارسة السياسية" من إصدارات مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1996.

هذه الدراسة تعتبر من أهم الدراسات التي تناولت حركة حماس، إن على المستوى التاريخي الذي تناول نشأتها وتطوراتها، أو على المستوى الفكري خاصة ما يتعلق بالفكر السياسي الخاص بها، تجنبت الدراسة الخوض في بيان المرجعية المؤسسة للخطاب السياسي وبقيت في دائرة المواقف السياسية واستفاضت في إيضاحها.

تبقى إشكالية هذه الدراسة في الفترة الزمنية التي تبحثها فهي تناقش الفكر السياسي لحركة حماس منذ تأسيسها و حتى الفترة ما قبل،1996 الأمر الذي يجعلها قاصرة وبشكل كبير عن إيضاح مجمل التطورات التي طرأت على حركة حماس فيما بعد هذه الفترة والتي تحولت بها حركة حماس إلى حركة كبرى أصبحت تقود الواقع السياسي الفلسطيني كما في الأعوام التي سبقت الانسحاب من قطاع غزة، مرورا بانتخابات البلديات، وانتهاء بانتخابات المجلس التشريعي وتشكيلها للحكومة الفلسطينية العاشرة.

4. دراسة الدكتور إياد البرغوثي " الإسلام السياسي في فلسطين، ما وراء السياسة"، والصادرة عن مركز القدس للإعلام والاتصال، رام الله، 2000.

هذه الدراسة تأتي في سياق الدراسة الاجتماعية والنفسية لبحث من هم "الإسلاميون" متجاوزة للسياسي، باتجاه معرفة كيف يرى الإسلاميون الأمور، وكيف يشعرون، وما هي أهدافهم، منتقدة طبيعة الدراسات السابقة التي تناولت الإسلام السياسي والتي ركزت على طبيعة الدراسة الأفقية، فدرست هذا التيار من حيث طبيعته، ومبادئه، وأهدافه، وتركيبته التنظيمية.

وتعتبر هذه الدراسة الأولى –ربما- في تناولها لتطور الخطاب السياسي في فلسطين من حيث أهميته والفضاء الأيديولوجي له، وأنواعه، والإشكالات التي يعاني منها هذا الخطاب.

ويشير الباحث في دراسته إلى أن دراسة الخطاب السياسي العلمية تكون في الأخذ ليس بمدى مطابقته أو عدم مطابقته للنص (المرجعية)، ولكن في قدرته على تطويع المرجعية لخدمة القضية الملحة، والآنية لأكثرية الجماهير.

كما يتناول الباحث في دراسته أنواع الخطاب الإسلامي مؤكدا أن هذا الخطاب لا يتنوع بتنوع حركات الإسلام السياسي فقط، بل ينقسم أيضا حسب الوضع الذي تعيشه الحركة والمنطقة. رغم الأهمية الكبرى لهذه الدراسة إلا أنها تعاني من قصورين هامين لا يمكن تلافيهما، وهما:

- أنها تناولت الإسلام السياسي في فلسطين في الأعوام التي سبقت العام 2000، وهو العام الذي صدرت فيه الدراسة، الأمر الذي يحد من أهميتها، خاصة أن جملة التطورات التي عاشتها حركات الإسلام السياسي في الأعوام التي تلت االعام 2000 كبيرة جدا على المستوى التنظيمي، والفكري، وأيضا على مستوى الخطاب السياسي الذي أنتجته في هذه المرحلة.

- أنها استخدمت المنهج الماركسي في تناولها للدراسة، حيث ركزت في تحليلاتها على دور أزمات المجتمع الرأسمالي في ولادة ظاهرة الإسلام السياسي وأغفلت دور عوامل أخرى في ظروف نشأة وتطور حركات الإسلام السياسي، كحركة الاحياء الإسلامي العامة التي طالت المجتماعت الإسلامية.

5. دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) 1987 -1996، تحرير إياد البرغوثي، و جواد الحمد، وهي من إصدار مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، 1997.

وهي دراسة مشتركة لعدد من الباحثين، تناولوا فيها المنطلقات الفكرية لحركة حماس ومواقفها السياسية والفكرية تجاه الكثير من القضايا الإستراتيجية، إلا أن الحديث عن مرجعيات هذه المنطلقات والمواقف كان غائباً، بالإضافة إلى أن الحدود الزمنية جعلت من الدراسة هامة فقط فيما يتعلق بالحركة حتى العام 1996.

6. حركة حماس: الكتاب العشرون من إصدار مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2008.

وهي دراسة مشتركة لعدد من الباحثين، تناولوا بالعرض والتحليل لأبرز الإشكاليات التي أثيرت ولا تزال حول نشأة حركة حماس، وخطابيها الديني والسياسي، وتطورها كحركة سياسية، وكمشروع مقاومة، بالإضافة إلى تناولها لعدد من قيادييها، والمراجعة لكتب تناولت الحركة، ورغم أهمية هذه الدراسة التي تناولت زمنياً ما تم إغفاله من الدراسات السابقة وهي الفترة التي تلت فوز الحركة بالإنتخابات التشريعية الفلسطينية، واحتوت عدداً من الدراسات الجادة، إلا أنها تعاني من قصور واضح في عدد من الدراسات التي لم تأت بناء على أساس علمي واضح، معتمدة التحليل الذاتي، دون الالتزام بمعايير المنهج العلمي في البحث، واحتوت الدراسة على بيلوغرافيا هامة لأهم الدراسات التي صدرت عن حركة حماس باللغتين العربية والإنجليزية.

7. **حركة الجهاد في فلسطين: الكتاب السابع والعشرين من إصدار مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2009.**

وهي دراسة مشتركة لعدد من الباحثين، تضم العديد من الأبحاث التي تناولت ما يتعلق بحركة الجهاد الإسلامي من شتى النواحي الفكرية والسياسية والتنظيمية، وهي أحدث دراسة تناولت الحركة، مما يعطيها أهمية خاصة في دراسة الحركة، رغم ما يعتريها من نقص في العديد من النواحي كمعالجة المرجعيات الناظمة لخطاب الحركة السياسي.

8. دراسة ثابت العمور: مستقبل المقاومة الإسلامية في فلسطين، حركة حماس نموذجاً، من إصدار مركز الإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 2009.

وهي دراسة شاملة وحديثة تناولت حركة حماس بشيء من التفصيل، في شتى النواحي وإن كانت أكثر تركيزاً على الدور المقاوم لها، وهذه الدراسة مليئة بالمقابلات الشخصية للكثير من قيادات حركة حماس مما يجعلها أكثر دقة من غيرها في تناولها للكثير من القضايا كالهيكلية التنظيمية والنشأة وغيرها.

ولتحديد مدى الإستفادة من هذه الدراسات السابقة أوضح التالي:

1. على الجانب النظري: لم يكن هناك استفادة كبيرة لاختلاف منهجية التناول النظري بين ما اعتمدته في رسالتي وبين ما تم اعتماده في هذه الدراسات التي غلب عليها اتباع المنهج الوصفي التحليلي، وغاب عنها، في الغالب، استخدام منهجية تحليل الخطاب بشكل واضح.
2. على المستوى المعلوماتي: الإستفادة كانت كبيرة من المعلومات التي احتوتها هذه الدراسات، خاصة وأن العديد منها استند إلى مقابلات شخصية ومصادر ووثائق أولية، كانت هامة في إغناء المادة المعلوماتية في الدراسة.

الفصل الأول

الإطار النظري للدراسة

1.1 مفهوم الخطاب

تتعدد التصورات المفاهيمية للخطاب بتعدد المرجعيات التي تناولت تعريفه، ولذا كان لابد من إيضاح هذه المرجعيات لإزالة اللبس الكامن في تعريف الخطاب لدى الكثيرين، وتبدو أهمية هذا الأمر حين يلاحظ مقدار التباين في مفهوم الخطاب لدى الكثير من الذين تناولوه بالتعريف والإيضاح، ولذا لا بد في هذه الدراسة أن تُقسم المرجعيات التي تناولت الخطاب إلى قسمين أساسيين:

1.1.1 المرجعية اللسانية، اللغوية

1.1.1.1 مفهوم الخطاب لغة

يُذكر في لسان العرب لابن منظور أن مصطلح الخطاب مأخوذ من الجذر (خطب) وأن الخطاب في اللغة "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، هما يتخاطبان"[1]. ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب، والخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام، فإنه قد يقوم بذاته، وعلى هذا فلا يسمى خطابا إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم، "فالخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، وليس كل كلام خطابا، وكل خطاب كلام. والخطاب يفتقر في كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجها إليه، والذي يدل على ذلك أن الخطاب قد يوافقه في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب، فلا بد من أمر زائد به كان خطابا، وهو قصد المخاطب (بكسر الطاء) "[2]. ويعرف الكفوي الخطاب بقوله: " الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه".[3] وتعد الخطبة " الأصل المرجعي للخطاب" إذا نظر إليه

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب ت، الجزء الرابع، مادة خطب، ص 135،

[2] العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1998، الجزء الرابع، ص ص673 - 679.

[3] الكفوي، أبو البقاء، **الكليات**، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون،1998، ص 419

مشروطا بالإقناع والتأثير.[1] وهذا لكونها تتطابق بشكل واضح مع دلالة الخطاب، باعتبار أن كليهما اسم لما يقع عليه حدث التخاطب، التلفظ الجامع لشروط الإقناع[2]. إلا أن هناك فرقاً يمكن من خلاله التمييز فيما بين الخطبة والخطاب في الوعي البياني المعاصر، فقد أصبح مفهوم الخطاب أشمل وأعم من الخطبة لما اشتمل عليه من مداليل عقلية صار من خلالها حاسما بين الخصوم، ومنهيا للخلافات بين الفرقاء بصفته" نظام القول العقلي الفاصل بين الخصوم".[3]

وقد ترجم مصطلح (Discours) في العربية إلى العديد من المصطلحات من قبيل "المقال"، "النص"، "الخطاب". فالموسوعة الفلسفية العربية حين تناولت الخطاب بالتعريف وضعته تحت مادة " مقال" مستندة حتى في رجوعها إلى المعاجم العربية إلى الكلمة "مقال" وليس "خطاب" كعادة من درج على البحث في المعاجم المختلفة تحت الجذر " خطب"[4]، بل هناك من أشار إلى أن طبيعة التسمية لمفهوم الخطاب لها علاقة بالبعد الجغرافي؛ فالمغاربة يختارون مفهوم "الخطاب" فيما المشارقة يطلقون عليه "المقال" وهذا الكلام يخلو من الدقة فهناك من المشارقة من استخدم المصطلح "خطاب" في كلامه كعبد الواسع الحميري، و محمد حافظ دياب الذي يؤكد أن المصطلح " خطاب" هو الأفضل، خاصة وأن (ملتقى إبن رشيق) في الجزائر العام 1981 قد تبناه، كما أنه أشمل من المقال والمستخدم من قبل الفلاسفة القدامى.[5]

2.1.1.1 المفهوم اللساني للخطاب

مع بروز "دراسات الألسنية" وظهور تيار "البنيوية" في أواخر الستينات، وأوائل السبعينات من القرن العشرين، اكتسب مصطلح الخطاب تنوعا في المعاني والدلالات وذلك نظرا لاستخدامه في مجالات معرفية مختلفة[6]. وقد حددت الألسنية بحسب بلومفيلد (Leonard

---

[1] الحميري، عبد الواسع، **الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة**، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،2008، ص 14

[2] المرجع السابق، ص 13

[3] المرجع السابق، ص15

[4] بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**،ط1،القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،2000،ص 87؛ ويراجع أيضا **الموسوعة الفلسفية العربية**،ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي، بيروت الجزء الأول، ص ص 770 -773

[5] دياب، محمد حافظ، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1988،ص 5؛ كما يراجع بغورة، الزواوي، مرجع سابق، ص 87

[6] الحميري، عبد الواسع، مرجع سابق، ص90.

Bloomfield)" الجملة باعتبارها أكبر وحدة قابلة للوصف اللغوي"[1]، وكان تخطي حد الجملة يعني "الاضطراب والتعتيم وعدم الوضوح" ولذا تعددت التسميات التي تناولت "الوحدة" التي تتجاوز الجملة " فهي عند البعض " الملفوظ"، وعند آخرين "الخطاب"، وعند آخرين " النص"... وأي من هذه المصطلحات متعدد المعاني والدلالات[2].

2.1.1 المرجعية المعرفيةالأيديولوجية

يشير علي حرب في تحليله لمفهوم المقال (الخطاب) إلى انه في منتصف القرن العشرين حدث تجاوز للتعامل السابق للمقال/الخطاب على أساس أنه " طريقة التعبير أو حديث متساوق أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجلٍ لذات واعية تتأمل وتعرف وتعبر، ليصبح حقل إمكان وشرط وجود ونظام معرفة"[3] مؤكدا أن رائد هذا التحول هو المفكر الفرنسي ميشيل فوكو (M.foucault)، هذا التحول الذي وصفه الزواوي بغورة "بالتحول الكبير الذي ارتبط بظهور العلوم الإنسانية باعتبارها خطاب للإنسان".[4]

ففوكو (M.foucault)، عمل على إيجاد مفهوم للخطاب لايقوم على أصول ألسنية أو منطقية[5] كسابقيه، بل تجاوز المفهوم اللساني واستفاد منه، بل وتقاطع معه من حيث أن "النص المكتوب يشكل جزءا من "الممارسة الخطابية"، ولكنه لا يقف عند هذا الحد؛ لأنه لا يمثل الخطاب، وإنما يمثل " ذرة" الخطاب فقط"[6]. الأمر الذي يشير إلى أن هذا التوجه الذي قاده فوكو(M.foucault)، ارتبط باللسانيات فقط من أجل تجاوزها مما دفع بمفهوم الخطاب " نحو اتجاه يشمل المعرفة، ويدخل في سياق تاريخي أعم وأشمل"[7]، ليأتي تعريفه للخطاب بكونه " مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو

---

[1] يقطين، سعيد، **تحليل الخطاب الروائي(الزمن، السرد، التبئير)**، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997،ص15.

[2] المرجع السابق ص 16

[3] **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سابق، ص771، ويراجع أيضا بغورة، الزواوي، مرجع سابق، ص92

[4] بغورة، الزواوي، مرجع سابق،ص 92

[5] الحميري، عبد الواسع مرجع سابق، ص104

[6] المرجع السابق، ص127

[7] المرجع السابق، ص126

صورية، قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ... بل هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها"[1]

ويحدث في الكثير من الأحيان الخلط فيما بين مفهومي " النص " و "الخطاب" وتمحورت آراء الباحثين حول طبيعة العلاقة ما بين المفهومين حول موقفين اثنين:

1. موقف يقوم على عدم التمييز بينهما، واستخدامهما للدلالة على شيء واحد.

2. موقف يقوم على التمييز بينهما، واستخدامهما للدلالة على معان متعددة.[2]

ويعتبر فوكو(M.foucault)، ممن فرق بين المفهومين وحدد العلاقة فيما بينهما على أساس علاقة الكل - الخطاب، بالجزء - النص، فقد نظر إلى الخطاب بوصفه بنية كلية تستوعب النص، أو مجموعة من النصوص.[3]

غونتر كريس يفرق أيضاً فيما بين المفهومين فهو يحدد الخطاب بكونه" صنف ينتمي إلى ويؤخذ من المجال الإجتماعي"، فيما "النص صنف ينتمي إلى ويؤخذ من المجال اللغوي والعلاقة بين الإثنين علاقة تجسد، فالخطاب يجد تعبيره في النص"[4] وهو - أي الخطاب - "يظهر في النصوص ومن خلالها، فالخطاب ليس ببساطة تجميعا للنصوص"[5].

وأما الحميري فلا يبتعد كثيرا عن توصيف فوكو لطبيعة العلاقة فيما بين النص والخطاب، وإن كان هو الأكثر تفصيلا حين ميز فيما بين النص والخطاب عبر تعريفه لكلا المفهومين من وجهة نظره حيث يقول: " إن الخطاب عبارة عن البنية الذهنية المجردة التي تسكن وعي كل منا، وتبرمجه، وأن النص عبارة عن التجسيد الفعلي لتلك البنية، أو هو عبارة عن السياق التداولي أو الإنتاجي لتلك البنية"..." وهذا يقتضي أنه عبارة عن نظام/نسق التفكير في الأشياء، ونظام التعبير عنها"..." فالخطاب إذن هو الذي يصوغ وعي المخاطب، ويوجه

---

[1] فوكو، ميشيل، **حفريات المعرفة**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1968،ص 111

[2] الحميري، عبد الواسع، مرجع سابق، ص122

[3] الحميري، عبد الواسع، مرجع سابق،ص 126

[4] كريس، غونتر، ***البنى الأيديولوجية في الخطاب***، **مجلة علامات**، العدد 29، ص 136

[5] المرجع السابق، ص 138

إرادته بهذا الإتجاه أو ذاك، ويحدد علاقاته بالأشياء والأشخاص والأوضاع"[1] مما يجعل من " النص عبارة عن منتوج الخطاب، وإحدى أهم آليات إنتاجه "[2]، فالنص بالنسبة له ليس سوى " تمظهر سطحي لخطاب تحتي"[3]، كما يميز بينهما أيضا في تحليله للمرجعية الخاصة بكل منهما مشيرا إلى أن مرجع الخطاب "خارجي مقامي يتجلى في شبكة العلاقات القائمة[بالقوة أو بالفعل] بين أطراف العملية التخاطبية؛ المخاطب والمخاطب، والواقع من خلال اللغة. أما مرجع النص، فداخلي؛ نصي أو نصوصي[مقالي]، وهو يرتبط -باعتبار السياق- بالتناص كنسيج لعلاقات تجسدها عملية الكتابة والقراءة"[4].فالخطاب هو" النسق الذي يسمح بانتاج مجموعة من النصوص"..." فعندما نستعمل عبارة "الخطاب الإسلامي" مثلا،؛ نقصد المنظومة الدينية الإسلامية التي أنتجت مجموعة من النصوص المعرفة بالإسلام وقيمه، والمدافعة عنه، والمقارنة بينه وبين باقي الديانات الأخرى"[5].

2.1 سلطة الخطاب

إن الكلام عن التوجه المعرفي والأيديولوجي في استعمال مفهوم " الخطاب " يحيل نحو الكلام عن السلطة التي يمتلكها "الخطاب"، وهذا ما تبدى بشكل واضح في الكتابات الخاصة بالمرحلة الثانية من مراحل التطور المنهجي لدى المفكر الفرنسي ميشيل فوكو وهي ما يطلق عليها بمرحلة "المنهج الجينالوجي" في التحليل وهي المرحلة التي اتسمت بالتركيز على "المعنى" و" التأويل" ويعتبر كتاب "نظام الخطاب" هو المرجع الأبرز في عرض المنهج الجديد لفوكو.

يتحدث فوكو بشكل واضح عن أنَّ التاريخ ما زال يعلمنا بأن "الخطاب" "ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، إنما هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الإستيلاء عليها"[6].

---

[1] الحميري، عبد الواسع، مرجع سابق ص 141

[2] المرجع السابق، ص137

[3] المرجع السابق، ص 128

[4] المرجع السابق، ص 175

[5] موميد، نبيل، حد الخطاب بين النسقية والوظيفية،
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n89_06moumid.htm

[6] فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**،ترجمة محمد سبيلا، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007،ص9

فالخطاب سلطة وهو يمتلك قوة وقدرة مما أدى إلى حدوث الكثير من الصراعات للإستيلاء عليه ومراقبته وتحجيمه من قبل المؤسسة[1]، ولذا عمدت المؤسسة إلى إيجاد إجراءات وآليات؛ خارجية وداخلية، وتمثلت الإجراءات الخارجية بثلاث إجراءات فرعية:

1. المنع: فنحن لا يحق لنا أن نقول كل شيء، فهناك دائما "الموضوع" الذي لا يجوز الكلام حوله، كما أننا لا يمكننا الحديث عن أي شيء نريد، وهذا لوجود "الطقوس" الخاصة بكل ظرف، وأنه لا يمكن لأي أحد أن يتكلم عن أي شيء يريده، وهذا لوجود حق "الإمتياز" الذي يمنح للذات المتكلمة.[2]

2. عملية القسمة والرفض: وهذا من خلال الإشارة إلى التعارض فيما بين العقل والحمق(الجنون)، وكان فوكو قد نال درجة الدكتوراة على رسالته "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" ولذا فهو يعتبر من القلائل الذين درسوا هذا الموضوع بشكل دقيق وتفصيلي، ويتلخص هذا الإجراء بأن المجنون كان يعتبر حديثه فارغا وبلا أي قيمة، وكان خطابه غير متداول كغيره من الخطابات؛ فهو لا يمتلك أي حقيقة، وقد بقيت هذه القسمة حتى وقتنا الحاضر رغم ما طرأ عليها من تطورات خلال القرون الماضية، فالقسمة لا زالت تمارس من خلال الإستماع إلى هذا الخطاب.[3]

3. إرادة المعرفة والحقيقة: وهذا عبر تبيين ما هو الحقيقي وما هوالخاطيء في خطاب معين وثقافة معينة.[4]

الإجراءات الداخلية،، وتمتاز هذه الإجراءات من سابقاتها بأنها رقابة خاصة تمارس من قبل الخطابات نفسها؛ وذلك للتحكم ببعد " الحدث والصدفة". وتقسم هذه الإجراءات إلى ثلاثة أقسام:

---

[1] بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب**، مرجع سابق، ص 136.

[2] فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، مرجع سابق، ص8

[3] فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، مرجع سابق، ص ص9 -11

[4] المرجع السابق، ص ص 11 -14، ويراجع أيضا الزواوي، بغورة، **مفهوم الخطاب**، مرجع سابق، ص 137.

1. التعليق: فكافة المجتمعات لديها "محكياتها الكبرى" التي يتم ترددها وصياغتها عبر نصوص وصيغ، هذه "المحكيات الكبرى" أو "النصوص الرئيسية"، تخضع للتعليقات والشروح مما يجعل الكثير من هذه النصوص يختفي او يتم التعتيم عليه، الأمر الذي يؤدي إلى تشكيل خطابات جديدة يكون دورها النهائي في قول ما كان منطوقا به بصمت في النصوص الرئيسية. "فالتعليق يحد من صدفة الخطاب بأن يخصص له نصيبا: فهو يمكن من قول شيء آخر غير النص نفسه، لكن شريطة ان يكون النص نفسه هو الذي قيل وأنجز إلى حد ما[1].

2. المؤلف: يعتبر موقف فوكو من المؤلف " موت المؤلف" قريبا من موقف رولان بارت (Roland Barthes) وشتراوس (Lévi-Strauss Claude)، وهذا يعود نتيجة لتأثر فوكو بالبنيوية. ويركز فوكو بشكل دائم على أن المهم ليس المؤلف بل "الخطاب"، وهذا لكون الكثير من الخطابات هي بلا مؤلفين، ومع أن من العبث إنكار المؤلف، إلا أن المؤلف يحقق وظيفة يحد من خلالها صدفوية الخطاب "بوساطة لعبة الهوية التي تتخذ شكل الفرد وشكل الأنا"[2].

3. الفروع المعرفية: إن أي قضية تريد أن تنتمي إلى أي فرع معرفي عليها أن تسجل نفسها ضمن أفق نظري ما، وأن تستجيب لمتطلبات معقدة، وإن أرادت هذه القضية أن تكون "ضمن الحقيقي" عليها أن تكون داخل حدود أحد الفروع المعرفية، هذه الفروع التي تعترف فقط بمن هو داخل حدودها بغض النظر عن كونه حقيقيا أو خاطئا، ومن الممكن قول ما هو حقيقي في خارج الفرع المعرفي ولكنه لن يكون "ضمن ما هو حقيقي" إلا في حالة استجابته "لقواعد شرطة فكرية يتعين عليه بعثها في كل خطاب من خطاباته"[3].

3.1 الخطاب السياسي

بعد الانتهاء من تحديد مفهوم "الخطاب" وسلطته وإجراءات السيطرة التي يمارسها، إن على المستوى الخارجي أو على المستوى الداخلي، من المؤكد أن هناك حاجة لتحديد نوع

---

[1] فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، مرجع سابق، ص ص17 -20

[2] فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، مرجع سابق، ص ص 20 -23

[3] المرجع السابق، ص ص 23 -27

الخطاب المنوي تحليله ؛ فالإرتباط فيما بين نوعية الخطاب المنوي تحليله ومنهجية التحليل المستخدمة في هذه العملية، إرتباط شديد الصلة، خاصة في ظل التنوع الكبير للخطابات، ولربما تعتبر هذه المشكلة - تنوع الخطابات - من أكثر المشاكل التي تعترض الباحثين في عملية تحليل الخطاب[1].

إن تأثير نوع الخطاب على تأويل الملفوظات تأثير حاسم، لدرجة أنه لا يمكن تأويل ملفوظ معين إلا إذا تم تحديد النوع الذي ينتمي اليه[2].

و في هذه الدراسة سيتم تبني مفهوم للخطاب السياسي يبتعد به عن مفهوم الخطاب \ الخطبة، خاصة أن الكثير من الدراسات التي تناولت الخطاب السياسي تناولته من خلال الخطب السياسية التي ألقيت من قبل الرؤساء.

ومن الملاحظ أن التحديد المفاهيمي للخطاب السياسي متعدد من قبل الباحثين؛ وهذا لكون التناول لهذا الخطاب تم وفق المرجعيات الفكرية لأصحاب هذا التناول، مما أوجد العديد من التعريفات الخاصة بهذا المفهوم.

فالشيخ أحمد ولد سيدي يحدد تعريفه للخطاب السياسي بأنه " ذلك النسيج اللغوي المنطوق والمكتوب المترابط المنسجم المشحون بالسياسة فكرا وسلوكا [تفاعلات وممارسات] وفاعلين، ومتفاعلين في سياق مخصوص [اجتماعي، لغوي، زماني، مكاني...] ومعرفة وإشكالات، المكتمل في دلالته ذو الغرض الإتصالي والخصوصية التداولية"[3]. ومن خلال قراءتنا لهذا التعريف نرى بأن الباحث هنا ينطلق في تعريف للخطاب السياسي على أساس اتصالي، لغوي بلاغي، تداولي، وهذا بالطبع يعود إلى طبيعة التناول التي اختارها في عملية تحليل الخطاب السياسي الذي قام بدراسته.

---

[1] مانغونو، دومينيك، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب** ط1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، 2008، ص65.

[2] المرجع السابق، ص ص 66 -67

[3] ولد سيدي، الشيخ أحمد، **تحليل الخطاب السياسي، دراسة اتنوغرافية - اتصالية في الخطاب السياسي الموريتاني،** (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، 1998، ص19

وأما حسن حنفي فيحدد الخطاب السياسي بعد أن يسميه" الخطاب الإجتماعي السياسي" بأنه " الخطاب الذي يتحول من الخطاب الديني بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنساني الذي يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه، خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة، والرؤساء، والوزراء، ورجال الأعمال، بل والخطاب في الحياة اليومية من بسطاء الناس"[1]. وهذا التعريف يدعو للتأمل خاصة في جعله الخطاب السياسي متحولا من الخطاب الديني، ولربما يمكن فهم هذا الكلام من خلال الاطلاع على ما قاله ريجيس دوبريه (Régis Debray) من أن الدين كان في البدء هو من يوفر اللحمة للجماعة البشرية، أما في الحاضر فإن السياسة وأيديولوجيتها هي من تمنح التماسك للجماعة، الأمر الذي يعني وراثتها الوظيفية للدين[2]. بل ووصل الأمر بدوبريه إلى تشبيه السياسي المعاصر بالساحر، مع ما كان يحمله من دور ديني، فهو يستطيع التأثير والسيطرة على الأشياء من خلال القدرة العجيبة لإمتلاكه لسلطة للكلام، وكذلك السياسي فمن خلال الكلمة يستطيع التأثير على الجماهير، ومن هنا -وفق دوبرية- " يبدو أن السحر والدين والأيديولوجية(السياسية) وكأنها ثلاثة تنوعات متتالية ولكن لا إنفصال بينها لموضوع واحد، [سلطان الكلمات]"[3]. كما أن طبيعة العلاقة فيما بين طرفي العملية التخاطبية (المخاطب والمخاطب) في الخطاب الديني والسياسي مبنية على الأمر والنهي، والمطلوب من الطرف المستقبل الاستجابة والطاعة لهذه الطبيعة الأمرية[4].

وعودة إلى تعريف حنفي للخطاب السياسي نلاحظ بأنه يتناول الخطاب السياسي هنا كتعبير عن الخطبة السياسية الملقاة من قبل الزعماء بكافة أنواعهم، الأمر الذي يحد من الإتساع المفاهيمي للخطاب السياسي باتجاه تقييده بصيغة واحدة هي الخطبة الملفوظة.

---

[1] حنفي، حسن، **حصار الزمن "إشكالات"**، الجزء الأول، ط1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الإختلاف، 2007، ص 23

[2] الربيعو، تركي علي، ***"مدخل إلى ظاهرة العنف في الخطاب السياسي السلطوي"***، **مجلة الوحدة**، ص 140

[3] الربيعو، تركي علي، **"مدخل إلى ظاهرة العنف في الخطاب السياسي السلطوي"**، مرجع سابق، ص 139

[4] المرجع السابق، ص 141

وأما محمد عرجان فيشير إلى أن مصطلح الخطاب السياسي يستخدم "لتعيين جملة من التصورات والمفاهيم والمقترحات المنظمة في إطار منطقي حول الواقع السياسي، في مجتمع ما وفي إطار تاريخي محدد، بهدف معالجة مشكلاته بالبيئة الإقليمية والدولية"[1].

والتعريف هنا أقرب إلى الدقة في تحديده للخطاب السياسي، فهو يعطي للمفهوم اتساعه المطلوب بإبعاده عن التقييد المخل حين يتم تحديد الخطاب السياسي بالخطبة السياسية، أو حتى بالنصوص السياسية المنتجة مهما كانت، إذ الحديث عن المفاهيم والتصورات المنظمة بإطار منطقي يعيد للخطاب السياسي كثافته المطلوبة وقدرته على التحليل.

واستناداً إلى التعريف السابق للخطاب يمكن تحديد الخطاب السياسي بأنه عبارة عن البنية الذهنية المجردة التي تسكن وعي السياسي، وتبرمجه، وهذا يقتضي أنه عبارة عن نظام أو نسق التفكير في الأشياء السياسية، ونظام التعبير عنها. مما يجعل من الخطاب السياسي المرجعية الفكرية للنصوص السياسية المنتجة والمبنية على أساسه، فالنص كما قال الحميري ليس سوى " تمظهر سطحي لخطاب تحتي"[2]. وهذا التعريف يعطي للخطاب السياسي دوره المنوط به، ويبعده عن القيود التي تحول ما بينه وبين تأديته لهذا الدور، فهو ليس النصوص السياسية، ولا التعبيرات التي تنتج عن القضايا السياسية، وإنما هو النسق الفكري الذي على أساسه تتمظهر النصوص وتتشكل، وهذا بالضبط ما تكلمت عنه هبة رؤوف عزت حين فرّقت فيما بين " المنطوق السياسي الواقعي" وبين "الخطاب" أو بين "ظاهر المنقول" و بين " البنية المعرفية" التي تحدده، الأمر الذي يوفر، عند التحليل للخطاب السياسي، مقدرة أكثر على ضبطه مما لو تم الكلام عن النصوص السياسية المختلفة والتي تمتاز بلغة ذات طبيعة توافقية براجماتية تعتمد –أحيانا- على المراوغة[3] مما يصعب من عملية التحليل. هذه اللغة تحتاج إلى تفصيل لسماتها وذلك للوقوف على طبيعتها، فالمعرفة لهذه الطبيعة تجعل المحلل أكثر حذراً في تناوله

---

[1] عرجان، محمد عبدالله"خلاف"، **صورة الدولة في الخطاب السياسي الفلسطيني الرسمي 1964 -2005**، (رسالة ما جستيرغير منشورة)، جامعة بيرزيت، فلسطين،2006، ص 1

[2] الحميري، عبد الواسع، مرجع سابق، ص 128

[3] عزت، هبة رؤوف، **"نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية"، في: الشوبكي، عمرو(محرر)، إسلاميون وديمقراطيون، إشكالات بناء تيار إسلامي ديمقراطي**، ط1، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإسترتيجية\ الأهرام، 2004، ص ص 21 -22

للنصوص السياسية، فهي تفتقد للثبات، وتختزن في داخلها التغيُّر، مما يصعب على من يريد تناولها بالتحليل معرفة المرجعية الحاكمة والضابطة لهذه النصوص.

4.1 لغة السياسة

لقد ادت كثرة التلاعب من قبل السياسيين بالكلمات، واستخدامها بشكل تأثيري، إلى أن اعتبر بعض الكتاب السياسة مجرد كلمات، يقول باول كوركوران (Paul Corcoran) " كل السياسة كلام، وليس كل الكلام سياسة"[1]، والسياسة "لعبة كلمات"[2]، وجزء مهم من إمتلاك السلطة السياسية يتم من خلال القدرة على اللعب بالكلمات، وهذا يدفع إلى إعادة الانتباه إلى ما سبق ذكره أعلاه من أوجه الشبه فيما بين الساحر والسياسي ومقدرة كليهما على التأثير بالآخرين، ولا شك في أهمية اللغة في المجال السياسي؛ فهي التي تنقل الأفكار السياسية والتي مهما بلغت أهميتها لا يمكنها تجاوز القوالب اللغوية؛ فدون هذه القوالب لا يمكن صياغة ما فُكِّر به، بل ولا يمكن حتى التفكير فيه؛ فالتفكير أصلا لا يتم إلا على أساس لغوي؛ فمعالجة الأفكار والمفاهيم ذهنيا لا يمكن أن يتم إلا باللغة؛ فهي شرط قبلي لعملية التفكير بشكله العام، والتفكير السياسي بشكله الخاص[3].

واللغة السياسية تتسم بالغموض، ولذا فهي غير مسالمة[4]، كما أنها يمكن أن تقول الصدق، ويمكن أن تقول الكذب، وهي أيضاً ملتبسة وغامضة ومبهمة[5]. واللغة السياسية تطغى عليها العناصر الذاتية (وجدانية، دينية، أسطورية...) على العناصر الواقعية (البرامج والمقترحات..)[6].

---

[1] بن سعيد، أحمد بن راشد، ***"قوة الوصف دراسة في لغة الإتصال السياسي ورموزه"***، **مجلة عالم الفكر**، العدد1، المجلد32، ص 211

[2] المرجع السابق، ص 212

[3] عزت، هبة رؤوف، مرجع سابق ص 24

[4] برهومة، عيسى عودة، ***"تمثلات اللغة في الخطاب السياسي"***، **مجلة عالم الفكر**، العدد1، المجلد 36، ص ص128 -129

[5] المرجع السابق، ص 135

[6] العمري محمد، بلاغة الخطاب السياسي الهوية والرسالة، على الموقع الإلكتروني:
http://medelomari.perso.sfr.fr/discourspo.htm

وقد حددت د.أ غرير (Doris A. Graber) خمس وظائف للغة السياسية[1]:

1. نشر المعلومات: فمن خلال اللغة يمكن للسياسيين إيضاح طبيعة السياسات التي ينتهجونها، إما بشكل صريح أو ضمني، ولذا لا بد للمتلقي من قراءة ما بين السطور لمعرفة المقاصد والاتجاهات الحقيقية للقائل.

2. ترتيب الأولويات: وذلك من خلال تحديد الإهتمام الشعبي بالقضايا، لتسهيل عملية التأثير، وتقوم اللغة السياسية بترتيب الأولويات من خلال: إيلاء السياسي الإهتمام لموضوع أو شخص ما، والتحكم في عملية إنتشار المعلومة.

3. التفسير والربط: وذلك من خلال توضيح المزايا للقضايا التي جلب السياسي إهتمام الناس لها، وتبيان سبب استحقاقها للإهتمام، كما يقوم بدعم الأعمال والإقتراحات التي صنعها بربطها بأهداف وسياسات ناجحة "وبذلك يصنع الحقائق ويشكلها"، ومن أوجه التفسير والربط المستخدمة توظيف النصوص الدينية والأحداث التاريخية في تبرير الأفعال والممارسات.

4. تصور الماضي والمستقبل: فجزء كبير من اللغة السياسية تتحدث عن الماضي لإثارة مشاعر الزهو والإعجاب أو الحزن والأمل، كما يستشرفون المستقبل للتحذير من عواقب ما، أو للوعد بالعيش الرغيد.

5. الحث على العمل: وذلك من خلال تعبئة المجتمع ودفعه للعمل من خلال استمالته ومناشدته.

كما أن للغة السياسية من زاوية فعاليتها الرمزية ثلاثة أهداف كبرى:

1. بناء الهويات: وذلك من خلال نمو لغة خاصة مختصرة ترتسم بفضلها بحزم حدود المجموعة (نحن) وخارجها (هم)، فهي هنا "لغة مغلقة بهدف الفهم، ولغة مفتوحة بهدف التكيُّف".

[1] بن سعيد، أحمد بن راشد، ***قوة الوصف دراسة في لغة الإتصال السياسي ورموزه***، **مجلة عالم الفكر**، العدد1، المجلد32، ص ص 216-221

2. تأكيد سلطة التأثير: فاللغة السياسية تجد أسلوبها التعبيري الأقوى في النصوص القانونية ذات القيمة الإلزامية، قوانين، مراسيم، قرارات...

3. بناء سببية سياسية: وذلك من خلال تأمين سمو السلطة السياسية كعامل محرك للحياة الإجتماعية، من خلال إرجاع الحد الأقصى من الآثار الخيِّرة لنشاط فاعلي الميدان السياسي، واللغة هنا تسعى لإيجاد الروابط القائمة حصرا بينهما، أو إثبات وجود حد أدنى من المعقولية في رابطة ما، عندما يبدو نوعا الظواهر أكثر استقلالاً، بل مجردان من أية علاقة.[1]

وبناء على ما تقدم من إيضاح لطبيعة اللغة السياسية يُستنتج بأن "المنطوق" و"المكتوب" السياسيين بشكلهما الظاهر، لا يعبران عن الخطاب السياسي بصورة مباشرة، بل لا بد من عملية تحديد للمفاهيم الناظمة لهما وتحليلها بغية التوصل إلى شبكة المفاهيم والتصورات المنتشرة في ثناياهما، وصولا إلى تحديد الخطاب السياسي كنسق للتفكير وكنظام عقلاني محدد وموجه لهما.

ولذا فالبحث في المفاهيم مقدمة ضرورية لتحليل الخطاب السياسي، فمن المهم أن تكون البداية بفهم ما وراء الألفاظ " المراوغة، والتوافقية" والذهاب باتجاه معرفة الفلسفة الضابطة للفعل السياسي، فالألفاظ تكتسي بحجاب لا يمكن أن يزول، إلا بالذهاب بعيدا في التحليل المجرد في ثنايا المفاهيم. إن ما تسعى هذه الدراسة لتحليله هنا هو الرؤية الحاكمة للمنتج السياسي\ النصي، هذه الرؤية التي تقوم على مجموعة من المفاهيم التي يمكن من خلال تحليلها اكتشاف حدود الخطاب السياسي[2].

5.1 المفاهيم

تم الحديث سابقا عن الأهمية البالغة التي تحتلها اللغة في المجال السياسي. والنص سواء أكان سياسيا أم غيره، يتمثل على شكل "واقعة لغوية" مكتوبة أو منطوقة، وإذا أراد أي باحث تحليل هذا النص فإنه سيجد نفسه، دائماً، أمام مفاهيم مركبة، هذه المفاهيم تتكون من مفاهيم

---

[1] برو، فيليب، **علم الإجتماع السياسي**، محمد عرب صاصيلا (مترجم)، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،،1998،ص ص 484 -491

[2] عزت، هبة رؤوف، مرجع سابق، ص ص 21 -22.

أخرى، لا يمكن بحال إدراك معانيها إلا من خلال معرفة شبكة علاقاتها الداخلية، هذه العلاقات التي تشكل بمجموعها الخطاب بوصفه كلا ونسقا ونظاما[1].

وقد اختلف الباحثون في تحديد دلالات المفهوم، والمعنى الذي يرمي إليه، بل ووصل الإشكال إلى حد الخلاف حول المسمى نفسه، فهل هو "المفهوم" أم "الأفهوم" أم "الفكرة"[2]؟ ووفي هذه الدراسة سيتم الالتزام بمصطلح "المفهوم" وذلك لتداوله الكبير فيما بين الباحثين بعكس المصطلحات الأخرى.

يعرف محمد عابد الجابري المفاهيم بأنها" المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولية إلى معان وعلاقات لها معقوليتها"[3]. وأما صلاح إسماعيل فيفرق بين المفهوم بمعناه المنطقي، والذي يحدده بكونه " مجموعة من الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها من الموضوعات الأخرى". والذي يعتبره مفهوما ضيقا لكونه يتجاوز المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس، ويذهب باتجاه تعريف المفاهيم بأنها" المعاني العقلية الكلية أو الأفكار العامة المجردة"[4]. وأما أميمة عبود فترى بأن المفهوم " هو أية وحدة للتفكير يُعَّبر عنها بكلمة أو مصطلح أو رمز، ويرجع كل مفهوم لكلمة أو مصطلح، ولكن ليس كل كلمة بمفردها مفهوم [...] والكلمة تظل واحدة ولكن المفهوم قد يصبح عند استخدامه متعدد المعاني"[5]، وتشير عبود إلى أن الكلمة تتحول إلى مفهوم في حال اجتمع فيها جميع المعاني والخبرات التاريخية والإجتماعية التي تستعمل الكلمة من أجلها[6].

---

[1] حيمر، عبد السلام، **في سوسيولوجيا الخطاب، من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل**، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، نوفمبر 2008، ص 17

[2] يمكن مراجعة **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص،768، مادة (مفهوم،أفهوم).

[3] الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي** ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995،ص8

[4] إسماعيل، صلاح، ***دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية***، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد8، المجلد 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 11

[5] عبود، أميمة، **مفهوم العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر**، (رسالة دكتوراه غير منشورة)، القاهرة، ص

[6] عبود، أميمة، مرجع سابق، ص

ويؤكد توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) على إمكانية وجود مفاهيم " ما قبل لغوية"، إلا أنه يرى بأن المفهوم يبتعد عن الصعوبة في الفهم والإستيعاب، فقط "عندما يتخذ هيئة لغوية، أي كلمة" لأنه عند ذلك فقط تعتبر "موجودات اجتماعية بالمعنى الحقيقي للكلمة"[1].

ومن أبرز خصائص المفاهيم أنها: " مفاهيم مختلف عليها ومتنازع بشأنها" ويرجع هذا بحسب (W.B.Gallie) ،الذي كتب مقالة تحمل العنوان السابق، لكونها[2]:

1. تعكس إنجازات تاريخية، وتتضمن قيما ومثلا.
2. أنها بالغة التركيب في بنيانها، وأن هذا البنيان يمكن إعادة ترتيبه بأشكال مختلفة، ومن هنا الخلاف والتعددية في التعريفات والإستخدام.
3. لا يمكن التنبؤ بتطوراتها، فهي تحمل أفقاً مستقبلياً منفتحاً.
4. أنها مرتبطة بالواقع وتوظيفاتها فيه والتي تتم بشكل دفاعي أو هجومي.
5. أنها رغم ذلك تستند لمصدر تاريخي متفق عليه ولكن كل فريق يحاول إثبات أنه أكثر ولاء لهذا الأصل.

وقبل إنهاء الكلام عن المفاهيم لا بد من الإشارة إلى كيفية تحول المفهوم في الخطاب السياسي إلى " أسطورة" وذلك عبر تقبل الجمهور لهذا المفهوم، بشكله المتحول كأسطورة، بلا نقاش. و أسطرة المفاهيم هذه حددتها هبة عزت بأنها " الرؤى المهيمنة على النسق المفاهيمي الذي تشكله بصورته المحددة في مرحلته التاريخية". مما يعني أن " الأساطير الحاكمة" هنا هي التصورات السائدة عن المفاهيم، وليس المفاهيم نفسها، وتمتاز هذه "الأساطير" بكونها تتحكم في النسق الفكري ولا تتعرض للمراجعة ولا للنقاش[3]. وتبرز أهمية دراسة الأساطير الحاكمة في المفاهيم من خلال الكشف عن " الثابت والمتغير" و" النقي والموروث" و" المقدس والعقلي"[4].

---

[1] إيزوتسو، توشيهيكو، **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، جلال محمد الجهاد"مترجم"، ط1، بيروت،المنظمة العربية للترجمة،2007، ص ص 66 -67

[2] عزت، هبة رؤوف، مرجع سابق، ص 25

[3] المرجع السابق، ص 27

[4] المرجع السابق.

6.1 المرجعية

إن هوية الخطاب لا يمكن أن يتم تحديدها إلا من خلال تحديد المرتكزات المعرفية التي ينطلق منها، فبغياب معرفتنا لهذه المرتكزات سيكون من الصعب تحديد هوية الخطاب محل الدراسة، فالمرجعيات النظرية التي يعتمدها الخطاب في إنتاجه النصّي النظري، هي التي تحدد إطاره المرجعي[1]، وتحدد بالتالي هويته وكينونته.

ومفهوم "المرجعية" مفهوم معرفي، لا يختص بنوع محدد من الخطابات، وإنما يتعلق بأي انتاج فكري بصرف النظر عن طبيعته الأيديولوجية، والعقدية، فجميع الخطابات تستند إلى خلفيات نظرية مرجعية تنطلق في التفكير على أساسها، وفي العادة يتم الإستناد في مرجعيات الخطاب إلى ما يعتبر لدى المتلقي "مصدراً لشرعية الخطاب وصوابيته"[2].

ورغم السهولة التي يمكن من خلالها معرفة هوية الخطاب الديني بالنسبة للفقيه، بكونها تستند إلى مرجعية واضحة ترتبط ارتباطاً لزومياً بالنص، إلا أن هذا يصبح صعباً بالنسبة للسياسي الإسلامي، فالهوية هنا لا تظهر بالسهولة نفسها[3]، فالنص للفقيه مرجعية تكوينية لذهنه، وتقويمية لبقية المرجعيات الأخرى، من حيث قبولها أو رفضها، وأما السياسي الإسلامي فالنص ليس حقلاً تكوينياً لذهنه وإنما أداة توجيه، فيما الواقع يظهر كملاذ وحيد يلجأ إليه في تكوينه المعرفي[4]، ولذا نحتاج لمعرفة مرجعية خطاب "السياسي الإسلامي" إلى النظر في مضامين منتجاته النصّية، وطروحاته النظرية.

7.1 تحليل الخطاب، قراءة في المنهجية

ذكر سابقاً ضرورة تحديد نوع الخطاب كمقدمة أساسية لتحديد المنهجية التي يجب اتباعها في عملية التحليل، خاصة في ظل التعدد المنهجي لتحليل الخطاب، فكما تعددت تعريفات الخطاب وفقا لتعدد الخلفيات المتناولة لهذا التعريف، تتعدد المناهج أيضا لتعدد الخلفيات المتناولة

---

[1] عبد اللطيف، كمال، **في تشريح جذور الإستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999، ص 61

[2] أبو طه أنور، فصل من رسالة الدكتوراة الخاصة به، تم ارساله عن طريق الإيميل، ص 5

[3] محمد، يحيى، **القطيعة بين المثقف والفقيه**، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، ب. ت، ص 95

[4] المرجع السابق، ص 105

لها، وهذا يتضح بشكل كبير في الدراسات المتعددة التي تناولت تحليل الخطاب في المكتبة العربية والأجنبية.

ولذا لا بد من ذكر أمثلة عن مناهج تحليل الخطاب مع نقد لهذه المناهج وصولا إلى تبني المنهج الأمثل لعملية التحليل المطلوبة في الدراسة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى مقدمتين صغيرتين، الأولى: أنه لا يمكن تحديد لحظة انبثاق لتحليل الخطاب كمنهجية مستخدمة، وكل ما يمكن قوله هنا أنه منهج نشأ تدريجياً عبر التقاء تيارات حديثة انحدرت من علوم مختلفة كالتاريخ وعلم الإجتماع وعلم النفس واللغة.. حيث أثمر هذا الإلتقاء عن انبثاق ما أصبح يعرف " بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب" والتي يمكن إرجاع لحظة انبثاقها إلى العام 1969 من خلال صدور ثلاثة أعمال كانت هي الأرضية التأسيسية، تمثلت بصدور العدد الثالث من مجلة " لغات" تحت عنوان "تحليل الخطاب"، وكتاب "م.باشي" "التحليل الآلي للخطاب"، وكتاب ميشيل فوكو" أركولوجيا [حفريات] المعرفة"[1].

والثانية: في مفهوم التحليل نفسه وذلك حتى تصبح الأمور أكثر وضوحا. يشير صلاح إسماعيل إلى أن "التحليل" مصطلح فلسفي يعني تفتيت أو فك المركب إلى أجزائه التي يتكون منها. ووفق رأيه، هذا هو المعنى المستخدم في اللغة العادية[2]. فيما يشير محمد عياد إلى أن التحليل هو " القدرة على الكشف عن الروابط الممكنة بين ما هو متحقق وبين ما هو موجود ضمن علاقات مستترة لا تعمل العلاقات الظاهرة إلا على حجبها وتضليل الذين يقتربون منها"[3]. وكلا التعريفين يكمل بعضهما بعضا، فالكشف عن الروابط الممكنة بين ما هو متحقق وبين ما هو موجود، لا يتم إلا بعد فك المركب إلى أجزائه التي يتكون منها.

واستناداً إلى ما تقدم، سيتم استعراض المناهج المختلفة في تحليل الخطاب:

---

[1] عبيد، حاتم، **في تحليل الخطاب**، ط1، تونس، كلية الآداب، والعلوم الإنسانية بصفاقس، فريق تحليل الخطاب، 2005، ص ص 6 -7

[2] عبد الحق صلاح إسماعيل، **التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد**، ط1، بيروت، دار التنوير، 1993، ص 6

[3] بن عياد، محمد، ***سيميائية الخطاب وخطاب السيميائية***، **مجلة علامات**، العدد 29، ص 49

1. المنهجية المستخدمة من قبل محمد عابد الجابري[1]:

يقول الجابري بأن قضية المنهج حتى تكون واضحة لا بد من طرحها بداية على أنها مسألة مفاهيم، فالمنهج وفق رأيه هو المفاهيم التي يستخدمها الباحث ويوظفها في عملية التحليل المطلوبة، هذا إذا أردنا الإبتعاد عن "التنظير للمنهجية" التي تتعامل مع المنهج على أساس أنه "بضع قواعد" أو "جملة خطوات"، وهذه المفاهيم قد يحصل عليها الباحث من ذات المجال الذي يبحث فيه، أو قد يضعها هو نفسه، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وهنا على الباحث أن يقوم بعملية " تلوين " أو "تضمين" لهذه المفاهيم لأمور لم تكن تشملها، أو إفراغها من أمور كانت تمتليء بها، وفي حال أردنا إعطاء هذه المفاهيم معاني محددة فيجب أن يكون من ذات الفضاء الفكري المستعملة فيه، واعتبار المعنى المنبثق من إطارها المرجعي مجرد دليل، لا مدلول[2].

ويعتبر الجابري القاريء، بصرف النظر عن درجة وعيه، مساهماً في إنتاج أحد المعاني المحتملة للخطاب، ويشابه دوره هنا دور صاحب الخطاب عند بنائه لخطابه حين يبرز أشياء أو يسكت عنها، أو حين يقدم أشياء أو يؤخرها، فالقاريء هنا يعيد بناء الخطاب حين صار النص مجالا للقراءة له[3].

ويحدد الجابري ثلاثة أنواع للقراءة:

الأولى: قراءة "إستنساخية"، وهي قراءة تسعى لتقديم صورة "طبق الأصل" عن المقروء، وبأقل تدخل ممكن، مخضعة نفسها للنص في إبراز ما يبرز، وإخفاء ما يخفي، وهي "قراءة ذات بعد واحد" وهذا لتبنيها للبعد الذي ينطلق منه صاحب النص.

الثانية: القراءة "التأويلية"، وهي قراءة تدخلية تريد بناء الخطاب لجعله أقوى تعبيراً عن أحد المعاني الكثيرة التي يتضمنها، فهي لا تريد الوقوف عند حدود العرض و "التلقي المباشر".

---

[1] **محمد عابد الجابري**)1936- 2010(مفكر مغربي وأستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط .حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام 1967 ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط.، من أهم أعماله العقل السياسي العربي، والخطاب العربي المعاصر.

[2] الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، ط، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ص 14

[3] المرجع السابق، ص 11

الثالثة: القراءة "التشخيصية"، وهي القراءة المقترحة من قبل الجابري، وتسعى باتجاه "كشف وتشخيص التناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض"[1].

من الواضح أن هناك الكثير من الصواب في هذه المنهجية خاصة في ما يتعلق بالقراءة التشخيصية، وستحاول الدراسة أن تقوم بالقراءة على أساسها، مع التحفظ طبعا على رؤية الجابري المتعلقة بدراسة الخطابات بصرف النظر عن مؤلفيها، فهو يتناول الخطابات بالتحليل دون الإلتفات إلى منتجيها، وهي رؤية يتوافق بها مع البنيوية، وهي غير صالحة كمنهجية للدراسة.

2. المنهجية المستخدمة من قبل نصر حامد أبو زيد[2]:

تقوم منهجية أبو زيد في تحليل الخطاب الديني على حقيقة مفادها أن قراءة النص الديني والتراثي " تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة -وكذلك المضمرة- في الخطاب، سواء على مستوى "المنطوق" أو على مستوى "المفهوم" وصولاً إلى تحليل "بنية" الخطاب أسلوبياً وسردياً "، ولا تتوقف المنهجية لديه عند حدود اكتشاف الدلالة اللغوية أو السردية أو السياقية، بل تستفيد من "السيمولوجيا"[3]، و "الهرمنيوطيقا"[4]، بالإضافة إلى " الألسنية" و"الأسلوبية" و"علم السرد"[5].

ومنهجية أبو زيد منهجية قائمة على الدراسات الألسنية والبلاغية، وهي تستفيد من التأويل وعلم العلامات، واعتماد الناقد والمحلل على رؤيته الخاصة، والذاتية في عملية التحليل، الأمر الذي يؤدي بالضرورة لضياع المعنى من خلال تعدديته اللا مضبوطة وهي منهجية تختلف مع منهجيتنا في عملية التحليل.

---

[1] الجابري، محمد عابد، المرجع السابق، ص ص 11 -12.

[2] **نصر حامد أبو زيد** (1943 – 2010) أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية، من أهم كتبه الخطاب الديني، الخطاب والتأويل.

[3] نظرية العلامات

[4] نظرية التفسير، والتأويل

[5] أبو زيد، نصر حامد، **النص السلطة الحقيقة**، ط5، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 8

3. المنهجية المستخدمة من قبل مازن الوعر[1]:

يرى الوعر، في دراسته حول الخطاب السياسي(الخطبة السياسية)، بأن الخطاب هو في النهاية "كبسولة" مضغوطة بالمعلومات المختلفة والمتشابكة، ولذا تسعى نظرية تحليل الخطاب إلى فتح هذه الكبسولة وتفكيك محتوياتها، ومن ثم توزيعها وظيفيا وبراغماتيا، بهدف إعادة بنائها، من أجل مساعدة المتلقي على معرفة المعاني الظاهرة والمتضمنة في الخطاب، وفهمها بشكل يتناسب "والسياقات الإجتماعية والنفسية والتاريخية واللغوية وما فوق اللغوية"، وتسعى نظرية تحليل الخطاب هنا إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- من هو قائل الخطاب؟ (ماهيته)
- متى قيل أو كتب الخطاب؟ (زمانه)
- أين قيل أو كتب الخطاب؟ (مكانه)
- ماذا حوى الخطاب؟ (موضوعه)
- لماذا قيل أو كتب الخطاب؟ (سببه)
- كيف قيل أو كتب الخطاب؟ (طريقته وأسلوبه)
- وأخيراً لمن قيل أو كتب الخطاب؟ (جمهوره المتلقي)[2].

ومع الأهمية الكبيرة التي تمتاز بها الأسئلة المنهجية المطروحة من قبل الوعر، وهي أسئلة سحاول الدراسة متابعة إجاباتها في ثناياها، إلا أن هناك تحفظ على تعريفة للخطاب السياسي، فهو يعرفه على أساس أنه الخطبة السياسية بما هي ملفوظ أو مكتوب من قبل مخاطِب لمخاطَب، وهذا التعريف كما ذكر سابقاً مقزِّم لمفهوم الخطاب السياسي.

---

[1] **مازن الوعر**، استاذ اللسانيات في جامعة دمشق.

[2] الوعر، مازن، ***اللسانيات وتحليل الخطاب***، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد 44، المجلد11، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، ص ص 229 -230

4. المنهجية المتبعة من قبل ج. براون ويول.ج (G. Brown & G. Yule):

يستخدم الباحثان المقاربة اللسانية في تحليل الخطاب من خلال معالجة كيفية استعمال الناس للغة كأداة للتواصل، وكيفية تأليف المتكلم رسائل لغوية يوجهها للمتلقي، ليقوم هو الآخر بمعالجتها لغوياً بشكل خاص من أجل تفسيرها[1]، وهذا عبر عملية توفيقية فيما بين "دراسة القوالب اللغوية ومظاهر الإنتظام في توزيعها من جهة"، و" مراعاة المباديء العامة التي تقوم عليها عملية الفهم"[2]، وبناء على ذلك يحدد الباحثان عمل محلل الخطاب بمعالجة المادة اللغوية، هدف التحليل، بوصفها نصا لعملية حركية تم استخدام اللغة فيها كأداة توصيلية في سياق ما من قبل مخاطب(بكسر الخاء) في تعبيره عن معاني محددة من أجل تحقيق مقاصد خطابه، واستناداً على هذه المادة اللغوية يتجه المحلل "إلى وصف الإطراد في الإحداثات اللغوية التي يستعملها الناس لإيصال المعاني والمقاصد"[3].

5. منهجية تحليل المضمون:

من الصعوبة بمكان الكلام عن منهجية واحدة لتحليل المضمون خاصة في ظل التعدد في التعريفات التي تناولت هذه المنهجية، فقد عرفه بيرلسون (Berelson) بأنه: "أسلوب بحثي يتضمن الوصف الموضوعي المنسق والكمي للمحتوى الظاهر للرسالة"[4]. كما عرفه بيزلي (Paisley)، بأنه: "إحدى أطوار تجهيز المعلومات حيث يتحول فيه محتوى الاتصال إلى بيانات يمكن تلخيصها ومقارنتها وذلك بالتطبيق الموضوعي والنسقي لقواعد التصنيف الفئوي"[5]. وأما لازويل (Lasswell) فقد عرفه بنحو آخر حين تحدث عن أن تحليل المضمون هو: "الإجابة عن التساؤلات التالية، من يقول؟ وماذا يقول؟ ولمن يقول؟ وكيف يقول؟ وما الآثار المترتبة على ذلك؟"[6].

---

[1] ج. براون، يول.ج، **تحليل الخطاب**، ط1، المملكة العربية السعودية، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، 1997، ص ي

[2] المرجع السابق، ص ك

[3] المرجع السابق، ص 33

[4] إبراهيم، أبراش، **المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الإجتماعية**، ط1، فلسطين، دار الشروق، 2009، ص 192

[5] المرجع السابق، ص 192

[6] المرجع السابق، ص 193

ويتم اللجوء إلى هذا النمط من الأبحاث في حال كانت البيانات المجموعة مقتصرة على الوثائق، وعندما يستهدف الباحث التعرف على لغة الخطاب المعني، كما يتم اللجوء إليه في حالة كان حجم المواد المراد فحصها تتجاوز قدرة الباحث في بحثها[1].

وتشير الباحثة فاتن عدلي إلى أن هذا النمط من المناهج يهدف إلى:

- تحليل الخصائص اللغوية، أو الدلالية للرموز الإتصالية المستخدمة.
- تحديد تكرار ظهور هذه الخصائص بدرجة عالية من الضبط والإحكام.
- إمكانية تمييزها باصطلاحات ذات صلة بفروض الدراسة.
- الضبط الدقيق المحكم لهذه الإصطلاحات.[2]

وتشيع منهجية تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية، وإن كانت غير مقتصرة عليها، وبالرغم من تعدد استخداماته في الكثير من المجالات، إلا أنه واجه الكثير من الانتقادات من أهمها[3]:

- ظهور ذاتية الباحث وذلك من خلال حصر نتائج التحليل بالفئات المحددة من قبل الباحث، الأمر الذي يحدد النتائج بمقدار التساؤلات المطروحة من قبل الباحث.
- تركيزه على الأسلوب الوصفي، لكونه يعتمد على التحليل الكمي، أكثر من بحثه في الأسباب الكامنة وراء الظاهرة.

وقد استخدمت الباحثة مارلين نصر منهجا في تحليل المضمون حاولت من خلاله تجاوزالانتقادات التي وجهت له، ويعد المنهج الذي استخدمته نصر تجديدا في أساليب تحليل المضمون، وقد تم تبنيه من قبل السيد يسن في الدراسة الاستطلاعية التي أشرف عليها، كما تم

---

[1] إبراهيم، أبراش، **المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 196

[2] عدلي فاتن، **الخطاب الرسمي وغير الرسمي في التعليم قبل الجامعي في مصر في الفترة من 1952 -1981**، (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة القاهرة، 2001، ص

[3] المرجع السابق، ص، وأيضا مراجعة، نصر، مارلين، **التصور القومي في فكر جمال عبد الناصر 1952 -1970، دراسة في علم المفردات والدلالة**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص 39.

تبنيه من قبل فاتن عدلي في دراستها حول الخطاب الرسمي وغير الرسمي في التعليم ما قبل الجامعي في مصر[1].

ويتلخص منهجها، وهو في الأصل من وضع وتطوير مركز علم المفردات في سان كلو في فرنسا، في تحليل "حقول الدلالة" للمفاهيم، وهو يعتمد على قاعدة ألسنية تتلخص بأن المفهوم لا يتحدد معناه إلا من خلال العلاقة التي تربطه بغيره من الكلمات التي تحيط به، ولذا يقوم الباحث بتحديد مفاهيم الدراسة لخطاب ما أو نص ما ثم يقوم بعملية تحديد شبكة العلاقات الناظمة لجميع المفردات والمفاهيم[2]. ولكن هذا النهج عانى من أوجه قصور تتلخص بكونه يعمل على تحليل المفاهيم والمفردات الموجودة في نص ما كوحدات مستقلة، مما يمنع العمل على تركيب الخطاب تركيبا منطقيا[3]، ولذا قامت نصر بالإستعانة بمقاربتين أخريين ساعدتا على إكمال هذا المنهج، وهما[4]:

- تحليل الحقول المرجعية: ويهدف إلى استخراج الحقل المعرفي لجميع المفاهيم المدروسة.
- تحليل مساق البرهنة: وهو يسمح بتحليل الأيديولوجية ضمن التسلسل الخطابي والبرهنة ونوعية المنطق الذي ينطلق منه المتكلم لإثبات وجهة نظره حول نقطة ما.

6. منهجية تحليل الخطاب لدى ميشيل فوكو[5]:

ذكر سابقاً بأن فوكو أسس مفهوماً جديداً للخطاب تجاوز به المفهوم الألسني والمنطقي، وبنى فوكو مفهومه للخطاب من وحدات أطلق عليها "المنطوقات"[6]، والتي تشكل بدورها

---

[1] يسين، السيد، وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي(دراسة إستطلاعية)**، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص ص 13 - 14، عدلي فاتن، **الخطاب الرسمي وغير الرسمي في التعليم قبل الجامعي في مصر في الفترة من 1952 -1981**، مرجع سابق، ص

[2] نصر، مارلين، مرجع سابق، ص 44

[3] المرجع السابق، ص 52

[4] المرجع السابق، ص 53

[5] **ميشال فوكو** (1984 - 1926)فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون", وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة

[6] المنطوق جزء أساسي من الخطاب، فهو الوحدة الأولى للخطاب، وعلاقته بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل، إلا أنه يتميز عن الخطاب في كونه يستطيع أن يستقل بذاته، أي أنه ليس مشروطاً بالخطاب. أنظر بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب**، مرجع سابق، ص ص 95 -96

"منظومات خطابية" (التشكيلات الخطابية)[1]، تتواجد في "حقل خطابي"[2]، وتكون محكومة بقوانين التكوين والتحويل. هذا الأمر أدى إلى أن يختلف الخطاب بشكل تام عن الجملة والتي وضعت من قبل الألسنيين في تناولهم لمفهوم الخطاب[3].

هذا التصور الجديد للخطاب أدى إلى وجود منهجية جديدة تتناوله بالتحليل تختلف بشكل كامل عن المنهجيات المتبعة من قبل الألسنيين، فهنا التحليل الخطابي لا يتناول اللغة، بل يقوم على التحليل التاريخي للخطابات هذا التحليل الذي يتطلب إخراج الخطاب "من نطاق اللغة الضيق لوضعه في صيرورة التاريخ، بكل ما يعنيه التاريخ من صراعات بين إرادات قوة متباينة، ومن تكتيكات واستراتيجيات[4]"، ويعتمد التحليل الخطابي على الوصف "الأركيولوجي"[5] والتحليل "الجنيالوجي"[6]، الأول بوصفه للوثيقة "الأرشيف" بما هي الوجود المتراكم للخطابات[7]، والثاني بوصفه تعديلا منهجيا أجراه فوكو على منهجه لتلافي الإشكاليات العلمية التي واجهته في استخدام المنهج " الأركيولوجي" خاصة فيما يتعلق بالمعنى[8]. كما يمكن القول أن التبني المنهجي لفوكو تحدد تاريخيا على أساس طبيعة الإهتمام الذي كان يوليه لتناولاته التحليلية، فالتحليل الأركيولوجي ساد لدية " في وقت شكل فيه " الخطاب" و "العلوم الإنسانية" في علاقتهما بانبثاق العقلنة الغربية كأساس للحداثة وللمجتمع الحديث، بؤرة إهتماماته العلمية"[9]، بينما مال إلى اعتماد

---

[1] يستخدم هذا المفهوم للدلالة على مجموعات الملفوظات\المنطوقات المردودة إلى نظام واحد من القواعد المحددة تاريخياً"، أنظر مانغونو، دومينيك، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، مرجع سابق، ص 61

[2] يرى فوكو أن الحقل الخطابي يتشكل من منطوقات فعلية، أو من أحداث خطابية، بمعنى منطوقات تاريخية، وهو ما يميزه عن التشكيلة الخطابية، أنظر بغورة، الزواوي، **منهج الخطاب**، مرجع سابق، ص ص 106 -107

[3] بغورة، الزواوي، **منهج الخطاب**، مرجع سابق، ص 143

[4] حيمر، عبد السلام، مرجع سابق،ص 229

[5] يستخدم هذا المفهوم هنا وفق فوكو ليس للدلالة على دراسة الحضارات القديمة، وإنما استعمله للدلالة على وصف الوثيقة\ الأرشيف وهو الوجود المتراكم للخطابات.أنظر بغورة، الزواوي، **منهج الخطاب**، مرجع سابق، ص ص 113 - 114

[6] لا يستخدم فوكو هنا هذا المفهوم كما ورد في اللغة اليونانية "سرد الأصول لمعرفة معنى وقيمة الجماعات العائلية التي تشكل المجتمع" بل يستخدمها من أجل البحث في أصل الحكام الأخلاقية وذلك من خلال الوقوف عند البدايات بكل تفاصيلها، ولذا فإن فوكو يرى بأن الباحث الجنيالوجي هو مشخص وفاحص للعلاقات بين مجالات ثلاثة، هي: السلطة والمعرفة والجسد.، أنظر بغورة، الزواوي، **منهج الخطاب**، مرجع سابق، ص ص 126 -129.

[7] المرجع السابق، ص 114

[8] المرجع السابق، ص 126

[9] حيمر، عبد السلام، مرجع سابق، ص 226

المنهج الجنيالوجي في وقت " أصبحت فيه إشكالية السلطة في علاقتها بالمعرفة وبتقنياتهما في العقلنة التي أسست مجتمع الحداثة في التجربة الغربية منذ عصر النهضة مروراً بالعصر الكلاسيكي وانتهاء بالعصر الحديث، بؤرة إهتماماته[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من تناول المراحل المنهجية التي مر بها فوكو ليس على أساس أنها مرحلتين اثنتين فقط، وإنما ثلاث مراحل، وهي باختصار: المرحلة الأركيولوجية، مرحلة تعزيز الأركيولوجيا بالجنيالوجيا، ومن ثم الاعتماد على الجنيالوجيا في المقام الأول[2].

وعملية تحليل الخطاب كما يراها فوكو تسير على النحو الآتي:

- عندما نحلل قضايا معينة، فإننا سنركز على المركز الذي تحتله داخل الصيغة الخطابية، وهذه هي وظيفة الأركيولوجيا.
- وما أن ينجز عمل الأركيولوجي حتى يصير بوسع الباحث الجنيالوجي أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخي والسياسي الذي تلعبه العلوم التي يدرسها، فالجنيالوجيا هنا تتناول مفاهيم السلطة التي يمتلكها الخطاب وكيفية الكشف عنها[3].

إن عملية تحليل الخطاب تقوم على أن الخطاب –أي خطاب كان - يتوجب على الدارس تأويله وفك رموزه، والتأويل في هذه الحالة لا يكتفي بالوقوف على المعاني الظاهره والمباشره، أو كما تظهر في وعي المنتج للخطاب، بل يقوم بالحفر إلى العمق لإيضاح ما يقف خلف "إنتاجها من شروط محددة وقاهرة"[4].

والملاحظ هنا بأن المنهجية التي اختطها فوكو لنفسه في تناول الخطاب بالدراسة والتحليل سواء في المرحلة الأركيولوجية الأولى، أو في المرحلة الجنيالوجية المتاخرة، هي منهجية ملائمة لتناول الخطاب الإسلامي السياسي خاصة فيما يتعلق بمعرفة ظروف إنتاج الخطاب وآلياتها، بالإضافة إلى معرفة السلطة التي يحتويها هذا الخطاب والهيمنة التي تنبثق عنه، هذا بالإضافة طبعا إلى ما ذكر سابقا حول الإجراءات الخارجية والداخلية للرقابة على

---

[1] حيمر، عبد السلام، مرجع سابق، ص 224

[2] المرجع السابق، ص224

[3] درايفوس ورابينوف، مرجع سابق، ص 60

[4] حيمر، عبد السلام، مرجع سابق، ص 281

الخطاب، مع التركيز بالطبع على الإجراءات الداخلية التي تمارسها هذه الخطابات أنفسها على ذواتها، مع الإستثناء للرؤية الفوكوية حول المؤلف والتي تغيبه عن التأثير في الخطاب، وذلك لكون الخطاب المنوي تحليله يستند إلى فاعلين معرفيين/مؤلفين، وتستند الدراسة في ذلك إلى ذات الموقف الذي تبناه إدوارد سعيد تجاه هذه الرؤية في كتابه "الإستشراق" حيث قال" بيد أني بخلاف ميشيل فوكو، الذي أدين لعمله دينا عظيما، أؤمن بالأثر الحاسم الذي يتركه الكُتَّاب الأفراد على الجسد الجمعي"[1].

7. منهجية فتجنشتين[2] (Wittgenstein) في تحليل المفاهيم:

وهو المنهج المتبع من قبل الباحثة أميمة عبود في دراستها لمفهوم العدالة في الفكر الليبرالي الجديد[3]، وصاحب هذا المنهج هو الفيلسوف الألماني " فتجنشتين"، ومنهجه يعرف في دراسة اللغة ب" الإتجاه البراجماتي في دراسة اللغة"، وقد انتقل فتجنشتين في دراسته للغة والمفاهيم من التركيز على المفهوم الوجودي للكلمة (المفهوم)، إلى التركيز على " المعنى"، وربط الكلمة باستعمالها، ولا يركز هذا الإتجاه على التعريف للمفاهيم بحد ذاته بل يقوم على التمييز الواضح للمعنى، وينطلق هذا الإتجاه من أرضية أن "كل مفهوم هو عبارة عن مساحة للاستخدامات المختلفة للمعنى تأتي بعدها استخدامات أخرى"[4].

وينطلق هذا المنهج من عدة إفتراضات يمكن تلخيصها بالآتي:

- **إن معنى أي كلمة هو استعمالاتها في ألعاب اللغة المختلفة**: ولعبة اللغة هنا، كما يرى فتجنشتين، هي لعبة كباقي الألعاب، وكما يوجد لكل لعبة قواعدها التي تحكم التصرفات بها،

---

[1] سعيد، إدوارد، **الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ط4، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية،1995، ص56

[2] **لودفيغ فِتغنشتاين**)بالألمانية,(*Ludwig Wittgenstein*): ولد في 26أبريل، 1889 — 29أبريل 1951 (فيلسوف نمساوي.) ولد في فيينا بالنمسا ودرس بجامعة كمبردج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك. وقد حظي بالتقدير بفضل كتابيه رسالة منطقية-فلسفية وبحوث فلسفية .عمل في المقام الأول في أسس المنطق، والفلسفة والرياضيات، وفلسفة الذهن، وفلسفة اللغة .ينظر إليه عادة باعتباره من أهم فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين. اعتقد **فتغنشتاين** أن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكلمات أسماء. كان لأفكاره أثرها الكبير على كل من الوضعانية المنطقية وفلسفة التحليل.

[3] عبود أميمة، **العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر**،(رسالة دكتوراه غير منشورة)،جامعة القاهرة، 1999

[4] المرجع السابق، ص ص 16 -17

كذلك للغة قواعدها الضابطة والناظمة لها ويجب على المستخدم لها مراعاة هذه القواعد وذلك لأن مخالفتها تؤدي بالضرورة إلى فساد اللغة وغياب المعنى، ولعبة اللغة هي ما تتضمنه من أساليب كثيرة ومتنوعة للكلام، ومعنى أي كلمة أو مفهوم يتحدد بحسب اللعبة اللغوية التي يرد المفهوم بها، ولا يمكننا بحال الكلام عن معنى أي مفهوم في غياب الأخذ بعين الإعتبار اللعبة اللغوية التي ورد فيها[1].

- **ليس هناك معنى اتفاقي حول استعمال معين لأي كلمة**: لاحظ فتجنشتين المأزق الكبير الذي وقعت به النظريات المختلفة التي تناولت المعنى، هذا المأزق الذي يتحدد بعدم الوصول إلى معنى ثابت ومحدد للمفاهيم، ولذا رفض في منهجه التحليلي البحث عن المعنى، حيث بين أن البحث عن معنى ثابت للمفهوم هو مجرد وهم، فالمعنى متبدل ومتغير، وهذا التغيير يتحدد وفق الاستخدام الذي يتم للألفاظ في لعبة اللغة يقول فتجنشتين " إن المعنى هو الجو المحيط أو المصاحب للكلمة، والتي تحمله معها في كل أنواع الاستخدام".." وإن السؤال عن المعنى هو سؤال عن الظروف المعينة التي تستخدم فيها هذه العبارة بالفعل[2]".

- **كما توجد أنواع مختلفة من الألعاب اللغوية فكذلك توجد أنواع مختلفة وعديدة من المعاني(لنفس المفهوم)** ولا يمكن أن تتطابق جميعها في الإستعمال، فلكل معنى سياقه الذي يدعيه والمواقف الفعلية التي يظهر فيها.

ومن ثم فأي خطاب لا يقدم لنا معنى للمفاهيم، بل يقدم لنا كيفية استعمالاتها، وهدفه من الاستعمال، فلا يجب أن نسأل عن المعنى بل عن الاستخدام[3].

وقد أحدث هذا التناول للغة والمفاهيم تحولا في إهتمام التفكير الفلسفي المعاصر من النموذج التركيبي والبنيوي، إلى النموذج التداولي الإستعمالي[4]. وقد كانت اللغة في التصور

---

[1] الحاج صالح، رشيد، ***التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتجنشتين***، **مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 29، 2009، ص ص 229 -230

[2] الحاج صالح، رشيد، مرجع سابق، ص ص 229 -230

[3] المرجع السابق، ص

[4] بغورة، الزواوي، **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، ص 102

البنيوي عبارة عن نظام مغلق والعلاقة بين "الدال" و "المدلول" تتميز بطابع اتفاقي واعتباطي، وأما في التصور ما بعد البنيوي فإن استعمال الكلمة هو الذي يعطي لها المعنى[1].

وكما ذكر سابقاً يحل فتجنشتين مشكلة غموض المفاهيم وتناقضاتها من خلال:

- أن الكلمات هي إشارات.
- أن المعنى يتم تعلمه من خلال الاستخدام.
- وأخيراً فإن المعنى يتوقف على السياق ويكتمل به[2].

و في هذه الدراسة لمفاهيم الخطاب السياسي الإسلامي سيتم تبني المنهجية التي اختارتها أميمة عبود وهي منهجية الإتجاه البراجماتي التي أنتجها فتجنشتين، وبناء عليه فسيكون تناول المفاهيم المتداولة في سياقات النصوص المنتجة للخطاب السياسي الإسلامي وفق هذه المنهجية. وجاء التبني لهذه المنهجية في سياق الإيمان بعبثية التعريفات المسبقة للمفاهيم؛ وهذا لكون المفاهيم تختزن في داخلها الكثير من المعاني، ولذا لا يصح مطلقاً تبني أي معنى لمفهوم ما وإغفال سياقات الاستخدام له في الخطابات المختلفة. إن الدقة والموضوعية تفرض على الباحث معرفة آليات الاستخدام ومعرفة السياقات التي ورد بها المفهوم لأنه من خلال ذلك، وذلك فقط يمكن معرفة المعنى الذي رمى إلية الخطاب المنوي دراسته.

كما لا بد من الإشارة هنا إلى مدى التقارب في منهجية التعاطي مع اللغة فيما بين فوكو وفتجنشتين، وذلك من خلال تأثر فوكو، في إهتمامه باللغة ومن ثم بالخطاب، بالتقليد الأنجلو ساكسوني الذي افتتحه راسل وفتجنشتين في التعاطي مع اللغة والمعنى، ففي عملية تحليل اللغة، كما لاحظ فوكو، لا بد من الأخذ بعين الإعتبار الوظائف الملموسة أو الواقعية، فاللغة لا يمكن تحليلها من خلال المكونات الصورية لها أو البنيات الرمزية فقط[3].

---

[1] بغورة، الزواوي، **الفلسفة واللغة**، مرجع سابق، ص 155

[2] عبود أميمة، مرجع سابق، ص

[3] بغورة، الزواوي، **فلسفة اللغة**، مرجع سابق، ص ص 156 -157

8.1 منهجية التحليل في هذه الدراسة

في البداية يجب التوضيح أن المنهجية التي ستستخدم هي منهجية بين تخصصية ستستفيد من منهجيات مختلفة ولكن يجمعها طبيعة الموضوع المنوي تحليله هنا ألا وهو الخطاب السياسي الإسلامي، فسيتم الاستفادة من الجابري كما أسلف في قراءته التشخيصية، ومن الوعر في أسئلته المنهجية، ومن فوكو في منهجياته الأركيولوجية والجنيالوجية، ومن فتجنشتين في تحليله للغة ونظريته حول المعنى، وسيسير العمل في الدراسة وفق الآتي:

- دراسة النصوص السياسية والفكرية والمنتَجة من قبل الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، واستخراج المفاهيم المكونة لها.
- تحليل المفاهيم وفق استخدامها في داخل النصوص نفسها.
- تحديد طبيعة الخطاب السياسي الإسلامي من خلال تحليل المفاهيم.
- تحديد المرجعية الضابطة والرؤية الحاكمة لهذا الخطاب.

الفصل الثاني

الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر

1.2 الخطاب الإسلامي إشكالية مفاهيمية

من الصعوبة بمكان تحديد تعريف دقيق لمفهوم "الخطاب الإسلامي"، خاصة في ظل تعدد التناول لهذا المفهوم من قبل المفكرين والكتَّاب الإسلاميين، وسواهم، فكل منهم يتناوله من جانب يرى بأنه الأنسب في تحديده، ويحدد بناء عليه مفهومه له. إن الإشكالية التي تواجهنا بهذا الأمر هي صعوبة أن ننطلق في الكلام عن مفهوم واحد للخطاب الإسلامي، فالتعدد هو سيد الموقف وهو المانع للدقة في التناول.

إن الحديث عن خطاب إسلامي ذو سمات واضحة المعالم وذو تصنيفات دقيقة هو ضرب من الخيال، وطلب ما لا يمكن تحقيقه، فالخلاف بين المفكرين واضح في حديثهم حوله، وهذا يتبدى بوضوح في تناولهم له من حيث التعريف، فالشيخ يوسف القرضاوي يعرف الخطاب الإسلامي بأنه "البيان الذي يوجه باسم الإسلام إلى الناس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم إلى الإسلام أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه: عقيدة أوشريعة، عبادة أو معاملة، فكراً أو سلوكاً، أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم: فردية أو إجتماعية، روحية أو مادية، نظرية أو عملية"[1]. فيما يعرفه فريد الأنصاري بأنه" كل خطاب وجودي [عددي/حركي] تقصد الحركة أن توصله إلى الآخر بوعي أو بدون وعي[..] وما ينتج عن هذا الوجود من كل أشكال الفعل الديني، والثقافي، والإجتماعي، والسياسي عموماً. إنه كل ما يدل على [وجودها] كحركة في المجتمع"[2]. وهو هنا يوسع تناوله للمفهوم، فمع أنه ينطلق من كونه "بياناً" إلا أنه يتجاوز الدلالة البلاغية للموضوع، مع بقائه في أسار المفهوم الأداتي للخطاب الإسلامي فهو بالنهاية شكل من أشكال التعبير ووسيلة من وسائله[3].

وفي ذات السياق فإن مجمع الفقه الإسلامي، أيضاً، في تعريفه للخطاب الإسلامي في إحدى دوراته حدده بأنه" طريقة التعبير التي تُبيِّن حقائق الإسلام وشرائعه في شتى مجالات

---

[1] القرضاوي، يوسف، **خطابنا الإسلامي في ظل العولمة**، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2004، ص 15

[2] الأنصاري، فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، ط1، القاهرة، دار السلام، 2009، ص ص 21-22

[3] المرجع السابق، ص ص 21-22

الحياة العامة والخاصة"[1]. فنظرته للخطاب أيضاً لا تتجاوز التناول الأداتي له بكونه "طريقة التعبير".

وفي تناول آخر لمفهوم الخطاب يعرفه سعيد حارب بأنه" ما يستنبطه الفقهاء والعلماء والمفكرون المسلمون من النصوص الشرعية الثابته أو اجتهاد الفقهاء وآراء المفكرين، ويتم التعبير عنه بوسائل الاتصال المختلفة"[2]. وهو هنا في تناوله للخطاب، يماهي ما بينه وبين "الإجتهاد الشرعي" بمداه الواسع والعريض، والذي يتعلق بالتعامل مع النص الشرعي، ما يجعل من الخطاب بمفهومه الإسلامي، الرؤى الإجتهادية التي تنبع من الفهم الفردي للنص. وهو كما نرى ليس تناولاً أداتياً للخطاب الإسلامي، فهو يتجاوز التقييد البلاغي باتجاه التوسعة الإجتهادية، فالخطاب هنا ليس أداة وبذات الوقت ليس هو النص، وإنما هو الرأي الإجتهادي الذي يعبر به صاحبه عن فهمه للنص الشرعي/ الفكري. ويوافقه بهذا التصور للخطاب وإن بشكل أكثر دقة عبد الوهاب المسيري الذي يعتبر "الخطاب الإسلامي اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان " ومن ثم فهو متعدد وكثير وهو ليس كلام الله[3].

كما أن هناك من تناول مفهوم "الخطاب الإسلامي" بشمول يلاحظ بأنه أخرجه عن التحديد المنطقي فهو يعرفه بأنه "النشاط الثقافي والفكري وقضايا العلاقات وأنماط التواصل مع الآخرين، وما تستلزمه من أفعال وتصرفات وأنشطة؛ فيدخل فيه الخطابات والكتابات والأفعال ذات الصلة بموضوع العلاقات والتواصل، والرؤى والمناهج التي تحكم الناس في هذا المجال"[4]. فالكاتب هنا توسع إلى حد المبالغة، وجمع ما بين أمور يصعب أن تجتمع في نطاق مفهوم واحد. فمن الملاحظ أنه تكلم عن الأنشطة بأشكالها المتنوعة الفكرية والثقافية، وجمع ما بينها وبين الرؤى والمناهج الحاكمة للناس، فالأنشطة لها نطاقاتها المختلفة بشكل كامل عن المناهج الموجهة

---

[1] من قرارات الدورة الخامسة عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي،
http://www.alwihdah.com/view.php?cat=4&id=56

[2] حارب، سعيد عبد الله، **الخطاب الإسلامي سماته وأهدافه**، مؤتمر مكة الثامن حول الخطاب الإسلامي وإشكاليات العصر، 2007، ص 1

[3] المسيري، عبد الوهاب، ***"معالم الخطاب الإسلامي الجديد ورقة أولية"***، **مجلة المسلم المعاصر** العدد86 السنة الثانية والعشرون، ص 49.

[4] الرحيلي، عبدالله بن ضيف الله، **الخطاب الإسلامي بين الواقع والمأمول**، مؤتمر مكة الثامن حول الخطاب الإسلامي وقضايا العصر، ص 7

والحاكمة لمسيرة ما. إن الجمع بهذه الصورة يعني بالضرورة تمييع للمفهوم في الوقت الذي نحتاج فيه، إلى التحديد الدقيق والواضح.

وهناك أيضاً من المفكرين من تجاوز حد الخطاب بمفهومه الإسلامي إلى أن جعله خطاباً لكل من انتسب لدار الإسلام، وتعلق بهذه الأوضاع، حتى لو كانت التوجهات العلمانية هي التي تحكم رؤاه وتفكيره، وهو كما أسماه " الحد الأقصى للخطاب "، مفرقاً ما بينه وبين "الحد الأدنى" له، وذلك لكونه يتعلق بخطاب الحركة الإسلامية بشكلها الواسع[1]. مبرراً كلامه بكون كل خطاب علماني هو إسلامي بالنفي، بمعنى أنه يتحدد بنفيه لما يثبته الخطاب الإسلامي، وأن كل خطاب إسلامي هو علماني بالنفي أيضا وذلك بنفيه لما يثبته العلماني[2]،

وهناك من تعامل مع الخطاب الإسلامي " بما هو مجموعة من المكونات والمقومات والركائز والتعبيرات التي يستند إليها الإسلاميون للتعبير عن الذات عبر الخطوط الفكرية والثقافية والسياسية والإعلامية والأدبية"[3].

من الواضح هنا وبعد الاستعراض السريع لأهم التحديدات لمفهوم الخطاب، بأنه لا يوجد هناك اتفاق بين المفكرين والكتاب الإسلاميين حول مفهوم الخطاب، بل وفي بعض الأحيان يتعدى الأمر حدود عدم الإتفاق إلى التعارض فيما بين تلك المفاهيم للخطاب.

من الواضح أن الخلفية الحاكمة للمفكر ذي المنطلقات الإسلامية لها دور كبير في تحديده لطبيعة المفهوم من وجهة نظره ولذا يجيء مفهومه متطابقاً مع هذه الخلفية، كما أن الرؤية ذات المرجعية اللغوية للخطاب لها الدور الكبير في التعامل مع الخطاب الإسلامي على انه أداة أو وسيلة أو كلام يقصد به الإفهام، بالإضافة إلى أن سيادة الرؤية الأصولية (بمعناها المشتق من أصول الفقه) كان لها دور كبير وحاسم لتحديد التوجهات العديدة للمفهوم.

إن أحد الإشكاليات التي عانى منها هؤلاء المفكرون هي إغفالهم عن الفرق الواضح بين"النص" و"الخطاب" ولذا كان كلامهم عن الخطاب وكأنه النص.

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **الخطاب الإسلامي إلى أين**، تاجا، وحيد(محاور)،ط1، دمشق، دار الفكر، 2006، ص 59.

[2] المرجع نفسه، ص 59

[3] بن جدو، غسان، **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، ط2، بيروت، دار الملاك، 1996، ص 10.

كما أن هناك إغفال كبير، بين المفكرين الإسلاميين عن قراءة مفهوم الخطاب في السياق الغربي الذي شهد تطوراً كبيراً بهذا الشأن، وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد إيضاح لن يحتمله هذا السياق. إن مفكراً واحداً لم يناقش في معرض كلامه عن مفهوم الخطاب أية تعريفات سابقة لمن تناولوا هذا المفهوم قبله، واقتصر نقاشهم، إن تعرضوا لهذا، إلى النقاش اللغوي/الأصولي، والخلاف الذي دار بين القدماء. ومن الملاحظ هنا أيضاً أن كل من تناول مفهوم الخطاب، بشكله الإسلامي، تناول المفهوم الذي وقع اختياره عليه على أنه هو المفهوم للخطاب الإسلامي بشكله العام، بدلاً من أن يعرضه على أنه المفهوم الذي يختاره.

2.2 سمات الخطاب الإسلامي

بعد الاستعراض السابق لمفهوم الخطاب لدى المفكرين والكتاب الإسلاميين وملاحظة غياب تحديد دقيق متفق عليه لهذا المفهوم، يثار الكثير من التساؤلات حول صوابية الكلام عن سمات واحدة للخطاب الإسلامي، غير المتفق عليه فيما بينهم؟ بمعنى هل يمكن الحديث عن سمات واحدة تجمع شتات مفهوم متناثر؟ أم إن الأمر لا بد أن يقتصر على الكلام عن سمات خاصة لكل مفهوم من مفاهيم الخطاب المختلفة.

كما أن هناك تساؤلاً آخر يثار في هذا الشأن وهو: هل يمكن الحديث عن سمات فوق تصنيفية للخطاب الإسلامي؟ طبعاً هذا في حال الإتفاق على سمات واحدة لهذا الخطاب، والمقصود هنا هو هل الخطاب الإسلامي بكافة التصنيفات التي يحتويها(خطاب ديني، سياسي، سلفي، فكري..) يمتلك ذات السمات، أم إن لكل تصنيف سماته الخاصة؟ أم أن هناك سمات تجمع ما بين التصنيفات يمكن أن تسمى فوق تصنيفية، بالإضافة إلى سمات خاصة لكل صنف على حدة؟ كما يثار تساؤل أيضاً حول طبيعة السمات الخاصة بالخطاب الإسلامي وهل يمكن تناولها على أنها متعددة بمعنى هل هناك سمات إيجابية فقط، أم أن هناك سمات سلبية أيضاً يمكن أن يوصف الخطاب الإسلامي بها؟ بالإضافة إلى تساؤل هام حول مقياس التحديد لهذه السمات وهل هو بناء على أمور داخلية تنطلق من ذات الخطاب؟ أم أنه قد يأتي بناء على أمور خارجية تحدد السمات وتضع الفوارق؟.

إن الإجابة على ما سبق من تساؤلات تدفع باتجاه تناول السمات التي حددها المفكرون كل من ناحيته ووفق رؤيته، فالخطاب الإسلامي لدى البعض هو "القالب والأداة"[1]، وهو لدى

[1] القرضاوي، يوسف، مرجع سابق، ص 15

البعض الآخر "اجتهاد" تابع للنص وليس هو النص نفسه[1]، وهو لدى آخرين "حتمي"[2]، و" دولاني/سياسي"[3]، وهو "متغير" لدى البعض[4]، و"ثابت" لدى آخرين[5]، وهو خطاب "سلبي، وجزئي، وأحادي، وارتجالي، وحماسي، وذاتي"[6]، وهو "علم كلام سياسي"[7]، وهو "خطاب الواجب في الممكن (خطاب الدين في السياسة)، وهو خطاب الممكن في الواجب (خطاب السياسة في الدين)"[8]. وهو خطاب "شكوى"[9]، و"تضحوي"[10] لا يتأثر بالفشل.

وهو خطاب تتحدد سماته بنوعية المخاطب ولذا فهو متعدد بتعدد المخاطَبين، فلكل مخاطَب خطاب[11]، وهو متغير من ناحية كونه خطاب، وثابت من ناحية كونه إسلامي[12]، كما أنه خطاب ينقسم إلى قديم وجديد، و تتحدد سمات كل منهما، بموقفه من الحداثة الغربية، فالمنظومه الفكرية لكلا الخطابين لم تتأسس على المنظومة الإسلامية فقط وإنما نتيجة التفاعل مع الحضارة الغربية أيضاً، والسمات التي تتحدد نتيجة للتفاعل مع هذه الحضارة مختلفة، حد الضد، فيما بين الخطابين، فالخطاب الجديد على سبيل المثال ليس "اعتذارياً"، مما يفترض بداهة أن الخطاب القديم هو اعتذاري، والخطاب الجديد "جذري توليدي استكشافي لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام"، فيما الخطاب القديم "توفيقي تراكمي"، والخطاب الجديد يدرك "المكون الحضاري في الظواهر"، فيما القديم "يقف عند حدود التمييز بين الحلال والحرام"[13].

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 49.

[2] السيد، رضوان، **الصراع على الإسلام**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 2004، ص 161

[3] روا، أوليفيه، **عولمة الإسلام**، ط1، بيروت، دار الساقي، 2003، ص 44.

[4] القرضاوي، يوسف، مرجع سابق، ص 17

[5] حارب، سعيد بن عبدالله، مرجع سابق، ص 2-4

[6] حسنة، عمر عبيد، **مراجعات في الفكر والحركة والدعوة**، ط1، الولايات المتحدة المريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

[7] بلقزيز، عبد الإله، **الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال الإسلامي**، ط1 بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001.

[8] المرجع السابق، ص 135.

[9] السيد رضوان، مرجع سابق، ص 253.

[10] المرجع السابق، 255.

[11] العلواني، طه جابر، **إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط1، ايران، مؤسسة الأعراف للنشر، 1998، ص 127. وانظر أيضاً فضل الله، محمد حسين، في بن جدو، غسان، **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، ط2، بيروت، دار الملاك، 1996، ص 55.

[12] الميلاد، زكي، تجديد الخطاب الإسلامي، الموقع الإلكتروني لصحيفة الغد، http://www.alghad.com/?news=36210

[13] المسيري، عبد الوهاب، مرجع سابق، ص ص 49-68، وانظر أيضاً المسيري، **في الخطاب الإسلامي إلى أين**، وحيد تاجا، مرجع سابق، ص ص 333-341.

3.2 تصنيف الخطاب الإسلامي

من الواضح أن هناك عجز عن تحديد سمات واحدة للخطاب الإسلامي، وهذا يرجع كما أسلفنا إلى عدم تحديد مفهوم الخطاب الإسلامي بشكل دقيق وواضح، ولذا كان لابد من إعادةتصنيف الخطاب الإسلامي في محاولة لضبطه منهجياً، ومن ثم تحديد السمات الخاصة بكل تصنيف على حدة.

إن التصنيف، ويقصد به هنا تفكيك الخطاب الإسلامي إلى عناصره المكونة له والتي قد تكون في بعض الأحيان منفصلة ليس عن الهوية الإسلامية، بمقدار ما يمكن أن نعتبره تمايزاً في طبيعة التناول للمشكلات القائمة والمواجهة لهذا الخطاب، إن هذا التصنيف هام وضروري وذلك لكونه يمدنا بالمقدار اللازم من الفروقات الواضحة بين مجموع تلك العناصر المكونة والمشكلة للخطاب الإسلامي، لقد لوحظ أعلاه العجز الواضح في إمكانية تحديد سمات واحدة لمجمل الخطاب الإسلامي وذلك لكونه لم ينطلق كما كان يجب من الحاجة إلى تصنيف الخطاب إلى تشكيلاته المتنوعة ومن ثم تحديد السمات الخاصة بكل تشكيل بشكل منفصل.

لقد اختلف الكتاب، الإسلاميون وغيرهم، في تحديد التصنيفات الدقيقة للخطاب الإسلامي، ويعود هذا إلى القراءة التاريخية والسياسية التي انطلق منها أولئك الكتاب، فمن الواضح أن طبيعة هذه القراءة أثرت بشكل كبير على طبيعة التصنيف الناتج عنها، ولكنه، من خلال دراسة التصنيفات التي تناولت الخطاب الإسلامي، يلاحظ الكثير من التقارب فيما بينها لدى اولئك الكتاب سالفي الذكر.

رضوان السيد[1]، مثلاً، تناول الخطاب الإسلامي في اللحظة التاريخية، "النصف الثاني من القرن العشرين"، محدداً الخطاب بناء على التيار الذي يحمله، وهو هنا يحدد التيارات السائدة في تلك الفترة المذكورة بأنها ثلاثة تيارات كانت هي الشاغلة لفضاء التفكير في الدول العربية بشكل خاص، وهذه التيارات هي:

---

[1] **رضوان السيد** كاتب ومفكر لبناني، ولد في بترشيش، جبل لبنان سنة 1949م، وحصل على الإجازة العالية من كلية أصول الدين بجامعة الازهر 1970م، حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن بألمانيا الاتحادية سنة 1977م، وأستاذ للدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية منذ 1978م، ورئيس تحرير مجلة الاجتهاد الفصلية مع فضل شلق، منذ 1988م، والتي توقفت مؤخراً

1. تيار التقليد الإسلامي: وهذا التيار يمكننا تحديده بأنه يتكون من المذهبيين التابعين لأحد المذاهب السنِّية الأربعة، وأتباع الطرق الصوفية، وغيرهم...، وهذا التيار ضعيف وحائر لا يرضي طموحات الشباب، وهذا لكونه لا ينطلق في رؤاه الفقهية من المعاصرة والتجديد بمقدار ما ينطلق من رؤى تقليدية تاريخية تتشبث بالموروث.

2. تيار الإصلاح والتجديد: وهو من حمل المشروع التغييري انطلاقاً من التبني للإسلام في هذا المشروع، مع تطلعه للنموذج الغربي، ويمثل هذا التيار الأفغاني ومحمد عبده.

3. تيار الإحياء الإسلامي: وهو ما يسميه بـــ"الطهوري" وهو مهتم بحفظ الهوية وتنقيتها من ربقة التقليد للغرب، وهذا التيار هو من يملك المبادرة في العمل الإسلامي.[1]

ومن الواضح هنا أن الكلام عن تيارات فكرية يعني بالضرورة الكلام عن الخطاب الناظم لمجمل ملفوظاتها كما أسلف.

منير شفيق[2] أبعد قليلاً في التناول التاريخي فحدد للفكر الإسلامي مراحل خمساً، ساد في كل منها نمط محدد من الخطاب:

1. وتمتد من بداية الدولة العثمانية وتنتهي مع بداية العقد الأخير من القرن التاسع عشر، ويمثل هذه المرحلة جمال الدين الأفغاني، وتتسم هذه المرحلة بمحاولة الإصلاح للدولة العثمانية من الداخل. وهي ما يمكن أن نطلق عليها "المرحلة الإصلاحية".

2. وتمتد فيما بعد إخفاق ثورة عرابي وتنتهي مع نهاية الحرب العالمية الأولى، ويمثلها الإمام محمد عبده، والكواكبي، وهي مرحلة انتقالية، رغم الاثار البعيدة التي تركها فكرها على المراحل اللاحقة.

3. مرحلة الإستعمار المباشر، واتسمت بإلغاء دولة الخلافة واحتلال أغلب الدول العربية، ويمثلها حسن البنا.

---

[1] السيد، رضوان، **الصراع على الإسلام** مرجع سابق ص ص 26 -37

[2] **منير شفيق** مفكر عربي إسلامي ولد في القدس لابوين مسيحيين1934) م-)، إنخرط في العمل السياسي والحزب الشيوعي الأردني، عمل في حركة فتح حتى بداية السبعينات، واعتنق الإسلام في أواخر السبعينات. كان يسارياً ثم تخلى عن تلك التوجهات واتجه نحو الفكر الإسلامي ..وبرز في الأخير كمحلل سياسي في قناة الجزيرة .

4. مرحلة دولة ما بعد الاستقلال، ما بعد الحرب العالمية الثانية، واستمر بها تأثير حسن البنا.

5. وهي بدأت في بداية القرن الخامس عشر الهجري، في مطلع العقد التاسع من القرن العشرين.[1]

ويرى شفيق أن المراحل الأربع سالفة الذكر اتسم بها الفكر الإسلامي، بشكل عام، بسمة العداء للاستعمار، والدعوة إلى محاربته، وكان الخطاب السياسي المعادي للاستعمار في هذه المراحل يغطي مساحات واسعة من الكتابات في تلك الفترة، ولكن التداخل بين الخطابين الفكري والسياسي في تلك الكتابات بلغ من الشدة حداً لم يسمح بطغيان الخطاب السياسي إلا في حالات قليلة.

وأما المرحلة الخامسة فيرى شفيق بأنها من أخطر المراحل وأدقها بالنسبة للعمل الإسلامي والفكر الإسلامي، ومن الملاحظ الزيادة في نبرة الإتجاهات التي تركز على السياسة والمواجهة والجهاد، وإعطاء العمل الإسلامي طابعاً سياسياً[2].

فايز سارة، من جهته، يقسم الخطاب الإسلامي إلى ثلاثة اتجاهات وهي، بحسب قوله، تمتلك من الخلاف فيما بينها مما يجعل الكلام عن خطاب واحد كلاماً غير منطقي، وأول هذه الخطابات هو الخطاب التقليدي، الذي يعبر عن استمرارية الخطاب الموروث عن السلف وهو عام وشائع ويرضي السلطات.

وثانيها هو الخطاب الجهادي، وهو على يمين الخطاب التقليدي وهو ما حاول التعبير عن نفسه منذ خمسينيات القرن العشرين ومن خلاله ولدت الجماعات الإسلامية المسلحة.

وأما ثالث هذه الخطابات فهو الخطاب الإصلاحي، وهو يتعامل مع معطيات العصر وتطوره وهو خطاب مواجه للخطابين التقليدي والجهادي[3].

فيما يميز دانيال برومبرغ (Daniel Brumberg) بين أربعة أنواع من الخطاب الإسلامي معتمداً في تمييزه هذا على البعد الفكري مبتعداً عن الرؤية التاريخية:

---

[1] شفيق، منير، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، ط3، بيروت، الناشر للطباعة والنشر، 1991، ص ص 29

[2] المرجع السابق، ص ص 37 -40.

[3] سارة، فايز، **الخطاب الإسلامي.. إلى اين**، مرجع سابق، ص 381

1. الأصولية الإصلاحية: وهي تفترض وجود مفهوم سلطوي للمجتمع يدعو إلى إخضاع حقوق الفرد على الواجبات الأخلاقية للمجتمع، ومع التركيز الظاهر على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة إلا أنها تنشط من خلال رؤية نفعية ترى في السياسةالدولة أداة تحقيق الإرادية الأخلاقية للمجتمع. ويمثلها الترابي[1] والمودودي[2].

2. الأصولية المتشددة: وهي تسعى باتجاه الفرض القسري للدولة الإسلامية وترفض الرؤية التدريجية في الوصول إلى هذا الهدف. ويمثلها سيد قطب[3].

3. الحداثة الإستراتيجية: وهي تطرح رؤية ديمقراطية ليبرالية للدولة، وترفض فكرة أن تكون السياسة وسيلة يخضع لها المسلمون حقوق الفرد على الموجبات الجماعية للدولة الأخلاقية. ويمثلها عبد الكريم سروش[4] و علي عبد الرازق.

4. الحداثة التكتيكية: وهي تقتضي الإستخدام التلقائي للموضوعات المستحدثة لدفع برنامج أصولي للأمام[5].

وكما هو واضح أعلاه فإن هناك عدم اتفاق فيما بين الكتاب حول التصنيفات اللازمة للخطاب الإسلامي، بل وحتى لم يكن هناك تحديد بداية للمقياس الذي تم على أساسه هذا التصنيف لهذا الخطاب لدى كل منهم، كما لوحظ أيضًا أن العديد من هذه التصنيفات قد سيق

---

[1] **حسن عبد الله الترابي** ولد في 1فبراير) 1932 (هو زعيم سياسي و ديني سوداني .ولد في كسلا في السودان .له دور فعّال في ترسيخ قانون الشّريعة الإسلامي في الجزء الشّمالي للبلاد. كان والده قاضياً وخبيراً في قانون الشّريعة يعد الترابي من أشهر قادة الإسلاميين في العالم ومن أشهر المجتهدين على صعيد الفكر والفقه الإسلامي المعاصرين، له كتاب في تفسير القرآن وكتاب في أصول الفقه وكتب كثيرة أخرى في مجالات الإصلاح الإسلامي والسياسة.

[2] **أبو الأعلى المودودي**)1321هـ- 1399هـ / 19791903-م، مفكر إسلامي، ولد بمدينة أورنج أباد في ولاية حيدر أباد بالهند من أسرة مسلمة محافظة اشتهرت بالتدين و الثقافة أسس الجماعة الإسلامية في لاهور.

[3] **سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي**) 9أكتوبر 1906 : 1324هـ - 29أغسطس 1966 : 1386هـ (كاتب وأديب ومنظر إسلامي مصري، وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمون

[4] **عبد الكريم سروش** , واسمه الحقيقي حسين حاج فرج دبّاغ (ولد 1945) والمعروف بعبدالكريم سروش، مفكر إيراني، متأله، فيلسوف، شاعر ومترجم. يدرّس الإسلام والفكر السياسي في جامعة جورج تاون بالولايات المتحدة حالياً. أسس قسم فلسفة العلم في إيران لأول مرة ويسمّي نظرياته الكلام الجديد ويعد نفسه معتزلي. عدته مجلة الفورين بوليسى ضمن المفكرين الكبار العشرة في سنة 2009.

[5] برومبرغ، دانيال،(محرر)، **التعدد وتحديات الإختلاف، المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر**، ط1، بيروت، دار الساقي، 1997، ص ص 309 -311

على أساس تاريخي بمعنى أنه تناول أصناف الخطاب على أساس المرحلة التاريخية التي ساد فيها، بالإضافة طبعًا إلى أن هناك من تناول الخطاب الإسلامي على أساس "مسلكي"، ولذا كان لا بد من الإنطلاق في البداية من تحديد المقياس الذي يجب اتباعه في عملية التصنيف للخطاب الإسلامي.

أن المقياس الذي يتناسب مع هذه الدراسة هو أن يتم التصنيف على أساس "مرجعي" بمعنى أن يتم تحديد أصناف الخطاب من حيث غلبة مرجعية ما على عملية التأصيل المنهجي في داخل هذا الخطاب، وينبغي هنا أن يقصد بدقة ماهية "غلبة مرجعية ما" فالكلام عن مرجعية واحدة ناظمة لصنف من هذه الأصناف هو ضرب من الوهم، ولذا لابد من الحذر حين يتم الكلام عن مرجعية هذه التصنيفات، ويطرح هنا تساؤل منطقي حول مرجعية الخطاب الإسلامي، وهل هي واضحة المعالم، أم أن هناك حاجة إلى تحديد يعتمد على الحفر والتدقيق بل وحتى التفكيك؟ بمعنى هل كون الخطاب هو خطاب إسلامي يعني بالضرورة أن المرجعية الوحيدة الضابطة له هي الإسلام كدين، وهنا سيكون من الخطأ الكلام عن مرجعيات أخرى؟ أم إن الكلام عن مرجعية دينية للخطاب الإسلامي لا يعني أن تجاهل مرجعيات أخرى هي مقرَّة بالأساس من قبل الإسلام كدين، وهنا لا بد من الكلام عن المساحة المتروكة لهذه المرجعيات الفرعية، إن جاز التعبير، لتقوم بدورها في عملية التأصيل والتي ستكون هنا غير مترابطة مع التأصيل الشرعي بمعناه الضيق؟.

من خلال تتبع ما سبق يلاحظ بأن هناك الكثير من المرجعيات التي يمكن إرجاع تصنيفات الخطاب الإسلامي المختلفة إليها ، إلا أن من الواضح أنه يمكن تحديدها بثلاثة تصنيفات أساسية قد يلحق بها تصنيفات فرعية تشابهها وقد تتأسس عليها، وهذه التصنيفات هي:

1. الخطاب العقدي السلفي: وهو الخطاب الذي يتسم بـــ:

- المرجعية النصية (القرآن والسنة النبوية) قبالة العقل.
- أولوية الماضي على الحاضر.
- السُّنيَّة: تضخيم مرجعية السنة على حساب النص القرآني.

- ظاهرية الإعتقاد: رفض التأويل بل وحتى وجود المجاز في القرآن.
- الفقاهة بمنطق الإعتقاد: بمعنى التعامل مع الأحكام الفقهية بمنطق اعتقادي[1].

والإشكالية هنا أن هذا الخطاب ينقل النقاش في الشأن السياسي إلى المربع الإعتقادي مما يجعل من طبيعة الخلاف في هذا الشأن خلافًا اعتقاديًا، قد يدخل مخالفيه في خانة التكفير. ولذا يتم التعامل من قبل هذا الخطاب بكافة المسائل السياسية بناء على مرجعية اعتقادية متشددة، ومن هنا أصبح الكلام عن نظام الحكم يندرج تحت عناوين اعتقادية "كالحاكمية"، و"الولاء والبراء"، و"الجاهلية"، و "دار الكفر،.. وغيرها من المفاهيم الإعتقادية ذات المنحى التفسيري الواحد[2].

2. الخطاب الدعوي الأخلاقي: وهو خطاب ينحو منحى الفردية في عملية التغيير المنشودة، ولذا فهو يركز على الدعوة وينطلق من الأدبيات الصوفية والتربوية التراثية في عملية التأصيل لتصوراته الفكرية، بل والسياسية، ويختزن هذا الخطاب في داخله الأدب الصوفي وكتابات الرقائق التي تحث الفرد على العودة إلى الله، كمنطلق لعملية التغيير المنشودة، وهذا الخطاب دائم النظر إلى السماء بدرجة تعيق سيره على الأرض، ولذا فهو خطاب "استنجاد" يلجأ إليه المؤمنون حين تضيق عليهم الدنيا، وتغلق في وجوههم الأبواب.

والإشكالية التي يعاني منها هذا الخطاب أن نظرته للمسائل السياسية نظرة تحقيرية، انعزالية، يرى فيها رجسًا لا بد من الابتعاد عنه، معتمدًا على أدبيات الصوفيين الأوائل في نصح أتباعهم في البعد عن السلطان[3].

3. الخطاب السياسي الحركي الإحيائي: وهو الخطاب الذي يتوسل بالسياسة في عملية التغيير، ويرى هذا الخطاب بأن الحركة الإسلامية هي حركة سياسية وذلك لكون الإسلام بفقده لنظامه السياسي بدأ يتعرض لعمليات تدمير ثقافي، ولذا وفق هذا الخطاب لا يمكن حل أي مشكلة حلاً إسلامياً إلا في ظل دولة الإسلام[4]، وهو يرى "أن الدولة في الإسلام: فريضة

---

[1] أبو طه، أنور، **السلفية الجهادية ومسألة الدولة**، بحث غير منشور، ص ص 3-4

[2] أبو طه، أنور، **السلفية الجهادية ومسألة الدولة**، مرجع سابق، ص 4

[3] المرجع السابق ص 5

[4] الطيب، توفيق، ***الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية***، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد الإفتتاحي، نوفمبر، 1974، ص 98.

وضرورة. فريضة دينية، وضرورة حيوية"[1]، وهذا الخطاب ينبه إلى أن مفهوم "السياسة" الذي ينفر منه بعض المسلمين هو المفهوم بشكله الغربي، وأما السياسة بمفهومه فهي "تجسيد للشريعة في دولة"[2].

ويحتاج الخطاب السياسي الإسلامي، موضوع الدراسة، إلى مزيد من التفصيل وذلك لإيضاح الأهمية الكامنة فيه على مجمل العمل الإسلامي، فسمة السياسة جزء لا يتجزأ من كينونته.

4.2 الخطاب السياسي الإسلامي، لماذا؟

نعني بالخطاب السياسي الإسلامي هنا الرؤية الحاكمة والإستراتيجية المشكلة للنصوص والممارسات السياسية المختلفة للعمل الإسلامي. والخطاب السياسي الإسلامي قد يكون متبنيًا من قبل حركات إسلامية سياسية وقد يكون متبنيًا من قبل أفراد، وهذا الكلام يحيلنا إلى إشكالية التوصيف الأدق لحملة هذا الخطاب، فهل هم "الإسلامويون"؟ أم "الإسلاميون"؟ أم هم "الإسلام السياسي"؟ أم حركات الإحياء الإسلامي؟. وهي توصيفات عديدة يحمل كل منها دلالات مختلفة ومعاني إشكالية، ونرى هنا ضرورة أن نحدد الوصف الدقيق والموضوعي من خلال نقاش هذه المفاهيم.

1.4.2 الإسلام السياسي

هذا الوصف للظاهرة الإسلامية السياسية هو الأكثر تداولاً بين المفكرين، حتى من ذوي التوجه الإسلامي[3] رغم المعارضة الشديدة له من قبل ممثلي هذه الظاهرة. وهذا المفهوم يشير، وفق متداوليه، إلى تلك "الحركات التي تصرح بهدف معلن هو السعي بشتى الوسائل المتاحة لإقامة الدولة الإسلامية التي مضمونها تطبيق الشريعة، وتملك بنية تنظيمية علنية أو سرية، وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر لآخر، ومن ناحية لأخرى من حيث الحجم والفاعلية، لكنه صالح لأن يتخذ أساسًا لإقامة النظام السياسي الإسلامي المنشود"[4].

---

[1] القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة، تأصيل وشبهات**، ط1، القاهرة، دار الشروق،2007، ص 135

[2] الطيب، توفيق، مرجع سابق، ص 99

[3] يراجع بهذا الصدد نافع، بشير، **الإسلاميون**، ط1، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، 2010

[4] السيد، رضوان، **سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1997،1، ص 205

إلا أن معارضي استخدام هذا المفهوم يرون أنه "من العبارات الدخيلة على المجتمع الإسلامي، وهي تسمية "مردودة وخاطئة" لكونها تأتي في سياق خطة وضعها أعداء الإسلام، تقوم على تجزئته وتفتيته، فالإسلام واحد لا يتجزأ[1].

ومع تأكيدهم على أن هذا المصطلح يرادف في دلالته المباشرة المصطلحات الأخرى المتداولة كالإسلام الحركي والأصولي والإحيائي، إلا أنهم يرون أن هذا المصطلح قد انتشر لغرضين، الأول منهما، هو الإشارة إلى غلبة النزعة السياسية في الحراك الإسلامي، والثاني، لتوصيف الإسلاميين بكونهم طلاب سلطة لا أكثر[2].

ولذا فالتوصيف مضطرب وغير دقيق، فقد يتم التعامل معه على أساس أن عنوان الإسلام في التجمع الذي يحمل هذه الصفة قد لا يعدو عن كونه لافتة، دون أن يكون الإسلام الهادي له والمحدد لأهدافه، وقد يتم التعامل معه في جانب آخر بكونه معبراً "عن حركة الإسلام في الواقع السياسي من خلال قواعده الفكرية"[3].

من خلال الإستعراض السابق يتضح أن هناك تحفظات جدية من قبل الإسلاميين على هذا المصطلح؛ إما لإشارته إلى تجزئة الإسلام إلى مجالات مختلفة تضر بالصورة العامة عن الإسلام بكونه شاملاً وموحداً، وإما لعدم دقته في وصف الظاهرة بحصرها في السعي السياسي والذي يحظى بصورة سيئة بين الإسلاميين.

إن الكلام عن استخدام هذا التوصيف سيؤدي إلى العديد من الإشكالات الحقيقية بناء على ما سبق، ولذا سيُتجاوز التعاطي مع هذا المفهوم رغم التداول الكبير الذي يحظى به خوفاً من عدم الدقة اللازمة في عملية وصف الظاهرة السياسية الإسلامية.

---

[1] القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة، تأصيل ورد شبهات**، مرجع سابق، ص93

[2] أبو طه، انور، **في الخطاب الإسلامي إلى أين**، مرجع سابق، ص 119

[3] فضل الله، محمد حسين، في غسان بن جدو، **حوارات الإسلاميين والمستقبل**، ط2، بيروت، دار الملاك، 1996، ص 37

وصف "الإسلاموية" لا يحظى بأي تقدير لدى المفكرين الإسلاميين لكونه يختزن في داخله مضامين ذات دلالات سلبية، تضعه في سياق واحد مع المفاهيم الأخرى ذات الدلالات المشتركة، "كالظلامية، و"الأصولية"، و"التطرف الديني"[1].

ورغم أن الكُتَّاب من ذوي المنحى غير الإسلامي يستخدمونه للدلالة على المناحي السلبية في الظاهرة السياسية الإسلامية، من خلال الكلام عن الاستخدام السياسي للدين في الوصول إلى الأهداف، إلا أن هناك كُتَّاباً غربيين يستخدمونه لوصف هذه الظاهرة، وذلك بوضعه في داخل التوصيف اللازم لتحديد ماهية مفاهيمية، بعيداً عن التوصيفات السلبية غير العلمية والبعيدة عن الدقة، فبوبي. س. سيد (Bobby.S.Saed)، لا يفرق بين مفهوم "الإسلاموية"، ومفهوم "الإسلاميون"، فبحسب فهمه، " هم من يضعون هويتهم الإسلامية في مركز ممارستهم السياسية" والإسلاموية بالنسبة له خطاب سياسي، وهو خطاب يحاول مركزة الإسلام داخل النظام السياسي[2]، وهي تسييس عدم الرضا[3]، وهي تفسير للإسلام يؤكد فحواه الإجتماعي والسياسي[4].

ولكنه، ورغم ما ذكره بوبي سيد، يحمل هذا التوصيف من الدلالات السلبية ما يجعله غير مؤهل لوصف الظاهرة السياسية الإسلامية، فالغالب على مستخدميه الإنتقاص من هذه الظاهرة ووسمها بسمة النفعية التي تستخدم الدين (المقدس)، في اللعبة السياسية (المدنس)، فالحركات الإسلاموية الإسلامية، بالنسبة لهؤلاء، رغم إخلاصها في الرغبة بنهضة دينية، إلا أنها غير مهتمة بالشؤون الأخلاقية بل بالسياسة[5].

---

[1] الأنصاري، فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، ط1، القاهرة، دار السلام، 2009، ص 35

[2] سيد، بوبي. س، **الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007، ص ص59-60

[3] المرجع السابق، ص 14

[4] المرجع السابق، ص31

[5] تاكيه، راي، وغفوسديف، نيكولاس، **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره**، ط1، بيروت، دار الساقي، 2005، ص29

2.4.2 الإسلاميون

يحظى هذا المفهوم بالرضى لدى المفكرين الإسلاميين ويكثرون من استخدامه، ويرون أنه أقرب التسميات في الدلالة، فهو مشتق من المادة الأصلية، السين، واللام، والميم، وهو مصطلح استخدم قديما في كتابات الإسلاميين، فمن أهم الكتب التي تناولت الفرق والجماعات الإعتقادية القديمة، كتاب الإمام "أبو الحسن الأشعري" "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"[1]، وفي هذا الوصف تمييز عن مجرد الإنتساب للإسلام فهذا الوصف يختزن بداخله مضموناً سياسياً، ونشاطاً فكرياً، قد يفتقده من يلتزم بالإسلام دون تبنيه لهذه المضامين[2].

وهذا المصطلح "مشير بذاته بدلاً من تمثيل جماعة من خلال العديد من التسميات الإستشراقية"، وبناء عليه "فإنه يبرز الحركات الإسلامية بطريقتين: الأولى بتمييزها عن كل الملتزمين بالإسلام_كل الإسلاميين مسلمون، لكن العكس ليس صحيحاً_، والثانية بتمييزها عن المعتقدات والأيديولوجيات الأخرى، أي عن العلمانيين والشيوعيين، والإشتراكيين"[3].

وللإسلاميين، رغم الإختلافات، مزايا مشتركة كنزعة سياسية يمكن إجمالها بـــ:

1. ميلهم إلى التشديد على النهج الأخلاقي لنظام الحكم السياسي والمجتمع والاقتصاد.
2. ميلهم إلى التشديد على مناسبة الإسلام، والنصوص الإسلامية، ووجهات نظرهما الدنيوية الأخرى لا إلى تفسير رؤية عالمية بديلة للمسلمين وغير المسلمين فحسب، وإنما أيضاً إلى تطوير إطار كلي ومنسجم لفهم الأبعاد المادية والروحية للوجود الإنساني وهندسة الرؤى والأعمال من أجل الصواب السياسي والاجتماعي والاقتصادي.
3. ميلهم إلى الاعتقاد بصلاح برنامجهم لنظام سياسي واجتماعي واقتصادي قائم على الإسلام وامتلاكه الأجوبة عن كل علل الثقافة العلمانية والنسبية الحديثة أو الحلول لها.

---

[1] الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 1950.

[2] الغنوشي، راشد، في حوارات قصي صالح الدرويش، **حوارات**، ب. ت، ب. م. ن، ب. ن، ص ص14 -19

[3] صديقي، العربي، **البحث عن ديمقراطية عربية، الخطاب والخطاب المقابل**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص ص 117 -118

4. ميلهم إلى رفض تخصيص الدين وعلمنة المعرفة والحياة والنسبية الأخلاقية.

5. ميلهم إلى الالتزام القوي بالمساعدة في تنفيذ نماذجهم للإسلام السياسي المتجذرة في ذاكرة مشتركة يشكلها نجاح المثال المدني في القرن السابع من جهة والنكسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية من جهة أخرى[1].

3.4.2 حجم وموقع السياسة في الإسلام

التساؤل هنا هو هل الحجم المعطى للسياسة من قبل الإسلاميين هو الحجم المعطى لها من قبل الإسلام؟ أم إن الأمر لا يعدو كونه تضخيماً مقصوداً يستطيع الإسلاميون من خلاله استخدام الخلفية الدينية ذات المصداقية المتعالية في الشأن السياسي؟

من المتفق عليه في داخل المدرسة الإعتقادية السنية، أن مواضيع الإمامة كان يتم تناولها في كتب الفروع الفقهية، وليس في كتب الاعتقاد، وهذا أمر شديد الوضوح في هذه الكتابات ظهر بشكل جلي، دون موارية أو تورية.

وحتى حين كان يتم التعاطي مع موضوع الإمامة في كتب الاعتقاد كان هناك دائما توضيح في بداية الفصل المخصص لهذا الموضوع يؤكد على الموقف السني من أن الإمامة هي مما يتعلق بالفرعيات وليست من شؤون الاعتقاد.

كمال الدين الشافعي ينطلق من تعريف علم الكلام بكونه " العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"، ليؤكد بناء عليه أن مباحث الإمامة ليست منه، بل هي من "المتممات" وهذا لكون هذه المباحث من الفقه بالمعنى المتعارف عليه، فهي أحكام عملية وليست اعتقاديه ومحل بيانها كتب الفروع[2]. عضد الدين الأيجي والشريف الجرجاني في "المواقف وشرحها" أيضا يؤكدان على أن الإمامة ليست من الأصول الاعتقادية بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين[3]. وهذا ذات

---

[1] صديقي، العربي، مرجع سابق، ص 119

[2] الشافعي، كمال الدين محمد، **المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 2004، ص ص 34 -35.

[3] الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، المجلد الرابع، الجزء الثامن ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، ص 376.

الموقف الذي يتناوله التفتازاني في شرحه لكتاب المقاصد حيث يشير إلى أنه لا نزاع على أن موضوع الإمامة هو بعلم الفروع أليق، فمباحثه من الأحكام العملية دون الإعتقادية[1].

أما الغزالي فيذهب بعيداً في كلامه عن الإمامة فبعد أن يؤكد أنها ليست من المهمات، بل وليست أيضاً من "المعقولات فيها بل من الفقهيات"، يشير إلى أنها "مثار للعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب فكيف إذا أخطا"[2].

وأما الجويني فيذكر باختصار شديد أن الإمامة " ليست من قواعد العقائد"[3]، وهنا يظهر بوضوح بأن هناك اتفاقاً واضحاً بين علماء الاعتقاد على أن مباحث الإمامة هي مباحث تتواجد في الفروع الفقهية وكتب الأحكام الشرعية وذلك لعلاقتها الوثيقة بالنواحي العملية من الإسلام.

ورغم أن علماء الكلام تعاملوا مع مباحث الإمامة في كتب الفروع وعلى أنها ليست من المهمات أو الأصول، إلا أنهم أكدوا فرضيتها الكفائية فهي كالجهاد وطلب العلم وإذا قام بها البعض سقطت عن البقية[4].

ويبرر هؤلاء العلماء بحثهم لمواضيع الإمامة في كتب الاعتقاد بسببين رئيسيين: الأول منهما أن فرق الشيعة وأهل البدع، كما يسمونها، تعاملوا مع مباحث الإمامة على أنها من أصول الدين مما دفعهم للرد عليهم في داخل الكتب الاعتقادية وذلك لكون الشيعة تناولت مباحث الإمامة في كتب العقيدة، والسبب الثاني أنه قد جرت العادة من المتكلمين بذكر الإمامة في كتب الإعتقاد، "وجرى الرسم باختتام المعتقدات به"[5]، فتم السير على ذات المنهج من قبلهم.

هذا ما قاله العلماء القدماء، وأما العلماء المحدثون فهناك من تناول مباحث الإمامة بذات الطريقة التي تناولها بها العلماء القدماء، فالقرضاوي يؤكد على أنها لدى أهل السنة من مباحث

---

[1] التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، الجزء الخامس،ط2، بيروت، عالم الكتب، 1998، ص 232.

[2] الغزالي، محمد، بن محمد، **الإقتصاد في الإعتقاد**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص 147.

[3] الجويني، أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، ط3، القاهرة، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1990، ص 80

[4] الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط1، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2000، ص 14

[5] الغزالي، محمد بن محمد، مرجع سابق، ص 147

الفروع كونها تتعلق بالعمل وليس بالاعتقاد، وهو هنا يتبنى الموقف التراثي بدقة كاملة، وهو يرى أيضاً أنها أدخلت في كتب الإعتقاد لإعتبارات تتعلق بالرد على الشيعة التي تعاملت معها كمبحث من أصول الدين[1].

المفكر فريد الأنصاري يميل إلى تأكيد هامشية السياسي في النصوص الإسلامية من خلال دراسة أصولية لمراتب التشريع، ومفاد هذه القاعدة أن ما كان من أصول الدين الاعتقادية أو العملية فلا بد أن يكون أصل تشريعه في القرآن. والسنة يتبقى لها البيان والتفصيل لما أجمل ذكره في القرآن، كالصلاة والصيام والزكاة، وما يترك للسنة بناء عليه هو الجزئيات والفرعيات، ويخلص الأنصاري إلى أن "الأصل في المقصود أصالة من الشريعة أن يكون منصوصاً عليه في الكتاب، وهذه هي المرتبة الأولى من التشريع"..." وإنما للسنة المرتبة الثانية، فما اقتصر على تشريعه فيها_ ولم يكن من باب البيان والتفصيل_ كان إيجابه أو تحريمه من الدرجة الثانية، "..." وأما ما سكتت عنه النصوص جميعاً من الكتاب والسنة، وأحيل إلى الاجتهاد، فإنما هو من المرتبة التشريعية الثالثة"[2]. وبناء على ما سبق يقول الأنصاري بأن الأحكام السياسية كان ترتيبها في التشريع الإسلامي، في الغالب، المرتبة الثالثة (الاجتهادية)[3]، مما يعني أنها ليست من الأصول، وإلا لورد ذكرها في القرآن، أو حتى من التفصيلات والبيان وإلا لورد ذكرها في السنة. وهو يذكر إجماع السابقين واللاحقين على خلو القرآن من نصوص دقيقة وخاصة بالشأن السياسي، وحتى فيما يتعلق بآيتي الشورى، يشير إلى أنهما ليستا (نصاً) عليها بالمعنى السياسي، وإنما دالة عليه (إجمالاً).

ويدلل الأنصاري على هامشية السياسي في التصور التشريعي الإسلامي بأن أقدم كتاب صنف في المجال السياسي هو كتاب "الأحكام السلطانية للماوردي"، وتأليفه كان في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، مع أن ما كتب في الفقه والعقيدة والحديث والسيرة كان من الكثرة بحيث يصعب على أي كان التوصل إلى تحديد دقيق لعدده[4]. وهذا الكلام أيضا انتبه له

---

[1] القرضاوي، يوسف، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1998، ص ص 16-17، وانظر أيضاً القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة**، مرجع سابق، ص ص 48-49

[2] الأنصاري، فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، ط1، القاهرة، دار السلام، 2009، ص ص 59-61

[3] المرجع السابق، ص 72

[4] المرجع السابق، ص 74.

القرضاوي في كتاباته المختلفة، فقد ذكر أن الكتب التي تناولت الأحكام السلطانية لم تعرف سبيلها للتأليف إلا في عصور التقليد، وبعد عصور الاجتهاد[1].

وهنا يثار سؤال هام وهو: هل قلة المؤلفات في الفقه السياسي والسياسة الشرعية يعود إلى منطق العزلة عن السلطان الذي تم ترويجه من قبل العلماء؟ ويخضع موقف الإمام الغزالي السابق من عدم تحبيذه للخوض في مباحث الإمامة في هذا السياق، أم إن الأمر لا يعدو عن كون الشأن السياسي في الإسلام هو كما ذكره الأنصاري في مراتب الإجتهاد، يأتي في (المرتبة التشريعية الثالثة)، ولذا لم يكن للعلماء رغبة في التعامل معه خارج كتب الفقه التي تناولت جزئيات لها علاقة بمباحث الإمامة؟

من الواضح أن الإجابة تقتضي التسليم بالأمرين معاً، فقد كان لموقف العلماء السلبي من جور الحكام الدور الهام في تحييد تعاملهم التأصيلي للشأن السياسي، خاصة وأن مفهوم "الفتنة" وسطوته النفسية على عقلية العلماء ساعد على هذا التحييد، ومما ضاعف الأزمة هي أن المبحث السياسي برمته لم يكن يعدو عن كونه اجتهاداً تحكمه الأصول بعمومية دون تفصيلات دقيقة ومحددة، مما ساهم في قلة التأليف السياسي.

وفي ذات السياق، هناك من العلماء والمفكرين المحدثين من تعامل بأسلوب تصغيري للجانب السياسي في العمل الإسلامي كما نراه مثلاً لدى محمد عبده الذي اشتهرت عنه مقولة "أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس، وسائس ومسوس"[2]، كما أنه يعجب من جعل نبهاء المسلمين كل همهم في السياسة، وإهمالهم لأمر التربية الذي هو كل شيء، ويقول بأنه عرض على الأفغاني أن يتركا السياسة وان يتفرغا لتربية التلاميذ بعيداً عن رقابة الحكومات، مما دفع الأفغاني لوصفه بالتثبيط[3].

---

[1] القرضاوي يوسف، **السياسية الشرعية**، مرجع سابق، ص ص 19 -20

[2] عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ط 2، القاهرة، دار الشروق، 2006، الجزء الثاني، ص 338

[3] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 789

كم أن هناك من العلماء من تحدث عن " التسييس كآفة " والتي تعني إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الاصلاح والتغيير، وهذا لكونها تضر بالحركة سواء أكانت إصلاحية أم ثورية، ويجرها للتصارع والتغالب[1].

بناء على ما تقدم يظهر بأن الشأن السياسي لدى أغلبية القدماء وعدد من المحدثين، كان هامشياً، فهو ليس من أبواب الاعتقاد، ولا من أصول الدين، بل هو من الفرعيات التي حتى لو تم الكلام عنها كفرضية فهي لا تعدو كونها فرضية كفائية تسقط بقيام البعض بها ولا تقع على المجموع، وهو في المرتبة الثالثة من التشريع أي في المرتبة الاجتهادية، وحتى العلماء الذين تناولوا أموراً وصلت حد التجزيء الممل لبعض العلوم الإسلامية ابتعدوا عن الكتابة في الشأن السياسي مما انعكس على قلة المؤلفات السياسية، كما ذكر سالفاً.

والسؤال هنا: إن كان هذا هو التصور العام عن الشأن السياسي لدى كثير من القدماء وبعض المحدثين، فلم أصبح للسياسة هذا الحجم وهذا التعاطي لدى الإسلاميين في العصر الحالي؟

الإجابة على هذا السؤال تدفع للكلام عن سبب سيادة الخطاب السياسي على غيره من الخطابات الإعتقادية، والدعوية في داخل الحركة الإسلامية الحديثة.

4.4.2 نشأة وسيادة الخطاب السياسي الإسلامي كيف ولماذا؟

من الواضح أن هناك أسباباً تفسر سيادة خطاب ما في لحظة ما، فبروز الخطاب ومن ثم سيادته لا يأتي هكذا بشكل فجائي وعبثي بل لا بد أن ينشأ بناء على أسباب داخلية تحتملها بنية الخطاب وأخرى خارجية يحتملها الظرف الموضوعي في الزمان والمكان اللذين يحتويان الخطاب.

وقد نشأت العديد من النظريات التي تناولت سيادة الخطاب فضلاً عن نشأته، وتنوعت المرجعيات الضابطة لهذه النظريات ما بين علمية واجتماعية وفلسفية، ولكنها كانت ذات هدف

[1] عبد الرحمن، طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص ص 103-104

واحد وهو ضرورة معرفة لماذا ساد خطاب ما في هذه المرحلة وتجاوز خطابات أخرى إما أنها سبقته أو أنها ظهرت معه.

أولى هذه النظريات التفسيرية هي نظرية (التوافر) لـــ "لاكلو خريستو" وهذه النظرية تنطلق على أساس أن الأزمة الإجتماعية، في مجتمع ما، تصل إلى حد تؤدي فيه إلى اهتزاز النظام الاستطرادي بشكل كامل، وهنا يكون توافر خطاب ما في هذه اللحظة كافياً لانتصاره، مما يعني أن الخطاب قد ينتصر لمجرد كونه "البنية المتجانسة الوحيدة في عالم فوضوي"[1]، وليس لكونه يمتلك أياً من الخصائص الذاتية. والتوافر هنا ليس بمعنى ما يمكن الحصول عليه، وإنما "يتحدد ما يمكن الحصول عليه من خلال المهمة المتوفرة"، ولكن هذا لا ينفي أن ما يعتمد في قبول الخطاب هي مصداقيته، وبناء على هذه النظرية تكرس الخطابات نفسها من خلال "تكريس تفسير يعتبره النتيجة الوحيدة الممكنة"[2]، في استعادة لوضع "لا بديل"[3].

ثاني هذه النظريات هي نظرية تشييد الخطابات لـــ بيشو (Pécheux)، وهي مبنية على أساس أن الصراع الأيديولوجي يتخلل الخطابات مما يؤدي إلى توزيع الفكر في مجالات مختلفة وينشيء بينها توافقات متغيرة، وهذه النظرية ترى بأن الكشف عن " أن ما يتم التفكير فيه في إطار خطاب ما، هو حصيلة ترتبط بما لم يتناوله التفكير في هذا الخطاب، وكان قد جرى التفكير فيه في مكان آخر من خطاب آخر"[4]، والخطاب هنا لا ينشأ مستقلاً عن الخطابات الأخرى، بل ينشأ ليكون في المواجهة مع هذه الخطابات، الأمر الذي يدل على "أن الخطاب يتشكل بصفة أساسية عن طريق ما يقف هذا الخطاب معارضاً له، وما يكون سابقاً عليه"[5].

ثالث هذه النظريات هي نظرية سلطة الخطاب لـــ ميشيل فوكو (M.foucault)، وهذه النظرية ترى بأن العلاقة بين السلطة والخطاب علاقة جدلية، فالخطاب يحتوي على آليات للسلطة تمكنه بداية من الهيمنة ومن ثم إنتاج ممارسات خطابية خاصة به، وأن "أي إنتاج للخطاب، داخل أي مجال، وفي أي عصر من العصور، لابد له من الخضوع لسلطة الخطاب

---

[1] س.سيد، بوبي، **الخوف الأصولي**، مرجع سابق، ص 143

[2] المرجع السابق، ص 145 -146

[3] المرجع السابق، ص 146

[4] الحميري، عبد الواسع، **الخطاب والنص**، مرجع سابق، ص 95.

[5] المرجع السابق، ص 95.

السائد الذي يقوم بعملية الانتقاء والتنظيم"[1]، وفي حال فشل الخطاب بتوظيف آليات الضبط فإنه سيكون معرضاً للإزالة من قبل خطاب آخر "فالخطاب المستمر هو الذي يستطيع السيطرة، ويتمكن من خلق آليات لممارسات سيطرته على نتاجات عصره"[2]، ومن الواضح أن هناك صعوبة كبيرة في ولادة الخطاب؛ وهذا لكون الخطاب يحتاج إلى اختراق وتنسيق الخطاب السائد السابق له، وإلا فإنه لن يتمكن من الظهور فضلاً عن السيادة[3].

رابع هذه النظريات هي نظرية "البراديغم" (paradigm)[4]، لـــ توماس كون (Kuhn. Thomas)[5]، وهي نظرية نشأت لنقاش الثورات التي تتم في داخل العلم الطبيعي، ورغم ظروف هذه النشأة إلا أن هذه النظرية تم استخدامها بتوسع في العلوم الاجتماعية، خاصة فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة، أو علم اجتماع العلم، وقد كان لها تأثير كبير على العديد من علماء الاجتماع، فقد تم استخدام مصطلح "البراديغم" من قبلهم، وأصبحوا يتعاملون معه كمرادف لمصطلح "النظرية"[6]، بل واعتبر كتاب "بنية الثورات العلمية" الذي تناول نظرية البراديغم، وهذه مفارقة كبيرة كما يقول (إيان كريب)، أحد أهم الكتب التي أثرت في علم الإجتماع منذ ثلاثين عامًا، رغم كونه في تاريخ العلوم الطبيعية وليس في علم الإجتماع[7]، ومع أن بعض الكتاب شكك في تحقيق نظرية البراديغم نفس النجاح الذي لاقته في مجال العلوم الطبيعية، من باب أن

---

[1] الحميري، عبد الواسع، **الخطاب والنص**، مرجع سابق، ص 187.

[2] المرجع السابق، ص 187

[3] المرجع السابق، ص 187

[4] البارادیغم: هو تلك المعتقدات والقناعات والمفاهيم المسبقة التي توجه الباحثين إلى أين ينظرون، وتحدد طريقة نظرهم إلى موضوعات بحثهم، والكيفية التي يرونها فيها ، وهي بهذا المعنى تشكل البنية الإدراكية، وما قبل النظرية العلمية وأساس ومنطلق جميع الأبحاث العلمية و الاكتشافات الإبداعية

[5] **توماس صاموئيل كون** أو (كوهن) (18تموز 1922 - 17حزيران 1996 (مفكر أمريكي أنتج بغزارة في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، كما أدخل إضافات وأفكار مهمة جديدة في فلسفة العلم .انحدر كوهن من عائلة يهودية الأصل. ولد في سنسناتي – أوهايو، لأب هو صامئيل كوهن، الذي كان مهندسا صناعيا شهرته الأساسية جاءت من كتابه المهم "بنية الثورات العلمية" 1962، في هذا الكتاب، يقدم كوهن فكرته أن تطور العلم ليس دائما متدرجا أو تراكميا نحو الحقيقة، بل قد يمر بثورات بنيوية دورية يسميها كوهن تحول البارادیغم .أثر هذه الفكرة كان كبيرا لدرجة أنه غير المفردات المستخدمة في تاريخ العلم. وغير استخدام مصطلح البارادیغم من استخدامه اللغوي المحدود إلى معناه الواسع المستخدم حاليا.

[6] المحبشي، قاسم عبد، نظرية البردايم عند توماس كون وأثرها في علم الإجتماع المعاصر،
http://al-mahbashi.maktoobblog.com

[7] كريب، إيان، **النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999، ص ص 30 -31

"النظريات العلمية حول المسائل الانسانية والاجتماعية تتكامل وتتعاون، فهي لا تنسخ بعضها أو تثور على أضدادها بل تتقوى وتشتد مع التجاور والتحاور"[1]، إلا أن العديد من الكتاب استخدموا هذه النظرية في تناولهم لنشأة خطابات معينة أو تحول ما، كما نرى لدى توفيق السيف في كتابه "حدود الديمقراطية الدينية"، وجوني عاصي في كتابه " نظريات الانتقال إلى الديمقراطية إعادة نظر في براديغم التحول"، فقد استخدم الكاتبان نظرية البراديغم لتفسير وجود الخطابات والتحول الديمقراطي.

البراديغم هو "نموذج علمي يقترح رؤية أخرى للمسائل والمشاكل، يشمل البراديغم مجموعة من المعايير، والمعطيات، والمناهج، والأساليب، التي نرى بها العالم، والتي تكون مشتركة لمجموعة معينة من الباحثين"[2]، وتتلخص نظرية البراديغم لدى توماس كون (Kuhn. Thomas) بالنقاط التالية:

1. لكي تقبل نظرية لأن تكون "براديغم" لا بد أن تبدو أنها أفضل من النظريات المنافسة[3].
2. تختفي المدارس القديمة بشكل تدريجي وهذا بسبب تحول أعضائها إلى البراديغم الجديد، ومن سيبقى ملتزماً بوجهة النظر القديمة سيظل متجاهلاً وخارج المهنة، فالبراديغم الجديد يتضمن تعريفاً جديداً وأكثر صرامة لحقل البحث[4].
3. عند تحقيق النظرية العلمية لمرتبة البراديغم، تبقى صالحة إلا إذا وجد مرشح بديل ليحل محلها، والقرار برفض براديغم ما يكون متزامناً مع قرار قبول براديغم آخر[5].
4. تنتهي الأزمات التي تواجه البراديغم بإحدى الطرق الآتية:

---

[1] العدوي، مصطفى محمد، ***العلم بين التاريخ والفلسفة والدين***، مراجعة وتقييم، **مجلة تسامح**، عمان، العدد4، خريف 2004، ص ص 316 -317.

[2] عاصي، جوني، **نظريات الإنتقال إلى الديمقراطية، إعادة النظر في براديغم التحول**، ط1، فلسطين، مؤسسة مواطن2006، ص 10

[3] كون، توماس، **بنية الثورات العلمية**، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 74.

[4] المرجع السابق، ص 76.

[5] كون، توماس، **بنية الثورات العلمية**، مرجع سابق، ص ص 159 -160.

- احياناً قد يثبت العلم العادي في نهاية المطاف قدرته على معالجة المشكلة التي أثارت الأزمة بالرغم من بأس أولئك الذين رأوا فيها نهاية براديغم قائم.

- في مناسبات أخرى تقاوم المشكلة حتى المقاربات الجذرية الجديدة، وعندئذ قد يخلص العلماء إلى الاستنتاج بعدم إمكان وجود حل في الحالة الراهنة، وتزاح جانبا لينظر فيها جيل آخر في المستقبل يكون مستعداً بشكل أكبر.

- قد تنتهي الأزمة بنشوء مرشح جديد لأحد البراديغمات وما يتبعه من معركة حول قبوله[1].

5. عملية الانتقال من براديغم مأزوم إلى آخر جديد ليست عملية تراكمية، بل هي إعادة بناء للحقل على أسس جديدة، فبمجرد اكتمال الانتقال تكون المهنة قد غيرت نظرتها إلى الحقل وأهدافه وطرائقه[2].

6. هناك تشابه في الثورة بين البراديغم والثورات السياسية، فكليهما ينطلق من أن مؤسسات قائمة توقفت عن العمل بما فيه الكفاية في الكشف عن ناحية من نواحي الطبيعة سبق لذلك البراديغم ذاته أن أدى إليها[3].

7. يتغير العلماء بتغير البراديغم، فهم يتبنون أدوات جديدة وينظرون في أمكنة جديدة، كما أنهم يرون أشياء جديدة ومختلفة عندما ينظرون وبأدواتهم المألوفة في أمكنة كانوا قد نظروا إليها من قبل[4].

8. إن الأشخاص الذين يبدعون هذه الإختراعات المتعلقة ببراديغم جديد هم، وعلى الأغلب دائماً، شبان أو حديثو العهد في العمل في الحقل الذي غيروا براديغمه[5].

من الواضح أن نظرية (التوافر) لا تكفي لإيضاح سيادة الخطاب السياسي الإسلامي فمجرد توافره أو توافر الحاجة له ليس كافياً ليكون سائداً طيلة الفترة الماضية والحالية، خاصة

---

[1] كون، توماس، **بنية الثورات العلمية**، مرجع سابق، ص 169

[2] المرجع السابق، ص 170.

[3] المرجع السابق، ص ص 179-201.

[4] المرجع السابق، ص 205.

[5] المرجع السابق ص 177.

في ظل وجود خطابات تنازعه كالخطاب السلفي، فلو كان التوافر هو ما يحدد سيادة الخطاب لكان هناك سيادة على الخطاب السياسي الإسلامي من قبل الخطاب السلفي لتوافره الحالي مثلا. نعم قد تفسر هذه النظرية سيادة الخطاب في ذات اللحظة التي تجاوز بها الخطابات السابقة عليه إلا أنها قاصرة عن تحديد لماذا لازال هذا الخطاب سائداً إلى هذه اللحظة رغم توافر الخطابات الأخرى كما تقدم.

وأما نظرية تشييد الخطابات فقد تتناسب والخطابات ذات المرجعيات المختلفة المتضادة أكثر مما تتناسب والخطابات ذات المرجعية الواحدة.

وأما نظرية سلطة الخطاب ونظرية البراديغم فهما تتناسبان وا سيادة الخطاب السياسي الإسلامي فالخطاب السياسي الإسلامي ساد بناء على ثورة معرفية فكرية تجاوزت الخطابات السابقة لعجزها عن مواجهة التحديات المطلوبة منها، وهو الآن يمتلك من السلطة ما يؤهله لوضع قيود تحول دون إنتاج خطابات أخرى.

إن الهيمنة التي يمتلكها هذا الخطاب من خلال السلطة التي منحت له بناء على قدرته على مواجهة الأزمات التي عجز عن مواجهتها بقية الخطابات، لهي دليل على سيادته المطلقة حتى هذه اللحظة.

وحين يتم الحديث عن نشأة الخطاب السياسي الإسلامي، لا يمكن بحال تجاوز الدور التأسيسي للمصلحين الكبار الذين حددوا الخطوط العريضة للعمل الإسلامي لفترات طويلة، كالأفغاني[1] ومحمد عبده[2] ومحمد رشيد رضا[3]، فقد تميز فكرهم بالوعي بالصدمة الحضارية

---

[1] **جمال الدين الحسيني الأفغاني**)1838 – 1897(، أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية وأحد الدعاة للتجديد الإسلامي.

[2] الامام "**محمد عبده**، (1849م-1905) واحدًا من أبرز المجددين في الفقه الإسلامي في العصر الحديث، وأحد دعاة الإصلاح وأعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة؛ فقد ساهم بعلمه ووعيه واجتهاده في تحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه لعدة قرون، كما شارك في إيقاظ وعي الأمة نحو التحرر، وبعث الوطنية، وإحياء الاجتهاد الفقهي لمواكبة التطورات السريعة في العلم، ومسايرة حركة المجتمع وتطوره في مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية.

[3] **محمد رشيد بن علي رضا** ولد 27جمادى الأولى 1282هـ/ 23سبتمبر 1865 في قرية" القلمون (لبنان("، وهي قرية تقع على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان وتبعد عن طرابلس الشام بنحو ثلاثة أميال، وتوفي بمصر في 23جمادى الأولى 1354هـ/ 22أغسطس 1935م.ويعتبر محمد رشيد رضا مفكراً إسلامياً من رواد الإصلاح الإسلامي الذين ظهروا مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وبالإضافة إلى ذلك، كان صحفيا وكاتبا وأديبا لغويا. هو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده . أسس مجلة المنار على نمط مجلة "العروة الوثقى" التي أسسها الإمام محمد عبده.

الغربية، والعمل على إيجاد دولة حديثة على النمط الغربي، مقتنعين أن الإسلام الصحيح يتلاءم والمدنية الغربية[1]، ولكن لا يجب إغفال محدودية التأثير السياسي لخطابهم الإصلاحي، في صوغ خطاب سياسي متكامل، فرغم جهود الأفغاني الكبيرة في العمل الفكري وفي صياغة الرؤى الإصلاحية، إلا أن جهوده السياسية كانت محصورة في عمل نخبوي، فكري، فلسفي، حد من التأثير لإنشاء خطاب سياسي متكامل.

لقد كان للأفغاني، سوية مع تلميذه محمد عبده، تأثير كبير في مختلف حواضر العالم الإسلامي، من خلال كتاباته وخاصة مجلة "العروة الوثقى" التي كانت ملهمة لأجيال لاحقة من المفكرين والمجددين في العالم الإسلامي قاطبة[2]. ولكن هذا التأثير سرعان ما خفت تدريجياً بموت الأفغاني، وانكفاء عبده عن العمل السياسي، وذهاب رضا باتجاه الفكر السلفي، لقد نجح الفكر الاصلاحي في ضرب الفكر التقليدي الإسلامي إلا أنه لم ينجح في تطوير بديل يتلاءم وطبيعة الأزمات التي واجهت الأمة في تلك المرحلة[3].

ولذا لا يمكن الكلام عن ولادة حقيقية للخطاب السياسي الإسلامي بناء على جهود هؤلاء المجددين، رغم أهميتها، وذلك لمحدودية رؤيتهم التأصيلية في هذا الجانب، بالإضافة إلى الغياب الفعلي لتنظيم حاضن لهذا الخطاب.

لقد كان حسن البنا، وهو تلميذ مباشر لمحمد رشيد رضا، وغير مباشر للأفغاني وعبده، أول من تنبه إلى عجز الخطاب الإصلاحي عن الإنتقال إلى خطاب سياسي إسلامي متكامل يواجه الأزمة التي كانت تعاني منها الأمة، فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين لقناعته بعجز المؤسسات الإسلامية القائمة، والمنبثقة عن المشروع الاصلاحي للأفغاني، كمجلة المنار، التي كان يصدرها رضا، عن القيام بنهضة الأمة، لقد كان لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في ظل

---

[1] السيد، رضوان، **سياسات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص ص 207 -208

[2] الأفندي، عبد الوهاب، **الحركات الإسلامية النشأة والمدلول وملابسات الواقع، في: الحركات الإسلامية وإثرها في الإستقرار السياسي في العالم العربي**، ط1، الإمارات العربية، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ص 24

[3] السيد، رضوان، **سياسات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص 209

وجود رشيد رضا حياً، الدلالة الكبرى على قناعة "البنا" بعجز الهياكل القديمة للمشروع الاصلاحي عن القيام بدورها في مواجهة التحديات التي كانت تواجه الأمة في تلك المرحلة[1].

لقد كان للبنا الدور الهام في نشأة الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر من خلال إنشائه لجماعة الإخوان المسلمين التي جاءت رداً على تحديين كبيرين واجها الأمة في تلك الفترة ألا وهما: سقوط الخلافة في العام 1924، والتغريب الذي كان يهدد البنى الثقافية للأمة الإسلامية[2]، لقد تأكد للبنا عقم الكلام عن مواجهة تلك التحديات من خلال مشروع إصلاحي نخبوي، يقتصر على النشاط الفكري والفلسفي، وإنما لا بد من وجود تنظيم حاضن يستطيع من خلال صياغة متكاملة للمشروع السياسي الإسلامي، تنطلق من شمولية الإسلام كدين، أن يعيد البوصلة إلى الإتجاه الصحيح، من خلال وضع السياسة في موقعها اللازم في المشروع التحريري للأمة.

لم تكن السياسة بالنسبة للبنا مجرد أفكار وتنظيرات، وإنما كانت هي من يتم للمسلم إسلامه، فقد قال: " إن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً"[3]، بل إن البنا تجاوز النظرة التقليدية للفقهاء المسلمين السنَّة، خاصة من المدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها، تجاه موضوع الإمامة، واعتبر أن " الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع"[4]، لقد كان البنا يعلم هذا الكلام بشكل دقيق وهو المطلع على الفقه والأصول والاعتقاد والفرق الإسلامية، وقد حاول من خلال تبنيه لهذه الرؤية أن يجعل للسياسة في التفكير السني، وهنا يبدو إسهامه كبيراً في صوغ الخطاب السياسي السني، الموقع الأبرز الذي كان غائباً عنها في الفترات السابقة، خاصة في ظل المواقف الأخيرة لمحمد عبده ومواقفه من السياسة كمنطلق لعملية التغيير. لقد كان البنا يعلم أن الكلام عن مواجهة التحديات دون خطاب سياسي إسلامي واضح المعالم ومبني على شمولية الإسلام، هو كلام بعيد كل البعد عن الصحة، هذا الكلام هو الذي أهَّل البنا بشكل كبير ليكون منشيء هذا الخطاب على المستوى النظري، وعلى المستوى العملي.

---

[1] السيد، رضوان، **سياسات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص ص 24 -25.

[2] دراج، فيصل، باروت، جمال، محرران، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، الجزء الأول، ط1، سوريا، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية،2000، ص 13

[3] البنا، حسن، **مجموعة الرسائل**، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية،1992، ص 159

[4] المرجع السابق، ص 136

ومما يجب التنبيه عليه في هذا الجانب أن الخطاب السياسي الذي أنتجه البنا لم يأت كتطور تراكمي على الخطابات السابقة عليه، وعلى وجه الخصوص الخطاب الإصلاحي، وإنما جاء انقلاباً ثورياً تجاوز فيه البنى المؤسساتية والمعرفية والفكرية لتلك الخطابات.

فالبنا لم يكن تلفيقياً في رؤيته للحضارة الغربية، كما أنه تجاوز الرؤية الإعتقادية الفلسفية لدى ممثلي الفكر الإصلاحي، الذين مالوا باتجاه أفكار المعتزلة، فرسالة العقائد التي كتبها البنا تعبر بشكل كبير عن التبني للرؤية الإعتقادية الأشعرية، وكذلك ابتعد البنا عن التقييد النخبوي الذي ورط الفكر الإصلاحي نفسه فيه من خلال طبيعة اللغة وأساليب التناول لمختلف القضايا، مما حجم من تأثيره، بالإضافة إلى أنه رأى ضرورة أن يكون للإسلام مؤسسته المتميزة للرد على غياب الخلافة فأنشأ جماعة الإخوان.

لقد قام البنا بالفعل بصياغة الحقل الإسلامي بشكل جديد وجذري، وأعطي إجابات متكاملة وواضحة عن الأزمات التي واجهت الأمة ووعيها، إن البنا برؤيته المتجاوزة للفكر الإصلاحي، أوجد "براديغماً" جديداً أنهى سيادة البراديغم القديم ممثلاً بالفكر الإصلاحي، وضمن من خلال سلطة خطابه السياسي الجديد الهيمنة الكاملة على مجمل العمل السياسي الإسلامي حتى اللحظة، لقد استطاع البنا أن يحدد مسار العمل الإسلامي بناء على رؤيته الخاصة للسياسة والدين، وضمن بناء عليه أن تكون لنصوصه التأسيسية والمرجعية، الغلبة والهيمنة على بقية النصوص الأخرى.

الفصل الثالث

الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين منذ بدايات القرن العشرين وحتى العام 1983[1]

1.3 الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين قبل النكبة عام 1948

اختلف دارسو الفكر السياسي الفلسطيني في فترة الانتداب البريطاني حول وجود تيار إسلامي سياسي محدد الملامح يمكننا تناول خطابه السياسي بالتحليل، فهناك من أشار إلى أن تيار الجامعة الإسلامية، الذي ساد في نهايات الحكم العثماني، تراجع بعد سقوط هذا الحكم، ولم يعِّبر عن نفسه سياسياً بالوضوح المطلوب لاعتباره تياراً سياسياً يضاف إلى بقية التيارات الفكرية السائدة في تلك المرحلة كتيار الوطنية القطرية، وتيار القومية العربية، وتيار الشيوعية الإممية[2]. إلا أن هناك من أشار إلى أن هناك ثلاثة توجهات سياسية رئيسية وهي الاتجاهات الإسلامية، والعروبية، والوطنية الفلسطينية[3]، وهي تجسد مختلف الولاءات والتي لا تعتبر متعارضة بالضرورة، محدداً الاتجاه الإسلامي بكونه " الاتجاه الذي يحدد المنظور السياسي والمسلكي بمحددات ومعايير إسلامية"[4]. كما أن هناك من توسع في تفصيل هذا التيار ومكوناته فحددها بأربعة اتجاهات: تيار العلماء، والجمعيات الخيرية، والتنظيمات الإسلامية الرسمية، والمجموعات الجهادية[5].

وللخروج من حالة الارباك التي نتجت عن المواقف المتعارضة، لابد لنا من التفريق ما بين وجود العناصر الإسلامية والتي كانت إيجابية في حراكها السياسي لجهة تفاعلها مع

---

[1] هذا التاريخ 1983، هو تاريخ إنشاء جهاز فلسطين العام في داخل الإخوان المسلمين ويعتبر تاريخاً مفصلياً في مسيرة الخطاب السياسي الإسلامي.

[2] الشريف، ماهر، **البحث عن كيان، دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني، 1908 -1993**، ط1، نيقوسيا، مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية في العالم العربي، 1995، ص ص 27 -28

[3] صالح، محسن، **التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد 1917 - 1948**، ط2، الكويت، مكتبة الفلاح،1989، ص ص 92 -93

[4] نافع، بشير، **الإمبريالية والقضية الفلسطينية**، ط1، القاهرة، دار الشروق،1999.، ص 109

[5] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الأصول -الأيديولوجيا - التحولات**، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة اللبنانية، 1997، ص 14

الأحداث، وما بين الإتجاه المنظم والمعبر بوضوح عن توجهه السياسي[1]. فرغم أن الدين الإسلامي لعب دوراً هاماً ومركزياً في عملية المقاومة ضد المشروع الصهيوني، وذلك من خلال مشاركة علماء الدين الإسلامي في العمل السياسي، إلا أن وجود تيار إسلامي سياسي ذي مشروع واضح السمات بقي غائباً طيلة هذه الفترة[2]. ويرجع الباحثون الإسلاميون هذا الغياب للتيار الإسلامي السياسي إلى عدم إثارة التساؤل، فلسطينياً، حول العلاقة ما بين "الديني" و "الوطني"، أو حتى حول دور الدين في المعركة الوطنية[3]، والذي يعود إلى الخصوصية التي اتسم بها المجال السياسي الفلسطيني من ضعف للهوية الوطنية الفلسطينية، كما إن طبيعة الصراع الدائر في فلسطين مع المشروع الصهيوني هو صراع[4] وجود جعل الإهتمام بالبحث في طبيعة العلاقة نوع من الترف غير المطلوب فلسطينياً، كما إن العديد من علماء الدين الإسلامي والشخصيات الإسلامية كانوا قادة للعمل الوطني الفلسطيني واستوعبوا القضايا الوطنية في خطابهم وحراكهم السياسي[5]، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخطاب الفلسطيني العربي الوحدوي هو بطبيعته خطاب، إسلامي، إصلاحي[6]، لم يعرف في حينه التفريق ما بين "الديني " و "الوطني"، ولذا من قام بتقسيم التيارات الفكرية السائدة في فلسطين أغفل حجم التأثير الديني على التيارين الوطني والعروبي.

ويلاحظ هنا أن الحركة الإسلامية في فلسطين لم تنشأ على أسس تربوية "كرد على حركة التغريب الأخلاقي للجماعة، أو كإتجاهات سياسية تحمل وجهة نظر مميزة للحكم والدولة [...] بل كان المشروع الإنقاذي لفلسطين هو الأولوية والمركز للإسلاميين ولغيرهم"[7]. ولذا كانت الأغلبية الفلسطينية الإسلامية تُجري عملية التقييم للقوى والزعامات السياسية بناء على جهودها وجديتها في عملية مقاومة المشروع الصهيوني والاحتلال الأجنبي[8]، دون التفات إلى مسألة التقييم على أسس معرفية وأيديولوجية، كما أصبح سائداً في مراحل متأخرة.

---

[1] صالح، محسن، **التيار الإسلامي**، مرجع سابق، ص 92

[2] الشريف، ماهر، مرجع سابق، ص ص 27 -28

[3] أبو طه، أنور، مرجع سابق، ص12، وانظر أيضاً نافع، بشير، مرجع سابق، ص 9

[4] نافع، بشير، مرجع سابق، ص9

[5] أبو طه، أنور، مرجع سابق، ص12

[6] نافع، بشير، مرجع سابق، ص9

[7] نافع، بشير، مرجع سابق، ص ص 143 -144

[8] المرجع السابق، ص ص 143 -144

لقد كان واضحاً بأن هذه الفترة من التاريخ الفلسطيني لم تحمل في ثناياها الشروط الذاتية والموضوعية لإنتاج ظاهرة "الإسلامية الحركية "[1] كما حدث في الدول العربية المجاورة، وقد احتاج الواقع الموضوعي إلى الانتظار حتى منتصف الأربعينيات كي تظهر أولى حركات هذه الظاهرة الحركية "الإخوان المسلمون".

ورغم هذا الغياب لظاهرة الحركية الإسلامية إلا أنه لا يمكن إغفال جملة من الجمعيات والشخصيات الإسلامية والتي كان لها تأثير كبير على الساحة الفلسطينية، وعلى العمل السياسي الإسلامي في فلسطين.

1.1.3 الجمعيات الإسلامية - المسيحية في فلسطين

ظهرت هذه الجمعيات بعد الإعلان عن وعد بلفور، وتحولت إلى كونها أول تنظيم سياسي فلسطيني بعد الحرب العالمية الأولى، وتعتبر أول مظهر للوعي السياسي المنظم في فلسطين[2]، وتأسست أولى هذه الجمعيات في مدينة يافا برئاسة الحاج راغب أبو السعود، في الفترة التي سبقت العام 1918 م، وكانت الغاية الرئيسية لهذه الجمعيات غاية سياسية، رغم أنها لم تستطع أن تعلن عن هذه الغاية في القانون الخاص بها، فقد تحدثت في قانونها عن أن غايتها تتلخص بـــ "السعي والاهتمام بترقية شؤون الوطن "فلسطين" الزراعية، الصناعية، و الاقتصادية والتجارية، وإحياء العلم وتهذيب الناشئة الوطنية والمحافظة على حقوق أبناء الوطن المادية والأدبية"[3]. وقد كرَّست هذه الجمعيات التعاون السياسي بين الفلسطينيين، مسلمين ومسيحيين، بهدف تقوية الصف الداخلي الفلسطيني وإيجاد جبهة سياسية موحدة لمواجهة الأخطار الناجمة عن المشروع الصهيوني، وساعدت هذه الجمعيات على وجود وحدة وطنية في وقت كانت الخلافات المناطقية والأسرية والحزبية تفرّق البلاد[4].

---

[1] أبو طه، أنور، مرجع سابق، ص 14

[2] الحوت، بيان نويهض، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، 1917 - 1948**، ط2، عكا، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1984، ص 80

[3] الحروب، أحمد محمود، **الجمعيات الإسلامية المسيحية في الحركة الوطنية الفلسطينيةفي الفترة ما بين 1918 - 1931** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، 2001، ص 169

[4] المرجع السابق، ص 13

ورغم موقفها الصارم تجاه البعثات الصهيونية، إلا أنها اعتمدت على "العدالة البريطانية"، وقبلت بالانتداب البريطاني، وطالبت الشعب الفلسطيني بعدم مواجهة الوجود البريطاني، وحافظت طيلة وجودها على خطاب سياسي ودّي تجاه بريطانيا، واعتبرت ان مقاومة البريطانيين ما هي إلا إلقاء للنفس في التهلكة[1]. وقد بلغ عدد الجمعيات الإسلامية المسيحية 15 جمعية، كانت تقاد من قبل جمعية القدس، وكانت هذه الجمعيات تمتاز بقيادة لا مركزية، بمعنى أن العلاقة بين هذه الجمعيات كانت ضعيفة، بل وفي الكثير من الأحيان اتخذت مواقف متضاربة فيما بينها تجاه ذات المسألة[2].

من الواضح أن هذه الجمعيات، كانت بعيدة كل البعد عن أن توسم بالإسلامية، فهي قد حملت في ثناياها معنى جديداً في العمل السياسي الفلسطيني، ألا وهو المعنى "العلماني"، الجديد على العمل الوطني الفلسطيني. ففي هذه الجمعيات تم تكريس " علمانية وقومية القيادة بحيث أن الفكرة الإسلامية لم تشكل الأساس في تحرك المسلمين ضمن هذه الجمعيات التي مثلت فلسطين في تلك الفترة"[3]. بل ويمكن الإشارة هنا إلى أن العنوان الأساس لهذه الجمعيات كان عنواناً طائفياً يتعامل مع الشأن السياسي على هذا الأساس، وهذا العنوان على أية حال كان مريحاً جداً للإنتداب البريطاني، فالصراع لا يتجاوز الصراع على الشؤون الخاصة بكل طائفة، وحقوقها مقارنة بغيرها من الطوائف.

2.1.3 جمعية الشبان المسلمين

تأسست جمعية الشبان المسلمين في فلسطين في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين؛ فقد شهد العام 1928 تأسيس فروع للجمعية[4]، وكان المبرر لقيام جمعية الشبان المسلمين ما حصل من تأسيس لجمعيات للشبان المسيحيين تحت رعاية الانتداب البريطاني، ورغم هذا

---

[1] جرار، مروان فريد، ***"الخطاب السياسي الفلسطيني في ظل الإدارة العسكرية البريطانية (كانون أول 1918م – تموز 1920 م)"*، مجلة الجامعة الإسلامية** (سلسلة الدراسات الإنسانية) العدد الأول، المجلد 17، يناير،2009

[2] محافظة، علي، "الفكر السياسي الفلسطيني قبل عام 1948"، الموسوعة الفلسطينية، المجلد 3، ص 543

[3] صالح، محسن، **التيار الإسلامي**، مرجع سابق، ص 103

[4] الحوت، بيان نويهض، **القيادات والمؤسسات**، مرجع سابق، ص 188

المبرر إلا أن المسلمين حرصوا على أن يعي المسيحيون بأن جمعيات الشبان المسلمين ليست انفصاماً عن الحركة الوطنية وإنما قوة جديدة للحركة الوطنية الفلسطينية[1].

ومع التأكيد الذي ورد في دستور الجمعية الصادر في نابلس على أنها جمعية "دينية،اجتماعية، أدبية، لا تتدخل في السياسة ولا تنتسب إلى حزب ما"[2]، إلا أن هذه الجمعية لعبت دوراً بارزاً في الحركة الوطنية "كأدوات أو تنظيمات تتلقى أوامرها من الحركة الوطنية غالباً"[3]، وكان لهذه الجمعية دور واضح في التعبئة الإسلامية في وجه المؤامرة الصهيونية على حائط البراق[4].

3.1.3 المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى

على الرغم من أن تأسيس المجلس الإسلامي الأعلى في القدس في العام 1921 م كان على يد الانتداب البريطاني؛ من أجل الإشراف على شؤون الأوقاف والمحاكم الشرعية، ويأتي هذا في سياق المنطق الذي تعاملت به الإدارة البريطانية مع السكان المسلمين كطائفة دينية، ليس لها حقوق سياسية، بل تهتم فقط بأحوالها الشخصية، وشعائرها التعبدية[5]، إلا أنه كان للمجلس دور كبير في الصراع الدائر بين الشعب الفلسطيني، والحركة الصهيونية، وقد أصبح تحت قيادة الحاج أمين الحسيني له، معبراً، وممثلاً ليس لمئات الآلاف من المسلمين، بل وممثلاً للمسيحيين أيضاً، فقد أصبح المرجع لجميع الزعامات العربية السياسية[6]، لدرجة أن وصف "مجلسي" أصبح مقترناً بنعت "وطني"[7].

وقد كان لمؤسسات المجلس، في ظل الحاج أمين الحسيني، الدور الأساس في قيادة عمليات التثقيف السياسي، والديني في مواجهة الحركة الصهيونية[8]، ولربما "كان أعظم دور قام

---

[1] الحوت، بيان نويهض، **القيادات والمؤسسات**، مرجع سابق، ص 157

[2] المرجع السابق، ص 157

[3] المرجع السابق، ص 188

[4] صالح، محسن، **التيار الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص 159

[5] المرجع السابق، ص 143

[6] الحوت، بيان نويهض، **القيادات والمؤسسات**، مرجع سابق، ص 132

[7] حمودة، سميح، **ظهور ونمو زعامة مفتي القدس، حوليات القدس**، عدد7، 2009، ص 64

[8] المرجع السابق، ص 74

به المفتي خلال العشرينات هو دوره في تحويل المجلس الإسلامي الأعلى إلى كيان مسيَّس"، ففي تلك الفترة تحول المجلس إلى مركز الصدارة للعمل الوطني، وكقوة سياسية كبيرة، في الوقت الذي كانت فيه قيادة الحركة الوطنية تتراجع، وتتدهور بشكل مطرد[1].

إن رئاسة الحاج أمين للمجلس الإسلامي عززت ضمن ما عززته الروح الإسلامية والمؤسسات الإسلامية، وذلك حين أصبح يمسك بزمام القيادتين السياسية والدينية في فلسطين، مما كان له الأثر الأكبر في إعاقة ظهور "ظاهرة الحركية الإسلامية"، ممثلة في تلك الفترة بالإخوان المسلمين، كظاهرة فاعلة في إطار العمل السياسي الفلسطيني[2]، واستمر غياب "ظاهرة الحركية الإسلامية" حتى منتصف العقد الرابع من القرن العشرين.

لم يكن للحاج أمين، في قيادته للمجلس الإسلامي الأعلى، أن يخرج عن السياق السياسي العام الموجود في تلك الفترة، ولذا كان لا بد له أن يأتي متساوقاً مع القيود العائلية، والمناطقية، بل ومع الرؤى السياسية التي كانت تتعامل مع الإدارة البريطانية على أساس الصداقة والحوار والتفاهم، وجملة مراسلاته مع الإدارة الإنجليزية تعزز هذا الكلام[3]، ففي أحد مراسلاته مع الإدارة البريطانية والتي يتوسط بها المفتي لتخفيف حكم، يقول المفتي "إن المعاملة بالرأفة في مثل هذه الظروف من شأنها أن تساعد على تهدئة الأفكار، وتطمين النفوس"، إن طبيعة تعامل المفتي مع الإدارة البريطانية تدل على افتقاد المفتي للوعي الدقيق بطبيعة العلاقة التي تربط المشروع الصهيوني، بالمشروع الغربي الحديث ممثلاً بهذه الإدارة[4].

إن المتتبع لخطاب المفتي السياسي يرى بوضوح أنه كان يتعامل مع الأحداث والوقائع السياسية، بشكل منفصل عن المرجعية الإسلامية الضابطة لنصوصه المختلفة، فخطابه كان سياسياً محضاً، وبشكل أكثر تحديداً، كان خطابه أقرب ما يكون علمانياً، لا يمكن، بحال، أن يطلق عليه سمة الخطاب السياسي الإسلامي، صحيح أن المفتي كان يمتلك زعامة دينية برئاسته للمجلس الإسلامي الأعلى إلا أنه كان يتعامل مع الأمور بشكل منفصل عن المرجعية الإسلامية،

---

[1] صالح، محسن، **التيار الإسلامي**، مرجع سابق، ص 150

[2] الشريف، ماهر، **البحث عن كيان**، مرجع سابق، ص ص 59 -60

[3] يراجع بهذا الصدد حمودة، سميح، **ظهور ونمو زعامة مفتي القدس، حوليات القدس**، عدد7، 2009، ص 71

[4] المرجع السابق، ص 71

فقد كان يعي الدور الكبير الذي يمكن للدين أن يقوم به في السياسة لدى الشعب الفلسطيني، وكم سيكون سهلاً أن يستخدمه في تمرير رؤاه السياسية، ولكنه لم يكن ليعطي لممارسته السياسية صفة الإسلامية.

4.1.3 الشيخ عز الدين القسام

كانت تجربة القسام من أهم التجارب الإسلامية السياسية في فلسطين، وقد تميزت بشكل واضح من غيرها من الإتجاهات التقليدية التي كانت عرضة للتأثير السياسي الحزبي والعائلي، ولذا كان لنشاطاتها ضد البريطانيين واليهود معاً، تأثير هام على العمل السياسي الإسلامي في فلسطين في الفترة التي تلت استشهاد الشيخ القسام وصحبه في أحراش يعبد[1].

وقد تميزت تجربة القسام في مزجها ما بين الديني، والوطني في مقاومتها للإستعمار، دون أن تستخدم الديني لصالح السياسي، بل إن القسام رفع شعار "الجهاد" على مستوى الفكر والممارسة، وليس لتأجيج المشاعر الشعبية، كما حاول الآخرون ذلك في خطاباتهم وكتاباتهم.

كما تميزت تجربة القسام بكونها تعاملت مع الاحتلال البريطاني، والصهيونية على أساس انهما وجهان لعملة واحدة، لا يمكن مواجهة احدهما دون مواجهة الآخر، وهذه الخطوة جاءت متمايزة من المواقف السياسية للأحزاب والشخصيات السياسية العاملة في فلسطين، حتى الإسلامية منها[2].

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ القسام إضافة إلى نشاطاته السياسية والجهادية، كان داعية إصلاح، فقد حارب خلال وجوده في مدينة حيفا العديد من الانحرافات والبدع التي كان يقوم بها بعض المتصوفة، وصلت في بعض الأحيان إلى تأليف الكتب كما حدث في الرد على الفتوى التي أصدرها الشيخان محمد صبحي الخيزران، وعبدالله الجزار، والتي أجازا فيها الجهر بالتكبير والتهليل وقراءة القرآن في جنازة الميت، فقد أصدر الشيخ القسام مع الشيخ القصاب كتاباً تضمن ردَّهما باسم "النقد والبيان في رد أوامر خيزران"، كما حارب القسام القاديانية،

---

[1] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 27

[2] حوراني، فيصل، **جذور الرفض الفلسطيني 1918-1948**، ط1، رام الله، مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2003، ص 316

ووصفهم بالكفرة، وهاجمهم هجوماً شديداً وذلك لكونهم كانوا يحرِّمون الجهاد، ولعلاقتهم القوية مع الإنجليز، وكان القسام يحوِّل المناسبات الدينية إلى منابر للتربية الجهادية حيث انفرد بتنظيم احتفالات المولد النبوي الشريف "على نحو يؤكد على معاني الجهاد والبذل والتضحية"[1]، من الواضح هنا أن القسام اعطى روحاً جديدة للاحتفالات الدينية تبعدها عن الجمود والبدع التي كانت تشوبها في تلك الفترة، فهو لم يقتصر في محاربته للبدع على شكلها الظاهري، بل تجاوزها باتجاه الروحية الداخلية لها والناظمة لمسلكياتها.

إن سمتين رئيسيتين ساهمتا في بناء الأسس التي قامت عليها رؤية القسام السياسية، وخطابه السياسي وهما[2]:

1. الأصولية: فقد كان القسام يعتقد بأن مواجهة التحدي الغربي لا يمكن ان تكون إلا بالعودة إلى الأصول الإسلامية، واتِّباع السلف الصالح، وهنا ينطلق القسام من ضرورة اعتماد الهوية كمنطلق في مواجهة التحدي الغربي، فهي التي تحفظ للأمة ذاكرتها، وهي الوحيدة المؤهلة لمواجهة التغريب بشقية الثقافي والعسكري، فالإسلام هو القادر على تعبئة الأمة و تفجير كوامن القوة الموجودة لديها في وجه هذا التحدي.

2. الوعي: امتازت تجربة القسام السياسية؛ بانطلاقها بناء على وعي دقيق بتفاصيل الصراع الدائر على أرض فلسطين، فقد تنبهت إلى الخطر الصهيوني في فترة متقدمة، كان يُنظر فيها للمشروع الصهيوني على أنه حُلُم، كما أن وعيه نحو اعتبار بريطانياً عدواً كان متجاوزاً ومتميزاً، في فترة كان يتم التعامل مع بريطانيا على أساس أنها صديقة، لقد كانت حركة القسام أولى الحركات التي اعتمدت الجهاد المسلح ضد السلطات الإنجليزية، فيما كانت بقية القوى مرتبطة بمصالح وصلات تحول ما بينها وبين القيام بدور جهادي حقيقي[3]. إن هذه القوى والزعامات السياسية الفلسطينية، برأي القسام، ليست مؤهلة لقيادة الشعب الفلسطيني في جهاده ضد بريطانيا، والمشروع الصهيوني، ولذا كان يجب على هذه القيادات أن تسقط من الحساب[4].

---

[1] صالح، محسن، **التيار الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص 237 -239

[2] حمودة، سميح، **الوعي والثورة**، مرجع سابق، ص 42

[3] المرجع السابق، ص 59

[4] صالح، محسن، **التيار الإسلامي**، مرجع سابق، ص 270

حظيت جماعة القسام، وثورته حين قيامها بالتأييد والاحترام من الجماهير الفلسطينية، وذلك لكونها "كانت نموذجاً مثالياً لما يجب أن تكون عليه الثورة"[1].

وحول العلاقة بين الحاج أمين الحسيني، والشيخ القسام من الواضح أنها كانت علاقة ضعيفة، بل إن وثائق المجلس الإسلامي الأعلى لا تشير، كما يحدد سميح حمودة، على الإطلاق إلى وجود أية علاقة خاصة بين الرجلين، فالجمعية الإسلامية المشرفة على أوقاف مدينة حيفا، هي التي عينت القسام خطيباً لمسجد الاستقلال وليس المجلس الإسلامي الأعلى، كما أن اسم الشيخ القسام لايظهر ضمن سجلات الوعاظ التابعين للمجلس، والغريب في هذا الصدد أن الشيخ القسام غاب تمامًا عن جميع النشاطات التي كان يعقدها المفتي، فهو لم يحضر المؤتمر الإسلامي المنعقد في 7 كانون الأول 1931م، ولم يشارك في مؤتمر علماء فلسطين الأول الذي عقد في القدس في 25 كانون ثاني 1935، إن هذا الغياب يدل بما لا يدع مجالاً للشك بأن نشاطات القسام كانت بعيدة عن التسليم بزعامة المفتي للعلماء المسلمين في فلسطين.[2]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المجلس الإسلامي الأعلى في جلساته التي أعقبت استشهاد القسام في 20-11-1935، لم يتخذ أي قرار يتعلق بحادث الاستشهاد، في الوقت الذي وعد الحاج أمين المندوب السامي بتلبية دعوته له لتناول طعام الغداء، بعد أقل من شهرين من استشهاد القسام، وأرسل بطاقة عزاء له، بعد شهرين، بوفاة الملك جورج الخامس، راجياً منه نقل عزائه "للأسرة الملكية الجليلة، والأمة البريطانية النبيلة على هذا الخطب الفادح الذي تتلقاه جميع النفوس بأشد الحزن، وأقصى الألم"[3].

رغم درجة الوعي العالية التي امتازت بها تجربة القسام، إلا أنها وبعد استشهاده، وبعد انتهاء الثورة الكبرى، غاب "القساميون كقوة جهادية مميزة، وذلك لأنهم لم يكن بإمكانهم التحول إلى قوة سياسية جماهيرية إلى جانب عملهم الجهادي، فالأطروحة الإسلامية لم تكن قد رسخت تقاليد العمل السياسي كاتجاه متميز في المنطقة بعد قرون من الحكم الإسلامي"[4].

---

[1] الحوت، بيان نويهض، **القيادات والمؤسسات**، مرجع سابق، ص 317

[2] حمودة، سميح، **حوليات القدس**، مرجع سابق، ص 78

[3] المرجع السابق، ص 78

[4] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 23

2.3 الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين في الفترة ما بين: 1948 -1967

ذكر فيما تقدم التجارب الإسلامية التي سادت في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، وأُوضح أن التمثيل الإسلامي للحقل السياسي الفلسطيني كان عموماً، ودون أرضية أيديولوجية متمايزة تنطلق من الرؤية الإسلامية لتقدير الأمور، وتحليلها؛ وذلك لكون الفرز الأيديولوجي لم يكون مبرراً في داخل الحقل السياسي الفلسطيني، لغياب شروطه التي توفرت في بقية البلدان العربية بشكل عام ومصر على وجه الخصوص، فجملة التحديات التي واجهها التمثيل الإسلامي من التيارات القومية والشيوعية لم تصل إلى الحد الذي يضطر ممثلي الاتجاه الإسلامي من التوجه نحو صياغة تجمع مبني على أيديولوجيا إسلامية[1].

إن الآثار البليغة لهزيمة حرب عام 1948، والتي أدت فيما ادت إلى ضرب الوجود الوطني الفلسطيني، صنعت انقلاباً حاسماً في الحقل السياسي الفلسطيني، فطبيعة الفرز التي سادت في المرحلة التي سبقت النكبة، كما أشرنا، كانت مبنية على التنافس والصراع ما بين الأعيان والعائلات، إلا أن طبيعة الفرز السياسي الذي نتج عن الآثار المدوية للنكبة، كان أيديولوجيا بامتياز[2].

ورغم أن أغلب التيارات السياسية التي ظهرت في الفترة التي تلت النكبة، كانت تتواجد، بشكل أو بآخر، في الفترة التي سبقتها، إلا أن الوتيرة المتسارعة لنموها، وتمحورها حول أيديولوجيا سياسية، واضحة المعالم كان لا يمكن له أن يتم دون "زلزال النكبة الكبير"[3].

ولذا كان لا بد "لظاهرة الحركية الإسلامية" أن تنتظر حتى منتصف الأربعينيات كي تتصدى للعمل السياسي بناء على رؤية إسلامية سياسية ناضجة، هذه الظاهرة التي تمثلت بجماعة الإخوان المسلمين والتي تجاوزت العمل الإسلامي بحدوده الثقافية - الدينية والذي مثلته جمعية الشبان المسلمين، نحو المعنى السياسي لتنظيم الحركة الإسلامية[4].

---

[1] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 7

[2] المرجع سابق، ص 12

[3] المرجع السابق، ص12

[4] سارة، فايز، ***"الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الأيديولوجيا وانقسامات السياسة"***، **المستقبل العربي**، العدد 124، حزيران 1989، ص 48

1.2.3 الأخوان المسلمون

رغم أن نشاط جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين قد بدأ في الثلاثينيات من القرن العشرين من خلال الدعم المادي والمعنوي الذي قدمته لثورة العام 1936م، وبالعلاقة الوثيقة التي كانت تربطها بالحاج أمين الحسيني، مفتي القدس، إلا أن الجذور الأولية لتنظيم الإخوان الفلسطيني كانت في العام 1943م، وذلك بتأسيس "جمعية المكارم" التي كانت حاضنة للعمل الإخواني في فلسطين، ويستدل على هذا الكلام من خلال تواجد مندوبين من فلسطين في المؤتمر الخامس الذي عقد في سوريا في العام 1944، وقد عقدت جمعية المكارم مع غيرها من الجمعيات، التي كانت أطراً للعمل الإخواني، مؤتمراً في القدس في العام 1946 برئاسة الشيخ عبد الباري بركات، لتتخذ قراراً بأن تنتظم جميعها في تنظيم موحد[1].

وتركز نشاط الجماعة حتى العام 1948م، في الشأن السياسي، على مواجهة المشروع الصهيوني، وهي بهذا لم تكن تختلف عن مثيلاتها من الأحزاب السياسية المختلفة التي مارست عملها السياسي، كما أن الجماعة لم تنس الدور التربوي والدعوي والذي كان يعزز العمل السياسي، وقد كانت الجماعة في هذه الفترة تعيش حالة من "الاتساق بين البعد العقائدي والبعد السياسي، وبالتالي بين الخطاب الأيديولوجي والفعل السياسي أو السلوك الحركي الجهادي"، وهذا يعود إلى طبيعة المشروع الصهيوني الإستيطانية التي تهدد الوجود السياسي الفلسطيني نفسه[2].

وفي ذات السياق، قامت جماعة الإخوان في العام 1947 بتأسيس "منظمة الشباب العربي"، والتي تشكلت من توحيد منظمتي "الفتوة" و "النجادة"، وهما أكبر منظمتين شبه عسكريتين في فلسطين، والملاحظ هنا أن اسم هذه المنظمة تجنب العنوان الإسلامي، مكتفياً بالمدلولات العامة لمفهوم العروبة، مما يدل على رغبة الجماعة في العمل المشترك تحت راية توفيقية، وعلى غلبة السياسي على الأيديولوجي في عمل الجماعة.

---

[1] المحافظة، علي، **الفكر السياسي الفلسطيني**، مرجع سابق، ص 555، وانظر أيضاً دراج، فيصل، وباروت جمال، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية في الوطن العربي**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 374

[2] دراج، فيصل، وباروت جمال، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 378

لقد كان النضج السياسي، والفكري واضحاً في تصور العمل السياسي العام، وضرورة أن يكون الإطار شاملاً لكل الأطياف السياسية العاملة في فلسطين[1].

شارك الإخوان المسلمون في حرب فلسطين 1948م، وشملت المشاركة (الإخوان المسلمون) من مصر وبعض الدول العربية، واتسمت مشاركتهم بالشجاعة والجرأة، وبعد الهزيمة التي حملت من الآثار السلبية على الواقع الفلسطيني والعربي الشيء الكثير، دخل الإخوان الفلسطينيون مرحلة جديدة تأثرت بشكل واضح بجملة التطورات التي لحقت بالجماعة الأم في مصر، وعاشت مرحلة تراجع وتخبط، أديا إلى انكفائها نحو الإهتمام بالتربية والدعوة، والعمل على تأسيس فروع لها في مدن الضفة الغربية المختلفة[2].

لقد أظهرت النكبة أن الإخوان المسلمين لم يكن لديهم برنامجً واضح لمواجهة المشروع الصهيوني، أو حتى العمل على المستوى السياسي الفلسطيني، وما توفر لديهم لم يك يتعدى نطاق العمل الإخواني التقليدي، دعوياً وتربوياً، لقد كان العمل السياسي الإخواني بمجمله في تلك المرحلة لا يتجاوز ردود الفعل على ما يطرأ من تطورات على المستوى السياسي، هذا الأمر الذي نتج بشكل واضح عن الغياب الكلي للمنهج، والبرنامج، وضع الإخوان على هامش الحياة السياسية الفلسطينية في تلك المرحلة[3]. لقد افتقد الإخوان الدور الفاعل سياسياً في فلسطين لكونهم ابتعدوا عن مواجهة المشروع الصهيوني، ووضعوا لأنفسهم جدول أولويات يبتعد عن التوجهات الجماهيرية[4]، وجاء هذا تحت العديد من المبررات التي سيقت للدفاع عن هذا الموقف أبرزها هو خضوع الجماعة إلى اضطهاد كبير من قبل الدولة القطرية القومية في الدول العربية المحيطة.

هذه الأزمة التي عاشتها جماعة الإخوان فلسطينياً دفع مجموعة من عناصرها، في منتصف الخمسينيات، إلى التفكير بالعمل على إعادة النظر بمجمل التصورات والرؤى السياسية، ومحاولة طرح تصور جديد يتعامل مع المرحلة بما يناسبها، إلا أن هذه المجموعة ووجهت بجملة مبررات لم تلق لديها القبول مما دفعها للتمايز من الجماعة في تنظيم عرف بعدها بحركة

---

[1] دراج، فيصل، وباروت جمال، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 376

[2] الحروب، خالد، **حماس الفكر والممارسة السياسية**، ط2، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997، ص 19

[3] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية1950 -1980**، ط1، غزة فلسطين، مركز فلسطين للدراسات والبحوث،1999، ص 22

[4] نافع، بشير، **الإمبريالية والصهيونية**، مرجع سابق، ص 178

فتح. لقد شكل هذا الخروج أزمة جديدة للإخوان الفلسطينيين اتضحت في انهم لم يتوصلوا إلى تصور واضح لما طرح عليهم من قبل هذه الجماعة فكما يشير عبدالله أبو عزة، لم تحدد جماعة الإخوان موقفاً واضحاً ومبرراً من هذا الأمر إلا بعد مرور ثلاث سنوات انصب النقاش فيها على الجزئيات، ولم تتعداها إلى مناقشة شاملة ومنهجية[1].

لقد قدم الإخوان، في نهاية الستينيات، رداً شاملاً على ما طرح من تلك المجموعة، ويعتبر هذا الرد تلخيصاً لرؤاهم السياسية في تلك المرحلة، وتمحور حول "أن الإخوان الفلسطينيين على استعداد لتجميد نشاطهم الإسلامي وتحويل تنظيمهم إلى العمل من أجل تحرير فلسطين، مع إبعاد أية مظاهر قد تربطهم بالإخوان، أو بالنشاطات الإسلامية، بشرط واحد فقط هو أن يقتنعوا أن الخطة ستؤدي إلى تحقيق هدف التحرير، فإذا لم يتوفر هذا الشرط بدرجة يقينية فليس أقل من أن يتوفر بدرجة ترجيحية. أما أن يتخلوا عن حركتهم ودعوتهم لمجرد تصورات خيالية يستحيل تحقيقها في عالم الواقع فذلك ما لايرضونه[2]" وقد ساق الإخوان مجموعة من العقبات رأوا بأنها تعيق التصور الذي يطرح من قبل مجموعة فتح تلك، كمعارضة الحكومات العربية للعمل الفدائي المنطلق من أرضها، كما أن القول بأن تحرير فلسطين يمكن أن يتم بذات الطريقة التي مورست في الجزائر هو مبني على نظرة سطحية، بالإضافة إلى أن مواجهة إسرائيل لا يمكن أن تكون بمواجهة من قبل جزء صغير من قدرات الأمة، بل من المفترض أن تحشد فيها كل قوى الأمة، "فالإقدام على خوض المعارك الصغيرة ضد إسرائيل ببضع مئات، أو ببضعة آلاف من الفدائيين، مع بقاء الجيوش الضخمة معطلة، وترسانات الأسلحة صدئة، عمل لن يقود إلى خير"[3]. ليصلوا في الختام إلى "الحل البديل" والذي يتمحور في أن "على الإخوان أن يضاعفوا جهودهم في نصرة دعوتهم، ورفعة شأن حركتهم، لأن حركة الإخوان حين تنتصر هي التي ستحرر فلسطين. وعندما يأخذ الإخوان أهبتهم للتحرير فلن يكون الفلسطينيون وحدهم المضطلعين بهذه المهمة، بل ستشاركهم الأمة الإسلامية في كل أقطارها[4]".

---

[1] أبو عزة، عبدالله، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية**، ط2، الكويت، دار القلم،1992 ص 77

[2] المرجع السابق، ص 82

[3] المرجع السابق، ص 85

[4] المرجع السابق، ص 86

هذه باختصار القناعات التي كانت لدى قيادة التنظيم الفلسطيني، وهي ماعملوا على إيصاله إلى أفراد التنظيم منذ العام 1960م[1].

هذه التعليلات الفكرية التي استخدمت لمواجهة الأفكار التي نشأت نتيجة لغياب الإخوان عن الفعل السياسي الفلسطيني سادت لفترة طويلة من الزمن، وأقنعت البعض بصحة التصور الإخواني للعمل في فلسطين، وتجدر الملاحظة هنا أن هذه التعليلات الفكرية تأتي منسجمة مع حالة الأزمة التي عاشتها الجماعة في فلسطين كما أسلفنا أعلاه، فهي تبرر الإنكفاء على حالتي الدعوة والتربية، دون التقدم نحو العمل المبرمج والممنهج لمواجهة المشروع الصهيوني، والأثر الذي أحدثته مثل هذه التعليلات على الرؤية الإخوانية للعمل في فلسطين استمر طيلة العقدين التاليين، وسيتبين لاحقاً كيف أن الخطاب السياسي الإسلامي، ممثلاً بالإخوان المسلمين ظل يستعير في أدبياته وتحليلاته ودفاعاته المستمرة هذه التعليلات، ولم يكن يخرج عنها، ويمكننا بحق أن ندَّعي أن الرد على حركة فتح، كما صيغ أعلاه، هو الذي حدد الخطاب السياسي لجماعة الإخوان الفلسطينية حتى انطلاقة حركة حماس في العام 1987م.

كما تجدر الإشارة هنا إلى بداية ترسيخ فكرة أن الإخوان هم المؤهلون وحدهم لتحرير فلسطين، وأن رؤيتهم هي الأقدر على عملية التحرير هذه؛ فهي التي ستشرك الأمة الإسلامية جمعاء في عملية التحرير الشاملة لفلسطين.

وبعد افتراق تنظيم فتح عن الإخوان بشكل كامل، وحتى العام 1967م، وكنتيجة منطقية للتعليلات سالفة الذكر، غاب النشاط الإخواني عن القضية الوطنية، والعمل المباشر في سبيلها[2].

2.2.3 حزب التحرير الإسلامي

تأسس حزب التحرير في العام 1953م على يد الشيخ تقي الدين النبهاني في مدينة القدس، ويرجع الحزب قيامه إلى استجابته لقوله تعالى "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿104﴾، فالآية كما يقول الحزب طلبت من المسلمين أن يقيموا جماعة، يكون عملها محدداً بالدعوة إلى الإسلام، والأمر

[1] أبو عزة، عبدالله، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية**، مرجع سابق، ص 86

[2] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 28

بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عمل سياسي، بل هو من أهم وأبرز الأعمال السياسية للأحزاب، مما يجعل من الآية دلالة واضحة على وجوب قيام أحزاب سياسية. وبناء عليه يعرِّف الحزب نفسه بأنه " حزب سياسي مبدؤه الإسلام، فالسياسة عمله، والإسلام مبدؤه"[1]، ويقوم الحزب على الفكرة الإسلامية، أي العقيدة الإسلامية، وما انبثق عنها من أفكار، موضحاً أنه قد تبنى من هذه الفكرة ما يتناسب مع عمله كحزب سياسي يعمل لإعادة الإسلام إلى الحكم[2]، ويرى الحزب بأن القضية المصيرية للمسلمين هي إقامة الخلافة[3]، فهي وحدها المؤهلة لإزاحة بريطانيا وأمريكا، والقضاء على الدولة اليهودية في فلسطين، وهي القادرة على نشر الخير في العالم[4]، والعمل لإقامة الخلافة، برأي الحزب، لا بد أن يكون جماعياً، وأن يكون سياسياً، فإقامة الخلافة ونصب الخليفة، والحكم بما أنزل الله، جميعها أعمال سياسية[5].

ويعتمد حزب التحريرفكرة تقسيم العالم إلى قسمين؛ من خلال تفرقته ما بين دار الحرب ودار الإسلام، وبناء على هذا التقسيم يحدد الحزب طريقة وآلية العمل التي تتناسب وهذا التقسيم. فالدار التي لا تحكم بما أنزل هي دار كفر، حتى وإن كان أهلها مسلمين، وهذه الدار يكون حمل الدعوة فيها من خلال الدعوة والأعمال السياسية، وليس بالأعمال المادية، وهذا لكون المراد هنا هو تغيير دار الكفر من الناحية الفكرية والاعتقادية، وهذا لا يتم بالنواحي المادية وإنما بتغيير الأفكار التي تسود بها، والمشاعر التي تحكمها، وهذه الدار، أي دار الكفر، هي التي تسود العالم كله، فلا يوجد، برأي حزب التحرير، اليوم، دار إسلام واحدة، فدار الإسلام هي الدار التي يسود بها حكم الله، ويحكمها حاكم مسلم، وهذه الدار إن قام حاكمها بالحكم بغير ما أنزل الله، وحكم بصريح الكفر، وجب على المسلمين أن ينكروا عليه حكمه هذا، وأن يحاسبوه، ليعود إلى الحكم بالإسلام، وإن بقي هذا الحاكم على حكمه الكفري، وجب عليهم حمل السلاح بوجهه لإرغامه للعودة للحكم بما أنزل الله[6].

---

[1] حزب التحرير، **منشورات حزب التحرير**، دار الأمة، بيروت، ط2، 2010، ص ص 5 -8

[2] المرجع السابق، ص 47

[3] **منهاج حزب التحرير في التغيير**، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ط2، 2009، ص 2

[4] **قضايا سياسية**، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2004، ص 40

[5] **منهاج حزب التحرير في التغيير**، مرجع سابق، ص 14

[6] حزب التحرير، **منشورات حزب التحرير**، مرجع سابق، ص ص 18 -19

وبناء على هذا التقسيم بنى الحزب طريقة سيره بالاقتصار على العمل السياسي ولم يتجاوز ذلك للأعمال المادية، سواء كانت ضد الحكام، أو ضد من يقف بوجه دعوته، ويعلل ذلك بأنه اقتداء بعمل الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة من خلال اقتصاره على الدعوة دون اللجوء إلى الأعمال المادية[1].

ويحدد الحزب، كفاحه السياسي بنمطين هما:

1. مكافحة الدول الكافرة بكافة أشكال تأثيرها الفكرية والسياسية والاقتصادية، والعسكرية، من خلال كشف خططها وفضح مؤامراتها.

2. مقارعة الحكام في البلاد العربية، والإسلامية، والعمل على إزالة حكمهم الكافر لإقامة دولة الخلافة[2].

وينظر الحزب إلى الديمقراطية على أنها نظام كفر، ولا تمت للإسلام بأي صلة، بل هي تتناقض تناقضاً كلياً مع الإسلام، ولذا يفتي الحزب بأنه "يحرم على المسلمين أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليها تحريماً جازما"[3]، كما يحرم الحزب على المسلمين إنشاء أحزاب تدعو إلى أي مبدأ أو فكرة ليست إسلامية، ولذا فهو يحرم الأحزاب القائمة على أساس رأسمالي أو شيوعي أو قومي أو وطني، كما يحرم على المسلمين الانتساب لها أيضاً[4].

ورغم وجود مواقف تنظيرية للحزب حول القضية الفلسطينية، لا تخرج عن المواقف الإعتيادية للحركات الإسلامية، كاعتبارها قضية إسلامية، وأرض إسلامية، وهي ليست قضية أهل فلسطين، أو العرب وحدهم[5]، إلا أن الحزب لم يهتم بهذه القضية إلا بالحدود التي تسمح أيديولوجيته بها، فلم يخرج عن الإطار النظري والتحليل السياسي من موقع المراقب والمحاسب، إلى موقع المشارك بناء على موقفه الفكري والشرعي تجاه العمل المادي الجماعي، كما ذكر

---

[1] **منهاج حزب التحرير في التغيير**، مرجع سابق، ص 46

[2] المرجع السابق، ص ص 43 -44

[3] **الديمقراطية، نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها، أو الدعوة إليها**، عبد القديم زلوم، منشورات حزب التحرير، بيروت، ب ط، ب ت، ص 5

[4] **منهاج الحزب في التغيير**، مرجع سابق، ص ص 37 -38

[5] **قضايا سياسية**، مرجع سابق، ص 36

سابقاً، إلا أن الحزب أجاز الجهاد الفردي، فإذا تعدى اليهود على المسلمين في فلسطين وجب دفعهم، ولو بقتلهم، وذلك لكونهم معتدين ومغتصبين يجب ردهم ولو بقتلهم، ودفع التعدي هذا يشمل المسلمين في فلسطين، وكما يشمل، فيما يشمل، شباب الحزب في فلسطين، بشرط أن لا يكون هذا العمل بوصفهم الحزبي وإنما بصفتهم الشخصية الفردية[1]. ومع كون الجهاد الفردي جائزاً إلا أن الجهاد مع الفدائيين ليس بواجب، وهذا لكون المنظمات التي ينتمون إليها منظمات خائنة، أوجدها الإنجليز، كما أنها تفتقر إلى أمير معتبر حتى يمكن الجهاد تحت إمرته[2].

ويحرم الحزب عقد المعاهدات والاتفاقيات والأحلاف مع الدول الكافرة، كما لا يجيز عقدها بين الدول القائمة في العالم الإسلامي ومنه العربي بعضها ببعض[3]، كما يؤكد الحزب على أن الصلح مع اليهود حرام شرعاً، لكونه تنازل لهم عن أرض المسلمين وتمكين لهم من تملكها، والإسلام يدعو المسلمين لمحاربتهم لكونهم مغتصبين ومعتدين، حتى يتم القضاء على دولتهم[4].

من خلال ما سبق يتبن أن الحزب ينطلق من مرجعية دينية فكرية، اعتقاديه، يمكن أن توصف بكونها فوق تاريخية، تلتزم ممارسات جرت منذ زمن طويل كآليات وطرق عمل، دون التفات إلى متغيرات الزمان. كما أن الحزب بتركيزه على الفكر والجدل العقلي جعل التعامل مع فكره تعاملاً نخبوياً، يتناسب وقدرات عقلية معينة، بعكس الإخوان المسلمين الذين كانوا أكثر شعبية وجماهيرية منه، وربما هذا يبرر محدودية عدده وتأثيره على الناس، كما افتقد الحزب إلى المرونة الفكرية التي تتناسب والعمل السياسي، فبقي على أفكار مؤسسه، ورؤاه، دون أي تغيير يذكر، "وبعجزه عن رؤية متغيرات الواقع من حوله، هذا الحزب الفكري الذي جعل الفكرة منطلقه، وقع في النهاية أسير ضيق أفقه الفكري"[5].

---

[1] **الدوسية**، منشورات حزب التحرير، ب ن، ب م، ب ت، ص 101

[2] المرجع السابق، ص 92

[3] المرجع السابق، ص 99

[4] حزب االتحرير، مرجع سابق، ص 123

[5] نافع، بشير، الإسلاميون، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، قطر، ط1، 2010 ص 71

3.3 الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين في الفترة بين العام 1967م و العام 1983م

على إثر هزيمة حزيران 1967م، تعاظمت الأزمة في داخل التيار السياسي الإسلامي في فلسطين، ممثلاً بجماعة الإخوان المسلمين، التي تداعت قياداتها ورموزها إلى لقاء تأسيسي، في قطاع غزة، يقوم على أساس التعامل مع التطورات الجديدة، وناقشت الدعوة للقيام بأعمال عسكرية لمواجهة الإحتلال، ونتج عن النقاش قرار يقضي بعدم القيام بأي عمل عسكري، معللين قرارهم بحالة الضعف التي يعيشها الإخوان، وبكون أي عمل سيوجه ضد اليهود بعيداً عن الإعداد الروحي والمادي (التربوي)، سيؤدي للفشل، كما أن هذا العمل إن لم يشارك به الشعب المهزوم فسيكون بلا طائل، وأعيد إنتاج التعليلات الفكرية سالفة الذكر بشكل مستمر[1]، وترسخ في تصورهم أن التحول باتجاه الجهاد ما هو إلا إنتاج لأخطاء الماضي التي عاشها الآخرون، وحمَّل التيار القومي العربي قسطاً كبيرا من أسباب الهزيمة، والحل يكمن، وفق هذه الرؤية، في ضرورة البدء بعملية بعث حضاري للأمة تكون منطلقاً نحو تحرير فلسطين[2]. هذه التعليلات ساهمت بإيجاد حالة من راحة الضمير لدى العاملين في التيار الإسلامي، فالعمل للجهاد مستمر ومتواصل، وفلسطين ستحرر حين يعود الناس للإسلام.

إن هذا الغياب الذي استمر حتى منتصف السبعينيات، على المستوى السياسي والعملي المقاوم، يمكن أن نعيد أسبابه لما يلي:[3]"

1. ارتهان قرار الإخوان الفلسطينيين تاريخياً وبشكل تنظيمي مركزي، بكل من قيادة الإخوان في مصر والأردن حسب التوزع الجغرافي في داخل فلسطين، بين الضفة الغربية وقطاع غزة.

2. لم يكن الخطاب الإسلامي عموماً، والتقليدي خصوصاً، قد أنضج خطاباً وطنياً يقارب المسألة الفلسطينية فلسطينياً، وكان الشعور بمسؤولية العرب والمسلمين جماعياً عن مصير

---

[1] أبو العمرين، خالد، **حماس حركة المقاومة الإسلامية، جذورها - نشأتها - فكرها السياسي**، ط1، القاهرة، مركز الحضارة العربية، 2000، ص ص 175 - 176

[2] دراج، فيصل، **الأحزاب والحركات**، مرجع سابق، ص، وراجع أيضا الشريف، ماهر، **البحث عن كيان**، مرجع سابق، ص 174

[3] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 55

ومستقبل فلسطين هو الإتجاه السائد، وإنَّ جهد الشعب الفلسطيني يأتي في سياق العمل العربي والإسلامي المشترك، وبذلك تشكل خطاب أيديولوجي يبرر العجز الإخواني في فلسطين، دون أن يسهم في الوقت نفسه في الإعداد لما أطلق عليه" أسبقية الدولة على التحرير".

3. قصر التجربة التاريخية للحركة الإسلامية، والتي كانت حديثة النشأة نسبياً، وما إن باشرت العمل التنظيمي والسياسي حتى كانت تتعرض للملاحقة والتصفية.

إلا أنه، وبرغم سيادة الموقف السابق داخل القواعد الإخوانية، وجدت في داخل الصف الإخواني دعوات لحركة تصحيحية لهذا الموقف، دعت إلى بناء إسلامي جهادي ليقوم بالجهاد، فعلى إثر قرارات المؤتمر الإسلامي الذي عقد في أواخر الستينات في عمان بناء على دعوة الأستاذ محمد عبد الرحمن خليفة، شعرت مجموعة من شباب الإخوان بأن ما تمخض عنه المؤتمر لم يشف غليلها، خاصة وأنها كانت تشعر بأن الإخوان كان بإمكانهم أن يملأوا الفراغ بالجهاد قبل حركة فتح، واتفقوا على القيام بحركة تصحيحية للصف الداخلي مع تركيز على مفهوم الجهاد العملي.

لقد كانت هذه المجموعة تسعى باتجاه تصحيح بعض السلبيات في صفوف الإخوان، من أجل البدء بالمشروع الجهادي، كما رفضت هذه المجموعة القتال تحت راية فتح في معسكرات الشيوخ في الأردن، مع أنها كانت تنظر بودٍّ لمن اشترك معها في القتال من الإخوان، وترجع هذه المجموعة أسباب موقفها هذا بكونها متأثرة بمواقف الشهيدين حسن البنا وسيد قطب اللذين دعوا للتميز، وأصدرت المجموعة نشرة داخلية تم التركيز فيها على مواضيع الإعداد للجهاد، واستمرت هذه الحركة منذ العام 1967م وحتى العام 1970، وهي حركة سرية، ضمت في ثناياها أكثر من 100 شاب، إلا أن هذه الحركة تعرضت للإفشال لسببين: الأول منهما يتعلق بإرهاصات حرب أيلول، والثاني اكتشاف قيادة الإخوان لهذه الحركة مما أدى إلى حدوث تجاذبات بينها وبين الإخوان، وبعد حوارات بينهما تم الإتفاق على إنهاء هذه التجربة، "على أن يترك للزمن، وللعمل من داخل الصف تحقيق التصحيح المطلوب"[1].

[1] غوشة، ابراهيم، **المئذنة الحمراء سيرة ذاتية**، ط1، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، 2008، ص 107- 109

وتجدر الإشارة هنا إلى أن موقف إخوان فلسطين من معسكرات الشيوخ كان سلبياً بعكس بقية فروع الإخوان السورية والأردنية، وقد أوضح إخوان فلسطين موقفهم هذا في مذكرة جاء فيها[1]:

1. أن اعتراضهم لم يكن على المبدأ، فهم يؤمنون بفرضية قتال المغتصب المحتل، وهو واجب وطني لا يجوز التقصير فيه أو التقاعس عنه.

2. رأى الإخوان بأن القتال ضد المحتل لا بد أن يسير في خطين: الأول: مقاومة الإحتلال من الداخل وهذه عملية تلقائية، والثاني: التحرك من الخارج لمهاجمة العدو، وهذا يحتاج إلى إمكانيات أكبر وإعداد أفضل فعملية المواجهة هنا ينبغي أن تأخذ شكل معركة عربية شاملة.

3. هناك الكثير من المنظمات الفلسطينية المرتبطة بالأنظمة العربية التي لم تكن موجودة إلا لتمثل مركز قوى لهذه الحكومة أو تلك، ولتنفذ خططاً مشبوهة، بغرض تفجير الصراعات الداخلية.

4. العداء العام للإخوان في العالم العربي نتيجة لتأثره بدعاية الرئيس المصري جمال عبد الناصر، من أجل تحطيم الإخوان ومنعهم من تشكيل قوة عسكرية وسياسية مؤثرة.

5. المقارنة بين كفاح الفيتناميين وكفاح الشعب الفلسطيني غير دقيق نهائياً فالظروف لدى كل منهما تختلف عن الآخر بشكل كبير.

وهنا يلاحظ بأن الرؤية السياسية للإخوان لم تتغير كما أشرنا سابقاً، بل استمرت بوتيرة متصاعدة على ذات التصور الذي ذكر أعلاه.

وعلى الرغم من أن الحركة الإسلامية في فلسطين ومنذ النكبة الأولى لم تحظ بوجود سياسي هام، إلا أنه ومنذ منتصف السبعينيات، وحتى اللحظة لازال نفوذ هذه الحركة مستمر، بل وأصبحت تشكل جزءاً رئيسياً من القوى السياسية الفلسطينية[2]، ويمكن الحديث هنا عن أن

---

[1] أبو عزة، عبدالله، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية**، مرجع سابق، ص ص 129 -133

[2] أبو عمرو، زياد، **الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة**، ط1، عكا، دار الأسوار، 1998، ص 11

منتصف السبعينيات شكَّل بداية لمرحلة جديدة في تطور المسيرة الإسلامية في فلسطين[1]. فالأضرار الجسيمة، على المستويين السياسي والاستراتيجي، التي لحقت بالإخوان جراء ابتعادهم عن الجهاد في فلسطين، طيلة العقود الماضية، تم تجاوزها من قبلهم من خلال التفرغ لمجال التربية، والعمل المثابر، والذي كان له الأثر الكبير في إيجاد شريحة كبيرة من الشباب الملتزم والذي تركز بشكل واضح في الجامعات الفلسطينية، وعبَّر عن نفسه من خلال الكتل الإسلامية الطلابية[2] والتي تنامت بشكل أصبح ينافس القوى الوطنية الفلسطينية.

لقد فرض الواقع الجديد نفسه على جماعة الإخوان، وأصبح الجدل الدائر داخل صفوف الشباب منهم يتمحور حول عدم قيامهم بشيء يذكر؛ فهم ينفعلون مع أحداث سوريا، وكذا مع المجاهدين الأفغان، ولا ينفعلون بذات المقدار مع فلسطين، بسبب التصور التقليدي الذي ساد في السابق، أراد هؤلاء الشباب أن يكونوا صانعين للحدث على أرض فلسطين، لا منفعلين فيه، فلم يعد يكفيهم تلك التعليلات الفكرية التي بنيت على تسكين نفوسهم وترضيتها، ومرددة لقصص جهاد الإخوان في حرب فلسطين، وفي معسكرات الشيوخ[3].

ونتيجة لذلك الجدل الذي دار بشدة في داخل صفوف الإخوان داخلياً وخارجياً، عقد مؤتمر داخلي لنقاش قضية فلسطين في العام 1983م، ترأسه مراقب الإخوان العام في الأردن محمد عبد الرحمن خليفة، وحضره من الداخل، عبد الفتاح دخان من القطاع، ومن الضفة الغربية حسن القيق، ومن الكويت حضره خالد مشعل، بالإضافة إلى عدد من مندوبي بلدان الخليج، واتفق في هذا المؤتمر على دعم الإخوان في داخل فلسطين مالياً، وأن يستعدوا بالسلاح بانتظار الفرصة المناسبة للبدء بالانطلاقة، مما يشير إلى "أن الإخوان في هذا المؤتمر أجروا تعديلات على النظرة السابقة، وهي الدولة أولاً، والجهاد ثانياً، إلى التوازي بالعمل للدولة في الدول العربية والإسلامية، وأيضاً النزول للشارع الفلسطيني وممارسة الجهاد، وكسر احتكار القوى الوطنية والقومية واليسارية، لهذا الشارع[4].

---

[1] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 27

[2] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق ص 31

[3] أبو العمرين، خالد، **حماس**، مرجع سابق ص ص 167 -168

[4] غوشة، ابراهيم، **المئذنة الحمراء**، مرجع سابق، ص ص 155 -156، وانظر أيضاً أبو العمرين، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 170

ورغم هذه التطورات المهمة التي سادت جماعة الإخوان الفلسطينيين، إلا انها لم تغير في خطابها السياسي عما كان سائداً في السابق، ويبدو هذا بشكل جلي في جملة من النصوص التي صيغت معبرة عن الموقف الرسمي للجماعة، والتي سيتم التطرق إليها من أجل تحديد طبيعة هذا الخطاب والمسلكيات التي بنيت عليه، كما أن من الضروري، بناء عليه، معرفة الأمور التي شكلت بدايات التصور السياسي لحركة حماس.

وتأتي هذه النصوص في أربعة أقسام، الأول: مجلة المنطلق[1] والتي كانت تصدر عن لجنة مسجد جامعة النجاح و كانت تعبِّر بشكل كبير عن الرؤية الإخوانية الفلسطينية، والثاني: كتاب حيران وعمر التلمساني، وهو نص صيغ للرد على آراء حركة الجهاد الفكرية، والثالث: نص قديم وهو عبارة عن محاضرة لخالد مشعل تحت عنوان "الحل الإسلامي"، والرابع: نصوص من مجلة فلسطين المسلمة والتي كانت تصدر معبرة عن الرابطة الإسلامية للشباب الفلسطيني في المملكة المتحدة وإيرلندا.

لم تخرج النصوص التي سنستعرضها عن الرؤية التقليدية السائدة في جماعة الإخوان المسلمين مما يطرح تساؤلاً شرعياً حول طبيعة الانتقال العملي للجهاد والإعداد له كما جاء في المؤتمر الداخلي أعلاه، هل ترافق هذا الانتقال مع تطور فكري يتناسب معه أم أنه بقي، على المستوى الفكري، يراوح مكانه؟

لم تختلف النظرة تجاه فلسطين في هذه النصوص عن الرؤية التقليدية، ففلسطين قضية فرعية، كما يقول التلمساني المرشد العام الثالث للإخوان المصريين، ويؤيده بذلك صادق عبد الرحمن (اسم مستعار) وذلك حين يستغرب ممن يرفض هذا القول، ليقول: "فما وجه الغرابة في هذا القول؟!! "..." عندما نقول قضية فرعية، فهذا يعني ان هناك قضية كلية أصلية، لا تجد القضية الفرعية لها حلاً إلا بعد حل القضية الكلية الأصلية، وعلى هذا الأساس يجب أن تتوجه كل الجهود إلى القضية الكلية الأصلية، ويجب أن تتضافر كل الجهود على تحقيق ذلك الحل، وإلا بقيت القضية الكلية والقضية الفرعية دون أن تجد لها حلاً. والقضية الكلية الأصلية هي قضية قيام حكم الله في الأرض وبالأخص في الأرض المجاورة لفلسطين، وبغير ذلك فلن تحرز

[1] صدر من مجلة المنطلق 18 عدداً، وهي مجلة طلابية أصدرتها لجنة مسجد جامعة النجاح الوطنية، وقد أصبحت مرجعاً سياسياً لمواقف الحركة الإسلامية، كما يذكر خالد ابو العمرين في دراسته عن حركة حماس، ص 189

القضية الفلسطينية تقدماً يذكر"[1].ولكنه يستدرك قائلاً: "وكلمة، قضية فرعية، لا تعني عدم الإهتمام بها والإحاطة بكل دقائقها، أو التفريط بها، أو تأييد المفرطين بها، أو عدم الإعداد ترقباً للفرصة المناسبة"[2]. فالقضية الفلسطينية رغم أنها "لا تشغل الحيز المطلوب من اهتمامات الإسلاميين، فليس معنى هذا أنها تخلفت في سلم الألويات لديهم"[3].

كما أن هذه النصوص في إيضاحها للأسباب الكامنة وراء الهزيمة التي مني بها الشعب الفلسطيني، تحمِّل هذا الشعب جزءاً من وزر هذه المأساة، رغم ما تعرض له من مؤامرة ماكرة قديمة، ويتساءل أحد هذه النصوص "فهل ينكر جيل النكبة الأولى كم كثر الفجور والفسوق في شوارع حيفا ويافا وعكا.. وكيف كانت الفاجرات الراقصات يلبسن خلاخيل الذهب ليرقصن في حانات الخمر.. وكيف كانت الأموال تتكدس من كل مكان والربا يتعاظم ولا زكاة ولا شكران وكيف كان الكثير من الشعب الفلسطيني يسب الرب والدين ولا يزال... كل ذلك لا يكاد ينكره منصف عاقل من جيل النكبة الأولى، أما جيلنا هذا الذي نعيش فكفى بأنفسنا شهداء عليه"[4]، وفي ذات السياق يقول خالد مشعل في محاضرة له، بأنه "في غيبة الإسلام القائد المهيمن ضاعت فلسطين، وفي غيبة الفهم الصحيح للإسلام عن معتقدات شعبنا، كما هو حال شعوبنا الإسلامية جميعها، عاش يجهل إسلامه"[5]، كما لا تنسى هذه النصوص التطرق إلى الحركات الوطنية واليسارية، ودورها في الهزائم السياسية، فلا يمكن للإسلاميين، كما يقول أحد هذه النصوص، في كل أنحاء العالم أن يتصورا "نجاح أي حركة أو انتفاضة غير إسلامية في المنطقة على الإطلاق بل وعلى العكس من ذلك تماماً.. فإنه قد تولد لدينا قناعات أكيدة بأن هذه الحركات والهيئات والأحزاب البعيدة عن منهج الإسلام كلياً أو جزئياً.. لن تحقق لقضيتنا وأمتنا سوى المزيد من الهزائم"[6]، ويشير خالد مشعل إلى أن على الإسلاميين أن يعلموا "كيف مارس أصحاب الفكر الشيوعي والماركسي دورهم الخياني على أرض فلسطين، وكيف خان البعثيون قضية

---

[1] عبد الرحمن، صادق، **حيران وعمر التلمساني**، د. م، ب.ن، 1982، ص ص 36-38

[2] المرجع السابق، ص 38

[3] **مجلة فلسطين المسلمة**، العدد5، السنة الأولى، 1981، ص 16

[4] **فلسطين المسلمة**، عدد 5، السنة الثانية، 1983، ص 26

[5] مشعل، خالد، "***الحل الإسلامي ونقد الحلول المطروحة على الساحة الفلسطينية***"، **ملحق لمجلة فلسطين المسلمة**، ب ت، ب د، ص 37

[6] **المنطلق**، العدد 8، 1984، ص 3

فلسطين، وكيف باعت القومية العربية فلسطين بثمن بخس لليهود، وكيف أن التجاه الوطني لن يقدم للقضية أي شيء [...] إن كثيراً من أصحاب هذه الإتجاهات قد استخدموا قضية فلسطين واستثمروها من اجل نشر أفكارهم الجاهلية الفاسدة"[1]، هؤلاء جميعاً "وإن كانوا من أبناء فلسطين، وإن سموا أنفسهم منظمات وحركات تحرير وإن سموا أنفسهم شهداء.. خانوا الإسلام وكفروا به وخانوا القضية الفلسطينية... إنهم ليسوا أهلاً لأي فضل على مسرح القضية الفلسطينية"[2]، ونبرة التعامل مع الشهداء من الفصائل الوطنية واليسارية بهذه الطريقة كان سائداً في النصوص الإخوانية، فنشرة المنطلق تؤكد على أن "كثيراً من الحركات قدمت أرواحاً بأعداد لا حصر لها ولا تعداد، ولكن في طريق الجهاد الخاطيء إن جاز أن نسميه جهاداً... ويحسبهم الجاهل شهداء نزال وما هم سوى صرعى غواية وضلال ولا حول ولا قوة إلا بالله"[3].

ورغم ما سبق إلا أن نظرة الإسلاميين، كما تقول المنطلق، تجاه الخارجين عن الصف الإسلامي "يجب أن تتشبه بنظرة الأب تجاه أبنائه.. والعاقين منهم بخاصة.. يحنو.. يربي يرشد يذكر.. وأحياناً يؤدب إن لزم ذلك [...] هذا ومن الخطأ الجسيم اعتبارهم العدو المركزي الوحيد.. بل نحن معركتنا الأساسية مع حضارة المستعمر [...] فإن سحق الخارجين عن الصف الإسلامي لا يعتبر مكسباً.. بل هو خسارة فادحة.. إذ أننا بذلك نكون قد بترنا جزءاً من جسد الأمة الإسلامية.. إذ أنهم كانوا في يوم من الأيام قوة مضافة إلى قوة المجتمع الإسلامي.. إلا أنها تكون احياناً خسارة لا بد منها.. كامتداد لحضارة الغرب إلى داخلنا يجب التخلص منه حتى لا يستفحل خطره فيها[4]"

وفي معرض النقاش لدور منظمة التحرير، لا ترفض الحركة الإسلامية، المنظمة ولا مبدأ المقاومة والتحرير، وإنما ترفض نهجها الذي قيدت نفسها به[5]، فالمنظمة تدعي انها ممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، فكيف لمنظمة تنتهج العلمانية والديمقراطية، أن تمثل شعباً مسلماً "إن عدم العودة إلى الإسلام واتخاذه منهجاً وعقيدة وحركة في حربنا مع العدو اليهودي

---

[1] مشعل، خالد، "**الحل الإسلامي**"، مرجع سابق، ص 38

[2] المرجع السابق، ص ص 51

[3] **المنطلق**، العدد 8، 1984، ص 3

[4] **المنطلق**، العدد 8، 1984، ص 34

[5] **المنطلق**، العدد 16، 1986، ص 9

هو في حد ذاته خيانة لله والرسول وللقضية"[1]، فشعارات العلمانية والديمقراطية، في اعتقادنا كمسلمين، كما يرى خالد مشعل، شعارات جاهلية[2].

وحول النظرة تجاه اليهود يرى خالد مشعل بأن شيوعيي الثورة الفلسطينية هم أول من فرق بين من هو يهودي ومن هو صهيوني، على اعتبار أننا نحارب الصهاينة وليس اليهود، فاليهودية ديانة مقدسة، بحسب رأيهم، رغم أنهم لا يؤمنون بالدين، فيما الصهيونية حركة عنصرية، وفي هذا إبعاد للدين عن الصراع مع اليهود، وبالرغم من ان هناك بعض اليهود ليسوا بصهاينة، إلا أنهم قلة لا يقاس عليها، فلا فرق بين اليهودية والصهيونية، إلا بكون الصهيونية الإطار الجامع والمنظم لليهود، ويشير مشعل إلى أن صاحب الباع الطويل في نشر هذا المفهوم الخاطيء هي الجبهة الشعبية، والتي تنتهج مناهج تثقيفية، هي والجبهتين الديمقراطية والقيادة العامة مبنية على مناهج شيوعية كافرة، وهم جميعاً "خونة وأنهم مثل اليهود ولا فرق، وإن حرصهم على بقاء إسرائيل لا يقل عن حرص بن غوريون، وبيجن"[3].

وفي تصوره للحل يرى خالد مشعل، بعد أن يشير إلى أن القضية تحتاج إلى مزيد وقت، إلا أن معالم الحل الإسلامي هي[4]:

1. أن تنبثق من الشعب الفلسطيني فئة مؤمنة لديها الإيمان بالله، والفهم لإسلامها، والوعي بتاريخ القضية الفلسطينية، وبكل المتآمرين عليها.

2. ان تقوم هذه الفئة بكشف أقنعة الخائنين والعملاء ودعاة الوطنية، وبتوعية شعبنا بحقيقة المعركة بيننا وبين اليهود.

3. بعد هذه التوعية لا بد أن نمارس تربية لهذا الشعب من خلال وجودنا في المناطق المختلفة "..." أن نربيه على الإيمان بالله، نربيه على عقيدة القضاء والقدر "..." ونزهده في الدنيا ونبرز له حقيقة الصراع مع اليهود، وأنها معركة عقائدية.

---

[1] مشعل، خالد، **الحل الإسلامي**، مرجع سابق، ص 55

[2] المرجع السابق، ص 53

[3] المرجع السابق، ص 50

[4] المرجع السابق، ص ص 58 -59

4. هذه هي الخطوات التي لا بد أن نسلكها، وعندما يبدأ المد الإسلامي الفلسطيني مشفوعاً، طبعاً، بالمد الإسلامي من حوله في العالم العربي والإسلامي وبدور الحركة الإسلامية على الساحة، كل ذلك سيصل بإذن الله، إن كان هذا المد صادقاً، إلى نهايته الطبيعية المتمثلة بتحرير فلسطين.

من خلال الرؤى والنصوص الفكرية والسياسية التي تم استعراضها أعلاه يُستنتج بأن الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين منذ بداية القرن العشرين وحتى العام 1948 يتسم بالآتي:

1. أن هذا الخطاب لم يحظ بوجود ناضج، وواضح المعالم إلا بوجود جماعة الإخوان المسلمين، فالخطاب الإسلامي ومنذ العام 1946م كان خطاباً إخوانياً بامتياز، وأما بقية الأحزاب والحركات والجماعات والشخصيات فلم تنتج خطاباً متكاملاً، واضح المعالم، تجاه الشأن الفلسطيني، وأما حزب التحرير فرغم كونه فلسطيني المنشأ والنهوض، إلا أن تصوراته وفكره وعمله تجاوز فلسطين، فكرياً وعملياً، باتجاه قضيته المركزية، إقامة الخلافة.

2. ارتباط هذا الخطاب بالإخوان المسلمين ألقى بظلاله سلبياً على درجة الاستقلالية الفكرية والمرجعية لهذا الخطاب، مما حجَّم من الإنتاج الفكري والسياسي له، وأبقاه معتمداً على الإنتاج الإخواني الخارجي.

3. رغم أن الخطاب السياسي في العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين، اتسم بمرجعية سياسية في صياغة نصوصه، كما ظهر في ردود الإخوان على حركة فتح، وعلى تجربة معسكرات الشيوخ، إلا أنه تحول إلى المرجعية الدينية في العقدين السابع والثامن، كما لاحظنا في النصوص السياسية والفكرية، لمجلة المنطلق، وخالد مشعل، وفلسطين المسلمة، وكتاب حيران وعمر التلمساني.

4. بتحوله إلى المرجعية الدينية، استخدم الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، منظومة مفاهيم إسلامية وسياسية، غلب عليها طابع التشدد والحدِّية، كما في مفاهيم (الجاهلية، الكفر، الخارجين عن الصف الإسلامي، والتخوين،...).

5. تعامل هذا الخطاب مع الآخر غير الإسلامي وفق مفاهيم الولاء والبراء الاعتقادية، والتي تصنف الآخر ليس على توجهاته السياسية، وإنما على قربه او بعده عن الاعتقاد الإسلامي، مما يفسر طبيعة الهجمة القاسية والشديدة اللهجة على المنظمات الوطنية الفلسطينية وخاصة اليسارية منها، والتي قد تكون مرتبطة بشكل او بآخر بآثار الحرب الباردة.

6. رغم التطورات التي طرأت على التوجه الإخواني للتعامل مع قضية فلسطين، كما حدث عند تأسيس "جهاز فلسطين" في العام 1983م، إلا أن هذا التطور لم ينعكس إيجاباً على الخطاب السياسي، الذي ظل يتمحور حول الرؤى والتصورات التي سادت في العقود التي سبقت تأسيس الجهاز، كما لاحظنا في الأطروحات التي تناولت الحل الإسلامي، والتي تمحورت حول النظرة التقليدية للإخوان في التعامل مع فلسطين (أسبقية الدولة على الجهاد - فلسطين).

7. وقع الخطاب السياسي الإسلامي الفلسطيني ضحية عقلية المؤامرة التي شكلت جزءاً كبيراً من وعيه وثقافته، وانعكس بشكل واضح في تعاطيه السياسي النظري والعملي.

الفصل الرابع

الخطاب السياسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين

سبق الكلام في الفصل السابق عن الحوارات التي جرت داخل جماعة الإخوان الفلسطينيين حول العمل الجهادي كاستراتيجية للعمل، واستعرضنا جملة من النقاشات المثيرة للجدل حول هذه النقطة والتي تمخصت في حينه عن تشكيل "الجهاز العام لفلسطين"، ولكنا لم نذكر تجربة تعد هامة ضمن بقية التجارب بسبب العمق الذي حملته، وبسبب تأثيرها على مجمل العمل الإسلامي في فلسطين، ومن الضروري تناول هذه التجربة بشكل خاص لدراستها بعمق، هذه التجربة هي تجربة حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين والتي مثلت نضجاً كبيراً في الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين كما هو واضح في هذا الفصل، الذي سيستعرض فيه بالتفصيل مبررات وجود هذه الحركة ومراحل تطورها المختلفة ومرجعياتها الفكرية ورموزها، إضافة إلى خطابها السياسي.

من حيث الخطاب السياسي والفكري، يمكن أن يُقسم التاريخ الخطابي لحركة الجهاد إلى ثلاثة مراحل:

1. **مرحلة التأسيس الفكري والمنهجي**: وإيجاد أدوات التحليل، وهي الفترة الممتدة من بدايات طرح الرؤى الفكرية والسياسية، منذ منتصف السبعينات وبالتحديد 1975م، وحتى العام 1991م.

2. **مرحلة التحولات الفكرية والسياسية**: وتمتد من العام 1991م، وهو العام الذي قامت فيه الحركة بتحولاتها الفكرية، والتي سنتناولها في دراستنا، والتي انعكست على مجمل رؤاها السياسية، واستمرت هذه المرحلة حتى العام 1995م.

3. **مرحلة الأمانة العامة الثانية للحركة**: وهي التي بدأت باستشهاد الدكتور فتحي الشقاقي الأمين العام الأول العام 1995م، وتسلم الدكتور رمضان عبدالله شلح الأمانة العامة الثانية للحركة، ولا تزال الحركة تعيشها حتى اللحظة، وإن كنا في دراستنا سنتناول هذه المرحلة حتى العام 2007م.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن هذا التقسيم للمراحل هو بالضرورة تقسيم لفكر الدكتور فتحي الشقاقي باعتباره منتجاً للنصوص التأسيسة للحركة، وبناء عليه سنحدد السلطة الفكرية التي كان يحملها نص الدكتور الشقاقي في أدبيات وأفكار الحركة.

1.4 البدايات

كان التحول في فكر فتحي الشقاقي وانحيازه للفكر الإسلامي ناتجاً عن هزيمة حزيران في العام 1967م، فقد أحدثت هذه الهزيمة صدمة قوية للشقاقي جعلته يفقد الثقة بقدرة الفكر الناصري في الإجابة على سؤال "ما العمل؟" الذي نتج بشكل صارخ بعد هذه الهزيمة، لقد مثَّل هذا الفكر للشقاقي وللعديد من أقرانه الأمل بالتحرير والعودة، من خلال الشعارات التي طرحها عبد الناصر في موقفه من الإستعمار وتحرير فلسطين، إلا أن الهزيمة جعلت الشقاقي، بعد عقم انتظار الإجابة من الفكر الناصري، يتحول إلى الفكر الإسلامي، من خلال جماعة الإخوان المسلمين، تحديداً، الذي تعرَّف من خلالها على الشيخ احمد ياسين الذي كان في بداية إطلالته في قطاع غزة، واتسمت هذه المرحلة بالقراءة والتعرف على المفكرين الإسلاميين كالشيخ محمد الغزالي وسيد قطب، الذين تأثر بهما الشقاقي كثيراً في تلك الفترة، كما رافق هذه القراءات نقاشات عديدة منها، ما كان باشراف الشيخ احمد ياسين، ومنها ما كان في بيت الشقاقي نفسه، والتي كانت تستمر الساعات الطوال[1].

في العام 1968م انتقل الشقاقي، الذي كُلِّف من قبل الشيخ احمد ياسين ليقوم بالإشراف على كل الكوادر الفلسطينية من أهل غزة الملتزمة إسلاميا بفكر الإخوان المسلمين، إلى الضفة الغربية ليدرس الرياضيات في كلية بيرزيت والتي كانت عاصمة للتيار الوطني لمنظمة التحرير، وكانت فترة تواجده التي استمرت من العام 1968م وحتى العام 1973م فترة غنية من حيث علاقاته وحواراته وجدالاته التي خاضها مع ممثلي الاتجاهات الوطنية واليسارية التي كانت تفيض بهم كلية بيرزيت، مما زاد من "جدل العلاقة بين البعدين الوطني والإسلامي الخاص بالقضية الفلسطينية"[2].

---

[1] كلمة الدكتور احمد يوسف في حلقة النقاش التي أقامها مركز فلسطين للدراسات والبحوث بتاريخ الثلاثين من شهر أكتوبر عام 2007 بقاعة الأندلس - غزة، على شرف ذكرى استشهاد القائد المفكر فتحي الشقاقي http://special.psnews.ps/doctor/file/neqash.htm

[2] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين**، مرجع سابق، ص 72

لقد تميز الشقاقي عن بقية جيله من عناصر الإخوان، كما عن الأجيال السابقة له بأنه كان أكثر انفتاحاً على التيار الوطني؛ فانتماؤه للتيار الإسلامي لم يمنعه في وقتها من مشاركة التيارات الوطنية أنشطتها السياسية والإعلامية، ومع أنه في هذه الفترة أصبحت لديه انتقادات جنينية لمنهجية الإخوان في التعامل مع الشأن الوطني الفلسطيني إلا أنه لم يُبِّدل قناعاته الإسلامية ليلتحق بالتيارات الوطنية[1]، كما كان للشقاقي حوارات مع حزب التحرير الإسلامي وانتقد العديد من رؤاهم السياسية والفكرية خاصة فيما يتعلق بالعمل المادي الجهادي في فلسطين ومنهج طلب النصرة التي كان يعتمده الحزب في عمله، كما لاحظ الشقاقي اعتماد الحزب على أصول الفقه كمنهج وأداة للتفكير[2].

لقد كانت فترة الدراسة والعمل في التدريس في الضفة الغربية لدى الشقاقي فترة اكتشاف الواقع وطرح التساؤلات، ولذا كان منفتحاً على الجميع وطنيين وإسلاميين وشملت حواراته أغلب الشخصيات الدينية والسياسية في تلك الفترة، فقد شهدت هذه الفترة إرهاصات التشكل الفكري للشقاقي، فهو إسلامي لجهة انتمائه الإخواني، وهو وطني لجهة قناعاته الفكرية بضرورة العمل المقاوم، إلا أن خياراته لم تكن قد حسمت على المستوى الفكري في تلك المرحلة؛ وهذا يعود لغياب المنهج وأدوات التحليل اللازمة للخروج من السؤال الإشكالية الذي أبعده عن الفكر الناصري.

2.4 مرحلة التأسيس الفكري والمنهجي، وإيجاد أدوات التحليل من العام 1975 -1991

كانت الأجواء السياسية والفكرية في مصر في فترة منتصف السبعينات، وهي الفترة التي ذهب الشقاقي فيها إلى مصر، فترة سادت فيها الحريات أكثر من المراحل التي سبقتها منذ العام 1954م، ففي هذه الفترة أطلق سراح آلاف المعتقلين من الإخوان المسلمين، وتراخت قبضة الدولة الأمنية على البلاد، الأمر الذي جعل الأجواء الإسلامية شديدة الوضوح، مما انعكس على التنظيم الإخواني الفلسطيني الذي تحول في مصر تدريجياً إلى موقع تنظيمي بالغ الأهمية[3].

---

[1] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين**، مرجع سابق، ص 73

[2] شعبان، باسم، "كيف حدث التطور الفكري عند فتحي الشقاقي"، http://basimsh.maktoobblog.com/15

[3] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 25

في هذه الأجواء حضر الشقاقي إلى مصر مما أتاح له الاستمرار بنقاشاته وجدالاته حول الرؤى التي بدأت تتبلور لديه نتيجة للتساؤلات التي انتهت إلى قناعة أن كلا المشروعين الوطني والإسلامي يعاني من قصور في منهج عمله؛ فالوطني يغيِّب الإسلام كأيديولوجيا، فيما يمارس الفعل المقاوم، والإسلامي يغيِّب الفعل المقاوم، فيما يتبنى الإسلام، هذه المعادلة الناقصة كان لا بد من التعامل معها بشكل إبداعي يعيد لها الكمال[1].

لقد شعر الشقاقي، ومن تابعه في التساؤل، أن الدور الإسلامي في فلسطين يغيب بشكل استراتيجي، فرغم إيمان جماعة الإخوان بوحدة الأمة إلا أنها كانت تنطلق برؤاها ومخططاتها من أطر قطرية ضيقة، نتيجة لإعترافها بحدود دولة التجزئة، فإخوان الدول العربية كانوا يعملون من أجل التحول إلى الإسلام بشكل منفرد أضاع جهودهم، وجعلهم يعيشون خطأ التجربة بشكل منفصل، كما أن الفرع الفلسطيني للإخوان كان يعيش وهم الانتظار لهذا التحول، الذي لم يأت، قبل أن يتصدوا للعمل المقاوم في فلسطين "كان التنظيم الفلسطيني باختصار تنظيماً بلا دور، أو تنظيماً في حالة انتظار"[2]، كما أن الشقاقي ورفاقه نتيجة لوعيهم أن الرؤية لفلسطين تحتاج لفكر أعمق مما هو متداول إخوانياً، فلم تعد الكتابات الإخوانية ذات التحليل التبسيطي للأمور، والتي أحاطها التنظيم بهالة من القدسية افتقرتها، لم تعد كافية للإجابة على تساؤلاتهم حول الإسلام والعصر والإسلام وفلسطين، كما أنها لم تكن كافية لصياغة الرؤى الإسلامية العميقة للعالم، لقد أحس الشقاقي بأن الكتابات الإخوانية أصبحت تفتقر إلى التجديد فخطابها أصبح مفارقاً للزمن وعاجزاً عن حمل دلالاته، إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن الحوار كان أساساً حول تجديد البرامج الإخوانية ورؤاها وفاعلية دورها في الوضع الراهن، ففي تلك الفترة كان الشقاقي يميل إلى تجديد الأطروحات الإخوانية من الداخل الإخواني، فميراث الإخوان النضالي، ودورها التاريخي، واستمرارها لم يكن محل تساؤل لديه[3].

لقد تنوعت قراءات الشقاقي في هذه المرحلة وتشعبت، وقادته اختياراته إلى مجلات، وكتب شكلت مقولاتها الأسس الفكرية والمرجعية الأيديولوجية لحركته المستقبلية، فقد قرأ

---

[1] **الأعمال الكاملة** للدكتور فتحي الشقاقي، دار يافا للدراسات والنشر، القاهرة، ط1، ج2، 1997، ص 707، الشقاقي، فتحي، مقابلة لصحيفة الخليج، 1998/8، في، أحمد، رفعت سيد، **رحلة الدم الذي هزم السيف**،

[2] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص ص 28 -30

[3] المرجع السابق، ص ص 29 -30

الشقاقي المفكر الإصلاحي جمال الدين الأفغاني، والذي كان محل إعجابه الشديد، فهو من طرح ضرورة البعث الإسلامي، و كان يهتم بشكل كبير في جعل الوطن الإسلامي قوة سياسية ناجحة، كما أعجب الشقاقي بثورية الأفغاني في رفضه للإصلاح التربوي واعتماده الثورة السياسية كوسيلة مثلى لإعادة الإسلام[1]، " لقد توصل الأفغاني إلى عمق الأزمة فكان متقدماً على عصره، وعى جوهر الغرب وأدرك سر التخلف والتهاوي في الوطن الإسلامي، ولذا فقد كان نقدياً ثورياً، وحضارياً مبدعاً حين طالب الأمة بالنهضة وعودة الروح التركيبية البناءة في مواجهة الغرب الإستعماري"[2]، كما قرأ الشقاقي حسن البنا، وسيد قطب من داخل الحركة الإسلامية، و قرأ "الفكر العربي في عصر النهضة" لألبرت حوراني، و"المثقفون العرب والغرب" لهشام شرابي، وهما من خارج الحركة الإسلامية، لقد تنوعت قراءات الشقاقي، كما ذكر، فتناول الدين والعلوم الإسلامية والتاريخ الإسلامي والتاريخ الأوروبي الحديث والعالم والواقع ومناهج التغيير[3]، ورغم أهمية القراءات السابقة إلا أن الشقاقي استند إلى قراءات شكلت بالنسبة لديه المنهج الذي جعله يمتلك أدوات التحليل والقدرة على ربط القضايا بعضها ببعض، وهذه القراءات كانت تتمثل بكتب ودراسات المفكر السوري توفيق الطيب، وكتاب العالمية الإسلامية الثانية لأبي القاسم حاج حمد، إضافة إلى كتابات مالك بن نبي، وعلي شريعتي.

ولمعرفة طبيعة تلك المنهجية التي استند عليها الشقاقي ولسبر أدوات التحليل التي استخدمها، ولا زال يتم استخدامها حتى الآن في الدوائر الفكرية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، سيتم تناول تلك القراءات بشيء من التفصيل، لأنها تشكل أرضية هامة لمعرفة المرجعية الفكرية الناظمة للخطاب السياسي ونصوصه المختلفة والمتنوعة، كما يمكن من خلالها تحديد المفاهيم التي بنى عليها الشقاقي رؤيته وخطابه السياسي كمقدمة لمعرفة مرجعياته.

---

[1] الشقاقي، فتحي، ***التاريخ لماذا***، **مجلة الطليعة الإسلامية**، العدد 11، تشرين الثاني 1983، ونظر أيضاً سيد أحمد، رفعت، **الأعمال الكاملة للشقاقي**، الجزء الأول، ص 318.

[2] عبد الرحمن، مؤمن، **المسيرة الإسلامية بين المد والجزر**، دون تاريخ نشر، ناشر، ص 43، و تشير مصادر حركة الجهاد بأن مؤمن عبد الرحمن، وأحمد صادق هي اسماء مستعارة لرفيق الشقاقي في التأصيل النظري للحركة بشير نافع وسنلتزم بهذه الأسماء المستعارة كما وردت في المراجع الأساسية.

[3] الشقاقي، فتحي، صحيفة الشرق الأوسط، **الأعمال الكاملة**،، 17-3-1995، ص ص 1140-1141

1.2.4 توفيق الطيب

توفيق الطيب مفكر سوري من أصول جزائرية، درس الفلسفة في ألمانيا لمدة 10 سنوات، وما وصل من إنتاجه الفكري لا يعدو كونه بحثاً نشر في العدد الإفتتاحي لمجلة المسلم المعاصر تحت عنوان"الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"[1]، وكتيب صغير عنوانه "ما بعد النكبتين"[2]، كتبة بعد هزيمة العام 1967م.

ورغم قلة الإنتاج الخاص بالطيب إلا أن التأثير الذي أحدث في الفكر الإسلامي وخاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، والحركة الإسلامية كان تأثيراً عظيماً؛ وذلك من خلال تبني الدكتور فتحي الشقاقي، الذي تعرف على كتاباته في مصر، للكثير من مقولاته التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المنهج الفكري لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، وقد وصف الشقاقي كتابه "الحل الإسلامي ما بعد النكبتين" في المقدمة التي كتبها له في الطبعة التي صدرت بفلسطين بـــ "البيان الإسلامي الهام" (المانفستو الإسلامي)، وبأنه "على درجة عالية من الأهمية لكل مسلم، أو عربي، أو فلسطيني، بل إنها كذلك لكل متتبع أو باحث أو مهتم بالمنطقة"[3].

وستقوم الدراسة باستعراض أهم الأفكار التي جاء بها الطيب ومدى تأثيرها على فتحي الشقاقي فكراً ومنهجاً.

الحل الإسلامي ما بعد النكبتين:

يفتتح توفيق الطيب كتابه بالإشارة إلى أن يوم سقوط القدس في 5 يونيو 1967م يختلف عن بقية الهزائم التي تعرضت لها الأمة طيلة تاريخها الماضي، فهو يختلف عن سقوط بغداد، وقرطبة، بل وهو يختلف عن سقوط القدس ذاتها على يد الصليبيين في العام 1099م، فتلك الحوادث لم تحتو في داخلها المغزى الحضاري، بل هي عبارة عن موجات بربرية اكتسحت ما وجدته أمامها، وهذا بخلاف التحدي الغربي الحديث الذي تعرضت له الأمة ولا تزال، والذي

---

[1] الطيب، توفيق، ***الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية***، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد الإفتتاحي، بيروت، 1974، ص ص 86 -105.

[2] تجدر الإشارة هنا إلى أن الدكتور فتحي الشقاقي هو من أضاف عبارة الحل الإسلامي لعنوان الكتاب عندما قام بطباعته في القاهرة في العام 1979م، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد ظهرت في العام 1968م.

[3] الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي ما بعد النكبتين**، ط3، 1985، ص 1 المقدمة،

مارس علينا "التغريب بالقوة" من خلال الوجود اليهودي في فلسطين، هذا الوجود الذي يمثل الصورة الأشد عنفاً، ولذا كان لهزيمة العام 1967م الدور الكبير في وضعنا، كأمة وعقيدة، أمام خيارين لا ثالث لهما، إما الحياة وإما الموت[1].

يؤسس الطيب في كتابه لفكرة محورية تعتبر الناظمة لبقية الأفكار التي يحتويها الكتاب، ومفادها أن النكبات التي تعرضنا لها منذ بدايات القرن العشرين هي هزائم فكرية بالمقام الأول، فالنكبة الأولى عام 1948م هي هزيمة للفكر الليبرالي، وكانت نهاية لفكر ما قبل النكبتين، والهزيمة الثانية عام 1967م هي هزيمة للفكر الإشتراكي الثوري، وهي نهاية لفكر ما بين النكبتين، مؤكداً أن كلاهما هزيمة لتيار التغريب في الفكر العربي، فهي ليست هزيمة شعب أو جيش، بل هزيمة للفكر الذي كان سائداً وقيادته السياسية سوية[2].

ويرجع الطيب كون الهزائم هي هزائم فكرية إلى كون أزمتنا هي أزمة فكر، هذا الفكر الذي عجز عن عن إدراك جوهر الأزمة، وعجز عن إدراك الشرط الذاتي النفسي والموضوعي اللازمين لتجاوزها، مما جعله عاجزاً عن رد التحدي الذي وضعه الفكر الغربي الحديث[3].

ويضع الطيب "المفكر" في مرتبة مهمة في عملية تجاوز المشروع الغربي، فهو يؤكد على أننا كنا في الفترة التي سبقت النكبة الأولى "ندور في متاهة سياسية لا دماغ لها.. لأن السياسي قد تجاوز المفكر بحيث أصبحت السياسة تهريجاً، والسياسي حاوياً. أما بعد 1948م فقد أصبحنا ندور في متاهة أكبر أسموها زوراً وبهتاناً ثورة. ثورة لا دماغ لها ولا سياسة. لأن العسكري تجاوز السياسي والمفكر معاً"[4].

وفي بحثه عن المخرج يؤكد الطيب على ضرورة أن تنفض الأيدي من عالم الأفكار التي كانت سائدة ما قبل النكبتين، وهنا تأتي مسؤولية "مفكر ما بعد النكبتين" الذي يجب عليه أن يتحرر من عقدة الخوف من السياسي والعسكري معاً، فلا بد لنا أن نحرر الفكر من قبضة العسكري، وعبث السياسي[5].

---

[1] الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص 5-7

[2] المرجع السابق، ص ص 10-11

[3] المرجع السابق، ص 12

[4] المرجع السابق، ص ص 14-15

[5] المرجع السابق، ص ص 15-16

ويشير الطيب إلى أن هناك حقيقة تمخضت عنها هاتين النكبتين، ألا وهي "أن الإسلام والإسلام وحده كدين وحضارة هو الشرط الوحيد لبقائنا واستمرارنا كأمة وثقافة.. في وجه التحدي الغربي الحديث السياسي والثقافي"[1]، فالنكبة الأولى نبهت العرب إلى حتمية الوحدة العربية لحماية وجودهم كشعب، فيما النكبة الثانية دفعتهم إلى حتمية "الحل الإسلامي" لمواجهة التهديد المستمر لوجودهم وثقافتهم، مؤكداً أن أية مكابرة أمام هذه الحتمية ستكون مؤقتة قد تؤخر الحل ولكنها لن تستطيع استبداله[2]. كما يشير الطيب إلى أن النكبتين قد أثبتتا أن "الوجود اليهودي الصهيوني هو صورة التحدي الغربي للإسلام كأمة وثقافة وقد كان الإسلام وسيظل قادراً على رد التحدي"[3]، هذا الوجود الذي يمثل أوج التحدي الغربي السياسي والثقافي للعالم الإسلامي، فمكانة فلسطين من العالم العربي وهذا من العالم الإسلامي وطبيعة التحدي من حيث الشدة والعنف، هو السبب الرئيس "الذي يجعل حقنا بفلسطين_ لاحقوقنا في فلسطين_ مجرد قضية إسلامية فحسب بل قضية المسلمين والإسلام الأولى في العصر الحديث"[4].

ثم يتحدث الطيب عن عمليتي تصفية كانتا نتيجتين لفشل التجارب الليبرالية والإشتراكية، تم القضاء من خلالهما على السلبيات التي كانت تعيق الفرد والمجتمع، وتعيق حركة النهضة والبعث، وهما:

1. عملية تصفية نفسية لدى المثقف المسلم، قامت بتحريره من عقدة النقص تجاه الثقافة الغربية، وأزالت العوائق النفسية من أمامه، لتفتح الطريق أمام محاولة تركيب مبدع، وأفضل من يمثل هذه العملية لإيجاد "الشخصية الإسلامية المستعلية بالإسلام" هو الشهيد سيد قطب، فيما يمثل المفكر الجزائري مالك بن نبي محاولة التركيب المبدع، "وإذا كان موقف الشهيد هو "الشرط النفسي"الضرورة لإمكانية إجراء عملية التركيب ألا وهو "التميز"، أو اكتشاف الذات، فإن موقف المفكر الجزائري مالك بن نبي يمثل "الشرط الموضوعي" لكيفية إجراء تلك العملية ألا وهو "وعي المشكلة الإجتماعية" ووضعها وضعاً صحيحاً وبحثها بحثاً تفصيلياً"[5].

---

[1] الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي**، مرجع سابق، ص 20

[2] المرجع السابق ص 25

[3] المرجع السابق ص 27

[4] المرجع السابق 29 -30

[5] المرجع السابق، ص ص 32 -34

2. عملية تصفية نفسية تاريخية في المجتمع الإسلامي حررته من "القابلية للإستعمار" إلى حد بعيد[1].

وقد أغفلت النخب الليبرالية والإشتراكية جوهر الأزمة وهو "الشرط الموضوعي" وهذا لتعرف مفتاح النهضة، وعدم التفريق بين قيم الأفكار وهو "الشرط النفسي" لتحقيق النهضة، مما أوقعها بالأزمة والمشاكل معاً[2].

ويؤكد الطيب على أن هناك ترابطاً علمياً بين إسقاط الأنظمة الليبرالية والاستقلال الأيديولوجي، وبين مواجهة "التخلف"، إلا أن هذا يوجب توفير الشروط التالية:

1. لا بد لحل مشكلة التخلف من سيادة "العقلانية". ولا يمكن أن تسود العقلانية إلا في ظل استقرار سياسي.

2. لا يمكن قيام استقرار سياسي إلا بالاستناد إلى أيديولوجيا. أي في ظل استقلال أيديولوجي.

3. لا يمكن تحقيق الإستقلال الأيديولوجي إلا بتحكيم الإسلام، ولا يمكن أن تكون أيديولوجيا التغيير الإجتماعي شيئاً آخر غير النظام الإسلامي[3].

ويختم توفيق الطيب كتابه بالاشارة إلى أن حل التناقضات التي أوقعتنا بها النخب الليبرالية والإشتراكية، لا يكون إلا بالحل الإسلامي، والذي يعتبر حتمياً لكونه:

1. من الناحية الموضوعية الصرفة يقوم على وعي جوهر الأزمة ويحقق الشرط الموضوعي والشرط النفسي.

2. من الناحية التاريخية يضمن الحفاظ على شخصية الأمة وعلى أصالة تراثها وتميز رسالتها، وعلى وحدة واستمرار تاريخها.

3. من ناحية الواقع قادر على حل جميع التناقضات القائمة اليوم في المجتمع العربي.

---

[1] الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي**، مرجع سابق، ص 35

[2] المرجع السابق، ص 54

[3] المرجع السابق، ص ص69-70

4. من ناحية المستقبل يوفر جميع الشروط الضرورية للعمل على رد التحدي الصهيوني اليهودي في فلسطين، والتي يمكن صياغتها مبدئياً بالعبارة التالية: "الإيمان منطلقنا، والأرض هدفنا، والجهاد وسيلتنا، والعلم منهجنا، فالإيمان بالحق لتحقيق ذلك الهدف بهذه الوسيلة حسب هذا المنهج هو الطريق الوحيدة لاستعادة فلسطين"[1].

2.2.4 أبو القاسم حاج حمد

ابو القاسم حاج حمد كاتب ومفكر سوداني غزير الإنتاج، اهتمت حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين بكتاب واحد له هو "العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"[2]، ويمكن أن نقع في المبالغة إذا قلنا بأن حركة الجهاد قد اهتمت بالكتاب جميعه، فرغم أنها قامت بإعادة طباعته في فلسطين في بداية الثمانينات، إلا أن الملاحظ أنها لم تتبن جميع مقولاته، إنما اقتصرت على جزئية واحدة في نهاية الجزء الثاني تتعلق بخصائص العالمية الإسلامية الثانية، والتي تتكلم عن الظاهرة الإسرائيلية. هذا الأمر أورده المؤلف ذاته في كتابه "جذور المأزق الأصولي[3] " حيث عاتب حركة الجهاد على عدم تبنيها الكامل لمنهجه واقتصارها على هذه الجزئية.

اتخذ ابو القاسم حاج حمد "من ظاهرة الوجود الإسرائيلي دلالة على انتهاء العالمية الإسلامية الأولى، ودلالة في نفس الوقت على بدء العالمية الإسلامية الثانية منطلقاً في هذا التحديد من طبيعة مراحل التناوب التي حددت في سورة الإسراء"[4]. ويشير إلى أن عدم القدرة على فهم معنى الظاهرة الإسرائيلية هو السبب الرئيس في فشل كافة المخططات العربية والأفكار البديلة، ولذا لم يستطع المثقفون العرب وقادتهم أن يفهموا إسرائيل، فتعاملوا معها على أساس أنها كيان عنصري استيطاني، مما ترتب عليه خطأٌ كبيرٌ في آليات التعامل معها[5].

---

[1] الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص 75 -76

[2] **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، أبو القاسم حاج حمد، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1979، وهي النسخة التي صدرت بمجلد واحد، وقد قام المؤلف بطباعتها ثانية مع ملاحق تفسيرية بمجلدين من خلال دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1996، وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في الدراسة.

[3] حاج حمد، أبو القاسم، **جذور المأزق الأصولي**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010، ص 64

[4] حاج حمد، أبو القاسم، **العالمية الإسلامية الثانية**، جزء2، مرجع سابق، ص 521

[5] المرجع السابق، ص 522

ويرى أبو القاسم حاج حمد أننا لا يمكننا فهم مقومات الوجود الإسرائيلي، ودوافعه ومشاريعه الحقيقية في المنطقة إلا إذا فهمنا بدايات وجودهم أصلاً في هذه الأرض. إن وجود اليهود في المنفى لآلاف الأعوام ومن ثم رجوعهم إلى فلسطين لفيفاً لفيفا، كما في قوله تعالى "وَقُلْنَا مِن بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿104﴾[1]" كما يرى أبو القاسم حاج حمد هو حقيقة جديرة بالوقوف أمامها؛ فتاريخهم بأكمله لم يكن تاريخاً طبيعياً فوجودهم في مصر وخروجهم منها وسبيهم ونفيهم في زمن العالمية الأولى، على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم حفاظهم على خصائصهم لثلاثة عشر قرناً رغم توزعهم واضطهادهم، كل هذا لم يكن طبيعياً. فيد الله هي التي ظلت تحرك التاريخ الإسرائيلي متجهة به نحو اقتضاء أن تكون الظاهرة الإسرائيلية في مقابل الظاهرة العربية[2]. هاتان الظاهرتان المتماثلتان والمتقابلتان، الأولى منهما، الإسرائيلية، تحمل كل مقومات العلو العنصري المكيف على الإفساد في الأرض، والثانية، العربية، تحمل كل مقومات الأخلاق الإسلامية في إطار المنهجية الإلهية، مما يجعل من العلاقة بين هاتين الظاهرتين علاقة نفي وتضاد أبدية لا تقبل في حتميتها أي توسط أو مصالحة، وعلى الذين يريدون عقد اتفاقات السلام معها أو حتى كف شرها أن يعلموا أنهم يجهلون طبيعتها بكونها إطاراً للمنهجية الكونية المضادة للسلام باعتمادها على منهجية الصراع[3].

ويحدد أبو القاسم حاج حمد أن النفوذ الصهيوني الدولي مالياً ومعلوماتياً يستند إلى الحضارة الغربية العالمية بشكلها المادي والمستند على الصراع، فهو "البيئة الطبيعية لتوالد الجرثومة الإسرائيلية". فالحضارة الأوروبية هي أرضية الإستمرار الإسرائيلي، ولذا "فالمسألة الإسرائيلية كما قضى الله في حركة التاريخ ليست مسألة قومية استيطانية. إنها إفراز وتجسيد لمنهجية كاملة الأبعاد ومضادة لمنهجية الحق الإلهي. فالمعركة ضد إسرائيل هي معركة منهجية حضارية عالمية قبل أن تكون معركة حشد الطاقات العسكرية"[4].

---

[1] **القرآن الكريم**، سورة الإسراء، آية 104

[2] حاج حمد، ابو القاسم، **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص ص 523 -524

[3] المرجع السابق، ص 525 -526

[4] المرجع السابق، ص 527

هذا الصراع، والتدافع بين المنهجيتين سيؤدي باتجاه ولادة العالمية الإسلامية الثانية ففيها سيتحقق قضاء الله كما في قوله تعالى:" فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ﴿7﴾[1]".

3.2.4 سيد قطب

يعتبر سيد قطب، في فكر حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، أحد ثلاثة مفكرين شكلوا سوية مثلثاً متكامل الأضلاع في الفكر الإسلامي، في النصف الثاني من القرن العشرين، والمفكران الآخران هما مالك بن نبي الجزائري، وعلى شريعتي الإيراني، ثلاثتهم ذهبوا إلى الغرب وتعاملوا معه بنقدية غابت منذ زمن طويل عن التفكير الإسلامي، كما غطى كل واحد منهم جانباً هاماً في عملية النهوض الحضاري الإسلامي. فسيد قطب مثَّل جانب النهوض بالشرط النفسي الضروري لتشكيل الجيل القرآني، فيما مثل مالك بن نبي الشرط الموضوعي المادي لعملية النهوض الحضاري، وأما شريعتي فكان الأكثر تميزاً في بناء الذات وضرورة العودة إليها، جاعلاً من الإسلام أيديولوجيا فاعلة.

وصف الدكتور فتحي الشقاقي كتاب "معالم في الطريق" لسيد قطب بكونه "أخطر الكتب الإسلامية في القرن الأخير، كان ولا يزال وسيبقى إلى فترة طويلة من أشد الكتب تأثيراً على مسيرة الحركة الإسلامية في المنطقة"[2].

ينطلق سيد قطب في كتابه المعالم من أن الغرب قد أفلس، ليس على المستوى المادي فقط، وإنما أفلس على المستوى الأخلاقي، في رصيد القيم الخاص به، وإن الإسلام وحده هو المؤهل لتقديم القيم الصالحة والمنهج الفعال، إلا أن الإسلام يفتقد في هذه المرحلة الحرجة للحاضن السياسي له ولذا هو عاجز عن القيام بدوره إلا إذا بدأ بإعادة الوجود للأمة التي سيناط

---

[1] **القرآن الكريم**، سورة الإسراء، آية 7

[2] الشقاقي، فتحي، **معالم في الطريق للشهيد سيد قطب، المختار الإسلامي**، العدد 22، السنة الثانية، ابريل 1981، في سيد احمد، رفعت، **رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة** للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ط1، مركز يافا للدراسات والنشر، القاهرة، الجزء الأول، ص 235

بها قيادة العالم وإعادة الوجود السياسي للإسلام، ويتطلب بعث الأمة تحريرها من ركام التصورات الجاهلية، غير الإسلامية التي تعلقت بها في هذه المرحلة[1].

والإسلام، كما يؤكد قطب، لا يحمل مؤهلاً مادياً للقيام بدوره، فالكثير من الأمم تجاوزت العالم الإسلامي بكثير من الأشواط على هذا المستوى، والمؤهل الذي يحمله الإسلام وينقص البشرية هو العقيدة والمنهج، من خلال تمثلهما في مجتمع يتحرر فيه الإنسان من العبودية لغير الله سبحانه وتعالى، وعملية البعث لا بد لها من طليعة تقودها وفق معالم طريق "نظرية ثورية" تحدد لها منطلقاتها، أهدافها، وسائلها، مفاهيمها، رؤيتها التحليلية، ويشترط بهذه النظرية الثورية (المعالم) أن يكون انبثاقها من القرآن وتوجيهاته[2].

وفي معرض نقاشه لطبيعة الطليعة المرتقبة يناقش قطب ظاهرة عدم تكرار الجيل القرآني الفريد، جيل الصحابة، ويطرح ثلاثة أسباب لهذه الظاهرة وهي: أن الجيل الأول صُنع من خلال صفاء المنبع القرآني دون اختلاط مع القيم الجاهلية، ثم إن منهج التلقي لم يكن للمدارسة فقط بمقدار ما كان للتنفيذ، بالإضافة إلى أن لحظة دخول الإنسان الإسلام في ذلك الجيل هي لحظة تحوُّل حقيقي يخلع على أعتابها تصوراته ومشاعره ومسلكياته الجاهلية، وتضعه في عزلة شعورية تفصله عن زمنه الماضي بشكل كامل[3].

ويرى قطب ان القرآن على مدار سنيٍّ تنزله جاء يطرح قضية لا إله إلا الله من خلال بناء العقيدة، ومن خلال اعتبار الإسلام منهجاً عملياً حركياً جاداً يتعامل مع الواقع، يُوجِدُ حلولاً لمشاكل قائمة وليست افتراضية. لقد جاء القرآن ليبني العقيدة في ضمير الجماعة المسلمة التي سيواجه بها الجاهلية. لذا لا بد لبناء العقيدة من أن تكون ممارسة من خلال تجمع عضوي يباشر الحياة[4]. ويعلق الشقاقي على آراء قطب هذه بقوله " وهكذا تتضح لنا شيئاً فشيئاً ربما أخطر أطروحات الإمام الشهيد. إن بناء ونمو الجماعة في واقعها الحركي هو الترجمة الحية لبناء ونمو العقيدة أيضاً وهما لم يكونا منعزلين ولم يسبق أحدهما الآخر"..." إن الذين يريدون صياغة

---

[1] قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979م، ص ص 3-7

[2] المرجع السابق، ص 7

[3] المرجع السابق، ص ص 11-19

[4] المرجع السابق، ص ص 20-26

نظرية ثورية [اسلامية] كاملة قبل أن يبدأوا حركتهم إما أن يفشلوا أو أنهم لن يبدأوا أبداً.. وفي الحالين سينتهون كظاهرة منحرفة عن منهج الإسلام. فهذه النظرية لن يصوغها إلا الجهد والعرق والممارسة الثورية الملتزمة وليس مجرد البحث والدراسة"[1].

ثم يتحدث قطب عن أن المسلم سيواجه الجاهلية التي ترفض طلبه لتحكيم الشريعة، وستصبح المواجهة ضرورية، فواجب المسلم اذاً هو إلغاء هذه الجاهلية التي تقوم على "نظرية" وتجمع حركي، من خلال تمثُّل حركته في "نظرية" وتجمع حركي مقابل ومكافيء لها. فالإسلام يرفض اعتناق اتباعه لنظريته بينما هم أفراد ضمن كيان عضوي جاهلي يدينون له بالولاء[2].

4.2.4 مالك بن نبي

يمثل مالك بن نبي، لدى حركة الجهاد، المفكر الذي يغطي الشرط الموضوعي، وخاصة ما يتعلق بإطروحاته في كتابيه "شروط النهضة" و "وجهة العالم الإسلامي" ففي الكتاب الأول يقول بن نبي بأن " مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها"[3]، ومشكلة الحضارة تتكون من ثلاث مشاكل: هي مشكلة الإنسان ومشكلة التراب ومشكلة الوقت، وإقامة البناء الحضاري تتم وفق حل هذه الإشكاليات وليس كما يتم التعامل به من خلال تكديس المنتجات الحضارية للشعوب الأخرى[4].

وأما في الكتاب الثاني "وجهة العالم الإسلامي" فيشير ابن نبي إلى أن العالم الإسلامي عرف أول انفصال له طيلة تاريخه السابق في معركة صفين في العام 38هـ، هذه المعركة التي

---

[1] الشقاقي، فتحي، **معالم في الطريق للشهيد سيد قطب، المختار الإسلامي**، العدد 22، السنة الثانية، ابريل 1981، في سيد احمد، رفعت، **رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة** للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ط1، مركز يافا للدراسات والنشر، القاهرة، الجزء الأول، ص 243

[2] الشقاقي، فتحي، **معالم في الطريق للشهيد سيد قطب، المختار الإسلامي**، العدد 22، السنة الثانية، ابريل 1981، وانظر أيضاً سيد احمد، رفعت، **رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة** للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ط1، مركز يافا للدراسات والنشر، القاهرة، الجزء الأول، ص ص 48-59

[3] بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، نسخة مصورة، 1986، ص 19.

[4] المرجع السابق، ص 45

أحدثت خللاً في توازن العالم الإسلامي، وجعلته لا يقوى على البقاء إلا بفضل بقية الدفعة القرآنية التي كانت لاتزال بداخله[1].

كما يقسم بن نبي التاريخ الإسلامي إلى قسمين نقطتهما الفاصلة هي سقوط دولة الموحدين[2]، القسم الأول رغم إشكالياته إلا أنه إنسانٌ نهضويٌ، فيما إنسان ما بعد الموحدين فيحوي بداخله جميع ترسبات الضعف والجهل والسقوط والتخلف[3].

ولربما كانت أهم مقولات بن نبي هي التي تتعلق برؤيته حول "القابلية للاستعمار" وهي السبب الذي يؤدي لوجود الاستعمار في بلادنا فما هو سوى أثر لها، فلا يمكن له أن يكون إلا بوجود القابلية له، والخروج من حالة الاستعمار تقتضي منا معرفة الأسباب التي تشكل بمجموعها قابليتنا لوجوده بيننا[4].

4.2.4 علي شريعتي

يعتبر الدكتور علي شريعتي في فكر حركة الجهاد الإسلامي، التي أعادت طباعة أغلب كتاباته في فلسطين المحتلة، مفكر الثورة الإسلامية الإيرانية الفذ، وهو أحد المفكرين الثلاثة الذين يشكلون أضلاع مثلث الفكر الإسلامي الأصيل، كما وصفهم الشقاقي في كتاباته.

لقد شكل شريعتي مصدراً فكرياً هاماً لحركة الجهاد من خلال عدد من المفاهيم التي تعتبر محور أفكاره وأطروحاته الثورية. وأهم هذه المفاهيم هو "العودة إلى الذات، وهي النقطة الأساس لمعرفة الذات المطلوبة في العملية التغييرية الثورية، كما أنها ضرورية لمعرفة الآخر وذاته المختلفة[5]، هذه الذات التي تواجهنا كل يوم سواء من خلال الآخر نفسه في ممارساته الفكرية والعسكرية، أو من خلال المتغربين الذين يعيشون حالة فقدان معرفة الذات.

---

[1] بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م، ص ص 25-32

[2] **الدولة الموحدية** دولة إسلامية بالمغرب أسسها أتباع حركة محمد بن تومرت وحكمت في شمال أفريقيا والأندلس ما بين عام 1130-1269م.

[3] المرجع السابق، ص ص 34-37.

[4] بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص 95

[5] الشقاقي، فتحي، **معالم في الطريق**، في: **الأعمال الكاملة** مرجع سابق ص 235

إن صرخات شريعتي في قاعات الكوليج دي فرانس، كما نقلها الشقاقي[1]، وهو يرد على أستاذه حين كان يحلل التطور الإقتصادي والتقني الغربي على أسس مادية ماركسية، و يحصره في جملة من التحولات الداخلية الغربية، ليقول له: بأنك لا تعلم طبيعة المشكلة، فهذا التطور لم يكن نتيجة لصراع العامل وصاحب العمل، بل هو ناتج عن سلب، شارك به العامل ورب العمل، لمقدرات الشعوب التي أبقوها جياعاً، إن هذه الصرخات الإتهامية التي أطلقها شريعتي للنموذج الغربي بأكمله، حدد من خلالها ذاتين، الأولى: ذاته هو، والثانية: ذات الآخر.

ولمواجهة النموذج الغربي على أرضية صحيحة يوضح شريعتي بأن من اللازم أن يكون هناك بناء لذات قادرة على هذه المواجهة. هذه الذات التي لا بد أن يسبقها وجود أيديولوجية، وذلك من خلال العودة إلى الثقافة الإسلامية، وإلى الإسلام لا كتقليد أو وراثة، أي أن تكون العودة إلى الإسلام كأيديولوجية وإيمان بعث الوعي وإحداث المعجزة في المجتمعات[2]. يقول شريعتي بهذا الخصوص "إن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها"[3].

لقد شكل شريعتي، بالنسبة لحركة الجهاد، مثلاً هاماً في وجود المفكر الإسلامي الأيديولوجي الذي يرفض التقليد، ويتجاوز المعيقات الداخلية التي تحول دون إبداعه وتطوره. كما لا بد هنا من أن الإشارة إلى نقطة هامة جداً وهي أن الشقاقي باعتباره لشريعتي النموذج الفكري الذي يجب أن تتبنى مقولاته في حركة الجهاد، يحدد رؤيته تجاه التجديد في الفكر الديني كما دعا إليه شريعتي.

هذه القراءت مجتمعة إضافة إلى القراءت التي ذكرت سابقاً شكلت حاضناً لجملة المفاهيم التي تكوِّن مجمل الخطاب السياسي للشقاقي. إن الخطاب الفكري لتلك القراءات كان هو المؤسس للخطاب السياسي، ولا يمكن بحال معرفة طبيعة الخطاب السياسي للشقاقي إلا بعد تحديد مفاهيمه الفكرية.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **معالم في الطريق**، في: **الأعمال الكاملة** مرجع سابق، ص 235

[2] شريعتي، علي، **العودة إلى الذات**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط2، 1993، ص 36

[3] المرجع السابق، ص 52

3.4 مفهوم النقد الذاتي

تكمن أهمية هذا المفهوم في التشكيل الخطابي الفكري للشقاقي بكونه المفهوم الأساس الذي بحثت على أساسه بقية المفاهيم، فالنقاش والحوار الذي دار بين الشقاقي وبين جماعة الإخوان المسلمين سواء كان هذا في داخل فلسطين، أو في مصر، كان مبنياً على أهمية النقد الذاتي للحركة الإسلامية. هذا المفهوم كانت تفتقده جماعة الإخوان ضمن أدبياتها، وممارساتها، بل واعتبرت هذه الجماعة أن النقد لا يصدر عن أي من أفراد الحركة الإسلامية، ومن ينتقدون هم، فقط، "الخارجين عن الحركة الإسلامية، أو الذين لفظتهم الحركة الإسلامية، فهم ينتقدون لأن طبائعهم منحرفة، ومفاهيمهم معكوسة، وأفكارهم منكوسة، وآراؤهم مركوسة"[1].

لقد أولى الشقاقي مفهوم النقد الذاتي أهمية كبيرة، متأثراً بذلك من قراءاته المختلفة وخاصة ما تناوله توفيق الطيب في دراساته التي تناولناها بالعرض أعلاه، لقد أوضح الطيب أن "النقد هو معيار الإخلاص للحركة الإسلامية"، فمقدار نقدك يحدد مقدار الإخلاص لديك لهذه الحركة ولرسالتها.

يشير الدكتور الشقاقي في دراسته "التاريخ لماذا؟" إلى أن المرحلة الثانية من مراحل الحركة الإسلامية، والتي أسماها "الحركة الإسلامية المعاصرة" للتفريق فيما بينها وبين الحركة الإسلامية الحديثة والتي كان يمثلها الأفغاني، وهي التي كان يقف على رأسها الإمام حسن البنا، مرت بثلاثة مراحل:

أ. جيل البعث: والذي يمتد من العام 1928 - 1948 وفيه تم طرح الإسلام بشموليته، كشريعة وعبادة وعقيدة، هذا الجيل استطاع من خلال وقوفه أمام خطر التغريب أن يعيد الثقة إلى الفرد المسلم والمثقف المسلم، وأن يطرح الإسلام بثورية في مواجهة بدائل العلمانية التي كانت منتشرة في الوطن الإسلامي، وكان القرار بإرسال كتائب الإخوان إلى فلسطين هو التتويج لهذا الوعي بطبيعة المرحلة والتحدي[2].

---

[1] عبد الرحمن، صادق، **حيران والأستاذ عمر التلمساني**، مرجع سابق، ص 16

[2] الشقاقي، فتحي، **التاريخ لماذا، الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 326

ب. جيل التردد والمحنة: والذي يمتد من 1949 -1967: ورغم أن تأثير المرحلة السابقة استمر في هذه المرحلة إلا أنها تلقت ضربة قاسية، ففي هذه المرحلة غابت الحركة الإسلامية كحركة ثورية تمتلك نظرية واضحة ومتكاملة، وساد فيها عدم الوضوح في الرؤى، وغياب التحليل العلمي، وغياب الوعي التاريخي، وانعدام التثقيف السياسي، وانتشار فوضى المفاهيم، كل ذلك أدى إلى الجهل بمعادلة التحدي الغربي الحديث للوطن الإسلامي[1].

ت. جيل الوعي والثورة: ويمتد من 1967 - حتى الآن، وهذا الجيل توصل إلى قناعة أن الإسلام وحده هو الشرط الوحيد للبقاء والإستمرار للأمة، وستكون مهمة هذا الجيل أن يتجاوز المرحلة السابقة بكل عيوبها، وأن يتقدم بعملية البعث إلى نهاياتها المنطقية، وأن يقدم أطروحة الوعي والثورة. كما عليه أن يخوض معركته على مستويين: الأول: مع الجاهلية والطواغيت، والثاني: "مع الأجنحة المختلفة في الحركة الإسلامية نفسها التي عجزت عن فهم نفسها وفهم الآخرين وفهم العصر". إن على جيل الوعي هذا أن يعد نفسه، وأن يحدد مفاهيمه، ومنطلقاته، ووسائله وأهدافه، بشكل علمي من خلال الدراسات العميقة والنقد[2].

لقد كان الشقاقي يعي أهمية جماعة الإخوان بكونها الحركة الأم للتيار الإسلامي في المنطقة، كما كان يقدر الدور التربوي لهذه الحركة وحفظها للإسلام[3]، إلا أن هذا لا يعني أن يتم إغفال نقد هذه الجماعة، بل إن المنطق يقول بأن نقد هذه الجماعة هو الأصل، لأهميتها وحجم تأثيرها الكبير. لقد توجهت انتقادات الشقاقي، إضافة إلى ما سبق، إلى غياب البرنامج السياسي الواضح للجماعة في تعاملها مع المسألة الفلسطينية. لقد كانت المشكلة كما يقول الشقاقي في التعميم وعدم الوضوح وغياب البرنامج السياسي[4].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **التاريخ لماذا، الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 327

[2] المرجع السابق، ص ص 329 -330

[3] المرجع السابق، ص 1133

[4] المرجع السابق، ص 723

إضافة إلى الشقاقي في تناول الحركة الإسلامية بالنقد، تناول العديد من مفكري الجهاد جوانب عديدة من الحركة بالنقد والتصويب، فأحمد صادق، رفيق الشقاقي ومنظر التنظيم الثاني، تناول "نزعة تقديس الرجال" لدى الحركة الإسلامية مشيراً إلى أنها أصبحت ذات أثر سيء، فما يقوله فلان صواب مطلق، بصرف النظر عن طبيعته، والحديث عن العمل الإسلامي لا بد أن يصدر عن فلان وإلا فإنه خطأ محض[1]. هذه النزعة تم انتقادها أيضاً في نشرة البيان التي كانت تصدرها الحركة الطلابية الإسلامية التابعة للجهاد، والتي تناولتها من الناحية النفسية، فوجهت انتقادها إلى الإحساس الخادع بالصواب المطلق الذي يعتقده البعض حين يظن بأنه قد جمع الأمر كله، مما يدفع كل طرف للإكتفاء بما عنده متجاوزاً ما لدى الآخرين، مما ينشأ عنه تعالٍ على الآخرين وتشكيكٌ بهم دون تبصر[2].

إضافة إلى النقد المتواصل لجماعة الإخوان المسلمين، تعمقت قراءات الشقاقي ورفاقه بالتاريخ الإسلامي والعالمي. لقد أصبح هناك علاقة جدلية بين النقد الذاتي للحركة الإسلامية، لدى الشقاقي وقراءته للتاريخ. فالوعي التاريخي عمَّق النقد، والنقد العميق كثف هذا الوعي، الأمر الذي دعى إلى قراءة مفهوم التاريخ لدى الشقاقي وأهميته.

4.4 مفهوم التاريخ -المنهج

"في رحلة البحث القلقة، كانت دراسة التاريخ هي التي زودت اولئك الشبان المسلمين بأكثر أدوات الوعي فعالية لزمانهم ولإشكالياته ودلالاته على السواء"[3]. بهذه العبارة يلخص الدكتور بشير نافع أهمية دراسة التاريخ ووعيه لدى الشقاقي ورفاقه في تلك المرحلة الهامة من التأسيس النظري لحركة الجهاد الإسلامي. لقد لجأ هذا الشباب المسلم إلى التاريخ مدركين أهمية وعيه، وكونه المفتاح الذي يمتلكوه لفهم الماضي ومعرفة دروسه، من أجل أن يكون لديهم التأثير في الحاضر، وهذا لمعرفتهم بأن الفهم والتاريخ سيمكِّنهم من امتلاك المستقبل. لقد عانت، كما يقول الشقاقي، الحركة الإسلامية كثيراً من تراجع الوعي التاريخي، الأمر الذي أفقدها حسها بهويتها وأصالتها، وجعلها عاجزة عن تحديد أين تقف. وفي معرض كلامه عن الحركة

---

[1] صادق، أحمد، "***معرفة الرجال بالحق أم الحق بالرجال***"، **مجلة الطليعة**، العدد 1 السنة الثانية، يناير 1983، ص 22

[2] **نشرة البيان**، العدد 6، يونيو 1985، ص 8

[3] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 31

الإسلامية واعتقاده أنها قد أدركت الشرط الذاتي لوجودها، وما تبقى لها فقط هو إدراكها للشرط الموضوعي[1]، يقول الشقاقي بأنه كان يرتكب مغالطة لسببين[2]:

1. كيف يمكن أن يقال عن إنسان غاب وعيه التاريخي أنه اكتشف ذاته أو اكتشف الشرط الذاتي لوجوده.

2. إن هذا التصور جهل بالعلاقة الجدلية القائمة بين وعي الذات ووعي الموضوع.

ولربما كانت هاتان النقطتان تقدمان بشكل واضح وصريح أهمية الوعي التاريخي في الخطاب الفكري للشقاقي الذي يضيف بأن اهتمامه ورفاقه بالتاريخ "ليس كمفردات للتسلية والمتعة والانبهار ولكن كإستمرار يخضع للدراسة والتحليل والنقد من خلال منهج خاص ورؤية خاصة"[3].

لقد كان الشقاقي دائم التأكيد على أن وعي المرحلة والأهداف والأدوات يحتمه ضرورة اللجوء إلى حركة التاريخ في العالم الإسلامي "كأداة تملكها وتسيرها سنن الله المؤثرة في هذا الكون" وذلك لاستبصار جذور الوطن الإسلامي جميعه[4]. ففهم التاريخ والإدراك لأبعاده، بالنسبة للشقاقي، أعان على اكتشاف المقدار الكبير من الالتقاء بين التاريخ وبين المطلق كما ورد في القرآن. فالتاريخ يؤكد أن العالم الإسلامي يعيش صراعاً عنيفاً مع المشروع الغربي الحديث، هذا المشروع الذي تُوِّج بإقامة الكيان الصهيوني في قلب الوطن الإسلامي[5].

إن الامتلاك للمنهج الصحيح، هو الذي أهَّل الشقاقي ورفاقه لفهم القرآن، والعلوم الإسلامية، والواقع، والعالم ضمن رؤية متكاملة جديدة. فالمنهج وامتلاك آلياته هو ما قاد إلى اكتشاف فلسطين في قلب القرآن، ففهم التاريخ، وفق ما سبق، التقى مع الفهم المنهجي للمطلق الوارد في القرآن. والتقى الإثنان على أرض فلسطين سوية، وعليه تشكل وعي الشقاقي ورفاقه

---

[1] الشقاقي، فتحي، **التاريخ لماذا، الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 318

[2] المرجع السابق، 319

[3] المرجع السابق.

[4] الشقاقي، فتحي، **القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا؟، الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 173، وانظر أيضاً **مجلة المختار الإسلامي**، العدد 13، السنة الثاني، يوليو 1982

[5] الشقاقي، فتحي، **صحيفة الخليج**، مرجع سابق، ص 709

لخصوصية فلسطين في القرآن وفي التاريخ العربي والإسلامي. ولذا توصلوا إلى نتيجة هامة، برأيهم، وهي أنه لمواجهة المشروع الإستعماري لا بد من البدء من فلسطين وهذا لكونها مقتل المشروع الاستعماري فإسرائيل هي قلب هذا المشروع[1].

من الواضح أن الشقاقي ورفاقه قد تأثروا كثيراً بالرؤية، أو المنهج، التي كان قد تناولها المفكر السوداني ابو القاسم حاج حمد. نرى هذا جلياً من خلال استيعابهم لمقولاته الخاصة بفهم الظاهرة القرآنية والمستندة على القرآن - المطلق، والتاريخ وفهمه.

إن هذين المفهومين يدفعان باتجاه نقاش المفهوم المرتبط بهما بشكل لا يمكن فصله، فهو يعتمد عليهما إن على مستوى التنظير أو على مستوى العمل الملائم، هذا المفهوم الشعار الذي أصبح علامة لازمة لحركة الجهاد الإسلامي.

5.4 فلسطين القضية المركزية

يعتبر هذا المفهوم الشعار محور فكر الشقاقي وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، فعليه يقوم فكر الحركة فهو المفهوم المركز، وهو المفهوم أداة التحليل، وهو المفهوم المقياس، ولذا من خلال تحليل الخطاب الفكري له سيتم امتلاك المقياس الدقيق لتحليل الخطاب السياسي للجهاد الإسلامي في فلسطين.

أول من طرح هذا المفهوم هو المفكر السوري توفيق الطيب بداية في كتابه "الحل الإسلامي بين النكبتين". فبعد أن يشير إلى أن النكبتين قد أثبتتا أن "الوجود اليهودي الصهيوني هو صورة التحدي الغربي للإسلام كأمة وثقافة وقد كان الإسلام وسيظل قادراً على رد التحدي"، هذا الوجود الذي يمثل أوج التحدي الغربي السياسي والثقافي للعالم الإسلامي، فمكانة فلسطين من العالم العربي و من العالم الإسلامي، وطبيعة التحدي من حيث الشدة والعنف، يؤكد أن السبب الرئيس "الذي يجعل حقنا بفلسطين_ لاحقوقنا في فلسطين_ ليس مجرد قضية إسلامية فحسب، بل قضية المسلمين والإسلام الأولى في العصر الحديث"2، ثم تناوله في بحثه " الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"، حيث اعتبر أن من

[1] الشقاقي، فتحي، **التاريخ لماذا**، مرجع سابق، ص ص 318 -319

[2] الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي ما بعد النكبتين**، مرجع سابق، ص ص 28 -30

الخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية "أن تتبنى قضية فلسطين تبنياً كاملاً حتى تكون محور السياسة للحركة الإسلامية عامة وللحركة في البلاد العربية خاصة، وتعتبر قضية الإسلام الأولى"[1].

إلا أن الشقاقي يؤكد أنه ورفاقه "أول من تكلم بشكل معلل ومفسَّر ومبرر عن مركزية القضية الفلسطينية"[2].

تعتبر دراسة الشقاقي ورفيقه أحمد صادق والتي حملت عنوان "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا"، والتي نشرت في مجلة المختار الإسلامي المصرية في العدد 13 يوليو 1980م، هي أول دراسة تتناول قضية فلسطين كقضية مركزية للحركة الإسلامية، ضمن الدراسات التأصيلية لهذا الموضوع سواء من قبل الحركة الإسلامية بشكلها العام، أو من قبل الشقاقي ورفاقه. والملاحظ هنا أن الشقاقي كتب هذه الدراسة في العام 1980م، بمعنى أنها جاءت بعد خمس سنوات من القراءة والبحث والتحليل، في التاريخ والقرآن والعلوم الإسلامية. أي إن الشقاقي لم يتناول هذا الموضوع بشكله المتكامل إلا بعد امتلاكه المنهج الذي أمده بمبررات اعتبار فلسطين قضية مركزية، وهي مبررات علمية بالضرورة وبعيدة كل البعد عن الرؤية العاطفية التبسيطية لها كما تم تداوله في دراسات الحركة الإسلامية التقليدية.

الشقاقي ورفيقه في هذه الدراسة كما جاء في عنوانها "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا"، تناولا شقاً واحداً من التعامل الفكري مع القضية الفلسطينية، ألا وهو الشق النظري التأصيلي المتعلق بالإجابة على السؤال (لماذا؟). وهي كما ورد في مقدمتها موجهة للإسلاميين الذين تفاوتت مواقفهم من القضية الفلسطينية بدرجة مثيرة للدهشة. فهناك، كما تشير الدراسة، من يتعامل معها وكأنها كغيرها من القضايا الإسلامية، وقيام دولة إسلامية سينهي المشكلة تماماً. و هناك من يتعامل معها وفق إشكاليتين، ما بين التنازل السياسي في التحليل والرؤية إلى جزئيات تم إيهامه أنها هي كليات القضية، وبين الموقف العاطفي

[1] الطيب، توفيق، **الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 101

[2] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 57

اللاتحليلي الذي يتعامل مع فلسطين على أنها أرض المقدسات، وستحررها الأيادي المتوضئة[1]. هذه المواقف، كما يرى الشقاقي قد بنيت على "فهم سطحي -أو على عدم فهم أصلاً- لمهمات الحركة الإسلامية المعاصرة ولأصول القضية الفلسطينية"[2].

المرجعية الأساسية التي بنيت عليها مركزية القضية الإسلامية في هذه الدراسة كانت مرجعية تاريخية بامتياز، اعتمدت على قراءة التاريخ الإسلامي والأوروبي، في التعامل مع فلسطين، مبتدئة من الصراع الحاد والمتواصل ما بين الإسلام كمجتمع ونظام، وبين "اللاإسلام" كتيارات فكرية واجتماعية، هذا الصراع الذي استمر طيلة القرن التاسع عشر، منذ الحملة الفرنسية وحتى الحرب العالمية الأولى. فقد حارب الغرب النظام الإسلامي بكل الأدوات المتاحة لدية (تبشيرية، مدارسه العلمانية، العنف)، وشكل تهديداً أصيلاً له، إلا أن أهم الأدوات وأخطرها كانت النماذج من أبناء المجتمع الإسلامي التي عملت كرسل لحضارة الغرب وفكره، وشكَّلت مبشراً بالعلمانية[3].

من جهة أخرى، يشير الشقاقي، إلى أن الصهيونية، كانت ملامحها السياسية تتحدد في أوروبا كحليف أصيل سياسياً وفكرياً للاستعمار الأوروبي، في مواجهته للأمة والإسلام[4]. وبذا تكون الدائرة قد اكتملت؛ الهجمة الغربية، ثم الحركة القومية كابن شرعي لها، والحركة الصهيونية كجزء أصيل من تلك الهجمة بكل ملامحها[5].

ثم يتناول الشقاقي، التاريخ الحديث لفلسطين، قبل النكبة الأولى 1948م، مفرقاً بين الجماهير التي تحركت بحسها التاريخي ضد الهجمة، والملاَّك المتحالفين مع بريطانيا، متطرقاً إلى مجمل الأحزاب والتيارات السياسية التي قادت العمل السياسي في فلسطين في تلك المرحلة من تاريخها، متوصلاً إلى نتيجة مفادها أن تلك الإتجاهات جميعها كانت عاجزة عن تحديد جوهر الصراع، وذلك لكونها تنطلق في رؤيتها للصراع من مواقعها الفكرية اللاإسلامية، ولذا،

---

[1] الشقاقي، فتحي، **القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا، الأعمال الكاملة**، الجزء 1، مرجع سابق، ص 172

[2] المرجع السابق، ص 172

[3] المرجع السابق، ص 173

[4] المرجع السابق، ص 174

[5] المرجع السابق، ص 174

كما يرى الشقاقي، كان لابد للجماهير أن تقدم رؤيتها ومنهجها من خلال تجربتين هامتين هما تجربة الشيخ عز الدين القسام، والإمام حسن البنا من خلال مشاركة كتائب الإخوان في حرب فلسطين، إلا أن المرحلة كانت أكبر من طاقاتهم، فاستطاع التحالف الغربي الصهيوني أن يقيم دولة إسرائيل على أرض فلسطين، "كتجسيد مجتمعي حي ومستمر للهجمة الشرسة ضد الوطن الإسلامي"[1].

بعد الهزيمة، كما يرى الشقاقي، كان من الطبيعي أن تقود الحركة الإسلامية المرحلة التالية، إلا أن جملة من الظروف الداخلية، سياسية واجتماعية واقتصادية، وعنف التدخل الغربي الخارجي حالا دون قيامها بهذا الدور. لقد قاد مرحلة ما بين النكبتين قيادات عسكرية جاءت بانقلابات متواصلة، عاشت في غياب للوعي التاريخي الصحيح للقضية الفلسطينية، مما قاد إلى هزيمة حزيران 1967م التي كانت انهياراً شاملاً للثوريين والاشتراكيين. لذا كان لا بد للأمة أن تعود لأصالتها وحسِّها الإسلامي. وما أن أطل مطلع السبعينات إلا وكان المد الإسلامي شاملاً في الوطن الإسلامي، وتكشف الصراع عن فريقين، التيار الإسلامي المتصاعد، وعلى الجانب الآخر كان يقف الغرب وامتداداته من أنظمة وأحزاب قومية واشتراكية ووطنية، بجانب إسرائيل كتجسيد للهجمة ضد الإسلام[2].

إن التاريخ الحديث لفلسطين؛ بالنسبة للشقاقي يكشف عن خطين هما:

أ. إن ما وصلت إليه القضية الفلسطينية، هو نتاج للقيادات اللاإسلامية التي تسلمت السلطة طيلة الفترة الماضية، ونقلتنا من هزيمة لأخرى، حتى ادى بها إلى القبول بأي شيء كحل للقضية، إلا أن الإسلام يبدو وحده كدين، كتاريخ وحضارة، ونظام وممارسه هو القادر على مواجهة الأزمة.

ب. إن الهجمة االلاإسلامية، وطرفها الأساسي (الغرب) لم يكن له أن يقيم إسرائيل إلا عندما استطاع أن يثبت مؤسساته وتياراته في المنطقة حولها. ولذا على الحركة الإسلامية إما أن

---

[1] الشقاقي، فتحي، **القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا، الأعمال الكاملة**، الجزء 1، مرجع سابق، ص ص 175 -177

[2] المرجع السابق، 178 -179

تعي مرحلتها وجوهر الصراع، ودور فلسطين فيه، وإلا فإنها ستدخل في الحقبة الإسرائيلية التي تلوح في الأفق[1].

ثم يتناول الشقاقي تجربة الشيخ عزالدين القسَّام على اعتبار أنه الرائد الأول لطلائع الحركة الإسلامية في فلسطين، مقارناً ما بينه وبين الإمام الحسين (رض) من حيث انتصار الواجب المقدس في صراع الواجب والإمكان، والذي سيتحول إلى شعار هام لدى حركة الجهاد في بداية عملها في فلسطين. كما أن هناك تشابهاً فيما بينهما من حيث كونهما رمزاً للإيمان والوعي والثورة، وعدم المساومة.

لقد كان القسام بالنسبة للشقاقي ورفاقه رمزاً للوعي، فهو يتمتع برؤية فكرية ناضجة وواضحة على المستويين الاجتماعي والسياسي. كما أنه كان رمزاً للثورة، وهو أمر طبيعي فمن الصعوبة ان تكون واعياً دون أن تكون ثورياً، كما أن من الصعوبة أن تكون ثورياً دون أن تكون واعياً فالعلاقة فيما بينهما علاقة جدلية[2].

ويحدد الشقاقي ملامح النظرية الثورية لدى القسام بـــ[3]:

أ. فهم وتحليل المجتمع والظروف السياسية بشكل متقدم عن بقية قيادات الحركة السياسية الفلسطينية.

ب. مخالفة قيادة الحركة الوطنية التي تأمل خيراً في بريطانيا، فهي بالنسبة إليه العدو الرئيسي والصهيونية تابعة لها، وأن النضال السياسي السلبي لم يعد يجدي نفعاً ولا بد من اعتماد الكفاح المسلح.

ت. كان واضحاً ومحدداً في تحديد الحليف الحقيقي.

ث. حدد مراحل النضال (الإعداد النفسي، الحلقات السرية، اختبار صلابة التنظيم، إعلان الثورة.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا، الأعمال الكاملة**، الجزء 1، مرجع سابق، ص 180

[2] المرجع السابق، ص ص 181 -184

[3] المرجع السابق، 186 -188

من الواضح فيما ذكر أعلاه أن الشقاقي ورفاقه أصبحوا يتحدثون عن فلسطين كقضية مركزية للحركة الإسلامية بشكل مبني على وعي ومنهج واضح في التحليل. صحيح أن التأصيل هنا لمركزية فلسطين كان في حالته الجنينية، إلا أنه كان تأسيساً لكل ما جاء بعده من دراسات. لقد كانت هذه الدراسة في الخطاب الفكري والسياسي للحركة الإسلامية بمثابة "مانفستو إسلامي" إن أردنا استعارة توصيف الشقاقي نفسه، فهي دراسة تأسيسية تأصيلية بني عليها ما بعدها.

كما لا بد هنا من الإشارة إلى أن الشقاقي من خلال سرده لتجارب القسام والبنا كان يُعِد العدة للشق الثاني من رؤيته المتعلقة بمركزية فلسطين والتي تناولها هنا بالتفصيل من خلال الإجابة على السؤال(لماذا؟). الشق الثاني هذا، هو السؤال (كيف)، وتركيزنا هنا على هذا السؤال سيتضح أكثر حين يتبين لنا أن المعارضة الإخوانية، كما يشير بشير نافع، لطرح مركزية قضية فلسطين كما يراها الشقاقي وإخوانه هي بناء على "التبعات العملية لهذا الطرح" وليس جوهر التحليل الذي أدى إليه. فقد كان لدى الإخوان فهم بأن الشقاقي ورفاقه "يدفعون الحركة إلى مغامرة غير محسوبة"[1]. كما أن من غير الممكن أن تتم حركة الإنسان الواعية بشكل منهجي دون الإجابة على هذين السؤالين سوية، فهناك مبرر الحركة، ومن ثم كيفية تحقيق هدف الحركة، ففي "لماذا" يلاحظ سبق الفكر العمل، فهو المهيج للحركة، ويجب أن يبلغ توتراً معيناً، وأما الكيف ففيه الممارسة[2]، ورغم أهمية الإجابة على "لماذا"، إلا أن الأهمية الأكبر هي بالضرورة بالإجابة على "كيف" ففيها يمكن التعرف على حدود تفكيرك وهل هي متعلقة بالجانب التنظيري من المسألة أم إن الأمر يتعداها إلى ممارسة عملية تعطي للفكر مضاءه ودوره الحقيقي.

لقد استخدم الشقاقي في دراسته هذه رؤيته التحليلية المبنية على المنهج القائم في دراسة التاريخ، لقد حدد أدوات التحليل، ومنهجه، وخلفياته ثم انتقل إلى الصياغة الواضحة والدقيقة لرؤيته لمركزية فلسطين التي تتعدى كونها منطقة جغرافية.

---

[1] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 33

[2] جلبي، خالص، **في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984م، ص 43، ويعتبر هذا الكتاب من الكتب المتداولة لدى حركة الجهاد في المنهاج التربوي، وعلى ما يبدو أن الشقاقي ورفاقه تأثروا بهذا التحليل للسؤالين"لماذا، وكيف".

أول تقدم باتجاه الإجابة على السؤال الثاني (كيف؟) نرى له بدايات جنينية، طبعاً بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من خلال تعليقنا على سرد الشقاقي لتجربتيْ البنا والقسام، هو ما تكلم عنه الشقاقي ورفيقه احمد صادق في الدراسة التي تناولت الثورة الإسلامية في سوريا[1]، وهي دراسة غير موجودة في الأعمال الكاملة للشقاقي، تقول هذه الدراسة في ختامها: بأن قيام دولة إسلامية بالذات في دولة مواجهة لإسرائيل أمر في منتهى الخطورة والأهمية، وهذا لأن الحرارة ستسري في خط التماس حيث يكمن جوهر الصراع في العالم، ومن خلال وحدة الحركة الإسلامية يمكن الحديث عن ضرورة أن يكون التفجير السوري شاملاً، وهذا سيكون فقط من خلال الصدام مع إسرائيل، في صورة تخضع للظروف والمتغيرات، كما أن من خلال الوحدة الحركية (أطر وأشكال عملية متقدمة، برامج كاملة، رؤى واضحة) من الممكن أن يمتد الاشتعال إلى داخل الوطن المحتل، فمن الممكن أن تشارك كوادر الحركة الإسلامية هناك في مواجهة العدو تحت ظلال العلاقة العضوية. وتؤكد الدراسة بأن "الحركة التي لن تعي العلاقة الجدلية بين انتصار الإسلام والقضاء على الحقبة الإسرائيلية.. بين قيام الخلافة الإسلامية وانتهاء إسرائيل.. هذه الحركة ستعاني وقتاً طويلاً آخر من التخبط وعدم وضوح الرؤية حتى يهيىء الظروف القاهرة أو الطليعة المؤمنة أو كليهما لتحمل هذه المسؤولية الإلهية ولتنقذ الحركة الإسلامية من هذا الضياع والغياب المذهل"[2].

إن هذا النص الصغير في حجمه والكبير في مضمونه ومعانيه، يوضح في البداية إجابة جنينية، كما ذكر أعلاه، حول التساؤل (كيف؟) من خلال ذكر خط التماس المشتعل ما بين دمشق وداخل فلسطين، كما إنه يشير بشكل غير مباشر إلى ضرورة قيام إطار تنظيمي، "الطليعة المؤمنة"، لتقوم بالدور الذي يفترض بالحركة الإسلامية أن تقوم به، لإنقاذها من الضياع. إن هذا النص يؤسس لوجود حركة الجهاد الإسلامي، دون ذكرها بالاسم، لأول مرة على صفحات مجلة المختار الإسلامي.

---

[1] الشقاقي، فتحي، صادق، أحمد، في ***مجلة المختار الإسلامي***، العدد 16 ، السنة الثانية، اكتوبر 1980م، ص ص 34 -52

[2] الشقاقي، فتحي، صادق، أحمد، ***الثورة الإسلامية في سوريا***، **مجلة المختار الإسلامي**، العدد 16، السنة الثانية، اكتوبر 1980م/ ص ص 51 -52

الدراسة الثانية التي تناولت مفهوم مركزية فلسطين بشكل أكثر تفصيلاً جاءت من قبل أحمد صادق تحت عنوان "الإسلام والقضية الفلسطينية"، حيث تناول الموضوع تحت أربعة عناوين:

الأول: المدخل الإسلامي للقضية الفلسطينية:

أ. الإسلام والغرب أو منهج الحق ومنهج الباطل: يشير صادق إلى أن المنهج القرآني هو منهج الوحدة لا الصراع، والصراع الوحيد الذي يقبله الإسلام هو فقط لإنهاء الصراع، وتكريس منهج الوحدة. في مقابل هذا المنهج هناك منهج البشر حيث يسود منهج الصراع، هذا المنهج ساد تاريخياً خلال القرنين الماضيين حين بدأ الغرب هيمنته على العالم، حيث مثل اليهود طيلة تاريخهم مركزية منهج الباطل والصراع. هكذا ينظر الإسلام إلى خطر الغرب واليهود، فصعود الغرب وهيمنة اليهود إنما هو سيادة لمنهج الصراع والباطل وتدمير لمنهجية الوحدة والحق[1].

ب. البعد التاريخي للمسألة الفلسطينية: مع نهاية القرن الثامن عشر، يقول صادق، كانت القوات الفرنسية تتقدم على أرض الوطن الإسلامي، ورغم أنها كانت أقل عنفاً من الحملات الصليبية إلا أنها كانت أعمق أثراً وأكثر تأثيراً. فتيار التغريب الذي بدأ ضعيفاً أصبح أكثر وضوحاً، وبدأ الغرب بتوسيع قاعدة تيار التغريب بين أبناء الأمة، ورغم نجاحه بهذا الأمر إلا أنه كان لا بد أن يستخدم القوة لإسقاط النظام السياسي الإسلامي. ويحدد صادق بأن "الهجمة اليهودية الغربية كانت تهدف إلى تصفية الإسلام، وكان المشروع اليهودي جزءاً مركزياً فيها، حيث كان يسعى إلى إنشاء كيان اجتماعي كامل للهجمة وعلى أسس عقائدية في وسط الوطن الإسلامي يمنع كل محاولات الإحياء والنهضة الإسلامية"[2].

ت. البعد القرآني للقضية الفلسطينية: من خلال تحليل الآيات الأولى من سورة الإسراء (الآيات1 -7)، يستخلص صادق، أن الآيات تتحدث عن علاقة اليهود بالمسلمين وتتحدث عن علوَّين وفسادين قضى الله بهما على بني إسرائيل في الكتاب، فالعلوّ الأول لليهود كان

[1] صادق، أحمد، ***الإسلام والقضية الفلسطينية***، **مجلة الطليعة الإسلامية**، العدد1، السنة1، يناير 1983م، ص ص 42 -43

[2] المرجع السابق، ص ص 43 -45

في المدينة المنورة، والرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحبه رضوان الله عليهم هم الذين ينطبق عليهم وصف "عباداً لنا" حين دمروا العلوَّ والإفساد الإسرائيلي الأول، ثم يرد الله لليهود الكرة ليصلوا إلى إفسادهم الثاني، وحين يأتي الوعد الثاني "وعد الآخرة" سيدخل المسلمون المسجد كما دخلوه أول مرة. وهنا نرى كما يقول صادق أن صعود الإسلام الكامل والحقيقي لن يتم إلا بإنهاء العلو والإفساد الإسرائيليين[1].

الثاني: الخطر الإسرائيلي:

كون إسرائيل جزءاً مركزياً من الهجمة الغربية، فلا بد لها أن تؤدي دوراً يتناسب وهذه الصفة لتحقيق أهداف هذه الحملة لإلقاء الإسلام بعيداً عن الحياة. بناء على هذه المقدمة يسرد صادق مظاهر الخطر الإسرائيلي بـــ[2]:

أ. تمثل اسرائيل تحقيقاً واقعياً لمنهج الصراع المضاد للإسلام.

ب. تمثل إسرائيل خطراً يومياً ومباشراً على الشعب الفلسطيني.

ت. تسهم وتكرس واقع التجزئة القائم على أرض الوطن الإسلامي.

ث. تشكل إسرائيل خطراً حقيقياً على كل أبناء الأمة الإسلامية كما على كل المستضعفين في الأرض.

ج. تدمير البعد الأيديولوجي للإنسان المسلم من خلال تسريب ثقافتها إلى أبناء الأمة الإسلامية.

ح. أداة لاستمرار عملية النهب الاقتصادي الذي يقوم به الاستكبار لخيرات المستضعفين.

الثالث: ما هي المعوقات التي أخرت انتصارنا في فلسطين:

يؤكد صادق أن الآثار التي نتجت عن تغييب الإسلام ومحاولة إحلال بديل له في ساحة المواجهة هي[3]:

---

[1] صادق، أحمد، **الإسلام والقضية الفلسطينية**، مرجع سابق، 45-46

[2] المرجع السابق، ص ص 46-48

[3] المرجع السابق، ص ص 48-49

أ. أن كل الأطروحات التي قدمت حتى الآن لطبيعة الصراع ضد اسرائيل ضيقت خلفية الساحة من جانبنا، وأضاعت الامتداد الإسلامي الواسع لأمتنا.

ب. الأنظمة التي سيطرت على وطننا الإسلامي طيلة السنوات الماضية كانت السبب الحقيقي في إفشال النهضة الحضارية. فحين طرحت الأفكار الغربية صنعت خللاً حقيقياً داخل الإنسان المسلم الذي أصبح يعيش تناقضاً ما بين انتمائه العقائدي والتاريخي، وبين واقع غربي يفرض عليه.

ت. كان الإنسان العربي يُدفع للصراع وهو يعاني محاولات تحطيم عقيدته وتاريخه، فيما كان الإسرائيلي كفرد ومجتمع، يُدفع للصراع وفق تصور عقائدي كامل ومتماسك.

الرابع: كيف تصبح القضية الفلسطينية قضية أممية لكل المسلمين:

يؤكد صادق على أن الارتباط وثيق بين الصعود الإسلامي وبين القضية الفلسطينية، بين انتصار الإسلام عالمياً والانتصار في فلسطين، وبناء عليه يحدد خطوات العمل لتحقيق هذا الفهم بالآتي[1]:

أ. الخطوة الأولى تتعلق بتكريس الوعي في التجمعات الحركية الثورية للوعي الإسلامي الصحيح للقضية الفلسطينية.

ب. جعل محور (طهران -القدس) هو المحور الساخن الذي تلتف حوله جماهير الأمة.

فالوعي الصحيح، كما يشير صادق، للقضية الفلسطينية يعني أن هناك حلاً واحداً وطريقاً واحداً لتقديم الحل الصواب لفلسطين، وهو الذي يأخذ بالاعتبار أن [2]:

أ. المشكلة أساساً هي الهجمة التاريخية ضد الإسلام.

ب. إن اسرائيل هي مركز هذه الهجمة وهي في نفس الوقت نواة المشروع اليهودي الكبير.

---

[1] صادق، أحمد، **الإسلام والقضية الفلسطينية**، مرجع سابق، ص -50

[2] المرجع السابق، ص 50

وبالتالي، كما يرى صادق، الحل الصواب لأزمة المرحلة هو أن تقوم "الجبهة الإسلامية المتحدة" بين كل المسلمين، فهي التي تستطيع[1]:

أ. إعطاء الإسلام دوره الرئيسي كنقيض كامل للهجمة وكضمان لمواصلة الصراع حتى النصر.

ب. أن تكون الحكومة الإسلامية في أي بقعة من الوطن الإسلامي هي مركزية المد الإسلامي المعاصر في مواجهة المركزية الإسرائيلية.

ت. إن الجبهة الإسلامية المتحدة هي وحدها الأداة الكفيلة بتوحيد الأمة والقضاء على واقع التجزئة ومواجهة الهجمة الشاملة ضد الإسلام والأمة بحرب شاملة ضد الغرب وأدواته ومركزيته "إسرائيل".

تكمن أهمية ما سبق في:

أ - أنه النص الأول لدى حركة الجهاد الذي حدد الكيفية التي يجب أن تتبع في كيفية جعل القضية الفلسطينية قضية أممية. وحين نعرف أن هذا النص قد تمت صياغته في العام 1983م، نرى بأن حركة الجهاد، على الأقل من الناحية النظرية التأصيلية هنا، كانت تفتقد إلى طرح محدد وواضح المعالم، في كيفية الحل حتى إلى ما بعد تأسيسها بثلاث سنوات.

ب -أنه النص الأول الذي تعامل مع التأصيل الدقيق والمبني على أكثر من مرجعية، ففي هذا النص لاحظنا الاعتماد على المرجعية المنهجية والتي استندت إلى رؤية أبي القاسم حاج حمد وذلك حين انطلق من الكلام عن الصراع بين منهجيتين، كما أنه اعتمد على المرجعية التاريخية، والتي سبق أن تم اعتمادها كمرجعية وحيدة في الدراسة الأولى التي تناولت ذات الموضوع، بالإضافة إلى أنه تناول المرجعية القرآنية الشرعية، ولكن بشكل بسيط، وغير كاف، لتأسيس الفكرة على هذه المرجعية، والمرجعية الأخيرة التي تناولها هي المرجعية الواقعية بكلامه عن الخطر الإسرائيلي.

[1] صادق، أحمد، **الإسلام والقضية الفلسطينية**، مرجع سابق، ص 50

الدراسة الأخيرة التي تناولت مركزية القضية الفلسطينية، وتعتبر هي الآن الممثلة لفكر حركة الجهاد الإسلامي، كتبها الشقاقي في داخل السجون الإسرائيلية في العام 1986م، إلا أنها لم تطبع قبل العام 1989م في بيروت، وفلسطين.

بعد أن يؤكد الشقاقي في مقدمته للدراسة ضرورة أن يتم تحويل الموضوع الفلسطيني إلى همٍّ إسلامي داخلي، مبدياً قناعته بأن هذا الأمر لا يحتاج سوى إلى قرارٍ سياسيٍّ في داخل الحركة الإسلامية يحول اهتمامات كوادرها إلى ميدان المعركة الحقيقي، بعيداً عن الميادين الوهمية التي تستنفد الطاقات الإسلامية[1]، يحدد الشقاقي ملامح المشروع الغربي من خلال تحديد محوريه[2]:

المحور الأول: والذي يتضمن ثلاث مراحل:

أ - إسقاط النظام السياسي الإسلامي وإنهاء دولة الخلافة.

ب - تدمير المؤسسات الإسلامية القائمة من جميعات، ومعاهد إسلامية، كان من الممكن أن تشكل تجارب نجاح باتجاه التكتل من جديد لإعادة الخلافة.

ت - محاولة تدمير العقل المسلم، فبقاء هذا العقل قد يكون كفيلاً بمحاولة البدء من جديد لإعادة النظام السياسي.

المحور الثاني: ويتضمن ثلاث مراحل موازية للمراحل السابقة من جانب، ومتممة لها في نفس الوقت من جانب آخر:

أ - التجزئة: وذلك من خلال تشتيت العالم الإسلامي، إلى عشرات الأقاليم، والوطنيات بحيث أصبحت حدود سايكس بيكو هي الحدود الشرعية.

ب - التغريب: وذلك من خلال إرسال المثقفين والسياسيين الذين تمت سرقتهم لصالح الغرب من أجل تكريس التبعية.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف؟**، ب.ن، ب. م.، ط1، 1409هـ، ص 6

[2] المرجع السابق، ص ص 8-11

ت - إقامة دولة إسرائيل: والتي تعتبر أهم وأخطر وأعنف أشكال الحرب الشاملة، فوجودها يكرس جميع ما سبق ذكره في كلا المحورين.

يعتبر هذا الكلام عن المشروع الغربي الحديث بهذا الشكل، النص الأكثر أهمية في النصوص التي صيغت لدى حركة الجهاد، فهو يؤسس للمرجعية الفكرية للنص السياسي ولخطابه الناشيء عنه، فبناء على هذا المشروع يتم الرد على من يرون أولوية الدولة على الجهاد، كما يرد على من يرون إمكانية التعايش مع إسرائيل. فهذا النص يحدد وجود إسرائيل بكونها المانع من مواجهة التغريب. فهي ممثلةٌ بشكل واضح للثقافة الغربية وداعمة كبيرة لمن يتمثلون بهذه الثقافة، ولذا فهي هنا تكرِّس التغريب، ولضمان استمرارية التغريب لا بد من وجود دول التجزئة والتي تنطلق بمعظمها من أفكار غربية وتسهل تداول هذه الثقافة من خلال وسائل إعلامها ودعم منتجيها ومروجيها، ومن ثم سيتم تكرار المحاولات لتدمير العقل المسلم الذي سيقف موقفاً مواجهاً للتغريب وللثقافة الغربية. وبغياب العقل المسلم سيكون من المستحيل إعادة بناء المؤسسات الإسلامية والتي تعتبر الأساس للنظام السياسي، وبغيابها سيكون من الاستحالة إعادة النظام السياسي الإسلامي.

إن المعادلة تقول: إن وجود إسرائيل هو المانع الحقيقي من وجود النظام السياسي، ولذا إن أردنا أن نعيد هذا النظام لا بد أن نواجه الطرف المانع له وهي إسرائيل، فوجودها مانع كبير لهذا الأمر، وأية محاولات لإعادة النظام السياسي الإسلامي في البداية، ستكون فاشلة في ظل وجودها ، فالجهاد ضد إسرائيل لا بد أن يتقدم على إعادة الخلافة، كما أن التعاطي مع وجود إسرائيل في المنطقة، من خلال عمليات سلام أو حتى هدنة، يعني بالضرورة أن نعطي مجالاً واسعاً لغياب النظام السياسي ولتكريس التجزئة والتغريب وغياب المؤسسات واستمرار محاولات تدمير العقل المسلم.

إن الشقاقي يطالب الحركة الإسلامية أن تعطي لفلسطين مركزيتها على المستوى النظري، والعملي، على أن لا تنسى أنها إسلامية ربانية تجعل من مرضاة الله سبحانه غايتها القصوى، ومن إحداث البعث الإسلامي في كل الأرض غايتها الدنيا، كما تجعل هدفها البعيد تجاوز أزمة التحدي الغربي الحديث، فيما هدفها القريب إعادة النظام السياسي الإسلامي[1].

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف**، مرجع سابق، ص 12

ثم يتناول الشقاقي الأبعاد التي تعطي لفلسطين مركزيتها وهي التي تتعلق بالإجابة على السؤال (لماذا؟) وذلك على النحو الآتي:

أ - البعد القرآني: وهنا يحشد الشقاقي على مدى 22 صفحة، الأدلة القرآنية والنبوية التي تدل على مباركة أرض فلسطين في التراث الإسلامي، ويتوقف كثيراً عند تفسير سورة الإسراء الذي يتبناه والذي لا يخرج عما ذكره أحمد صادق في الدراسة سالفة الذكر، وإن كان بشكل أكثر تفصيلاً، وأوسع استدلالاً، ثم يختم بأن هذا البعد (القرآني) يؤكد لنا خصوصية هذه الأرض وخصوصية هذه القضية وبالتالي مركزيتها في فكر وممارسة الحركة الإسلامية[1].

ب -البعد التاريخي: يشير الشقاقي هنا إلى أن المشروع الغربي ولمدة قرنين استطاع قطع التواصل الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية من خلال إيجاد إسرائيل في المنطقة، فالتحليل التاريخي جعل من إسرائيل الجزء المركزي في الهجمة الغربية، والتحدي الغربي أهم مشكلات الوطن الإسلامي، وفي هذا تأكيد، كما يقول الشقاقي، على تميز وخصوصية ومركزية القضية الفلسطينية[2].

ت -البعد الواقعي، وهنا يستعير الشقاقي كامل النقاط، وإن بشرح أكثر تفصيلاً، من أحمد صادق كما وردت في دراسته سالفة الذكر.

ثم ينتقل الشقاقي إلى الإجابة على السؤال (كيف؟)، من خلال استعراضه في البداية للفكر السياسي الذي تعامل مع القضية الفلسطينية سواء على المستوى الحزبي الإسلامي والوطني، أو على مستوى الأنظمة العربية، مبتدأً بالطرح الإسلامي التقليدي والذي يمثله الإخوان المسلمون مشيراً إلى أن الإسلاميين التقليديين تعاملوا مع إسرائيل على أساس أنها "مشكلة مزعجة نجمت عن مشكلة أساسية أو كلية تمثلت في سقوط النظام السياسي الإسلامي" ومواجهة إسرائيل لن تتم إلا بعد إقامة الدولة الإسلامية[3].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف**، مرجع سابق ، ص ص 13 - 35

[2] المرجع السابق،ص ص 36 -43

[3] المرجع السابق، ص ص 51 -57

وفي معرض تناوله لموقف الأنظمة يقول الشقاقي: بأن هناك اتفاقاً ما رغم اختلاف المنطلقات ما بين الطرح الإسلامي التقليدي وما بين موقف الأنظمة، فهي مع التأجيل للموضوع الفلسطيني حتى بناء المجتمع العربي الأمثل، مؤكداً أن النخب الحاكمة في الوطن العربي لا يوجد بينها وبين إسرائيل تناقضاً حقيقياً، وهي من البداية تقبل بوجود إسرائيل بشكل أو بآخر.[1]

وأما موقفه من الطرح الوطني الفلسطيني فيقول الشقاقي بأن التحليل الوطني جاء ليؤكد أن التناقض الأساس هو مع إسرائيل وأن المواجهة معها ستكون الحل لبقية مشاكلنا العالقة، مطالباً بأن تتوجه جميع البنادق لإسرائيل، وتأجيل إصلاح المجتمع فلا فائدة من إصلاحه إلا بعد القضاء على إسرائيل. لقد رأت الحركة الوطنية الفلسطينية أن إسرائيل هي المشكلة في حين تبقى الأنظمة حليفاً أو حليفاً محتملاً[2].

بعد استعراض المواقف السابقة يتوصل الشقاقي إلى أن الحركة الإسلامية والحركة الوطنية فشلا في تحقيق هدفهما، فكل منهما خسر من الطرف الذي أَجَّلَه، فالحركة الوطنية عانت الأَمرَّين من الأنظمة العربية (أحداث لبنان 1976، تل الزعتر، أيلول الأسود، دعم الإنشقاقات الداخلية)، وأما الحركة الإسلامية فقد خسرت على المستوى الذاتي وعلى المستوى الموضوعي، فذاتياً: أصابها ضعف بنيوي، وهزال تنظيمي، من حيث انتشار أمراض الخوف والتملق والحرص على الدنيا، والغيبة والتشهير، والطعن في الآخرين، وأما على المستوى الموضوعي: فقد تراجعت الحركة عن قيادة الجماهير، وفقدت فاعليتها السياسية، و هو ما جعلها عرضة لسهام القوى والنخب العلمانية[3]، بل وصل الحال بالحركة الإسلامية أنها تراجعت شيئاً فشيئاً حتى عن أهدافها، فبعد أن كانت تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية، صارت تتحجج بعدم ملاءمة الظروف الدولية والإقليمية لهذا الأمر، بل وانتقلت هذه، كما يقول الشقاقي، إلى مهادنة الحكام، ومشاركتهم برلماناتهم، ووظائفهم، وسلطتهم، كهدف للتغيير[4].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف**، مرجع سابق ، ص ص 58 - 61

[2] المرجع السابق، ص ص 61 -64

[3] المرجع السابق، ص ص65 -67

[4] المرجع السابق، ص 70

إن الخطأ الذي وقع فيه الطرفان، بحسب الشقاقي، هو أنهما أخطآ بفهم الظاهرة الإسرائيلية، فالحركة الوطنية لم تستطع تحديد ماهية الدور الإسرائيلي في المشروع الغربي الحديث، ولذا تعاملت مع إسرائيل على أنها كيان استيطاني عنصري، تهدف إلى ضرب القوى الثورية، فيما الحركة الإسلامية اعتبرت إسرائيل مشكلة فرعية عارضة كغيرها من مشاكل الأمة. لقد أغفل الطرفان، كما يقول الشقاقي طبيعة الظاهرة الإسرائيلية والتي تتمثل بكونها "إفراز وتجسيد منهجية عالمية كاملة الأبعاد ومضادة لمنهجية الحق الإلهي، بل هي أعنف أشكالها وهي ماضية إلى تدمير كل مقومات الوجود الإسلامي والعربي يدعمها الغربي الكافر"[1]. ما يجب أن نفهمه هو أن المشروع الاستعماري هو المشكلة، وأنظمة التجزئة هي إفراز لهذا المشروع، وجزء منه و أحد أشكاله، وإسرائيل هي شكله الآخر، ومحوره ومركزه، والنتيجة هي " أنظمة التجزئة اللقيطة في الوطن الإسلامي، وإسرائيل وجهان لعملة واحدة[2].

ولمواجهة المشكلة بالتوصيف سالف الذكر، يرى الشقاقي، سمات "الحل الإسلامي الجهادي" تتشكل من الآتي[3]:

أ. أن الانتصار في فلسطين لن يكون إلا بإمكانات أمة بأكملها، والحركة الإسلامية بصفتها طليعة هذه الأمة هي التي ستقودها لمواجهة المشروع الغربي.

ب. الحركة الإسلامية والتي تواجه بمشروع غربي مُوَحَّد العناصر، مجبرة على القيام بتوحيد فصائلها كنواة في المرحلة الأولى على الأقل، سيكون هناك عملية نضالية لتحقيق هذه الوحدة من قبل فصائل العمل، ويجب أن تمتلك الحركة تصوراً واحداً للعمل وبرنامجاً موحداً.

ت. لا بد لهذه الحركة أن يكون لها نقطة ارتكاز ثابتة لا تتغير هي القدس.

ث. النقطة الثانية والتي تشكل مع القدس محوراً مشتعلاً لتفجير الثورة، سيكون على الحركة الإسلامية اختيارها ضمن فلسفتها وتحليلها للواقع، في الدول المجاورة لفلسطين وسيكون رمزها.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف**، مرجع سابق ، ص 83 -84

[2] المرجع السابق، ص 85

[3] المرجع السابق، ص 85

ج. الحركة الإسلامية في أي من الدول المجاورة، والتي تم اختيارها، ستبدأ الجهاد لإسقاط نظام الردة والكفر وإقامة دولة الإسلام، فيما ستبدأ في القدس في مواجهة إسرائيل.

ويرى الشقاقي بأن هذا هو "شكل النضال الأمثل" أمام الحركة الإسلامية وذلك:

أ. لأن من خلاله يتحقق الواجب الشرعي بإسقاط الأنظمة، والجهاد ضد إسرائيل.

ب. لأن الحركة الإسلامية تتحرر من مهادنة الأنظمة والتعاون معها، كما يحررنا من إثم التخاذل عن الجهاد في فلسطين.

ت. لعدم إغفاله عن هدف الحركة الإسلامية بوجود الدولة الإسلامية، على الرغم من تأكيده على "مركزية قضية فلسطين".

ث. لكونه يحاصر العدو الحقيقي من جميع الجهات.

ج. لإنه ينقل الحركة الإسلامية من الجدل البيزنطي الذي يفرق ويفتت، إلى التماسك والتضامن والوحدة.

من خلال السرد سالف الذكر لأهم الدراسات التي تناولت مفهوم "مركزية فلسطين"، هذا المفهوم الشعار والمقياس والمنهج، بالنسبة لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، يتبين لنا الآتي:

أ. أن المفهوم وصل إلى صورته النهائية تأصيلاً وممارسة في دراسة الدكتور فتحي الشقاقي الأخيرة والتي أطلق عليها اسم المنهج كما في طبعة بيروت. لقد تميزت دراسة الشقاقي عن سابقاتها بكونها قامت بترتيب تأصيل هذا المفهوم بشكل غاب عن بقية الدراسات، وتحديد التأصيل بثلاثة أبعاد "قرآنية، تاريخية، واقعية" وحدَّد الإجابة على السؤال (لماذا) بشكل أكثر دقة وأفضل عرضاً، كما أنها أجابت بشكل تفصيلي على السؤال (كيف) من خلال الكلام عن "الحل الإسلامي الجهادي"، مناقشة بتفصيل كبير سمات الطروحات السياسية للفصائل العاملة في الساحة الفلسطينية سواء كانت إسلامية أم يسارية.

ب. لوحظ في سياقات التأصيل الاعتماد بشكل كبير على التحديد المنهجي للمفكر السوداني "أبو القاسم حاج حمد" من خلال تحليله للظاهرة الإسرائيلية وموقعها ضمن المشروع الغربي

الحديث المواجه للأمة، والاعتماد هنا كان على مستوى الاستخدام المرجعي الفكري الذي استند عليه بشكل كامل في تحديد خطوط المنهج، كما أن الاقتباس من المفكر السوري توفيق الطيب أصبح يتجاوز ذكره كمرجع ليصبح هو والنص الجهادي لحركة الجهاد نصاً واحداً لا يمكن إلا للقاريء البصير بفكر توفيق الطيب أن يلحظ أفكاره وهي تتوارى في النص الجهادي. لقد استطاع الشقاقي هنا أن يجمع نثار الرؤى والأفكار التي جاءت مبعثرة ومتفرقة في النصوص المختلفة ويصنع منها نصاً متكاملاً ذا رؤية واحدة متماسكة شكلت منهجاً للتحليل وبرنامجاً للعمل لحركة جهادية مارست الفعل الجهادي المبني على هذا البرنامج.

ت. من الملاحظ أن الاجابة على السؤال (كيف؟) في حينه شكلت إجابة عملية تجاوزت الإطار النظري المجرد، إلا إنها افتقرت إلى برنامج تفصيلي يحدد مراحل العمل، سواء على مستوى الحركة الإسلامية خارج فلسطين، أو الحركة داخلها، وما تم طرحه هو أقرب إلى التوصيات والتوجيهات الفكرية والسياسية والعسكرية، مما جعل الأمر لا يعدو كونه أمنيات غير واقعية، "فالحركة الإسلامية في البلدان العربية مأزومة لجهة خياراتها السياسية والاجتماعية"[1]. إن عدم واقعية هذه الإجابة دفعت الشقاقي لتجاوزها فيما بعد العام 1991م برؤية أخرى سنتناولها في موقعها لاحقاً.

ث. كما ذكر سابقاً أصبح هذا المفهوم بالنسبة لحركة الجهاد هو المقياس الذي على أساسه يتم الحكم على الشؤون السياسية والفكرية كافة، فالقرب أو البعد من فلسطين يحدد موقف الحركة، كما إن بقية المفاهيم المبثوثة في نصوص الحركة، كما سنرى، هي مبنية على هذا المفهوم. كثير ممن يقرأون حركة الجهاد يغفلون عن محورية هذا المفهوم في رؤيتها السياسية، لدرجة وصف مواقفها من قبل البعض بالمتشددة.

إن إدراك محورية هذا المفهوم ضروري جداً لمعرفة المدى الذي قد تقبل حركة الجهاد الوصول إليه في رؤيتها السياسية، والبدء بمحاولة تغيير مواقف الحركة السياسية يجب أن يكون مبنياً على تغيير قناعة حركة الجهاد بهذا المفهوم، الأمر الذي يعتبر مستحيلاً في

[1] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص 158-161

منهجية الحركة. إن هذا المفهوم يختصر حركة الجهاد وبغيابه سيصبح وجود حركة الجهاد غير مبرر، فالجهاد تضع فلسطين في قلب الأيديولوجيا ، وفي قلب فكرة الجهاد، فهي موضوع أيديولوجيا، وليس جغرافيا أو شأناً وطنياً أو سياسياً فقط[1].

ج. بلغ من درجة محورية هذا المفهوم أن القياس به أصبح مقدماً على الأيديولوجي في الحركة، كما سنرى في جملة التحولات التي عاشتها الحركة ما بعد العام 1991م، فالسياسي أصبح هو برنامج العمل، ومقدماً على الأيديولوجي، الذي غاب في بعض المراحل لصالح السياسي.

ح. اعتبر هذا المفهوم دليلاً على الاختلاف بين جماعة الإخوان وحركة الجهاد التي شنت هجوماً شديداً على الجماعة وعلى شعاراتها المتعلقة بالقضية الفلسطينية كشعار "لن يحرر فلسطين غير الإسلام" والتي اعتبرته حركة الجهاد شعاراً منفوخاً قد يقود بدوره إلى أوهام تبدو صغيرة في البداية ثم تكبر شأن كل وهم[2]، معيدة التساؤل حول طبيعة المهام المنوطة بالحركة الإسلامية في فلسطين؛ هل هي النضال ضد إسرائيل؟ أم أنها إعادة صياغة الشخصية الفلسطينية إسلامياً؟، مؤكدة أن الحركة الإسلامية هي تحت خيارين: إما أن تعي طبيعة مرحلتها وطبيعة الخطر الذي يواجه الأمة، أو أن تستمر في "شراك التربية" التي تراوح مكانها بينما العالم كله يتشكَّل تحت مطارق التغيير[3]، محذرة الحركة الإسلامية من أن السؤال الفلسطيني كان قادراً على إلغاء كافة القوى التي عجزت عن الإجابة عليه، وهو لا زال كذلك، حتى وإن أخذت هذه القوى شكلاً إسلامياً[4].

ذكر سابقاً، أهمية الإجابة على سؤال (كيف؟)، وكيف أن جماعة الإخوان كان خوفها الأكبر ليس من التحليل النظري لمفهوم "مركزية فلسطين" بقدر خوفها من النتيجة العملية للإجابة على السؤال (كيف؟) والتي تعني بالضرورة دفعها للعمل الجهادي في فلسطين، الأمر الذي يقود إلى المفهوم الآخر الذي شكل نقطة خلاف كبيرة بين الفكرين.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 1203

[2] نشرة البيان، **إصدار الحركة الطلابية الإسلامية**، العدد 3، 12-2-1985، ص 5

[3] **الطليعة الإسلامية**، العدد 5، السنة الولى، مايو 1983م، ص ص 53-54

[4] صادق، أحمد، **الطليعة الإسلامية**، العدد 2، السنة الأولى، 2-1983، ص 37

6.4 الثورة .. الإصلاح

يرتبط هذا المفهوم بشكل أو بآخر مع المفهوم سالف الذكر أعلاه، فهو يتعلق بدايةً بطبيعة المنهج المتبع داخل الحركة، ثم يتعلق بطبيعة التحليل والتصور، وأخيراً يتعلق بكيفية العمل. وقد واجه هذا المفهوم هجوماً شديداً من قبل جماعة الإخوان التي اعتبرت أن هذا المفهوم يعني وجود إسلام رجعي، مما يسيء إلى التوحيد في الوحي[1]، وتراوح هجومها ما بين التأثيم الشرعي بكونه لفظ جاهلي وثني، وأنه مصطلح غربي دخيل على اللغة العربية، وأنه مفهوم مبتدع لم يرد لا في قرآن ولا في سنة، مما يجعله رجساً من عمل الشيطان، وما بين السخرية لجهة تأصيله بكون الثورة تعني أنثى الثور[2]، مما جعل الشقاقي يتساءل عن طبيعة هذا التعامل مع مفهوم الثورة هل هي نابعة عن تنزيه حقيقي أم إن الأمر له ما وراؤه، والقضية تتعلق بموقف مبدئي أصلاً تجاه ما يحمله هذا المفهوم من دلالات تتعلق بالتغيير[3]. ويؤكد الشقاقي بأن عقدي الستينيات والسبعينيات، بعد صدور كتاب "معالم في الطريق"، شهدا بروز اتجاهين متميزين على الساحة الإسلامية:

أ. الإتجاه الإسلامي الثوري: وهو الاتجاه الذي يدعو إلى التميز عن الجاهلية، والثورة على طواغيتها وأجهزتها.

ب. الإتجاه الإسلامي الإصلاحي/ التقليدي: الذي يرفض منهج الثورة كونها تدفع إلى العنف والعنف المضاد، الأمر الذي سيؤدي إلى جر الحركة الإسلامية إلى الكوارث، كما ينادي بمحاورة الحكام والتعاون معهم عن طريق إصلاح المؤسسات القائمة.

في معرض الرد على اتهامات الإخوان، قالت حركة الجهاد بأن حمل دين الله لن يتأتى إلا بالحركة والعمل المضني، مما يجعل من الثورية صفة لاصقة بالإسلام. فالإسلام بالنسبة للجهاد "دين ثوري"، والحياة إن كانت حركة فذروتها الثورة، لا يستطيع أن يستغني عنها حامل القرآن الذي اعتبر الاستكانة والركون إلى الباطل فعلاً لا يختلف في النتيجة عن أهل الباطل

---

[1] كيبيل، جيل، ريشار، يان، **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**، دار الساقي، بيروت، ط1، 1994م، هامش رقم 19، ص 144

[2] الشقاقي، فتحي، **هل في الإسلام ثورة؟ قراءة في المصطلح**، إصدار الجماعة الإسلامية، ب.ت، ب.م.ن، ص 1

[3] المرجع السابق، 1

أنفسهم، (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ)[1]. كما أن القرآن أمر بإزهاق الباطل ودحره (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ ﴿٧﴾)[2]. والعناوين التي دعت لها هذه الآيات عناوين ثورية[3]. والجهاد هنا تعترف بأن مصطلح ثورة لم يرد بهذه اللفظة في القرآن الكريم، ولا في السنة الشريفة، فلجأت إلى القول بأنه رغم غياب وجود لفظ الثورة في القرآن والسنة إلا أن مضمون هذا اللفظ ومعناه كان وارداً. فالله سبحانه وتعالى لم يفرض ألفاظاً محددة على المسلمين ألا يقوموا بتجاوزها في كلامهم وتصريحاتهم، سواء وردت في القرآن أم في السنة أم لم ترد، فالله سبحانه لم يتعبدنا بألفاظ معينة لا يجوز تجاوزها[4]. كما أن لفظة ثورة ومشتقاتها وردت في التراث العربي واللغة القديمة، رغم أنها كمفهوم يعني "علم تغيير المجتمع تغييراً جذرياً شاملاً" بمفهوم سياسي اجتماعي وردت في العصر الحديث. وهي لفظة حيادية حتى يقوم المرء بإضافة صفة لها ليصبغها بها، "الثورة التكنولوجية"، و"الثورة الشيوعية"، و"الثورة الإسلامية"، وبناء عليه فالثورة "سمة أصيلة في الإسلام، وليست إضافة جديدة أو زائدة"[5].

والمنهج المتبع من قبل أي جماعة، كما ترى الجهاد، يحدد التربية المطلوب توافرها في داخلها، فمن خلال منهج التربية القائم في الجماعة يمكن أن تحدد ماهية المنهج حتى قبل استخدام ادوات العنف فهو المرحلة النهائية من العملية التربوية الثورية، فالتربية الجهادية للنخبة الممتازة كانت هي عنوان المنهجية الثورية، هذه التربية التي لا بد أن تمر بمرحلتين: نظرية يكون بها البناء الفكري والعقائدي، وترسيخ الفكرة لدى النخبة، من أجل إحداث الصقل المطلوب، وتطبيقية عملية، وهي مرحلة التفاعل والممارسة، وهي تربية بالأحداث والوقائع وهي مرحلة غير عنفية، وأهميتها تكمن بكونها تكفل صلابة عود الطليعة ويعودها على مواجهة القوى الظالمة[6].

---

[1] **القرآن الكريم**، سورة هود، الآية 113

[2] **القرآن الكريم**، سورة المدثر، آية 1-7

[3] **جذور الثورة الإسلامية في القرآن**، إصدارات الجماعة الإسلامية، ب.ن، ب.م.ن، ص ص 3-5

[4] الشقاقي، فتحي، **هل في الإسلام ثورة**، مرجع سابق، ص 2

[5] المرجع السابق، ص ص 2-3

[6] **المنهج الإصلاحي والمنهج الثوري**، إصدار الجماعة الإسلامية، ب.م، ب.ن، ب.م.ن، ص ص 2-3

إن التربية النظرية، كما ترى الجهاد، بلا ممارسة عملية ستظل مجرد أفكار عقلية غير واقعية، وهذا لكون الطلائع الأولى للحركة الإسلامية لم تتذرع، كما يتم اليوم، بالمرحلة المكية، بل فهمت هذه الطلائع أن التهلكة الحقيقية في فصل النظرية عن التطبيق[1].

بناء على ما سبق تصنف حركة الجهاد نفسها بأنها "طليعة التيار الإسلامي الإجتماعي الثوري "الجهادي" الذي يحمل الإسلام ديناً ويريد إقامته كدين"، معتبرة أن إضافة كلمتي "طليعة" و "ثوري" أطلقتا لعظم الجهد المناط بها، كما أن إيمانها الذي آمنت به، وأعلنت ولاءها له هو ذلك الإيمان الذي يدفع الإنسان للثورة على الطاغوت. وترى حركة الجهاد نفسها حركة تسير وَفْقَ طريق أولي العزم وأهل العزائم، لا تعرف إلا مصلحة الإسلام وعزته دون استكانة ولين ومهادنة[2]، وتحدد الحركة ملامح العملية الثورية الجهادية بأربعة ملامح هي: الإيمان، الوعي، الإلتزام، الثورة، موضحة أن هذه العملية لا تخضع للتدرج المرحلي، فالمقصود هنا البيان والإيضاح لا الفصل والتراخي[3].

وانطلاقاً من كون المنهج الثوري يمتاز، لدى حركة الجهاد، بتوجهه رأساً إلى قمة الهرم في المجتمع الجاهلي، وليس كما المنهج الإصلاحي الذي يتوجه إلى قاعدة البناء، مما يفقده المنهج الصحيح في وجود علاقة جدلية بين عملية الهدم والبناء[4]، ناقشت الجهاد في أدبياتها مسألة وجود "المؤسسات" لدى الحركة الإسلامية ونجاعتها في عملية التغيير، في انتقاد واضح لجماعة الإخوان بكونها تتجه لإقامة مؤسسات تنظيمية مبرزة هويتها السياسية، مما يؤدي إلى إبراز الحركة بمؤسساتها الأيديولوجية تحت ظل هيمنة الطاغوت كأي مؤسسات حزبية مما يجعل الجماهير تحس بحزبيتها وأنها ليست مؤسساتهم[5]، فخطورة هذه المسألة، برأي الجهاد تكمن في نقطتين:

---

[1] **المنهج الإصلاحي والمنهج الثوري** مرجع سابق، ص 3

[2] **كراس الدليل إلى حركة الجهاد الإسلامي**، دفاتر إسلامية رقم 1، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي، 1989، سجن مجدو، ص ص 12 -15

[3] المرجع السابق، ص ص 15 -17

[4] المرجع السابق، ص 4

[5] **الطليعة الإسلامية**، العدد 5، السنة الأولى، مايو 1983، ص 56

1. يصبح الحرص لدى الحركة الإسلامية على المؤسسات وبقائها هماً شاغلاً لأبنائها ويصبح جهدهم العقلي والعاطفي محصوراً بها.

2. يصبح الحرص على هذه المؤسسات في مواجهة الأنظمة وتهديداتها دافعاً لتنازلات فكرية.

كما إن هذا يتزامن مع عملية تسكين وتنفيس تقوم بها الحركة لآلام الجماهير وحرمانها، مما يجعل من وجود هذه المؤسسات خطيراً جداً على وجود الحركة وفعاليتها.

إن تأسيس المؤسسات الإسلامية، بالنسبة للجهاد، هروب طوباوي، هو في جوهره هروب من الصراع الضروري مع المؤسسات الجاهلية، كونه يولد التفاعل الحقيقي ضد القوانين الجاهلية التي تحكم هذه المؤسسات[1].

أما المؤسسات التي يجب على الحركة أن تدخلها وأن تشارك بها فهي "مؤسسة المسجد"، أنها المؤسسة الإسلامية النظيفة والمثمرة ، إضافة إلى "المؤسسات النقابية" فهناك إمكانية لحسم الصراع بها للخط الإسلامي، ليتصدر موقع القيادة النقابية، والتي من خلالها يمكنه قيادة نضال الجماهير ضد الأنظمة الطاغوتية، كما إن الصراعات النقابية تلزم فصائل الحركة الإسلامية أن تتحالف لمواجهة قوى العلمانية[2].

والملاحظ هنا أن موقف حركة الجهاد من المؤسسات والعمل على إقامتها كان مبنياً على رؤية الجماعات الإسلامية الثورية المصرية والتي كانت تنتقد الإخوان على السير بمنهجية المأسسة والتي كانت تعيق العملية الثورية تجاه النظام الطاغوتي[3]، وهذا الموقف كما تبين لاحقاً أضر بالجهاد الإسلامي من حيث امتدادها الجماهيري، واقترابها من هموم الناس وأصبحت أكثر قرباً من اتهامها بكونها تنظيماً نخبوياً بعيداً عن الجماهير.

وبكونها امتداداً للتيار الإسلامي الثوري، بل وطليعته الثورية، كما تصف نفسها، كان للشقاقي لقاءات عديدة مع عدد من قيادات الجماعة الإسلامية والتي كانت تتواجد في الجامعات

---

[1] **الطليعة الإسلامية**، مرجع سابق، 57

[2] المرجع السابق، ص ص 59 -60

[3] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق ص ص 96 -97

المصرية، هذه اللقاءات كانت تتمحور حول الخيارات الفكرية وترتيب الأولويات لدى هذه الحركات. إلا أن التيار الفكري الذي انتصر في داخل الجماعة الإسلامية، كان التيار السلفي الذي كان يحظى بإعجاب الشباب المعترضين على المنهج الإخواني السائد في مصر[1]، وكان تأثر الشقاقي بهذه الجماعات واضحاً وإن بشكل غير كلي، وكان من جملة الأفكار التي تأثر بها الموقف من النظام العربي. فإضافة إلى موقف حركة الجهاد الواقعي من هذه الأنظمة باعتبارها الوجه الآخر لإسرائيل، اعتبرت هذه الحركة النظام العربي كافراً ومرتداً، ويحاكم وفق مفاهيم "الحاكمية" و "الولاء والبراء" وهذين المفهومين يعتبران، وفق حركة الجهاد في تلك المرحلة، من اخطر القضايا التي تتعلق بجوهر الدين، والإخلال بهما يخرج الإنسان من دائرة الإيمان (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾) [2]، واغتصاب حاكمية الله والحكم بغير ما أنزل يفقد النظام شرعيته، لذا يباح الخروج بالسيف على هذه الأنظمة التي لا تحكم بما أنزل الله، وتعطي ولاءها للغرب الكافر[3]. كما تأثر بالموقف من الديمقراطية، التي تعني وتتضمن حكم الشعب للشعب أي من خلال قوانين وضعية يضعها البشر، وهي، كما يرى الشقاقي، تخالف المفهوم الإسلامي الذي يتضمن ويعني أن الحاكمية لله، ولكن دون ثيوقراطية، مشيراً إلى أن بعض المفكرين المسلمين يستخدمونها بدلالتها على الشورى والحريات، إلا أن الأحوط تركها[4]. وكما ورد في المرتكز التاسع من المرتكزات المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي، "فالأنظمة العربية أنظمة كافرة لا يجوز التعامل معها والالتقاء بها في ظل منظمات ومؤسسات برلمانية وتجارب ديمقراطية"[5]. والمرتكز الثامن الذي ينص على أن " الجهاد الإسلامي أداتنا التغييرية ضد الواقع الكافر ممثلاً بالأنظمة الكافرة والاستكبار الغربي والعدو الصهيوني"[6].

ورغم التأثر بالقضايا سالفة الذكر إلا أن هناك فروقاً هامة بين الشقاقي ورفاقه من جهة، وبين الجماعات الإسلامية الثورية المصرية من جهة أخرى يمكن أن نجملها بالآتي:

---

[1] رمضان عبدالله شلح، **مقابلة مع صحيفة الحياة اللندنية**، 8-9-10-11-3-/2003/،

[2] سورة آل عمران آية 85

[3] دراسة **لماذا نؤمن بالثورة على الأنظمة**، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م، د.ن، د.م.ن، ص ص 1-4

[4] الشقاقي، فتحي، **هل في الإسلام ثورة**، مرجع سابق، ص 5

[5] المرتكزات **المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين**، كراس داخلي لحركة الجهاد، ص 1

[6] المرجع السابق، ص 1

أ- هناك خلاف واضح بين تنظيم "الطلائع الإسلامية "، وهو الإسم الذي اختاره الشقاقي لمجموعته في المرحلة المصرية، وبين هذه الجماعات من حيث البرامج التربوية. فبرامج مجموعة الطلائع كانت منفتحة على المذاهب والحركات الإسلامية، كما كانت منفتحة على فكر الآخر العربي والغربي، فقراءاته ضمت كتابات لشريعتي ومرتضى مطهري[1]، ومحمد باقر الصدر[2] من المذهب الشيعي، ومالك بن نبي ومحمد الغزالي، كما ضمت ألبرت حوراني[3] و هشام شرابي[4]، المسيحيين[5].

ب- كان موقف هذه الجماعات من الإخوان حاداً كما في كتاب أيمن الظواهري "الحصاد المر" والذي تناول فيه تاريخ الإخوان المصريين على مدار ستين عاماً. وأما الشقاقي ورفاقه فكان موقفهم من الإخوان نقدياً لجهة منهجهم وخياراتهم السياسية والفكرية، ومناهجهم التغييرية، إلا أنهم لم يتعرضوا للإخوان بالتكفير ولا التفسيق[6].

ت- كان من الواضح أن ترتيب الأولويات لدى الجماعات المصرية فيه الكثير من الخلل وخاصة فيما يتعلق بالعمل الجهادي في فلسطين، فقائد الجهاد المصري المهندس محمد عبد السلام فرج في كتابه الشهير "الفريضة الغائبة" يرى بأن العمل على تحرير القدس لا يدل على الكياسة والفطنة، وغير نافع، فمن المفترض قتال العدو القريب، وأن يكون هذا القتال تحت راية إسلامية، كما أن الحكام هم أساس وجود الاستعمار فالقضاء عليهم قضاء على هذا الاستعمار[7]، وهذا التصور للحل بالنسبة للشقاقي ورفاقه خاطيء ومغلوط ووضع للعربة أمام الحصان، كما ذكر أعلاه.

---

[1] آية الله الشيخ **مرتضى مطهّري**)1920 - 1980 (عالم دين وفيلسوف إسلامي شيعي، العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، صاحب الشبكة الواسعة من المؤلفات التأصيلية والعقائدية والفلسفية الإسلامية، وأحد أبرز تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي.

[2] **محمد باقر بن السيد حيدر الصدر** (1943-1980)هو مرجع ديني شيعي ومفكر وفيلسوف إسلامي ومؤسس حزب الدعوة الإسلامية، من أهم أعماله فلسفتنا اقتصادنا .

[3] **ألبرت حبيب حوراني** 1414-1334)ه/1915 -1993م) مؤرخ إنكليزي من اصل لبناني متخصص في تاريخ العرب والشرق الأوسط.

[4] **هشام شرابي** هو مفكر فلسطيني، ولد في يافا في 4ابريل/نيسان 1927 وتوفي في بيروت 13يناير/كانون الثاني 2005، كتب في مجالات الفلسفة وعلم الاجتماع والأدب

[5] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 83

[6] المرجع السابق، ص 84

[7] فرج، محمد عبدالسلام، **الفريضة الغائبة**، ب.م، ب.ن، ب.م.ن، ص ص 27 -28

وفي ذات السياق وفي مفهوم الثورة، يمكن وضع موقف الشقاقي من الثورة الإسلامية في إيران ومركزية دورها في فكره، في تلك المرحلة، فالثورة الإسلامية بالنسبة للشقاقي هي نقطة مفصلية في التاريخ الإسلامي، فبانتصارها تم الإعلان عن وفاة العلمانية وكافة البدائل الغربية التي تم استنساخها، فالإسلام تأكدت قدرته كأيديولوجيا باعثة وقادرة على التغيير وصنع ثورة حقيقية ضد الظلم[1]. فهذه الثورة أسقطت من أذهان مسلمي ومستضعفي العالم الرعب من الدول العظمى، كما أنها وضعت النمط الغربي في قفص الإتهام، مؤكدة على دور الإسلام التاريخي في حياة شعوب المنطقة[2]. وفي كتابه، الهام في توقيته[3]، "الخميني الحل الإسلامي والبديل"، يتحدث الشقاقي عن موقف الخميني من قضية فلسطين ويصفه "بالموقف الذي ينم عن وعي استراتيجي وتكتيكي بالغ الأثر و الأهمية"[4]. فقد فهم الخميني، كما يقول الشقاقي، طبيعة ودور الاستعمار والتحدي الغربي الحديث والغزو الفكري، كما أدرك في ذات الوقت أن إسرائيل هي التجسيد الواقعي لهذا التحدي في أبشع صوره[5]. لقد شعر الشقاقي بأن الخميني والثورة الإسلامية أعطياه تأكيداً على صحة أطروحته الثورية، كونها أعطت جواباً على السؤال "كيف" الذي كان الشقاقي يسعى بجد للإجابة عنه. لقد رأت حركة الجهاد بأن خط الخميني هو أصح الاجتهادات الإسلامية وأكثرها وعياً بمواجهة المشروع الغربي، ونظرت إلى الثورة الإسلامية على أنها القاعدة المركزية للمشروع الإسلامي[6]، وهي حليف وصديق للمسلمين في العالم. ولكن الجهاد هنا تؤكد استقلاليتها في الموقف تجاه الثورة الإسلامية من خلال وضع نقطتي تقييم للموقف الإيراني هما: موقف والتزام إيران بالإسلام كنظام حياة وممارسة، والتزامها بالوحدة الإسلامية في إطار يتجاوز البعد القومي والمذهبي والطائفي، وموقف إيران من القضية الفلسطينية[7]، فبناء عليهما تقيم الجهاد موقفها من هذه الثورة.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، الجزء2، مرجع سابق، ص 794

[2] المرجع السابق، الجزء1، ص ص 273 -274

[3] صدر هذا الكتاب في العام 1979م، عن دار المختار الإسلامي، بعد الثورة بأيام قليلة ويعتبر الكتاب الأول الذي تناول الثورة الإيرانية

[4] إبراهيم، فتحي، **الخميني الحل الإسلامي والبديل**، دار المختار الإسلامي، ط1، القاهرة، 1979م، ص 46

[5] المرجع السابق، 46

[6] **الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي**، د.م، د.ن، دو.م.ن، ص ص 708

[7] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، جزء 2، مرجع سابق، ص 735

لقد كان لموقف الشقاقي من الثورة الإسلامية في إيران أثر هام على مسيرة حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين فبعد أن كتب الشقاقي كتابه "الخميني الحل الإسلامي والبديل" تم اعتقاله من قبل السلطات المصرية. الأمر الذي لم يرق لجماعة الإخوان المسلمين واعتبرت أن هذا الإجتهاد يمثل خروجاً على نصوص الطاعة التنظيمية فكان الفراق بين الشقاقي وبين الإخوان[1]. لقد أصبح الشقاقي مصدر إزعاج سياسي وفكري للجماعة مما دعى إلى فصله كما يقول بشير نافع[2]، أو تركه وعدم الإتصال به كما يقول باسم شعبان[3]. وبصرف النظر عن صحة أي من الموقفين، إلا أن هذا الأمر عجل بتمايز الحركة الإسلامية في فلسطين إلى تنظيمين، و شكل الموقف من هذا الكتاب البداية لما سيعرف فيما بعد بحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين[4].

7.4 مفهوم الوحدة لدى حركة الجهاد

لهذا المفهوم أهمية خاصة في فكر حركة الجهاد الإسلامي فهو يتعدى كونه مطلباً عاطفياً تحتِّمه الشريعة الإسلامية، إلى كونه ركناً أساسياً في عملية انتصار المشروع الإسلامي، فهو أحد عوامل الانتصار لهذا المشروع والذي يقتضي توحيد كافة طاقات المسلمين[5]. وتعتمد حركة الجهاد بهذا المفهوم على دراسة توفيق الطيب حول خصائص الحركة الإسلامية والتي تناولت موضوع وحدة الحركة الإسلامية بكونها أول خاصية من خصائصها المكتسبة، حيث طالب الطيب "أن تصبح الحركة الإسلامية حركة واحدة. فما دمنا نتحدث عن حركات إسلامية لا عن (الحركة الإسلامية الواحدة) فإن جهودنا ستذهب هدرًا. فوحدة الحركة شرط أساسي وضروري لفعاليتها. ووحدة الحركة تفترضها وحدة الأمة، وماضي الحركة الواحد يحتم مصيرها الواحد، ولابد لتحقيق وحدة الحركة من أمرين:

---

[1] يوسف أحمد، فتحي **الشقاقي شهيداً، سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد**، مركز ياقا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ط1، 1996، ص 243

[2] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 34

[3] شعبان، باسم، حلقة نقاش حول الشقاقي جرت في مركز فلسطين، على الموقع الإلكتروني، http://special.psnews.ps/doctor/file/neqash.htm

[4] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، ص 34، وانظرأيضاً باسم شعبان، **لماذا نشأت حركة الجهاد الإسلامي**، دراسة غير منشورة،

[5] حركة الجهاد الإسلامي، **الخطوط العريضة لحركة الجهاد**، مرجع سابق، ص 6

(أ) تصور واحد للهدف.

(ب) مخطط واحد للعمل.

والأول يعني نظرية واحدة في تصور المشكلة الإسلامية المعاصرة، والثاني يعني نظرية واحدة في العمل الإسلامي، وكلاهما يعني (ميثاق واحد للحركة الإسلامية الواحدة)"[1]. وكنا قد ذكرنا سابقاً أن "الحل الإسلامي الجهادي" كما طرحه الشقاقي يفترض وحدة الحركة الإسلامية كأساس ضروري للعمل على أساسه، بل يتعدى الأمر وحدة الحركة الإسلامية لتصبح الدعوة لوحدة الشعوب الإسلامية كونها البديل عن وحدة الأنظمة القائمة.[2] وعلى هذا الأساس طرحت الجهاد شعاراتها "الوحدة من خلال التعدد"[3] و "الوحدة مقدَّمة على العدل"[4].

وقد دعا الشقاقي في مقال له في مجلة "المختار الإسلامي"[5] إلى الوحدة الإسلامية باعتبارها مطلباً غاية في الأهمية، فهي ليست تكتيكاً مرحلياً وإنما قضية استراتيجية يصبح الحديث عن فعالية النشاط الإسلامي دونها بلا جدوى، ويحدد الشقاقي جملة مفاهيم لتفعيل الوحدة:

أ. ليس هناك معنى لحركة إسلامية لا يوجد فيها مكان للجهاد بمفهومه الشامل وبرنامج يحدد أولوياتها، بل ليس هناك معنى لحركة إسلامية لم تميز بعد أن حكومات الوطن الإسلامي هي نفسها تلك الوجوه القرشية القديمة بل أشد سوءاً منها مهما اختلفت ألوان أعلامها والنوتة الموسيقية لأناشيدها الوطنية.

ب. يجب أن ترفض الحركة الإسلامية أي تحالفات تكتيكية أو غير مبدئية مع أية قوى سائدة، وتقف مع الجماهير، القوى الحقيقية، التي يجب تبني مطالبها وفضح أساليب خداعها والاعتراف بأن العزلة عنها لن تأتي إلا بمزيد من التخبط والإفلاس.. والانتحار السياسي.

---

[1] الطيب، توفيق، **الخصائص الثابتة اللازمة**، مرجع سابق، ص ص 95-97

[2] **نشرة البيان**، العدد3، 12-2-1985، ص 2

[3] المرتكز السادس، **من المرتكزات المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق

[4] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، الجزء 1، مرجع سابق، ص 387

[5] **مجلة المختار الإسلامي**، السنة الثانية، العدد 20، السنة الثانية، فبراير 1981م، المقدمة

ت. يجب أن تعي الحركة الإسلامية ما يحدث في الزمن الآتي من خلال رؤية تحليلية لمراكز القوى المؤثرة وأطراف الصراع، ثم تبحث عن كل هذا في التاريخ الذي ستبقى دراسته واستيعابه ملاذاً مأموناً لاستقراء المستقبل.

ث. يجب أن تنتظم هذه المفاهيم وغيرها من خلال برنامج متكامل للعمل يحمل رؤى واضحة الأبعاد والمعالم، يحدد بصفة أساسية نقطة البدء، والوسائل، والأهداف، وأولويات الجهاد، وبدون ذلك سنبقى ودوماً كمن يحرث في البحر.

كما تناولت حركة الجهاد موضوع الوحدة الإسلامية في بياناتها المتكررة وأكدت على الخيار الوحدوي بكونه الضمانة لمواصلة الحرب المقدسة ضد الإفساد الإسرائيلي، ودعت إلى تشكيل "القيادة الإسلامية الموحدة"، باعتبارها القادرة على القيادة المستمرة لجماهيرنا وباعتبارها مطلباً ربانياً[1]، كما دعت جميع القوى السياسية داخل فلسطين للارتقاء إلى مستوى الوحدة الإسلامية لمواصلة الجهاد ضد الإحتلال وتشكيل "جبهة إسلامية ثورية موحدة" ضد التقدم المليوني العبري، مع التأكيد على أن "الوحدة الجهادية خيارنا الوحيد لإسقاط المشروع الصهيوني الممتد على مواقع شعبنا[2]، وأكدت في بيان آخر على الدعوة لتشكيل "الجبهة الإسلامية" كخيار وحيد لتصاعد المقاومة[3]، هذه القيادة الموحدة، كما يرى الشقاقي، هي الطريق لتجاوز الأزمة السياسية التي أوصلت القيادة الرسمية الشعب الفلسطيني إليها، مؤكداً أن هذه القيادة الإسلامية ليست طريقاً للحصول على مواقع سياسية[4].

إلا أن الجهاد، بدت متشائمة، نوعاً ما، من إمكانية تحقيق هذه الوحدة، خاصة بعد أن توجهت لحركة حماس منذ اللحظة الأولى لإنشائها لتأسيس القيادة الإسلامية الموحدة، تأسيس الجبهة الإسلامية العريضة التي تضم كل المؤمنين[5]. فلقد رأت الجهاد، وعلى الرغم من كون

---

[1] بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، **فلتشتعل ثورة السكاكين في وجه ملايين السوفيت**، 3 مايو 1990م

[2] بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، **الوحدة الإسلامية الجهادية خيارنا والمقاومة الإسلامية طريقنا نحو الشهادة**، 1-8-1990

[3] بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، **فلتتواصل الإنتفاضة ولتحرق الأرض تحت أقدام الغزاة والسماسرة**، 2-9-1991

[4] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، الجزء 2، ص ص 1505-1506

[5] المرجع السابق، ص 1505

الوحدة الإسلامية واجباً شرعيا، ومطلباً أساسياً، إلا أن الخطوات باتجاه هذا الموضوع لا زالت معدومة. وترجع الجهاد سبب هذا التقصير إلى أسباب نفسية، مما يستدعي تحرير بواعث القيادات الإسلامية من كل ما هو شخصي، ومن ثم تحرير العقول من الجهل، إلى تحرير القلوب والنفوس من الضغائن[1]. كما يجب على هذه القيادات القضاء على "الإحساس الخادع بالصواب المطلق الذي يعتقده البعض[...] و القضاء أيضاً على حالة العجز عن التواصل الموضوعي حين يتجه كل طرف إلى الإكتفاء بما عنده [...] وأخيراً إسقاط هذا التعالي على الآخرين، والتشكيك بهم، وكيل الإتهامات لهم دون تبصر ولا ضابط شرعي"[2].

الحديث عن الوحدة هنا يحيلنا للكلام عن الوحدة الوطنية والوحدة مع القوى الوطنية الفلسطينية، وهي من المواضيع الهامة لدى حركة الجهاد وكان لها مواقف واضحة تجاهها منذ البدايات الأولى لها. فالشقاقي، كما ذكرنا سابقاً، دعا الحركة الإسلامية إلى رفض أي تحالفات تكتيكية أو غير مبدئية مع أية قوى سائدة وأن تقف مع الجماهير. كما أن الجهاد تناولت موضوعة الوحدة الوطنية بشيء من التفصيل، بناء على العناوين الثلاث التي تحملها الحركة (الإسلام، فلسطين، الجهاد)[3]، وأوضحت موقفها من هذا الأمر حين تناولت القوى الوطنية والإسلامية وكيف تناول كل منهما الوحدة الوطنية. فالحركة الوطنية ترى بالدين مجرد علاقة بين الإنسان وربه، يجب أن لا تنعكس سياسياً على الواقع خاصة الواقع الفلسطيني الذي يحتم تجاوز العقيدة والأيديولوجيا كونه في مرحلة تحرر وطني هدفها الوحيد التحرير من خلال البندقية، كما أن الطرف الإسلامي كان يرى بالوطنية تقزيماً لعالمية الإسلام، وتوضح الجهاد هنا موقفها من الوطنية من خلال التفريق بين مفهومين لها:

1. المفهوم الذي يستند مرجعياً على التجربة الغربية التي نتجت عن طبيعة العلاقة مع الكنيسة، وهنا تصبح الوطنية صورة عن الغرب، ونسخة عنه معادية للإسلام الذي لا يعرف فصلاً

---

[1] **نشرة البيان**، عدد 3، مرجع سابق، ص 4

[2] **نشرة البيان**، العدد6، يونيو 1985، ص8. حركة حماس من جهتها ترى بأن انطلاقتها أفقدت حركة الجهاد مبرر تفردها ووجودها الأمر الذي يدفع باتجاه عودة "المجموعة المنشقة" إلى التنظيم الأم الذي يقود العمل الجهادي، وهنا يلاحظ بأن رؤية حركة حماس للوحدة تنطلق على أساس اندماجي لا تعددي كما ترى الجهاد، انظر الحروب، خالد، حماس، مصدر سبق ذكره ص ص 143 -146، وانظر أيضاً الفالوجي، عماد، درب الأشواك، مصدر سبق ذكره، ص ص 58 -59.

[3] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، الجزء2، مرجع سابق، ص 732

بين الدين والدولة أو بين العقيدة والسياسة. فالوطنية هنا تدعو إلى علمنة السياسة واستثناء الدين واعتباره عائقاً وعامل تصديع للجبهة المعادية للاستكبار. وهذا المفهوم للوطنية ترفضه الجهاد ليس على أساس عقائدي وإيماني فقط، وإنما على أساس واقعي، فالإسلام لدى الجهاد "ضرورة استراتيجية لجهادها المتواصل"[1].

2. مفهوم الوطنية لدى حركة الجهاد، فهي التي تدعو للاستقلال والحرية والنهضة، وهي التي تدعو للدفاع عن الوطن والجهاد في سبيل الله، كما تدعو للعدل والمساواة والدفاع عن المحرومين، وهذا أمر يتوافق والإسلام بشكل كامل، وكذلك حركة الجهاد[2]. إذن فالخلاف، كما يؤكد الشقاقي، هو خلاف فكري مع الحركة الوطنية هذا الخلاف الذي يتمحور حول من يؤمن بدور الإسلام في المعركة ومن لا يؤمن بهذا الدور[3]، فالشقاقي يرى بأن توازن القوى الظالم لصالح قوى الاستكبار والمستمر منذ عشرات السنين يدفع باتجاه ضرورة الاعتماد على "المقدس" في المقاومة، فهو وحده القادر على المواجهة، ومواصلة الصراع[4].

وحول التحالفات مع القوى الوطنية يشير الشقاقي إلى أن حركة الجهاد تؤمن بضرورة إقامة التحالفات مع أي طرف مقاوم، إلا أنه يستدرك قائلاً: بأن هناك أسباباً عملية خارجة عن إرادة الجهاد حالت دون تحقيق هذا الأمر، وما تم تحقيقه لم يتعدى تفاهمات حول رؤى مشتركة حول أمور جزئية، دون الدخول في جبهة مع أي من القوى الوطنية، كما لم يحدث أن دخلت الجهاد في تنسيق بالمعنى السياسي مع أي من هذه الجهات[5]. ومع أن الجهاد تؤكد على وجود الخلاف الفكري الأيديولوجي مع التنظيمات الفلسطينية والتي تستبعد الإسلام عن المواجهة، إلا أنها تؤكد أنها لا تنظر لهذا الخلاف على أنه مبرر للاقتتال والصراع، فالتناقض لا بد أن يكون مع العدو الصهيوني، مضيفة بأن هناك مقياساً آخر يحدد اقترابها من هذه القوى أو الإبتعاد عنها وهو موقف هذه القوى من صفقات التسوية التساومية للقضية، واقترابها وابتعادها عن الجهاد ضد العدو، منوهة إلى أنه من غير المنظور لديها في هذه المرحلة، إيجاد صيغة للعمل المشترك

---

[1] **نشرة البيان**، العدد2، 24 نوفمبر 11 -1984م، ص 2 -3

[2] المرجع السابق، ص ص 2 -3

[3] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 713

[4] المرجع السابق، ص 714

[5] المرجع السابق، ص 715 -716

أو تنسيق مع هذه القوى[1]. فالجهاد، وبعد أن أوضحت عدم تمثيلها في القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، أعلنت بأنها ترفض أي التقاء مع أية قوى سياسية خارج الخط الإسلامي مؤكدة بأنها، حتى، ليس لها أية نوايا مستقبلية للعمل سوى على أرضية الجبهة الإسلامية الموحدة[2].

إلا أن الشقاقي، يوضح بأن رفض الجهاد لعرض الانضمام للقيادة الوطنية الموحدة الذي وجه لحركة الجهاد، عند تشكيل هذه القيادة، لم يكن رفضاً لمبدأ التعاون والتنسيق بين القوى الفلسطينية في مواجهة العدو المشترك، وإنما كان مبنياً على رفض الجهاد أن تكون "غطاء لحوارات التصالح مع العدو"[3]. فمسألة التحالف مع القوى الوطنية ورغم عقبات إنجازها، يرى الشقاقي بأن حركة الجهاد تؤمن "على المستوى النظري واستناداً إلى مفهوم شرعي أن التعاون والتنسيق مع القوى المعادية للاستعمار والصهيونية أمر طبيعي وضروري"[4]. وفي الذكرى الرابعة لانطلاقة الانتفاضة الأولى وجهت حركة الجهاد دعوة إلى القوى الإسلامية والقومية والوطنية التي يجمعها قاسم (فلسطين الكاملة) إلى أن تتجمع تحت برنامج موحد، برنامج حشد القوى ومواصلة الجهاد والمقاومة حتى التحرير، مشيرة إلى أنها "دعوة للقاء جاد يستند إلى حسن النوايا بعيداً عن المناورة، ويكرس اهتمامه للمضمون والوظيفي والجوهري أكثر من العنوان والاحتفالي والهامشي، ويسعى ليكون مشروعاً نهضوياً مقاتلاً لا يغرق في دهاليز السياسة[5].

وأما موقف حركة الجهاد تجاه منظمة التحرير فيرى الشقاقي بأن المنظمة كانت تطوراً مهماً في مسيرة الشعب الفلسطيني، فقد استلمت القضية الفلسطينية من أيدي الحكام وأعطتها حيوية وشكلت هوية للشعب الفلسطيني[6]. إلا أنها في الفترة اللاحقة تراجعت سياسياً بشكل كبير، كما سادت بها فوضى أيديولوجية أدى إلى خسارتها على هذا الصعيد، بالإضافة إلى تفشي الفساد والفشل الإداري والتنظيمي. ويؤكد الشقاقي بأن أدبيات الجهاد تخلو من طرحها لنفسها كبديل

---

[1] **الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 8

[2] **بيان الأهداف والثوابت لحركة الجهاد الإسلامي**، ب.ت

[3] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 1506

[4] المرجع السابق، ص 723

[5] المرجع السابق، الجزء2، ص ص 1574 -1575

[6] المرجع السابق، الجزء2، ص 816

عن منظمة التحرير، كما تخلو هذه الأدبيات نفسها من إمكانية اعتبار المنظمة إطاراً جامعاً للقوى الفلسطينية السياسية[1]. فحركة الجهاد تتمنى أن ترى كافة القوى الفلسطينية إسلامية ووطنية، في إطار جامع كمنظمة التحرير، ولكن كمنظمة تدعو إلى تحرير كامل فلسطين، وتعتمد الكفاح المسلح وسيلة وترفض الإعتراف بشرعية إسرائيل، بالإضافة إلى ضرورة إعادة الاعتبار للإسلام والحركة الإسلامية داخل أطر هذه المنظمة[2]. فحركة الجهاد ترى بأن الخطر الأكبر على الشعب الفلسطيني يكمن في تجاوز المنظمة للبرنامج المقاوم قبل أن يكون في هيكليتها، متسائلة عن الفائدة حول مطالبة القوى الفلسطينية من دخول منظمة التحرير إن كان برنامجها يكرس التفريط[3]. وبناءً على الموقف السابق رفضت حركة الجهاد المساومة على عدد المقاعد في المجلس الوطني، فالمسألة الأهم لديها هي في البرنامج السياسي[4]، كما نفت أي علاقة لها بالحوار الخاص بالمجلس الوطني. "فلا يوجد للحركة أي نوايا مستقبلية للحوار مع أي قوة تعانق الصهاينة"[5]. فالدخول في المجلس الوطني من الناحية الشرعية، كما ترى الجهاد، "يعدُّ باطلاً كما لا يجوز القتال تحت راية غير إسلامية، ويعتبر تشويهاً لمسار العمل الرسالي فضلاً عن أنه فاشل سياسياً"[6]. كما رفضت الحركة بشكل قطعي جميع قرارات المجلس الوطني الفلسطيني والتي دعت "للجلوس والركوع للمحتل الكافر"، وتتساءل حول إن كان حكم بائع شبر من التراب الفلسطيني يحكم عليه بالإعدام، في إشارة إلى موقف القيادة الوطنية الموحدة والتي ذكرته في بيانها الصادر بتاريخ 1-9-1991م، فما هو حكم من يساوم على نصف فلسطين؟[7] وهنا نرى تصعيداً في خطاب حركة الجهاد ضد البرنامج السياسي لمنظمة التحرير، كان قد سبقه تصعيد مماثل ندد بالحلول السياسية محذراً "فيصل الحسيني وحفنة رجال التسوية بأن مصيرهم لن يكون إلا كمصير الخائن الملك عبدالله وباقي الخونة على امتداد تاريخ شعبنا"[8].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال اكاملة**، مرجع سابق، ص ص 353-354

[2] المرجع السابق، ص 817

[3] المرجع السابق، الجزء 1، مرجع سابق، ص 354

[4] **فلتتواصل الإنتفاضة ولتحرق الأرض ثورة تحت أقدام الغزاة والسماسرة**، مرجع سابق.

[5] المرجع السابق.

[6] بيان خاص حول مشاركة الجهاد الإسلامي في المجلس الوطني الفلسطيني 25-9-199

[7] بيان لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، بعنوان **الإنتفاضة طريقنا والمقاومة الإسلامية خيارنا نحو الله والشهادة**، 2-10-1991

[8] بيان لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، تحت عنوان **لا لنهج الخيانة ألف لا لنهج الخيانة والتسوية**، 2-8-1991

هذا الموقف الحاد من منظمة التحرير جعل الجهاد تضع شروطاً، على مشاركتها ضمن منظمة التحرير وهي[1]:

أ. رفض الإعتراف بشرعية العدو الصهيوني على أي شبر من فلسطين.

ب. اعتبار الكفاح والجهاد المسلح طريقاً لتحرير فلسطين.

ت. عدم التنازل عن الميثاق الوطني الذي أكد على حق الشعب الفلسطيني في كامل وطنه.

ث. إعادة الاعتبار للإسلام كإطار لصراعنا الحضاري ضد الهجمة الصهيونية.

ورغم أن الجهاد تقول بأنها لم تفكر يوماً بإلغاء المنظمة، وبأن هذا لم يرد في أي من أدبياتها[2]، إلا أنها طرحت على المعارضة الفلسطينية استراتيجية جديدة تتضمن الدعوة إلى وحدة الشعب الفلسطيني ووحدة القوى المعارضة في إطار فاعل ومؤثر، "وهذا الإطار يجب أن يكون منظمة بديلة تتحدى شرعية ياسر عرفات الزائفة"[3]. لقد حددت الجهاد بأن مشكلة المرجعية لن تحل إلا بإعادة بناء منظمة التحرير على أسس جديدة تأخذ في الاعتبار كافة القوى السياسية داخل الشعب الفلسطيني، كما لا بد لها أن تبني علاقات ديمقراطية سليمة وشفافة في داخلها، ومشكلة البرنامج السياسي للمنظمة لن يتم حلُّه إلا بإلغاء إتفاق أوسلو[4].

إن الجهاد الإسلامي هنا وبما وضعته من شروط لدخولها كانت تحكم على عملية دخولها بالرفض لكون الطرف الآخر لن يستطيع التعامل مع شروطها هذه. لقد كان من الصعوبة بمكان على حركة الجهاد أن تدخل المنظمة على حالتها دون تغيير، كما أن الطرف الآخر كان يستحيل عليه التقدم باتجاه تلك الشروط كونها تنفي مبرر وجوده كونه جاء على أساس إتفاق اوسلو. هذه المعادلة وصعوبة حلِّها جعلت الجهاد تدعو إلى إيجاد بديل كونه أصبح ملحَّاً وضرورياً خاصة بعد مؤتمر مدريد 1991م، فالمسألة أصبحت مسألة حياة أو موت للقضية

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 354

[2] المرجع السابق، ص 857

[3] المرجع السابق، ص 888

[4] المرجع السابق، ص 1210

الفلسطينية[1]. هذا البديل يجب أن يتجاوز الإختلاف في البرنامج السياسي من خلال "عدم وضع التكتيكي في مواجهة الإستراتيجي"، بمعنى أن الذي يقبل بالحلول الجزئية المرحلية لا يجب أن يعطل على من يرفضها ويطرح فلسطين الكاملة[2]. وسيكون على هذا البديل أن يحدد تناقضه الكامل مع المشروع الآخر، كما لا بد له أن يقوم على احترام متبادل بين أعضائه، وأن يجري إعادة ترتيب للأوضاع الداخلية في التنظيمات الملتحقة به، وأن يكون محصلة لفعل التنظيمات وليس مجرد نصاب سياسي عددي أو عنوان أو منبر، وأن يمد علاقاته وتحالفاته مع جميع القوى المهددة بالخطر مثله إسلامياً وعربياً[3].

هذا البديل كما هو واضح لم يخرج إلى الحيز العملي وبقي طي أدراج الفصائل الفلسطينية المعارضة والتي عجزت عن تطوير حتى الشكل الأدنى مرتبةً، ألا وهو نموذج القوى العشرة.

وبتحليل النصوص السياسية والفكرية لمفهوم الوحدة بشقيها الإسلامي والوطني نرى الآتي:

أ. أن حركة الجهاد الإسلامي ضمن رؤيتها الفكرية والمستندة على تقييمات تاريخية وسياسية لأهمية الوحدة بين أجنحة الحركة الإسلامية، دعت إلى هذه الوحدة بناء على أساس استراتيجي، ورغم أنها استخدمت به النصوص القرآنية إلا أن المرجع الأكثر حضوراً هو التاريخ والواقع في الدعوة لهذه الوحدة.

ب. إنطلاق الجهاد من مركزية القضية الفلسطينية جعلها في الجانب المتعلق بالتحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية تنتقل من الرفض الواضح لها كحليف محتمل والذي استند بشكل واضح على مرجعيات أيديولوجية شرعية فرضتها طبيعة التثقيف الداخلي حول مفهوم "الولاء والبراء"، جعلها تنتقل إلى الموقف الداعي للتحالف والتعاون مع هذه القوى وعلى أساس شرعي كما رأينا، وإن كنا هنا نرى بأن الأساس الشرعي لم يكن هو المرجع النهائي، بل

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال اكاملة**، مرجع سابق، ص 582

[2] المرجع السابق، ص 583

[3] المرجع السابق، ص ص 5840585

المرجعية السياسية لمركزية فلسطين تلك التي دعت لتجاوز الفكري الأيديولوجي باتجاه السياسي، وجاء الإطار الشرعي ليضفي شرعية دينية مرضية لجماهير الحركة. فالجهاد جرَّدت، كما تقول، ما يمكن تجريده من تناقضات ليظل التناقض الرئيس مع العدو الصهيوني[1]، الأمر الذي يعني إبعاد الخلاف الأيديولوجي من كونه تناقضاً مركزياً. ويجدر بنا هنا أن ننبه إلى أن حركة الجهاد في هذه المرحلة لم توقف التصدي "الفكري والثقافي للعلمانية ومنهجها وللمحاولات الفجة التي تخلط بالإسلام أفكاراً ليست منه"[2]، والذي توقف، على الأقل في هذا الجانب، هو اعتماد التناقض الفكري الأيديولوجي كمرجع لتحديد المواقف السياسية. لقد تراجع الخلاف الأيديولوجي ليصبح مثار نقاش وجدال في الصالونات الفكرية أو على صفحات المجلات والأدبيات الخاصة بالحركات، على أن يتم حسم الخلاف فيه، كما ترى الجهاد، بعيداً عن الصدام والعنف وفي جو من النقد الموضوعي[3]. فلقد اعتبرت أن فلسطين قاسم مشترك يجمع كافة القوى السياسية المناضلة لأجل تحريرها، "وأكدت على إمكانية التعاون بين هذه القوى بصرف النظر عن مسألة الأيديولوجيا، ورغم أهمية هذه المسألة"[4]، فأهمية وخطورة وقداسة فلسطين تستدعي لقاء جميع القوى السياسية بصرف النظر عن تفصيلات أو اجتهادات أيديولوجية[5].

ت. بالنسبة للموقف من منظمة التحرير، فكما تبين أعلاه كان موقفاً سياسياً بامتياز، ينطلق من رؤية الجهاد سالفة الذكر من فهمها لطبيعة الظاهرة الإسرائيلية وكما صاغتها في ملامح المشروع الغربي الذي ينص على أن وجود إسرائيل، أو تأخير زوالها يعني بالضرورة تأخير النهضة ليست لفلسطين وإنما لمجمل العالم الإسلامي، وتحول المنظمة باتجاه الحل السلمي جعل الجهاد يتعرض لها بالنقد الشديد، وسيجعله يتخذ منها موقفاً سلبياً سنوضحه حين نتناول المرحلة الثانية لحركة الجهاد ما بعد العام 1991م.

---

[1] **الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 4

[2] المرجع السابق، ص 4

[3] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، الجزء2، مرجع سابق، ص 732

[4] المرجع السابق الجزء1، ص354

[5] المرجع السابق، ص 354

ث. الحكم، من قبل الجهاد، على دخول المجلس الوطني بكونه "باطلاً شرعياً"، يمكن أن نضعه في سياقين، الأول: أن هذا الموقف هو امتداد للتأثر الجهادي برؤى الجماعات الجهادية المصرية في نظرتها للدخول في البرلمانات والتي تعتبرها كفراً محضاً، فهي "إله مع الله" كما جاء في أحد كراسات الجماعة الإسلامية المصرية. وبناء على هذا التأثر جاء هذا الموقف بشكله المباشر والواضح في البطلان الشرعي لدخول المجلس الوطني. وأما السياق الثاني: فمن الواضح أن سياق هذه الفتوى، إن جاز لنا التعبير، جاء في إطار الرد على فتوى مقابلة للشيخ أسعد بيوض التميمي تبيح له الدخول في المجلس الوطني مما اضطر حركة الجهاد إلى استخدام الفتوى المقابلة لردعه وسحب شرعيته الدينية، وتعتبر هذه الفتوى هي من الفتاوى النادرة لحركة الجهاد بهذا الشكل، في هذه المرحلة، ويضاف إلى هذا الموقف ما ذكر حول عدم جواز القتال تحت راية غير إسلامية فمن الواضح أنها تندرج في ذات السياق المتأثر بالمرحلة المصرية.

8.4 الآخر الديني

تعرض الشقاقي في كتاباته للعلاقة مع الأديان السماوية الأخرى المتواجدة في فلسطين، ولم يقتصر تعرضه للدين المسيحي فقط وإنما تعرض للديانة اليهودية.

تحت عنوان الوحدة الوطنية والتي تعني هنا العلاقة ما بين المسيحيين والمسلمين تناول الشقاقي العلاقة ما بين الديانتين والتي استمرت على مدى أربعة عشر قرناً من الحكم الإسلامي، عاش فيها النصارى باعتبارهم جزءاً من الدولة الإسلامية كغيرهم من المسلمين. وبداية التفتيت، كما يرى الشقاقي، بدأت في ظل الهجمة الغربية التي سعت لتقسيم النسق الإجتماعي إلى أقسام عرقية، ووطنية، وطائفية مذهبية، ودينية[1].

ويشير الشقاقي إلى أن الوحدة الوطنية لم تكن مشكلة طيلة القرون الماضية، وما جعلها مطروحة للنقاش اليوم، على الساحة الفلسطينية، كما على الساحتين العربية والإسلامية هو حالة الهزيمة الروحية والسياسية والعسكرية، بهدف تفريغ المعركة من بعدها الديني الحضاري، وليس كسب النصارى في المعركة كما يدعون، إن الوحدة الوطنية، كما يشير الشقاقي، وبالشكل

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص ص 96 -98

المطروح هذا محاولة مشبوهة لاستثناء الدين وذلك وفق صياغة حاقدة موجهة ضد الإسلام أساساً يجب على كل مسلم أن يرفضها، فهذه الوحدة طرحت من قبل الفصائل وبقيت شعاراً لاغتيال الدين واستبعاده، ويؤكد الشقاقي بأن "موقف الحركة الإسلامية من النصارى ودورهم في المعركة سيكون أفضل بما لا يقاس من موقف الفصائل بعضها من بعض"[1]، وبناء على مقياس الحركة والمعتمد على مركزية فلسطين، يشير الشقاقي إلى أن تحرير فلسطين يشارك فيه جميع الشعب الفلسطيني بمسلميه ومسيحييه، دفاعاً عن المقدسات، مؤكداً أنهم في الجهاد مستعدون لاستيعاب مسيحيين للجهاد والقتال في صفوفهم في حين يبقون أحراراً في عقيدتهم[2] (لا إكراه في الدين)[3]، وهذا الموقف من دخول المسيحيين إلى صفوف حركة الجهاد يبنيه الشقاقي على أساس "أن الإسلام يجمع ويمثل الجميع حتى النصارى (العرب)، الذين هم أحرار في اختيار عقيدتهم، ليس امامهم من طريق لتحرير فلسطين إلا طريق الإسلام"[4]، وهو هنا يستند إلى الرؤية التي تقول بأن المسيحيين هم مسلمون حضارياً كونهم أبناء الحضارة الإسلامية، ويطمئن الشقاقي المسيحيين على ان إعطاء حركة الجهاد النضال وجهته الإسلامية هو برنامج عمل لا أكثر، وليس "عقيدة مفروضة" على أي إنسان[5].

وأما مسألة "أهل الذمة" فينطلق الشقاقي في نقاشها على أساس الإيمان و الإقرار "بحق جميع المواطنين في المواطنة داخل المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية"، مؤكداً أن هذا الأمر قد اصبح مثار نقاش في مرحلة كانت حال المسلمين والمسيحيين لا يقارن بوضع أهل الذمة تاريخياً، مع إقراره بأن مفهوم أهل الذمة فيه رحمة ورأفة بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي[6].

يؤكد الشقاقي بأن حركة الجهاد لا تحمل أي توجه عنصري ضد اليهود فهم عاشوا في ظل الإسلام دون ظلم، فالحركة ليست ضد اليهود واليهودية، وما ترفضه الحركة هو تمظهر

---

[1] الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، 98 -102

[2] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، الجزء2، مرجع سابق، ص 728

[3] سورة البقرة، الآية 265

[4] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، الجزء 2، مرجع سابق، ص 747

[5] المرجع السابق، الجزء2، مرجع سابق، ص 860

[6] المرجع السابق، ص 1033

اليهودية "على شكل ممارسة سياسية عنصرية، وضد البشرية وضد سياق التاريخ"، وترى الحركة أن من واجبها مجابهة هذا التشويه الذي صنعه الاستعمار بتحويله اليهود إلى كتائب غزو له[1].

9.4 التراث .. التاريخية

"إن ما يميز الشقاقي ومجموعة الشباب الملتفة حوله آنذاك هو إدراكهم لتاريخية الأفكار"[2]، فلم يكن الشقاقي يتعامل مع الأفكار على أساس أنها تمتلك الصوابية المطلقة والمتجاوزة للزمان، بل كان يتعامل معها على أساس أنها إجابات وجدت في عصر ما، ومكان ما، للإجابة على سؤال محدد تُعتبر الإجابة عليه ضرورة لحل إشكالية معاصرة للإجابة، وعليه نظر الشقاقي إلى نتاجات المفكرين على أنها تأتي في سياقات معينة لا بد من إدراكها لمعرفة جدوى تمثلها وتطبيقها، ولذا كانت نظرة الشقاقي لأفكار البنا، مثلاً، على أنها جاءت للإجابة بشكل فاعل على أسئلة مرحلته، دون أن يلتزم بهذه الأفكار بشكل مطلق وحرفي[3].

ولخَّصت الجهاد رؤيتها لهذا الموضوع بقولها: إن الآراء والمواقف، ذات علاقة وثيقة بتاريخها ومرحلتها التي تعيش فيها، ما لم تكن هذه الآراء والمواقف مستندة لنصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت، فما هو صواب في مرحلة معينة قد لا يكون صواباً إلى الأبد، وما كان صالحاً في مجتمع معين لا يكون صالحاً لغيره[4]، وعلى هذه الرؤية استندت الحركة على رؤيتها تجاه التراث، فرغم أنها تنطلق من رؤية سلفية، هي ثورية بالضرورة، إلا أن نظرتها للتراث حملت شيئاً مختلفاً عن الرؤية السلفية النصَّية، والمتوقفة عند حدود أقوال السلف الصالح.

فالتراث، بالنسبة لديها، ناتج عن تفاعل الإسلام في المراحل التاريخية المختلفة، والتراث المتواجد بين أيدينا ليس هو الإسلام، وإنما حصيلة التفاعل المستمر بين الإسلام "القرآن والسنة" وبين مراحل التاريخ المختلفة، إن النقطة الأساس في هذا الأمر تبنى على أن القرآن حجة قائمة إلى يوم القيامة والوقوف عند اجتهادات العلماء من عصور معينة هو مخالفة لهذه الرؤية، إن

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 1000

[2] نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون**، مرجع سابق، هامش ص 50

[3] المرجع السابق، هامش ص 50

[4] صادق، أحمد، **مجلة الطليعة الإسلامية**، العدد 1، السنة الأولى، يناير 1983، ص 23

الإجتهاد هو تفاعل بين "عقل، ونص، وواقع" ومحورية "الواقع" في التعامل مع التراث على أسس تاريخية، كما ترى الجهاد، هامة وضرورية فالإجتهادات العظيمة لفقهائنا كانت تأتي في سياقات تاريخية محددة وتجيب بناء على ظروف محددة، وتجاوز هذا الأمر سيجعلنا لا نغيب عن المرحلة فقط وإنما هو في الأساس موقف ضد التراث نفسه.

إن هذا الموقف المنهجي من أسس الإسلام "القرآن والسنة"، سيوفر أداة جديدة لمواجهة التحديات، كما إنها ستشكل إضافة تكوينية جديدة للإنسان المسلم، في إنطلاقته القادمة. إلا أن الجهاد تحذر من جانبين تعاملا مع التراث بشكل سلبي أضرا به. أولهما: من تعامل مع التراث على أنه متجاوز للزمان والمكان فسحبوا جزئيات جاءت كحلول لإشكاليات محددة في السابق، وحاولوا تطبيقها على واقع مختلف وظروف مغايرة. وأما ثانيهما: من قَّدم العصر على حساب الإسلام، وأصبحوا يدعون لتقديم تنازلات من الإسلام والعقيدة لصالح العصر. إن الموقف من منهج كلا الطرفين، لدى الجهاد، كان واضحاً، فالسلفية النِّصِّية الحرفية، ودعاة المعاصرة، جانبهما الصواب، الأول حين أغفل واقعه وتجاوزه، والثاني حين جعل واقعه هو الحاكم على كل شيء[1].

وفي نهاية تحليل هذه المرحلة والتي سادت منذ العام 1975م، وحتى العام 1991م، لا بد من وضع خلاصة حولها:

1. في هذه المرحلة وجدت حركة الجهاد الإسلامي كإطار تنظيمي، بعد أن كانت نقاشاً فكرياً استمر طيلة السنوات الخمس والتي كانت الأكثر تأثيراً في الشقاقي ورفاقه، فبها استطاعوا امتلاك منهج للعمل، وفهم للتاريخ، ساعداهما في صياغة الرؤية الفكرية، بداية، ثم صياغة خطاب سياسي بناء عليها.

إن حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، كما تقول عن نفسها، ليست حزباً يضاف إلى عدد الأحزاب[2]، وهي ليست امتداداً أو انشقاقاً تنظيمياً عن أحد، فهي لم تخرج من فتح، ولا من الإخوان المسلمين، رغم أن بعض كوادرها الهامة عاشت التجربة، ولم تأت من السياسة إلى

[1] عبد الرحمن، مؤمن، **المسيرة الإسلامية بين المد والجزر**، مرجع سابق، ص ص 102 -107

[2] **الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 1

الإسلام، ولم تأت من فلسطين إلى القرآن، وهي لم تكن وسطاً حسابياً بين الإسلام والوطنية[1]، إنها ليست بدعاً من الدعوات بل "التجسيد الصحيح لفكرة الإسلام الرباني". وفي سرد لمرجعياتها الفكرية والثورية، تعتبر الجهاد نفسها "استجابة للنداء الذي أطلقه رائد الحركة الإسلامية الحديثة الثائر المسلم جمال الدين الأفغاني، وهي أيضاً تجسيد للآمال العظيمة التي دفع الشهيد القسام دمه فداء لها، وهي تحمل روحه ومبدأه (الإلتزام بالواجب والتحرر من أسر الإمكان). فهي في جوهرها حركة قسَّامية، وهي كذلك امتداد لمشروع الإمام الشهيد حسن البنا الذي دفع دمه ضريبة موقفه من فلسطين، وهي أيضاً "استجابة واعية لأطروحة سيد قطب الذي يعتبر بحق القائد الروحي للمشروع الإسلامي الثوري المعاصر"[2].

2. هذه المرحلة شهدت نتاجاً فكرياً مكثَّفاً لمنظريي الحركة، كان ضرورياً لتأسيس خطاب أيديولوجي متجاوز للخطاب الإخواني بشقيه المصري والفلسطيني، ويلاحظ على هذا النتاج الفكري حدته، وجذريته والتي اقتضتها طبيعة التشكيل التأسيسي له كخطاب مفارق للخطاب الإخواني، كما لوحظ على هذا الخطاب اعتماده على رؤى عدد من المفكرين بدرجة كبيرة، كما في اعتماد الحركة على كتابات توفيق الطيب التي أصبحت جزءاً من النص الجهادي، لا يوجد هناك أي داع لتوضيح مرجعيتها له فهي أصبحت نصاً جهادياً بامتياز، ولذا كان هذا التركيز لعرضها بشكل مفصل، نوعاً ما، وذلك لما شكلته من تأثير كبير، وأيضاً لعدم توفرها بالمكتبات، وهذا ينطبق أيضاً على النصوص المتعلقة بالظاهرة الإسرائيلية في كتابات "أبو القاسم حاج حمد"، وإن كان بشكل أقل هيمنة.

3. الخطاب السياسي جاء انعكاساً تلقائياً لجذرية الخطاب الفكري، خاصة فيما يتعلق بموضوعة القضية الفلسطينية. فالتعامل مع هذه القضية كان يتم بحساسية عالية لدى الجهاد وذلك لكونها، كما ترى، المقياس الذي يبنى عليه خطابها ورؤاها وتحليلاتها. لقد كان للسياسة في هذه المرحلة أهمية كبيرة اقتضاها اهتمام حركة الجهاد بالسياسة واعتبارها من أهم خصائص الحركة الإسلامية المكتسبة كما قال توفيق الطيب.

---

[1] مورو، محمد، **حماس والجهاد جناحا المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة، الجذور، العمليات الإبعاد، المختار الإسلامي**، القاهرة، ط1، 1994، ص ص 70-71

[2] **الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 3

4. التأصيل الشرعي للخطاب الفكري والسياسي لم يفرد له مؤلفات خاصة، واقتصر التأصيل لبعض القضايا في ثنايا الخطاب الفكري نفسه، واقتصر اعتماد الجهاد في تلك الفترة في عملية التأصيل على استدعاء النصوص الجاهزة التي صيغت من قبل الجماعات الجهادية المصرية، رفاق الحركة في التيار الثوري.

5. المرجعيات الضابطة للخطابين الفكري والسياسي كانت متعددة المنابع فهي في بعض الأحيان تاريخية، وفي بعضها الآخر واقعية، وهناك المرجعية الشرعية وإن كانت غير مفردة بكونها المرجعية الوحيدة. والغريب هنا أن هناك نصٌّ للجهاد ورد في كراس "الجماعة الإسلامية رؤى ومواقف" في البند المتعلق بالمنطلقات الفكرية للجماعة الإسلامية، "الإطار النقابي للجهاد في فترة التسعينيات"، "القرآن والسنة من أهم المصادر للتلقي والإحتكام"[1]، وهو نصٌّ مستغرب وجوده في أدبيات الجهاد، في تلك المرحلة، لكونه يتجاوز الموقف الإسلامي التقليدي بكون القرآن والسنة هما مصادر التلقي الوحيدة.

6. رغم أن الجهاد أكدت في جميع أدبياتها أنها جاءت لإنهاء الإشكال القائم بين غياب المرجعية الإسلامية لدى الحركة الوطنية الفلسطينية والتي تنتهج مقاومة إسرائيل، فيما الحركة الإسلامية تغيِّب الجهاد، إلا إنها في الكتابات التي تناولت مركزية فلسطين كما في "المنهج" مثلاً ركزت على نقد الحركة الوطنية لجهة غياب توجيه قتالها ضد الأنظمة العربية وكيف أن تحييد النظام العربي من هذا القتال أضر بالحركة الوطنية، ولم تتكلم الجهاد نهائياً في هذه الدراسات عن استثناء الإسلام من قبل هذه الحركات، نعم ذكرت هذا الأمر حين تحدثت عن حركة فتح في الدراسة التي جاءت تحت عنوان "المأساة الفلسطينية آخر الليل"[2]، في مجلة "الطليعة الإسلامية"، كما تناولته في كلامها عن التحالفات مع هذه القوى ولكنها لم تتخذ منه منطلقاً في رؤيتها النقدية في إنتاجها للإجابة على السؤال الفلسطيني المشكل (وطنيون بلا إسلام، وإسلاميون بلا وطنية).

---

[1] الجماعة الإسلامية، **رؤى ومواقف**، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م.ن، د.ن، ص 3

[2] **الطليعة الإسلامية**، العدد 8، السنة الأولى، آب 1983، ص ص 22-41

الفصل الخامس

مرحلة التحولات الفكرية في حركة الجهاد الإسلامي

وهي من العام 1991م وحتى العام 1995م

هذه المرحلة هي مرحلة التحولات لكونها شهدت أهم التحولات الفكرية لحركة الجهاد الإسلامي منذ صياغة خطابها الفكري والسياسي في المرحلة المصرية من مراحل الجهاد الفكرية، ولا يعني هذا، بالضرورة، أن التحولات شملت جميع البنى الفكرية والسياسية لحركة الجهاد بمقدار ما كان القصد إيضاح أهم التحولات الفكرية و التي كانت تشكل مفاصل فكرية وسياسية في المرحلة السابقة.

1.5 دوافع التحولات الفكرية والسياسية

من خلال متابعة تلك المرحلة يمكننا إعادة التحولات الفكرية والسياسية إلى عاملين اثنين:

1. التطور الفكري للدكتور فتحي الشقاقي منذ إبعاده عن فلسطين في العام 1988م: امتازت شخصية الشقاقي بكونها "حوارية"، "تساؤلية"، بمعنى أن الشقاقي كان محاوراً لجميع من يلتقيهم، وطارحاً للأسئلة حول جميع القضايا التي كانت مدار نقاش في تلك المرحلة، كما أن الشقاقي كانت لديه ميزة هامة جاءت انعكاساً لكونه حوارياً تساؤلياً، ألا وهي أنه كان مستعداً دوماً للتجديد والتطوير في بنائه الفكرية والسياسية دون أن يشكل هذا عائقاً على التزامه بثوابت رؤيته الفكري والسياسي، إن من يطلع على مواقف زعماء إسلاميين وقوميين ويساريين تجاه شخص الشقاقي تتضح له هذه النقطة بشكل كبير، فمن خلال المقالات التي كتبها عدد من هذه الشخصيات بعد استشهاده، يلاحظ بأن الشقاقي، كما اعتبره محمد صدقي الدجاني، كان واحداً من قادة حركات التحرر الذين جمعوا ما بين الفكر والعقل والرؤية النظرية والممارسة العملية[1]، وهو الشخص الذي جمع في تكوينه شخصية مجاهدة، ومخططاً رصيناً، ومثقفاً إسلامياً معاصراً وواقعياً معتدلاً، مقدراً للثقافات الأخرى والفنون والآداب، معتبراً " أن ليس خارج دائرة الوحي من حقيقة مطلقة، وأنه مع انقطاع النبوة

[1] **رحلة الدم الذي هزم السيف**، مرجع سابق، ص 21

انتفت إمكانية النطق باسم الحق الأعظم"، كما قال راشد الغنوشي[1]، وهو، كما يقول محمد حسين فضل الله، "الذي يعيش قلق المعرفة التي تبحث في كل أفق متحرك عن عمق الفكرة، وامتداد الخطة، وحركية الموقف، وصلابة الموقع، وانفتاح الروح في كل شيء يتصل بالإسلام، كقاعدة للفكر والعاطفة والحركة والحياة. كان القلق يغريه باكتشاف الجديد الذي يمنح الفكر الإسلامي فهماً جديداً ويعطي للحركة الإسلامية بعداً جديداً، ويفتح للإسلام طريقاً جديداً، فقد كان لا يفكر في تجديد الإسلام بل كان يفكر في تجديد الفهم للكتاب والسنة وللمفاهيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، على أساس أن فهم الذين عاشوا في ثقافة الماضي لا يمثل الحقيقة المطلقة"[2]. إن هذه الشهادات التي اختيرت على غيرها كونها تغطي المسألة المتعلقة بالتطور الفكري للشقاقي، تعطي لمحة حول سمات الشقاقي الذهنية والعقلية والتي كان لها الدور الأبرز في عملية التطور الفكري، وهذا ما سيلاحظ حين التطرق لهذه الجوانب في هذه الجزئية المتعلقة بالتحولات الفكرية.

لقد كان الشقاقي يرى بأن من علامات الصحة في الفكر الإسلامي هي انفتاحه على الأسئلة المدنية والحضارية، إضافة لتفاعله مع حركة الواقع سياسياً واجتماعياً، فهذا الفكر يقدم اليوم أجوبة متلائمة مع جملة التحديات التي فرضتها الانكسارات الحضارية[3].

إن المخاض العسير، كما يرى الشقاقي، الذي تمر به الأمة سينتج خطاباً إسلامياً يقدم وعياً مطابقاً للواقع، بعد أن يشخصة بدقة، وإن هذا الخطاب يحمل في داخله قوة تجديدية ستعصف بالمفاهيم التقليدية، مما سيجعل من الحركة الإسلامية أكثر قدرة على تجاوز الأخطاء؛ فالماركسية والإشتراكية لن يتم رؤيتها من قبل هذه الحركة على أنها "أيديولوجية لمملكة الشر"، وإنما على أساس أنها وجهة نظر في سياق فلسفة وحركة التاريخ، وهي ستبقى محل اهتمام الحركة الإسلامية إلا أنها لن تكون هوية لهذه الحركة، أو أيديولوجية، كما أنها لم تعد ترى بالقومية العربية "كفراً وبدعة"، بل جهدها متواصل لفصلها عن العلمانية لكونها حقيقة غربية لا

---

[1] **رحلة الدم الذي هزم السيف**، مرجع سابق، 26

[2] المرجع السابق، ص 40

[3] الشقاقي، فتحي، مرجع سابق، ص1028

تتطابق مع واقعنا، كما أننا، يقول الشقاقي، سنشهد أن هناك أخطاء عديدة يقع فيها الإسلاميون، وعلينا أن نناضل من أجل التنوير والتجديد والتثوير[1].

ويؤكد الشقاقي بأن "الوعي" هو شرط الانتصار الأول، فعلى الحركة الإسلامية أن تحدد وعيها بذاتها، فهل هي منبثقة عن الإسلام العقيدة والثورة، والفكر والحضارة، أم إنها منبثقة عن الإسلام السائد الموروث التاريخي المحمَّل بالكثير من التراكمات، والذي يتم التعامل معه على أساس انه حالة طقوسية منفصلة عن الطاقة الحركية للإسلام، كما أن عليها أن تحدد وعيها بواقعها وذلك لتحديد أولويات التحرك وأسلوب المواجهة[2].

إن امتلاك هذا "الوعي" ينطلق من إعادة النظر في الفكر الإسلامي نفسه، بحيث يتم تجاوز المقولات الفكرية والفقهية التي لا تمتلك أية قدسية، إلا بكونها تدخل ضمن هيمنة الموروث وسطوته على العقول، فهي ليست من صلب العقيدة ولا من ضمن الثوابت[3].

هذا التطور سالف الذكر لم يستثن الشقاقي حركة الجهاد الإسلامي منه بكونها جزءاً هاماً من حركة التجديد داخل الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية، هذه الحركة التي، كما يقول الشقاقي، كانت منذ حواراتها الأولى قوة تجديد، فقياداتها الأولى امتلكت حسًّاً نقدياً تاريخياً ناضجاً، حاولت دراسة العالم وفهمه بجدية عالية، ولذا استطاعوا امتلاك وعي مطابق للواقع.

إن أهم شعار تجديد في داخل الحركة الإسلامية والفكر الإسلامي، كما يقول الشقاقي كان هو " القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية وللأمة الإسلامية".

لقد تناول الشقاقي جملة قراءاته السابقة بالنقد والتحليل، وهي على قلة حجمها في مقابلاته وكتاباته إلا أنها تعطينا صورة ولو موجزة عن أهمية التجديد والنقد في داخل فكر الشقاقي وحركة الجهاد، فقد أشار الشقاقي إلى أن الشيخ محمد عبده والذي وجهت له الكثير من الإنتقادات داخل حركة الجهاد[4]، كان يجب أن يحظى باهتمام أكثر لدى الحركة، رغم أن موقفه

---

[1] الشقاقي، فتحي، مرجع سابق، ص ص 1043 -1044

[2] المرجع السابق، ص 1068

[3] المرجع السابق، ص 1066

[4] تقسم حركة الجهاد خطاب الإمام محمد عبدة إلى مرحلتين الأولى: حين كان جزءاً من مدرسة الأفغاني الثورية وهي مرحلة المنفى وإصدار مجلة العروة الوثقى، وأما الثانية فهي بعد رجوعه إلى مصر والتي تسميها الحركة بالمرحلة التلفيقية والتي أنتجت أغلب علمانيي مصر في تلك الفترة. راجع عبد الرحمن، مؤمن المسيرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 42 -43

السلبي من السياسة لا يزال موضع نقد شديد لديها، كما تناول رسائل الإمام حسن البنا وأشار إلى كونه اليوم (1995م) أكثر اهتماماً بما جاء بها لحظة قراءتها في السبعينيات[1].

2. حرب الخليج 1991م: لقد كان لحرب الخليج الأولى الأثر الأكبر في التطور الفكري للشقاقي وذلك لما حملته من خطورة كبيرة على مجمل الواقع العربي عامة، والواقع الإسلامي على وجه الخصوص، ففي دراسته التي حملت عنوان "حرب الخليج والقضية الفلسطينية" يشير الشقاقي إلى أن الهدف الأمريكي من هذه الحرب لم يتعلق فقط بتدمير العراق، والدفاع عن النفط، وإنما كانت تهدف أيضاً إلى مواجهة حالة النهوض العربي والإسلامي في المنطقة، والدفاع عن الكيان الصهيوني وحمايته وتكريسه جنباً إلى جنب مع حالة التجزئة، إن هذه الحرب، كما يقول الشقاقي، هي "حرب إعادة تكريس الهيمنة الغربية على العالم"، هذه الهيمنة التي ترجمتها أمريكا من خلال أربعة اهداف:

أ - تحقيق أمر واقع مستقر يحمي الأنظمة الموالية للغرب ويكرس تبعيتها.

ب - تحقيق توازن عسكري يمنع بروز أية قوة عسكرية عربية أو إسلامية يمكنها أن تهدد أمريكا وإسرائيل.

ت - تعزيز مكانة الدولة اليهودية سياسياً ودبلوماسياً وعسكرياً.

ث - التصدي لحركة النهوض الإسلامي ومحاولة احتواء وتحجيم الحركة الإسلامية.

هذا على المستوى العربي والإسلامي، وأما فلسطينياً فقد أصبح واضحاً، كما يقول الشقاقي، قلَّة الإهتمام بمصير الفلسطينيين ومستقبلهم ومدى معاناتهم، كما أن بعض الدول العربية بدأت بإعادة النظر في موقفها من الدولة اليهودية، وأصبح المطلوب شطب منظمة التحرير إلا إذا قدمت المزيد من التنازلات السياسية.

إن التعاطف الذي نشأ بعد الحرب مع الكيان الصهيوني، من قبل الشارعين الغربي والأمريكي سيساهم بشكل واضح في منع الضغط على هذا الكيان من أجل تقديم التنازلات، الأمر الذي سيؤدي إلى عدم استعداد النخب الغربية لقبول فكرة الدولة الفلسطينية[2].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 1140

[2] المرجع السابق، ص ص 338 -345

2.5 اللقاء الإسلامي، القومي، الديمقراطي

إن حرب الخليج الثانية، إضافة إلى رؤية الشقاقي التجاوزية والتجديدية، كانتا دافعاً كبيراً له لجملة من التطورات الفكرية والسياسية جاء أولها من خلال الدعوة إلى "لقاء التيارات الإسلامية والقومية والديمقراطية فلسطينياً وعربياً"، رغم أن الشقاقي تعامل مع التحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية بإيجابية كبيرة كما ذكرنا في المرحلة السابقة إلا أن هذه الرؤية لم تتحول إلى برنامج عمل محدد ذي منطلقات فكرية وسياسية. إن حرب الخليج جعلت الشقاقي يرى بأن الخطر الذي يتهدد جميع هذه التيارات لا يتعلق برؤاها الفكرية والسياسية بمقدار ما أصبح يتعلق بوجودها نفسه.

لقد رأى الشقاقي أن ضراوة الزحف الامبريالي وتطرفه وتهديده للقوى الوطنية و القومية والإسلامية، جعل الظروف تنضج باتجاه مواجهة حقيقة القواسم المشتركة بينها. كان على هذه القوى إدراك أن تناقضها الحقيقي هو مع الاستعمار الذي كان حاضراً ويهدد الجميع.

لقد كان لزاماً على هذه القوى أن تبني على أرضية التناقض هذه تحالفاتها "إنطلاقاً من السياسي وليس الأيديولوجي"[1]، لقد كان "السياسي" أكثر قدرة على فهم معنى التحالفات، من "الأيديولوجي" الذي كان يستند إلى الأحكام المسبقة والتوصيفات الجاهزة في نظرته للآخر، لقد كان منطلق الشقاقي التجديدي في هذا الجانب بكونه أبعد "الأيديولوجي" "الحدَّي" و "القائم على القطعيات"، وأبقى عوضاً عنه، في جانب التحالفات "السياسي" المنفتح" و "الواقعي" و "المتقبل للآخر" رغم رفضه لرؤيته الأيديولوجية. فالتباين حول "أولوية العروبة وجامع اللغة والتاريخ كأساس، والجغرافيا كمناط" بالنسبة للتيار القومي العربي، و "أولوية العقيدة والأيديولوجيا والهوية وتطبيق الشريعة" بالنسبة للتيار الإسلامي، أصبح ليس ذا معنى، فليس فهم وتحليل وتفسير كل منهما هو المهدد بالتغييب، وإنما وجودهما معاً[2]. لقد قدم الشقاقي هنا إضافة نوعية هامة للفكر الإسلامي المعاصر بتقديمه "فهم ضرورات الواقع" على "المسلمات الأيديولوجية". فلم تعد الأيديولوجيا هي محركة الواقع وإنما أصبح الواقع هو الذي يحدد إن كان هناك دور للأيديولوجيا في هذه النقطة أو تلك، وهذا شيء هام وحساس في الفكر الإسلامي. لقد حدد

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 419

[2] المرجع السابق، ص ص 420-421

الشقاقي، وبعمق شديد، الجوانب المتناولة من التيارين وكيفية التعاطي مع كل منها، فالحوار الفكري يجب أن يستمر، فيما الاجتماعي سيبقى قابلاً للتنوع، وأما السياسي فهو المدخل للتوحيد في مواجهة الغرب، وأما فلسطين فهي في القلب من السياسي رغم عدم انفصالها عن كافة الأبعاد الأخرى (الإجتماعية والفكرية والحضارية)، فهي حاضرة في مركز التحدي الغربي، والالتزام بها هو القاسم المشترك الأعظم عربياً وإسلامياً وديمقراطياً فالالتزام بها يعني مشاركة شعبية أكثر على جميع المستويات[1]، كما أن الإلتزام بالديمقراطية يعني مزيداً من الإلتزام بفلسطين[2].

ويحدد الشقاقي أسساً يقوم عليها التعاون، فالصراع مع التحالف الغربي الصهيوني يمس كينونة الأمة ووجودها، وبدون حسم الصراع على فلسطين فإن كل محاولات الأمة للنهضة ستجهض، وفي حين إمكانية اختلافنا حول طريقة إدارة الصراع على المستوى التكتيكي، إلا انه لا بد من الإجماع على القضايا الأساسية مثل فلسطين. والخلافات الأيديولوجية والسياسية تحل عن طريق الحوار فقط بعيداً عن العنف، كما لا يوجد هناك داع لافتعال علاقة ما بين العروبة والعلمانية فهي حقيقة غربية لا تتوافق ومجتمعاتنا، والمطلوب من التيارين القومي والإسلامي إعادة قراءة بعضهما البعض دون مواقف مسبقة أو إحالة على الخارج، فقيام أي تيار هو تعبير عن قوى اجتماعية لا يمكن مصادرتها أو إلغاء دورها أو شطبها أو تهميشها بقرار ذاتي، كما أن على الحركة الإسلامية أن تهتم بحقوق الإنسان والتنمية والتعددية، وعلى جميع القوى البدء بحوار داخلي، داخل كل فصيل، يهدف إلى التجديد في بنى هذه القوى الفكرية والتنظيمية، كما أن على القوى القومية والوطنية الاعتراف بدور الإسلام التاريخي والمعاصر والمستقبلي كعقيدة ونمط حياة لمعظم جماهير الأمة[3].

إن الأسس سالفة الذكر تحدد منطلقات تجديدية للفكر الإسلامي في تعامله مع الآخر القومي والوطني، كما في تعامله مع الكثير من الأمور. إن الإعتراف بأن الآخر هو تعبير عن قوى اجتماعية لا يمكن مصادرتها أو إلغاء دورها أو شطبها أو تهميشها بقرار ذاتي، يعطي

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 424

[2] المرجع السابق، ص 425

[3] المرجع السابق، ص ص 425 - 427

تصوراً واضحاً بأن الشقاقي وحركة الجهاد تؤسس لأرضية شديدة التقبل للآخر ليس على المستوى السياسي الخاضع لموازين القوى والحاجة، فقط وإنما على أساس أنها تعبر عن أجزاء من المجتمع لا بد من الإعتراف بوجودها حتى في غياب الحاجة للسياسي للتحالف. إن الأمر هنا تعدى حالة الإجبار السياسي للتحالف القسري مع الآخر ليذهب بعيداً في حالة اعتراف كاملة بشرعية وجوده وضرورة التعامل معه. كما لاحظنا مركزية فلسطين في "السياسي"، وأهميتها في رؤية الجهاد التوحيدية.

3.5 العلمانية

تم التطرق سابقاً إلى محورية السياسة في فكر الشقاقي، فمن أهم انتقاداته التي وجهها لجماعة الإخوان المسلمين، أنها جماعة غير مسيَّسة، ولاحظنا وقتها أن الشقاقي تأثر كثيراً بموقف توفيق الطيب من السياسة والتي جعل من الإتصاف بها خصيصة من الخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية[1].

لقد كان الشقاقي يعي أهمية أن تكون سياسياً. ومما يحسب له، كما يقول رفاقه، أنه دعا إلى تسييس الحركة الإسلامية الفلسطينية[2]، وقد وصف الشقاقي حركة الجهاد الإسلامي بكونها "حركة سياسية فلسطينية إسلامية"[3].

لقد فرق الشقاقي بين التجربة الغربية والإسلامية لجهة التعاطي مع الدين في الشأن السياسي، فيشير إلى أن العلمانية نحتت نحتاً ملتبساً، وتم استخدامها بشكل ضيق بين النخب العربية، دون التفات هذه النخب لطبيعة نشأتها وظروف إنتاجها الغربية.

إن العلمانية، كما يقول الشقاقي، نشأت لمواجهة التسلط الكنسي السياسي والإجتماعي، ونادت بتحرير العقل والجسد من هذا التسلط[4].

---

[1] الطيب، توفيق، **الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 98

[2] شعبان، باسم، **لماذا نشأت حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق.

[3] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 1000

[4] المرجع السابق، ص 589

إن سحب مفهوم العلمانية لتطبيقه على الواقع العربي والإسلامي يحتاج، كما يقول الشقاقي إلى شرطين:

أ. تماثل الكنيسة مع المسجد في المضمون والدور وآلية العمل، والسلطة الكنسية مع سلطة علماء الدين المسلمين.

ب. تماثل قوى المجتمع المدني الأوروبي الناشيء حينها وطليعته البرجوازية حامل وناتج الثورة الصناعية مع قوى مشابهة في تجربتنا التاريخية.

إن نشأة العلمانية غربياً لم تكن ردة فعل على الدين نفسه، بمقدار ما كان على تسلط الكنيسة على شؤون المجتمع والدولة[1].

إن المشكلة، كما يقول الشقاقي، مختلفة في كلا الطرفين، فالمشكلة في التجربة الأوروبية كانت في التسلط الكنسي، فيما المشكلة في التجربة العربية الإسلامية، كانت في سعي الدولة للهيمنة على المجتمع (التعليم، التشريع، السوق، الوقف، الموروث الديني)، وصولاً إلى هيمنتها شبه الكاملة مع نشوء الدولة القطرية في وقتنا الحاضر[2]. إن اختلاف المشكلة ما بين التجربتين تجعل بالضرورة عدم صوابية طرح الحل ذاته لكليهما.

بناء على أن المشكلة هي في تغوّل الدولة وهيمنتها، وبكونها قمعية بطبعها، عمل الإسلام، كما يؤكد الشقاقي على "فرز نمط اجتماع بشري يسلب من هذه الدولة سطوتها وهيمنتها ويجعلها أضعف من المجتمع". إن وجود مؤسسة العلماء في داخل المجتمع الإسلامي كان هو الحامي والضابط من هيمنة الدولة، من خلال الإشراف المباشر على التشريع والقضاء ومقاليد التعليم والوقف، والسوق. لقد لعبت مؤسسة العلماء في التجربة الإسلامية دوراً مغايراً لما كان عليه الأمر في التجربة الغربية، ولذا كان الدور العلماني في دعوته للفصل بين الدين والدولة، دوراً مؤذياً لنمط الاجتماع الإسلامي، فقد ساهم بتدميره مما أدى إلى ضرب مؤسسة "المدينة" والتي تم إخضاعها تماماً للدولة بعد تفكيكها وتفتيت لحمتها الداخلية[3].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 589

[2] المرجع السابق، ص 590

[3] المرجع السابق، ص 591

إن الخطأ الذي وقعت فيه الأطروحات العلمانية، كما يرى الشقاقي، كان في عدم تقديرها للشرطين الذاتي والموضوعي للنهضة، فموضوعياً لم تستطع الأطروحات العلمانية العربية تحديد جوهر العصر الأوروبي وبكون التحدي الغربي لنا قائماً على العلم الحديث والصناعة الحديثة، وبدلاً من مواجهته على هذا الصعيد، نقلت الصراع إلى مجالات العقيدة والفنون والآداب والعلوم التاريخية، وأما ذاتياً، فلم تدرك تلك القوى العلمانية ضرورة اكتشاف التراث وبعثه " دون إعادة طبعه"، وإحياء المفاهيم والقيم التراثية[1].

بناء على تحليل الإشكالية أعلاه يرى الشقاقي بأن مسألة الفصل ما بين الدين والسياسة إسلامياً ليست خاطئة، أو مضللة فقط، وإنما مستحيلة أيضاً[2]، فالسياسة للمسلم هي عملية تجسيد الإسلام والشريعة في دولة، والدين هو الشريعة والقانون، والقيم السياسية لا بد أن تصدر عن معتقدات المجتمع وإيمانه[3].

إن الموقف الذي توصل إليه الشقاقي في رفضه العلمانية، لم يختلف عن بقية المواقف الإسلامية تجاه هذا المصطلح، ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن التحليل الذي ساقه تجاوز كثيراً ما هو مطروح إسلامياً؛ فمن المعروف عادة، وفي أحسن الأحوال، أن الإسلاميين في العادة يقفون عند تحديد مصطلح "علمانية" بكونه فصل للدين عن الدولة ويعلنون رفضهم له على هذا الأساس، أما الشقاقي فقد حلل، ليس المصطلح فقط، وإنما ذهب إلى التاريخ الأوروبي والتاريخ الإسلامي وتنقل بينهما ودرس مبررات نشوء الظاهرة العلمانية في المجتمع الغربي، وحدد أهمية دور الدين في التجربة الإسلامية.

إن أهمية ما تحدث به الشقاقي ليس في النتيجة التي وصل إليها، بمقدار استخدامه لمنهجية جديدة على منهجية الإسلاميين في تعاملهم مع مفهوم العلمانية وغيره من المفاهيم.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 592

[2] المرجع السابق، ص 726

[3] المرجع السابق، ص 406

4.5 السلم الأهلي الداخلي

يشير الشقاقي إلى أن حركة الجهاد، ومنذ مطلع الثمانينيات، دعت إلى نبذ العنف تماماً عن الساحة الفلسطينية تحت أي مبرر كان، ودعت في المقابل إلى تغليب الحوار عليه[1]. إن هذا الموقف كان مبرراً من الناحية السياسية لكونه يركز جهود الفلسطينيين جميعاً تجاه التناقض المركزي المواجه لهم وهو الكيان الصهيوني، ولكن حركة الجهاد لم تكن ضد العنف تجاه الأنظمة العربية في تلك المرحلة وهذا يتبين بشكل واضح من خلال "الحل الإسلامي الجهادي"[2] الذي طرحه الشقاقي ودعا فيه إلى العمل على إزالة أحد الأنظمة القريبة من فلسطين بشكل عنفي، كما من خلال استخدام مفهوم الثورة تجاه بقية الأنظمة لكونها مرتدة وكافرة، وهذا كما ورد في دراسة أخرى لحركة الجهاد تحت عنوان "لماذا نؤمن بالثورة على الأنظمة"[3]، إلا أن الشقاقي وبعد إبعاده تغيرت رؤيته تجاه هذا الأمر و تجاوز "الحل الإسلامي الجهادي" إلى حل أكثر واقعية ومنطقية، فالوحدة الإسلامية ظهرت بأنها أبعد مما كان يتوقع؛ فعمق الأزمة في داخل الحركات الإسلامية كان كبيراً، فالحركة الإسلامية كانت "حركة مأزومة لجهة خياراتها السياسية والإجتماعية في مواجهة نظام الدولة الحديثة"[4].

التصور سالف الذكر جعل الشقاقي يرى بأن هناك ضرورة للبناء على ما هو إيجابي في الواقع العربي، دون الثورة عليه[5]، ولذا بحث الشقاقي عن ملامح جديدة للعمل، كان أولها ما ذكرناه سابقاً في التحالف مع القوى القومية والديمقراطية.

يمكن رصد مواقف جنينية لحركة الجهاد من الفكر المخالف حتى على المستوى الإعتقادي، في مجلة "الطليعة الإسلامية" في العام 1983، وذلك حين حددت موقفها من عملية إعدام "محمود طه" المفكر السوداني الذي أعدم لردَّته عن الإسلام من قبل النميري، فرغم أنها أدانته بالكفر والشرك مستبعدة كونه مجتهداً أو صاحب رأي في الإسلام، إلا أنها رفضت إعدامه

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 815

[2] **المشروع الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق

[3] المرجع السابق

[4] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 161

[5] المرجع السابق، ص 162

لكونها مسألة موقف إسلامي من الذين يحملون أفكاراً ومعتقدات خارجة عن المعيار الإسلامي، كما أنها مسألة موقف من النظام الإسلامي وهو في السلطة من أصحاب هذا الفكر.

لقد دعت الجهاد أهل الإسلام إلى إقامة النظام الذي يمنع القمع للفكر والمفكرين، ويمنع اضطهاد الناس وحرمانهم من التعبير عن رأيهم، كما لا يعطي للحاكم الحق في نصب المشانق بسبب الرأي والاعتقاد، فهي مع منهج الإسلام الذي لا يعطي شرعية للكفر، بل إنه يدينه ويجرمه، ولكن لا يقمعه بالسيف ما دام صاحبه لا يرفع السيف في وجه المسلمين، وتحذر الجهاد من ترك الحاكم المستبد يعلق مفكراً ولو كان مرتداً على المشنقة، فهذه المشنقة نفسها قد يقاد لها مسلمون صادقو الإيمان صحيحو العقيدة[1].

إن هذه الأفكار الجنينية الهامة لاقت نضجها في مرحلة متأخرة من حياة الشقاقي الذي أكد مراراً أنه ضد العنف، وضد العنف الأهلي، وتمنى أن يتوقف بشكل كامل، واعتبر أن الحرب الأهلية شرٌّ لا يتمناه عاقل[2]، ويعلن بشكل واضح أن التيار الإسلامي بعمومه يرفض العنف الأهلي الداخلي ولا يراه خياراً إسلامياً، فهو ظاهرة تاريخية عالمية، يجب معالجتها ضمن سياق إجتماعي سياسي، وليس في سياق الأيديولوجيا، مؤكداً أن عنف الدولة هو سبب العنف الأهلي، فالإسلاميون أقدر على العمل في ظروف السلم الأهلي بشكل أفضل، فهم ليسوا بحاجة إلى العنف لفرض رؤيتهم على المجتمع[3]. كما يؤكد الشقاقي رفض التيار الإسلامي للاستبداد السياسي، داعياً إلى مشاركة سياسية شعبية، معتبراً أن الشورى فريضة إسلامية وهي من قواعد الإسلام، منتقداً الديمقراطية الغربية بكونها لا تعطي دلالة حقيقية على مشاركة الناس، إلا أنه يحدد مشكلة بعض الإسلاميين مع الديمقراطية أنها مع المصطلح وليس مع مبدأ الشورى والمشاركة السياسية، وليس مع الآليات التي تحقق مقاصد وغايات الديمقراطية، فللإنسان "سلطة الإجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة في إطار فلسفة الإسلام في التشريع (الحلال والحرام الشرعي)[4].

---

[1] **الطليعة الإسلامية** العدد 26، السنة الثالثة، مارس 1985، ص ص 18 -22

[2] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 919

[3] المرجع السابق، ص 596

[4] المرجع السابق، ص 595

أما التعددية السياسية فقد حدد الشقاقي بأنه في ظل كون الإسلام هو مرجعية الأمة، ليس من مشكلة مع التعددية، ويؤكد بأن هذا موقف مبدئي وقائم منذ زمن طويل لدى حركة الجهاد، فالتعددية طبيعية ولا يمكن طمسها أبداً، وأما تداول السلطة فيرى الشقاقي، بأنه مقبول حتى يدفع الإسلاميين للإبداع وعدم الجمود[1].

وأما بالنسبة لمفهوم التنمية، فيحدد الشقاقي بأن "التنمية هي سبيل المجتمع للنهوض والخلاص من الارتهان الاقتصادي والسياسي، ولأن جوهر مشكلتنا اليوم هو في "التخلف"، فالبديل الحتمي هو التنمية والتقدم المستند إلى العلم والصناعة وعقلانية التنظيم المرتبطة بهما، دونما مساس بقيمنا الأخلاقية ولا نظامنا الاعتقادي، أو الأيديولوجي، اللازم لبعث الإنسان عنصر ووحدة التنمية الرئيسية"[2]، ويؤكد الشقاقي بأن الأزمة العربية بوجوهها المتعددة لا تتعلق بالإرادة الذاتية للأمة، بل هي أزمة يقع نصف عبئها علينا كأمة، والنصف الآخر، بل أكثر من النصف على الغرب نظاماً وثقافة، وسياسة، وهي ليست حديثة الجذور وإنما تعود إلى أكثر من قرنين من الزمن.

التحولات الفكرية التي حدثت داخل البنية الفكرية والسياسية لحركة الجهاد الإسلامي لم تقترب من شعارها المركزي ومقياسها في الحكم على الأمور، "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية"، ولذا جاءت القضايا المنبثقة من نظرتها له بعيدة كل البعد عن التطور الفكري بل على العكس بقي الإلتزام بها أكثر حدِّية وجذرية، والمستغرب هنا أن مركزية فلسطين كمفهوم مركزي لحركة الجهاد، أحدث العديد من التطورات في بنى الجهاد الفكرية والسياسية، إلا أنه في شأنه الداخلي أبقى على قضاياه كما هي، وهذا يتضح جلياً من خلال الاطلاع على موقف الجهاد الإسلامي من السلطة الفلسطينية، فقد اعتبر الشقاقي بأن اتفاق أوسلو كان النقطة الأكثر رعباً في التاريخ الفلسطيني الحديث المعاصر وغير المعاصر[3]، فهذا الاتفاق اعترف بشرعية الكيان الصهيوني فوق الجزء الأكبر من فلسطين في حين سمح للفلسطينيين بإقامة حكم ذاتي محدود فوق مساحة صغيرة[4]. إن هذه الإتفاقيات، كما يقول الشقاقي، تشكل أكبر

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص ص 1219 -1220

[2] المرجع السابق، ص 594

[3] المرجع السابق، ص 597

[4] المرجع السابق، ص 969

الكوارث في تاريخنا، فطبيعة المرحلة التي تمر بها الأمة سيجعل من هذه الاتفاقيات قيداً عليها وعلى حريتها واستقلالها. إن هذا الإتفاق يؤسس لقيام الدولة العبرية بحق، ويؤسس لهيمنتها على المنطقة. ولذا فهو يرفضه ويعتبره باطلاً وفاسداً، وما يترتب عليه هو أيضاً فاسد، فهذا الإتفاق كبّل الفلسطينيين تكبيلاً خطيراً، وجاء ترجمة لبرنامج حزب العمل، كما أنه خفَّف الأعباء الأمنية والاقتصادية للكيان الصهيوني، وحرَّره من المشاكل السياسية والأخلاقية المترتبة على استمرار الإحتلال المكشوف، بالإضافة إلى كونه سمح له بالدخول إلى المنطقة العربية بيسر وسهولة[1]. ومن خلال قراءة الإتفاق، يقول الشقاقي، بأن السلطة الحقيقية هي سلطة الاحتلال، مما يجعل من سلطة الحكم الذاتي في موقع متناقض ومواجه مع المعارضة الإسلامية والوطنية، ورغم هذا الموقف الحاد من السلطة الفلسطينية إلا أن الشقاقي يؤكد بأن من أولويات الجهاد الإسلامي تجنب الصدام معها على المستوى العسكري فيما سيستمر التباين والخلاف السياسي طالما استمرت حارساً لاتفاق أوسلو[2]، بل ويؤكد الشقاقي بأن الجهاد ستعيد دراسة طبيعة العمل العسكري في قطاع غزة، وإن كان سيستمر في مناطق الضفة الغربية والقدس وأراضي 1948م، مشيراً إلى أن الجهاد لا تمانع من التحرك السياسي في القطاع بعيداً عن سلطة الحكم الذاتي ومؤسساته[3].

ومن الملاحظ لدى قراءة موقف الشقاقي من العملية السياسية والحل السلمي و اتفاق أوسلو وملحقاته، بأنه استخدم وتيرة عالية من النقد والتوصيف واتخذت موقفاً حاداً بشكل واضح، فهو مثلاً يقول بأن "الحل السلمي والاعتراف الصهيوني محرم علينا سياسياً ودينياً ولا يمكن أن ننجر له كإسلاميين في أي يوم من الأيام ومهما بلغ الخلل في موازين القوى"[4]، كما يشير الشقاقي إلى أن الجهاد الإسلامي تعارض تماماً أي شكل من أشكال السلام مع إسرائيل[5]، وأما اتفاق أوسلو فالجهاد ترى بأن "هذا الاتفاق باطل ومخالف للشريعة والإسلام"[6].

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 912

[2] المرجع السابق، ص 977

[3] المرجع السابق، ص 965

[4] المرجع السابق، ص 827

[5] المرجع السابق، ص 821

[6] المرجع السابق، ص 846

وانطلاقاً من أن اتفاق أوسلو يعتبر باطلاً وغير شرعي، وبناء على أن أي سلطة تقوم على أساسه تعتبر باطلة وغير شرعية، ولا بد من مقاطعتها، فالجهاد الإسلامي تعلن رفضها لانتخابات الحكم الذاتي، كونها تجيء في سياق اتفاق الإذعان المرفوض[1]، وإضافة إلى رفض الجهاد لهذه الانتخابات فهي تعلن بأنها حرام كحرمة اتفاق أوسلو[2]. ويرد الشقاقي على من يقول بأن الإنتخابات أصبحت أمراً واقعاً، و بأن مشاركة الإسلاميين ستخفف من وطأة الكارثة، فمجلس يشارك به الإسلاميون سيكون أفضل من مجلس تسيطر عليه نخبة متصهينة، بأنه "لا يفهم معنى أن يستمر الإنسان مسلماً ووطنياً صادقاً وشريفاً إن ارتضى بقلمه أو بلسانه أو بقلبه هذا الاتفاق الذي باع فلسطين ... إن مستقبل فلسطين أهم مليون مرة من مجلس قميء لا يسمن ولا يغني من شيء"[3]. ويجب أن نوضح هنا أن الجهاد ترفض الإنتخابات وتحرمها بناء على أنها تقوم على أساس مشروع أوسلو الذي تحرمه أيضاً، وليس بناء على موقف شرعي لديها من الدخول في البرلمانات والمجالس التشريعية وهذا يوضحه الشقاقي حين ينبه إلى أن الانتخابات إذا كانت خارج مشروع أوسلو ويشترك فيها الشعب الفلسطيني في كل مكان لاختيار قيادته ولاختيار برنامج هذه القيادة، فلا تمانع حركة الجهاد من المشاركة فيها[4].

أما بالنسبة لانتخابات البلديات، فيشير الشقاقي إلى أن الموقف تجاهها يتحدد بناء على دلالتها السياسية ووظيفتها. فأية هيئة تنبثق عن سلطة الحكم الذاتي وتحمل مدلولاً سياسياً يقضي بالاعتراف بالعدو الصهيوني، سيتم مقاطعتها، ولكن بنى المجتمع التحتية التي لا تربط بالمفهوم السابق فسيتم التعامل معها بإيجابية[5].

التعامل السياسي مع السلطة والحوار معها على هذه الأرضية مرفوض من قبل حركة الجهاد الإسلامي، وعلى الرغم من أن حواراً داخلياً جرى في الجهاد نفسها، وخارجياً مع حركة حماس حول الخيارات والأطر الممكنة لتفعيل النشاط السياسي، إلا أن الشقاقي يرى بأن الإعلان عن حزب سياسي من السابق لأوانه الإعلان عنه، "فالأمر أكثر تعقيداً من مجرد الرغبة

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 870

[2] المرجع السابق، ص 930

[3] المرجع السابق، ص 904

[4] المرجع السابق، ص 1173

[5] المرجع السابق، ص 905، وانظر أيضاً ص 945، وأيضا ص 948

والإعلان"[1]، وينبه إلى أنه حتى لو تم إقرار الأمر فسوف يكون المقصود من هذا الحزب تكتلاً سياسياً إسلامياً ووطنياً وشعبياً، كما أنه لن يكون بديلاً عن حركة الجهاد، كما لن يكون حزباً لحركة الجهاد[2].

وحول موضوع الهدنة التي طرحت من قبل الشيخ أحمد ياسين يرى الشقاقي بأن المنطق الإسلامي الشرعي يؤكد على إسلامية وعروبة فلسطين، لا يجوز السكوت عن وجود العدو على أي جزء منها، كما أن العجز الحالي عن تحريرها لا يلغي الحكم باستمرار الجهاد حتى تحريرها.

إن عدم الاستطاعة هذا لا يبيح للمسلم "الإقرار بشرعية الإحتلال تحت عناوين: التفاوض، أو الإعتراف، أو الهدنة، او الخروج من المأزق"[3].

إن مصطلح "هدنة"، كما يقول الشقاقي، "غير وارد، ليس فقط لإنني أرفض ذلك، ولكن لأن طبيعة المشروع الصهيوني الغربي تأبى هذا المصطلح، فمستقبل هذا المشروع مرهون بدينامية عدوانية متحركة باستمرار"[4].

وفي نهاية هذه المرحلة يمكن تلخصيها بالآتي:

أ- كان لهذه المرحلة دورٌ تأسيسيٌ يماثل المرحلة التي سبقتها، وإن كان هذا الدور قد بني على تلك المرحلة، إلا أنه من الملاحظ أن هذه المرحلة تابعت سابقتها بغياب التأصيل الشرعي للمنطلقات الفكرية والسياسية.

ب- ظهرت المرجعية السياسية في هذه المرحلة بشكل واضح، وحاسم بحيث تم تغليبها على المرجعية الأيديولوجية، وتم ذلك بناء على أن الواقع كانت له المرجعية في تحديد الخطى السياسية للحركة كما لاحظنا من خلال دراستنا لتحالفات حركة الجهاد والمبررات التي ساقتها في هذا الصدد.

---

[1] الشقاقي، فتحي، **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص 987

[2] المرجع السابق، ص 994، وانظر المصدر أعلاه

[3] المرجع السابق، ص 952

[4] المرجع السابق، ص 1052

ت - رغم ظهور المرجعية السياسية الواضح كما سلف، إلا أنه ولأول مرة يظهر في هذه المرحلة استخدام التوصيفات الشرعية "الحرام، باطل شرعاً.." في الشأن السياسي، وهذا لم يرد في المرحلة السابقة وإن كانت اللغة المستخدمة في مرحلة التأسيس الفكري كانت أكثر حدَّة وقسوة، ويعود استخدام هذه التوصيفات إلى الاعتماد على "المقدس" في تبيان خطورة الأمر ورفضه، والتشديد على عدم ممارسته من قبل الآخرين. لقد كان الشرعي هنا غطاء واضحاً للسياسي في تجريم تعامل الآخر مع شأن سياسي بحت، ويلاحظ هنا أن هذه التوصيفات لم تأت بناء على دراسة شرعية تأصيلية للأمر بمقدار ما جاءت كتوصيفات جاهزة وكمصطلحات معدَّة للاستخدام المباشر دون تفاصيل.

إن الشرعي رغم بروزه في تعامل الجهاد مع اتفاق أوسلو على وجه التحديد، وذلك لخطورة هذا الإتفاق وفق رؤية الجهاد السياسية، إلا أنه لم يظهر بهذا الوضوح في أية منطلقات أو مواقف سياسية أخرى بل على العكس كان الشرعي في بعض المواقف كالتحالفات مثلاً يتراجع ليتقدم السياسي والواقعي والضرورة.

الفصل السادس

مرحلة الأمانة العامة الثانية، 1995 -2007

وتمتد هذه المرحلة من بداية استلام للدكتور رمضان عبدالله شلح للأمانة العامة بعد استشهاد الشقاقي بتاريخ 26 -10 -1995 وحتى الوقت الحاليغلا أن الحدود الزمنية التي تعاملت معها هذه الدراسة تجعلها تتوقف في العام 2007 من هذه الفترة، وذلك لضرورات بحثية بحتة.

بعد استشهاد الدكتور فتحي الشقاقي في مدينة مالطا في 26 أكتوبر 1995م، اختارت حركة الجهاد الإسلامي الدكتور رمضان عبدالله شلح خليفة له، وجاء اختيار الحركة له بناء على أسبقيته في الحركة، إضافة لدوره الهام طيلة وجوده في الحركة منذ المرحلة المصرية، فقد أشرف شلح على إصدار المجلة الأولى للحركة في مصر وهي مجلة "التغيير"، والتي كانت تكتب باليد وتتناول الأحداث في العالم الإسلامي، وتوجه النقد للأوضاع الداخلية في مصر، وكانت هذه المجلة لسان حال تنظيم "الطلائع الإسلامية" في الجامعات المصرية، كما كتب في ذلك الوقت دراسة تناول فيها مواقف المرشد العام الثالث للإخوان المسلمين في مصر تحت عنوان "وقفات مع الأستاذ عمر التلمساني"[1].

وقد استلم شلح مسؤولية التنظيم الوليد في قطاع غزة في بداية الثمانينيات وقاد أول حراك سياسي للحركة بشكل علني في قطاع غزة حين أشرف، بناء على توجيهات من الدكتور الشقاقي، على اجتماع ضم عدداً من كوادر الحركة، على إثر الإعتقالات التي جرت في مصر في سبتمبر 1981م، والتي طالت آلاف المثقفين والسياسيين المصرين ومن كافة الأطياف السياسية، وأعد بياناً تم الإعلان عنه في خطبة الجمعة في عدد من مساجد القطاع، كما تم إذاعته عبر إذاعة مونت كارلو[2]. كما تعرض شلح للإقامة الجبرية لعدة مرات من قبل الاحتلال.

---

[1] أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص 88

[2] العيلة، عبد المجيد لطفي، **دور الأحزاب والفصائل الفلسطينية، في دعم ثقافة المقاومة، حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين نموذجاً، 2009م**، دراسة غير منشورة، ص ص 39 -4 -

لدواعي البحث سيتم تناول هذه المرحلة تحت أربعة عناوين رئيسية هي بالضرورة خاضعة للمفاهيم التي نوقشت في الدراسة أعلاه، فلم تنتج هذه المرحلة مفاهيمها الخاصة بها، بل استمرت على ذات المفاهيم، وإن بشكل غير متطابق كما سيظهر لاحقاً، وهذه العناوين:

أ. الموقف من السلطة الوطنية، وإنشاء الحزب السياسي.

ب. الحوار الفلسطيني الفلسطيني في الأعوام 2003م، 2005م.

ت. الانتخابات التشريعية في العام 2006م.

ث. وثيقة الأسرى.

1.6 الموقف من السلطة الوطنية الفلسطينية

ينطلق شلح في تحديد الموقف من السلطة الوطنية، بداية، على أساس شرعي فما يجري في فلسطين، كما يقول، وعلى كل المستويات، لا سيَّما السياسي منها الآن يقع في "دائرة المنكر"، بل هو "المنكر الأكبر" لا "المعروف"[1]. ثم يتناول شلح، سياسياً، ماهية السلطة وأهدافها وأدوات عملها ومنجزاتها، كمقدمة لتحديد موقف حركة الجهاد منها، فالسلطة برأيه، وباختصار شديد، "فئات من الشعب الفلسطيني انتقلت من النضال الوطني للتحالف مع العدو والتحرك المشترك معه لتنفيذ اتفاق أوسلو"، كما أنها عبارة عن "تحالف لعدة فئات تربطها مجموعة مصالح ومنافع ذاتية"[2]. ويضيف شلح بأن هذه السلطة إفراز طبيعي لاتفاق أوسلو، فقد أنشئت بناء عليه وتستمد شرعيتها منه. ويحدد مهام هذه السلطة ووظائفها بكونها تستهدف بالدرجة الأولى تصفية روح وإرادة المقاومة لدى الشعب الفلسطيني، وأن يتحول هذا الشعب إلى منشغل برغيف الخبز وكيفية الحصول عليه، ناسياً لشيء اسمه فلسطين أو احتلال، أو مقاومة، مما يعني استقالة الناس من حسِّهم وواجبهم الوطني. كما أن من وظائف السلطة، وفق اتفاق أوسلو، كما يرى شلح، مطاردة المجاهدين واعتقالهم وتعذيبهم، بل وحتى إطلاق النار عليهم وقتلهم. ويشير شلح إلى أن للسلطة سلبيات أخرى إضافة لما ذكره سابقاً، تتلخص بكونها فتحت الباب لممارسة الفساد المالي

---

[1] شلح، رمضان عبدالله، **رسالة داخلية لأبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقاقي**، 26-10-1996م، ص 8

[2] المرجع السابق، ص 14

والأخلاقي والإجتماعي، وهذه سياسة مقصودة تهدف لتخريب نفوس الناس وتحطيم أخلاقهم، وجعلهم أكثر قابلية للإذعان والاستسلام سياسياً، مؤكداً أن وعود السلطة بالرخاء الاقتصادي والأمن ذهبت أدراج الرياح. ونتيجة لهذا سعت السلطة للحوار مع المعارضة وعلى وجه الخصوص الحركة الإسلامية، فيما موقفها الأساسي منها هو سحقها وضربها، أو على الأقل تفريغها من محتواها الثوري واستنزافها[1]. وبناء على التوصيف سالف الذكر، يرى شلح، بأن صياغة موقف سليم ودقيق للتعامل مع هذه السلطة هو أمر في غاية التعقيد والصعوبة، محدداً الموقف العام لحركة الجهاد بكونه يجب أن يكون محكوماً بالضوابط الآتية:

1. رفض الحوار السياسي مع السلطة لكونها لا تملك مشروعاً سياسياً سوى التحالف مع العدو والشراكة في تطبيق أوسلو.

2. رفض الإنجرار إلى أي صدام مسلح مع السلطة حتى لو كان على حساب الحركة وقوتها التنظيمية والسياسية والعسكرية، مؤكداً ان هذا الموقف غير مبني على ضعف وإنما على أساس سياسي وشرعي، فالبعض في السلطة يتمنى جر الحركة إلى دائرة الفتنة، وحرف جهادها عن وجهته الصحيحة ضد العدو الصهيوني، كما أن النبي (ص) تعامل بموقف الإمساك عن الرد بالعنف مع القدرة عليه، كما في مكة[2].

3. لا يوجد هناك بأس بالحوار الميداني لمتابعة بعض المشاكل الميدانية العالقة نتيجة لممارسات السلطة القمعية.

4. رغم أن فتح هي حزب السلطة إلا أن وجود هامش بينها وبين السلطة يجعل التعامل معها بالنسبة لحركة الجهاد أقل حرجاً.

5. رفض الانخراط في مؤسسات السلطة والتشكيلات المنبثقة عنها التي تتولى تنفيذ الاتفاق.

6. لا بأس من الانخراط الفاعل في مؤسسات المجتمع الفلسطيني والنقابات المهنية والمؤسسات التعليمية.

---

[1] شلح، رمضان عبدالله، **رسالة داخلية لأبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقاقي**، مرجع سابق، ص ص 14-16

[2] المرجع السابق، 16-17

7. ضرورة الحفاظ على تميُّز الموقف السياسي ورفض ممارسات السلطة القمعية[1].

إن الموقف سالف الذكر يشير إلى أن شلح ملتزم بشكل كبير برؤية الشقاقي تجاه السلطة الوطنية، إلا أنه يتميز عنه بكونه استخدم التأصيل الشرعي كأحد المقدمات لتوصيف السلطة كمقدمة للحكم على كيفية التعامل معها، فالسلطة "منكر أكبر" وهذا مفهوم شرعي ينبني عليه موقف بضرورة التغيير إما باليد أو باللسان أو بالقلب، كما أن حدَّة التوصيف سالفة الذكر وطرح الضوابط لآليات التعامل مع السلطة جعل شلح يتبنى ذات الموقف الذي يتبناه الشقاقي في رؤيته لإقامة حزب سياسي للحركة، ورغم أن الشقاقي كان قد أوضح أن الحزب حتى لو تم إقراره فلن يكون حزباً لحركة الجهاد وإنما حزباً لقوى فلسطينية تمتلك رؤية موحدة تجاه التطورات السياسية، إلا أنه على ما يبدو وبعد استشهاد الشقاقي طرحت مسألة إنشاء الحزب من جديد على خليفته رمضان شلح، الذي أوضح أسباب رفضه لوجود حزب سياسي لحركة الجهاد بجملة مبررات تتلخص بالآتي:

1. الجانب الشرعي لرفض الحزب السياسي: يرد شلح على من قال من أبناء حركة الجهاد بأن الحزب السياسي ليس محرماً شرعاً، بأن النقاش الدائر ليس حول حلِّ أو حرمة الحزب شرعاً، منبهاً إلى عدم جواز استخدام سيف الإباحة فيما لا نص فيه، فهناك الكثير من الأمور غير المحرمة لذاتها أو لم يرد فيها نص ولكن الموقف الشرعي فيها يتوقف على استعمالها ووظيفتها ومحتواها، فالعبرة ليست في فكرة الحزب أو أي إطار سياسي وإنما العبرة في أساس نشأة الحزب ومصدر شرعيته وهل تخدم فكرته الطرف الآخر وتعزز مشروع الباطل، منبهاً من خطورة الانزلاق بالجري وراء المصلحة والتبرير، ومشيراً إلى موقف سيد قطب من موضوع المصلحة بكونها يجب أن ترتفع من قاموس أصحاب الدعوات لأنها مدخل للشيطان[2].

2. أما الجانب السياسي: فيرى شلح أن هناك خلطاً لدى البعض من أبناء الحركة بين الحزب السياسي وبين مؤسسات المجتمع المدني، مع إبدائه التحفظ الشديد على طريقة شيوع

---

[1] شلح، رمضان عبدالله، **رسالة داخلية لأبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقاقي**، مرجع سابق، ص 18

[2] المرجع السابق، 20-21

مصطلح "المجتمع المدني" في الكتابات العربية مؤخراً، ويؤكد شلح على أن الحزب السياسي ليس من مؤسسات المجتمع المدني، بل هو الوعاء الذي ينتج السلطة الحاكمة عبر الانتخابات هذا من جانب، وأما الجانب الآخر فإن المقارنة بين واقع إنشاء الحزب في ظل سلطة الحكم الذاتي، وتجربة الحركة الإسلامية في البلدان العربية هي غير دقيقة، فالظروف مختلفة بين طرفي المقارنة، فالحركة الإسلامية في البلدان العربية تناضل لتغيير نمط ومستوى معيشة الناس أخلاقياً واجتماعياُ واقتصادياً تحت مظلة الإسلام فيما الحركة الإسلامية في فلسطين تمارس جهاداً ضد محتل مغتصب[1]، كما أن تشكيل الحزب، كما يقول شلح، مع استمرار الجهاد، فإن السلطة وإسرائيل ستصران على أن يدين الحزب العمل الجهادي، والاستجابة لأمر كهذا سيوقع الحركة الإسلامية في دوامة الفتنة والتفسخ، كما يتساءل شلح حول كيفية إقناع الحركة الإسلامية أبناءها للتوجه للعمل الجهادي وهم يرون آخرين يعملون في إطار حزب مرضي عنه من قبل السلطة، إن هذا يعتبر، يقول شلح، كحال من يرسل أحد أبنائه إلى المسلخ والآخر للمطعم[2].

من خلال الاطلاع على الجانب المتعلق بالموقف من السلطة، كما ورد أعلاه، يجب الانتباه إلى أن هذا التوصيف جاء في رسالة داخلية لأبناء حركة الجهاد بعد عام من استشهاد فتحي الشقاقي، الأمر الذي يفسر غلبة الجانب التأصيلي الشرعي على مجمل القضايا التي طرحت أعلاه، و الذي جاء على ما يبدو لإضفاء الشرعية على مجمل مقولاته وأطروحاته، وقد استخدم هذا الأمر في الكثير من المواقف حتى خارج حركة الجهاد، ففي مداخلة له في حلقة نقاش داخلية لحركة الجهاد الإسلامي ينتقد شلح الحركة الإسلامية في فلسطين، كما الحركة الإسلامية في المنطقة والعالم بكونها "عانت وبشكل ملموس من غياب التأصيل الإسلامي والمنهجي للمواقف والبرامج والخطط التي تطرحها الحركة الإسلامية"[3]، مما جعل هذه الحركة تعاني من عدم وضوح في الرؤية، إضافة إلى الارتجالية والتقلب في الخطاب بشأن الكثير من المفاهيم الأساسية، وهو هنا يناقش صحة ما يتعلق بمعرفة طبيعة هدف الحركة الإسلامية في

---

[1] شلح، رمضان عبدالله، **رسالة داخلية لأبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقاقي**، مرجع سابق، 24

[2] المرجع السابق، ص ص 30 -31

[3] **مجلة المجاهد**، العدد 351، آب 2001، مداخلة للدكتور رمضان عبدالله شلح في حلقة نقاش داخلي، ص 18

فلسطين، فالكثير من أبناء حماس والجهاد، على حد قوله، يحددون الهدف بكونه "مرضاة الله أو " تطبيق شرع الله في الأرض" أو " إعادة الخلافة الإسلامية"، ورغم أن هذه الإجابات صحيحة لدى شلح إلا أنه يرى بأنه لا تلحظ الخصوصية الفلسطينية، فمن الواضح أن الإجابة الصحيحة تتعلق بكون هدف الحركة الإسلامية في فلسطين هو تحرير فلسطين كل فلسطين وتصفية الدولة اليهودية، مؤكداً أن وضوح الهدف سيتبعه بالضرورة وضوح الوسيلة فهدف "التحرير" يتطلب الجهاد والقتال كوسيلة، بينما الحديث عن "تطبيق شرع الله"، يتطلب الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

يؤكد شلح بناء على ما سبق بأن أي حركة إسلامية جهادية في فلسطين لا بد لها من مراعاة عدة نقاط يجب أن تشكل لها دليل عمل في عملها[2]:

1. إن هدف تحرير فلسطين كأرض مغتصبة هو فريضة إسلامية وحكم شرعي يندرج تحت فرض العين كما هو حكم الصلاة والصيام، وطبيعة الاحتلال تؤكد أن وسيلة التحرير الجهاد بكونه فرض عين، ولا يجوز للحركة الإسلامية الهروب للمعنى الواسع والمطاط للجهاد الذي يستند إلى الأساس اللغوي.

2. في ظل غياب الحاكم المسلم أو الإمام فإن فرضية القتال لا تسقط عن المسلم. إذا كان القتال فرض عين على المسلمين فإن توفير الوسيلة هو واجب شرعي وفريضة إسلامية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، ولذا يجب على الحركة الإسلامية بناء "التنظيم المقاتل".

3. إلتزام الحركة الإسلامية فريضة "التحرير" وفريضة "القتال" وفريضة "بناء التنظيم" ليست مسألة اختيارية خاضعة لحسابات الربح والخسارة، بل هي من باب التكليف الشرعي الذي يؤثم تاركه فرداً كان أو جماعة إثم تارك الصلاة.

إن عملية التأصيل الشرعي سالفة الذكر والتي تم تناولها سابقاً توضح ماهية المرجعية التي تحكم رؤية شلح في نظرته للأمور، وبالتالي حركة الجهاد في هذه المرحلة. لقد أصَّل شلح لكل شيء يتعلق بالشأن الفلسطيني ولم ينس شيئاً يمكن أن يتناول الشأن الفلسطيني إلا وقام

---

[1] **مجلة المجاهد**، العدد 351، آب 2001، مداخلة للدكتور رمضان عبدالله شلح في حلقة نقاش داخلي، ص 18،

[2] المرجع السابق، ص ص 19 -21

بتأصيله، من تحرير فلسطين مروراً بوسيلة التحرير مختتماً بالأداة التنظيمية، لدرجة إن التنظيم لدى شلح يصبح فرضاً شرعياً يأثم من لا يقيمه. ويستند شلح في عملية التأصيل هذه ليس إلى البعد الشرعي للأمر فقط وإنما لما يشكله هذا الأمر من أهمية للشأن الفلسطيني، فهو يهدف إلى إنتاج موقف إسلامي يربط ما بين فلسطين و "المقدس"، بل يعتبرها جزءاً منه. ففلسطين بالنسبة له آية من القرآن[1]، ويأتي الإهتمام بربط فلسطين بالمقدس الديني كرد فعل على عدم فاعلية "المقدس الوطني" في الحفاظ على الثوابت الفلسطينية. كما أن ارتباط هذا المقدس "الوطني" في جانب كبير منه بالمصالح تجعله يحمل بذرة فنائه، كون المصالح عرضة للتغير، وانطلاقاً من كون المعركة، بالنسبة لشلح، تقوم على "مقدس ديني"، فإن "المقدس الوطني سيقف عاجزاً عن مواجهة العدو فيها، ويتساءل شلح مستنكراً: "لماذا نصر على مواجهتهم بـــ"المقدس الوطني" ونحن نملك "المقدس الديني الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟"[2]، إن الأمة، كما يشير شلح، واجهت الغازي بأرواحها، و "مقدسها الديني"، الذي اسمه في عقيدة الأمة وشرعها "الجهاد"، فالجهاد عندما يتم التعامل معه كمقدس ديني كما هي الصلاة مقدس ديني، لا يستطيع أياً كان "أن يضعه ببساطة في بورصة السياسة ويفرط فيه على طاولة المفاوضات.

إن المشكلة بدأت عندما استبعد المقدس الديني، وعندما استبعد الجانب العقائدي من المعركة[3] ويدافع شلح عن الانطلاق من أرضية دينية في المعركة، بتساؤل مفاده أن الإنسان المسلم حين يقاتل اليهودي كفلسطيني وكعربي، ما المشكلة في إظهار هويته الإسلامية؟، وما هي المشكلة، كما يتساءل شلح أيضاً، في التسلح بالمعركة بأيديولوجية إسلامية؟ مستهجناً من يدَّعي أن انطلاق الإسلاميين من أهمية دور الدين في المعركة بأنه توظيف براغماتي للدين[4].

إن ما أصَّل له الشقاقي فكرياً من خلال قراءة التاريخ والواقع والفهم القرآني يؤصِّل له شلح شرعاً وفقهاً، من خلال حشد الكثير من الأدلة القرآنية والحديثية والقواعد الفقهية.

---

[1] شلح، رمضان، **مجلة المجاهد**، العددان 243 -244، مايو وأيار 1998م، ص10

[2] المرجع السابق، العدد 348، نيسان 1999، ص 10

[3] المرجع السابق، ص ص 10 -11

[4] المرجع السابق، العددان 243 -244، مرجع سابق، ص 13

إن خطاب حركة الجهاد الإسلامي في هذه المرحلة ينطلق بشكل واضح من تأصيل شرعي غاب عنه طيلة الفترة السابقة، وأدى بشلح إلى انتقاد هذا الغياب في كلامه أعلاه وإن بشكل غير مباشر، والمشكلة تكمن، ليس في التأصيل الشرعي، بمقدار أحكام التأثيم الكثيرة التي ساقها شلح في عملية التأصيل ذاتها.

2.6 الحوار الفلسطيني الفلسطيني 2003 -2005

من الواضح أن خوض حركة الجهاد الإسلامي لجلسات الحوار الفلسطيني الفلسطيني التي جرت في مصر في العامين 2003م، 2005م، كان تطوراً سياسياً وفكرياً هاماً في فكر الحركة ورؤيتها الإستراتيجية تجاه العمل السياسي في الساحة الفلسطينية، ويلاحظ بأن آلية اتخاذ القرار في داخل حركة الجهاد للمشاركة في حوارات القاهرة تعبر بشكل كبير عن تطور في عملية تناول الشأن السياسي للحركة في مرحلة الأمانة العامة الثانية والتي شكلت في بداياتها التزاماً واضحاً بآليات شرعية وفكرية محددة وقاطعة.

إن مشاركة حركة الجهاد في حوار القاهرة 2003، والذي اقتصر في البداية على حركتي حماس وفتح، أدى إلى بروز تساؤلات في داخل قواعد الحركة تراوحت ما بين معرفة ماهية الحوار وتفاصيله ومجرياته، وما بين الإستفسار عن الجدوى المتوقعة للمشاركة، كما لاقت المشاركة في هذا الحوار من قبل بعض قواعد الحركة معارضة قائمة على أساس أيديولوجي لا تجيز الحوار أو التواصل مع النظام العربي وخاصة المرتبط بمعاهدات واتفاقيات مع العدو الصهيوني.

حول الجدوى من الحوار الذي تم، تشير حركة الجهاد في أدبياتها إلى أن الحوار بحد ذاته كان الحلقة الضائعة ليس بين القوى الإسلامية والوطنية فحسب، وإنما بين القوى الوطنية نفسها المنخرطة في إطار منظمة التحرير الفلسطينية، والحوار بالنسبة لحركة الجهاد مسألة حساسة وضرورة هامة يمكن أن يكون لها تأثير مهم في بناء اصطفاف فلسطيني إسلامي ووطني يصلّب الجبهة الداخلية، ويؤسس في النهاية لوحدة كلمة سياسية يجب أن تقوم على ثوابت الحق الفلسطيني التاريخية والعقدية بفلسطين[1]، إلا أن حركة الجهاد كانت تعي بأن موقفها

[1] **مجلة المجاهد**، عدد خاص بحوار القاهرة، 2003، ص 8

هذا لا ينطبق على بقية الأطراف التي شاركت في الحوار فهي تشير إلى أن هناك أربعة تصورات سبقت الحوار في القاهرة 2003 ونوقشت خلاله و هي[1]:

1. ما قدمته قوى متنفذة في حركة فتح والسلطة الفلسطينية، وتقول هذه المطالعة بأن التفوق العسكري الصهيوني الساحق يجعل من الإستمرار بالمقاومة وخاصة "الإستشهادية"، ضرباً من الإستمرار في مناطحة الصخر، بل وتوفر ذريعة لشارون لمتابعة الحرب التدميرية ضد الشعب الفلسطيني، في ظل عجز عربي وصمت دولي ساحقين، خاصة بعد أحداث 11 أيلول. وترى هذه المطالعة أن وقفاً كاملاً للمقاومة سوف يجلب تعاطفاً دولياً مع الشعب الفلسطيني، فالحوار بالنسبة لهذه المطالعة حوارٌ يفضي إلى وقف المقاومة، وصياغة برنامج سياسي لتسوية على أساس قرارات الأمم المتحدة، يضمن دولة فلسطينية في الضفة والقطاع، وإعطاء تفويض للسلطة بالتفاوض وفق هذا البرنامج.

2. وهي المطالعة التي قدمها المصريون، وهي تلتقي في كثير من النقاط مع المطالعة الأولى، إلا أن هذه الرؤية تتأسس على (الحق المشروع في المقاومة) ولكن المقننة، ولا بأس في (سلميَّتها) في هذه المرحلة، وتلخصت هذه المطالعة في " البرنامج الوطني" وهي الورقة التي احتوت على ثلاث عشرة نقطة حددت ثوابت الإجماع الفلسطيني وفق رؤيتها.

3. وهي المطالعة التي تقدمت بها قوى فلسطينية منخرطة في منظمة التحرير الفلسطينية، وشكلت هذه المطالعة مزيجاً من الورقة المصرية والمواقف المعروفة من هذه القوى.

4. وهي المطالعة التي قدمتها قوى المقاومة (حركتي حماس والجهاد)، وقد بُنيت هذه المطالعة على أساس أن مواقف المطالعات الثلاث السابقة من المقاومة كان يتراوح ما بين الدعوة إلى وقفها أو تقنينها، وتقول هذه المطالعة بأن المقاومة هي سلاح الشعب الفلسطيني الأوحد، والإستشهاديون هم الورقة الاستراتيجية له، ورغم إقرار أصحاب هذه المطالعة بمعاناة الشعب الفلسطيني جراء الحرب العدوانية عليه إلا أنهم يشيرون إلى أن العدو الصهيوني هو أيضاً منهك ومتعب، والحل هو في اعتبار أن المقاومة و الانتفاضة هما الخيار الوحيد أمام الشعب الفلسطيني.

---

[1] **مجلة المجاهد**، مرجع سابق، ص ص 11-12

الافتراق الكبير ما بين هذه المطالعات، كما هو واضح، أدى إلى ترحيل جلسات الحوار.

وما يهم في هذا السياق ليس موقف حركة الجهاد كما تم عرضه أعلاه، وإنما منهجية اتخاذ القرار في داخل الحركة، وماهية المرجعيات التي حكمت اتخاذ القرار بالمشاركة في جلسات الحوار، خاصة في ظل الموقف السابق لدى الحركة، كما عرضناه سابقاً، في عدم نيتها إجراء حوار سياسي مع السلطة الفلسطينية.

في رسالته لقواعد الحركة حول حوار القاهرة 2003، يلقي رمضان عبدالله شلح الضوء على قضية الحوار في إطارها السياسي، مؤجلاً تناولها من النواحي الأيديولوجية والفكرية إلى معالجة أخرى.

في الإطار السياسي يتناول شلح ماهية الموانع والمؤيدات التي واجهت الحركة في عملية اتخاذها لقرار المشاركة، محدداً عشرة عوامل شجعت الحركة على اتخاذ القرار بالموافقة على المشاركة بالحوار وهي[1]:

1. التطورات التي شهدتها المنطقة وتهديدات أمريكا بالحرب المحتملة على العراق، يجعل ما يجري على الساحة الفلسطينية غير معزول عما يجري في المنطقة، فحركات المقاومة، وبالذات حركة الجهاد، والتي استطاعت سابقاً عزل نفسها عن مواقف الوضع العربي الرسمي وكأنه لا يعنيها ليس من الحكمة أن تستمر في هذه السياسة خاصة أن جميع الأطراف في المنطقة ستتأثر بمواقف وأفعال بعضها. فحركة الجهاد لا تعيش في فراغ والقادم أسوأ، وستكون له تأثيرات بالغة على القضية والحركة، لا يمكن مواجهتها من خلال سياسة الانغلاق وهدم الجسور مع قوى فاعلة في المنطقة.

2. حركة الجهاد لم تطلب المشاركة في الحوار ولم تلهث من أجله، والمصريون لقناعتهم بوزن الحركة ومكانتها كرقم أساسي في الساحة الفلسطينية، وجهوا لها الدعوة للمشاركة، وليس مطلوباً من الحركة أن تقول لمن يطرق بابها لمحاورتها معترفاً بقوتها: "ارجع نحن لا نتحدث مع أحد".

[1] حركة الجهاد الإسلامي وحوار القاهرة، رسالة داخلية من الدكتور رمضان عبدالله لقواعد الحركة، 2003، ص ص1-4

3. إذا تم التسليم بأن هذا الحوار تم بضوء أخضر أمريكي نظراً لحاجة الأمريكيين إلى التهدئة في الساحة الفلسطينية، تمهيداً للحرب على العراق فإن هذا الضوء الأخضر يتضمن اعترافاً غير مباشر بشرعية المقاومة الفلسطينية، ورغم أن حركة الجهاد لا تستمد شرعيتها، وشرعية جهادها من أمريكا، إلا أن هذا الموقف يمثل إضعافاً للموقف الأمريكي الذي يصنف العالم إلى أخيار وأشرار.

4. عدم معرفة حركة الجهاد بما يجري داخل جلسات الحوار، خاصة تصريحات حركة حماس التي حاول ممثلوها في جلسات الحوار التهرب من كثير من الأسئلة وعدم الإفصاح عن ما يريده المصريون بالضبط لا سيما فيما يتعلق بوقف العمليات، جعلها مع سماع المواقف من أصحاب المبادرة مباشرة دون مراوغة.

5. التطور اللافت في الموقف المصري تجاه العلاقة مع قوى المقاومة.

6. إيضاح المعلومات المغلوطة الهائلة عن حركة الجهاد للمصريين خاصة ما يتعلق في استقلالية قرار الحركة، وكونها تتلقى تعليماتها من أطراف إقليمية.

7. الإستفادة من تجارب حزب الله وتعامله السياسي مع مختلف الأطراف والفرقاء، ومع كون الظروف مختلفة بين الوضعين، إلا أن المهم في الموضوع هو أن الحزب لو رفض مبدأ الحوار من الأساس ولم يفاوض عبر الأوروبيين والسوريين والحكومة اللبنانية لما استطاع التوصل لمثل هذه الاتفاقات.

8. استعداد الحركة لتحييد المدنيين من الطرفين في المعركة إذا قبل العدو بذلك، يجعلها تتساءل حول كيفية تحويل هذا الأمر إلى واقع عملي، وهل سيكون من خلال السلطة التي لم تستطع أن تحمي أي اتفاق مع العدو، أم من خلال دخول أطراف أخرى كالمصريين والفرنسيين، فهل سيتم رفض الطرفين على قاعدة الرفض المبدئي للحوار أم سنرفض المصريين ونقبل الفرنسيين أم العكس.

9. لا يمكن اختزال مصر فقط في نظامها الرسمي، فهناك سبعون مليون مصري، يهمنا الانفتاح عليهم والحصول على دعمهم، والتواصل مع الشارع المصري وقواه وفعالياته لا

يمكن أن يتحقق في ظل وجود احتقان أو عداء متبادل ولا مبرر له بيننا وبين مصر الرسمية.

10. إمكانية التأثير على المصريين وعكس اتجاه تفكيرهم من خلال وضعهم في صورة ما يجري على الأرض.

وأما الموانع التي تراها حركة الجهاد فقد حددها شلح بأربع نقاط[1]:

1. أن يطلب المصريون وقف العمليات، وهذا مرفوض من قبل الجهاد، وسيكون لدى الحركة مجال كبير لإسماع المصريين مبررات رفضنا لهذا الطلب، وهو ما تم فعلاً.

2. إن هذا الحوار يتم بضوء أخضر أمريكي، وهذا لا يشكل مانعاً بل يتضمن إيجابية لجهة الاعتراف غير المباشر بشرعية المقاومة من قبل أمريكا.

3. أن يظن الناس أن الحركة قد غيرت نهجها وأنها على استعداد لوقف المقاومة، مما يجعلها تفقد مصداقيتها وشعبيتها وتميزها عن الآخرين، والرد على هذا المانع أن المياه تكذب الغطاس وأن الرد الحقيقي على هذه المخاوف هو استمرار المقاومة والعمليات على الأرض.

4. الخشية من أن يشكل دخول الحركة في هذا الحوار تراجعاً عن الموقف من النظام العربي، والرد هنا بأن يكتفى بتوضيح وتأكيد موقف الحركة المعروف من النظام العربي، ولكن تحديد الموقف الدقيق من كل نظام من هذه الأنظمة بحاجة إلى معايير واضحة ومحددة، وهذه المعايير هي:

أ - الموقف من الإسلام.

ب -الموقف من القضية الفلسطينية.

ت -الموقف من حركة الجهاد وجهادها.

[1] **حركة الجهاد الإسلامي وحوار القاهرة**، مرجع سابق، ص ص 5-6

ويتجاوز هنا شلح الموقف من الإسلام كونه سيسحب النقاش إلى المربع الأيديولوجي الذي وعد بمناقشته في مكان آخر، ليحصر الكلام فقط في الإطار السياسي، موضحاً أن النظام الرسمي المصري ورغم أنه مرتبط بمعاهدة مع الكيان الصهيوني، ورغم أنه يتقاطع مع الأمريكيين بمعونات، إلا أنه لا يتقاطع معهم في العداء للشعب الفلسطيني وقضيته، كما أنه لا يتقاطع معهم في العداء لحركة الجهاد، مما يجعله يختلف بشكل كبير عن النظام الأردني مثلاً.

بناء على المعطيات أعلاه، وبعد ترجيح العوامل المؤيدة أعلنت الجهاد قرارها بالمشاركة في الحوار الفلسطيني الفلسطيني.

إن هذا النص مهم على أكثر من صعيد، فهو يوضح بشكل كبير الأسس، والمرجعيات التي تبني عليها حركة الجهاد قراراتها السياسية، فهذه الورقة والتي تناولت الإطار السياسي من المسألة اكتفت لاتخاذ قرارها بالمشاركة في الجانب السياسي فقط، فرغم أن الموقف كان بأن الجانب الأيديولوجي سيناقش في مكان آخر إلا أننا لاحظنا من خلال الورقة نفسها أن القرار بالمشاركة تم على أسس سياسية بحتة، وأن البعد الشرعي الأيديولوجي تم تجاوزه من هذه المسألة. هذا من جانب، وأما الجانب الآخر فإن الحركة هنا كونها فصلت منذ البداية ما بين الإطارين السياسي، والفكري الأيديولوجي الشرعي أكدت أنها تبني مواقفها على أمرين منفصلين يمكن الفصل بينهما في عملية اتخاذ القرار، وهذا الأمر تطور هام على المستوى الفكري المرجعي لشلح في تعاطيه مع الشأن السياسي. فكما ذكر في السابق فإن مواقفه قد بنيت أساساً على الأساس الفكري ثم على الأساس السياسي.

إن الأساس الفكري الأيديولوجي ورغم أنه لم يناقش في ورقة منفصلة كما وعد شلح[1]، إلا أن رسالته إلى منطقة جنين، والتي جاءت بناء على رسالة أرسلت إليه ترفض الحوار واللقاء مع النظام العربي بناء على أسس فكرية أيديولوجية، توضح لنا الأسس الفكرية التي يستند إليها في تعاطيه الشأن السياسي، فشلح يتناول في رسالته مشروعية الحوار بين البشر إسلامياً، مؤكداً أنه لا خلاف بين المسلمين على إباحة الحوار حتى بين المسلمين والكفار، فالله سبحانه حاور إبليس، كما أنه حاور الملائكة، والأنبياء جميعاً حاوروا أقوامهم، وكذلك فعل النبي صلى الله

[1] في حدود علم الباحث، وهذا الرأي جاء بعد بحث حثيث.

عليه وسلم. مع قومه والسيرة حافلة بهذا الأمر. فالموقف المبدئي في الإسلام من مسألة الحوار هو الإباحة، وحتى لا يفهم من كلامه إباحة الحوار مع العدو الصهيوني، ينبه إلى أن هناك ضوابط وقيوداً تتعلق بالظروف والملابسات التي تصاحب الحوار وتحدد في النهاية إن كان جائزاً أو غير جائز. وفي معرض رده على جزئية من رسالة الداخل والتي تتحفظ على استخدام قيادات الحركة لعبارة "الأخوة المصريين" في وصف القيادة المصرية، فهؤلاء ليسوا أخوة وإنما "كفرة خونة"، بحسب رسالة الداخل، إلا أن شلح يبدي استغرابه من هذه اللغة التي يتم التعاطي بها وينسبها إلى خطاب حزب التحرير الحرفي والذي شحن الساحة الإسلامية بخطاب التكفير، دون أن يحركوا ساكناً تجاه فلسطين، مشيراً إلى أن الشيخ تقي الدين النبهاني هو من يتحمل هذا الأمر بزرعه لهوس التكفير في أبناء الحزب لدرجة أن مقدمة من صفحتين وثلث من القطع المتوسط لكتاب "أفكار سياسية" ذكرت فيها كلمة الكفر ومشتقاتها ست مرات.

أما بخصوص الحكومة المصرية والموقف منها، يؤكد شلح بأن الكثير ممن التقاهم ممثلوا الحركة في الحوارات، من المصريين، هم مسلمون ويشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذه وحدها كفيلة أن تعصم دمهم الذي يؤسس النعت بالتكفير لإباحته بكل سهولة، ويحذر شلح في رسالته من أن يتم تحويل الحركة إلى "حزب تحرير" أو أن تصبح "زنزانة فكرية" أو أن تكون "طالبان الساحة الفلسطينية"، مما سيجعلها خارج المرحلة والتاريخ والعالم[1]. إن شلح في رسالته هذه يؤكد على رؤية جديدة للحركة في تعاطيها حتى مع الشأن الفكري فهنا يتضح لنا انتقاده للفكر التكفيري الذي يلتزم به بعض أعضاء الحركة ويشن هجوماً قاسياً عليه، وبشكل مباشر، إن حركة الجهاد هنا تجاوزت الرؤية للنظام العربي بشكلها القديم ليس على أساس سياسي فقط وإنما أحدثت تأصيلاً جديداً حتى على المستوى الفكري الأيديولوجي. فالأمر هنا تعدَّى مرحلة الضرورة في التعامل مع النظام العربي إلى عملية تأسيس شرعي للتعاطي معه بإيجابية لتبقى السياسة هي الحكم الفاصل بتحديد موقف النظام من القضية الفلسطينية، وموقفه من جهاد الحركة و مقاومتها.

حركة الجهاد بناء على موقفها السابق سياسياً وأيديولوجياً شاركت في الحوارات التي جرت في القاهرة في العامين 2003 - 2005م.

[1] رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح لأبناء الحركة في منطقة جنين رداً على رسالتهم، 2003

وتأتي أهمية حوارالقاهرة 2005 بكونه تمخض عنه اتفاق شاركت الجهاد في التوقيع عليها، وجاء هذا الاتفاق تأسيساً لجميع المراحل التي تلته.

لقد حددت حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين موقفها من النقاط الواردة في اتفاق القاهرة كل على حده في أدبياتها المختلفة والتي تناولت جملة القضايا الواردة فيها بشكل مجمل، فاتفاق القاهرة تناول عقد الانتخابات التشريعية الفلسطينية، كما تناول إصلاح منظمة التحرير، إضافة إلى أنه تناول عبارة "الثوابت الفلسطينية" دون تحديد دقيق لها مما جعل توقيع حركة الجهاد على الاتفاق موضع شك حول التزامها بثوابتها المطروحة.

بداية، حددت حركة الجهاد الإسلامي موقفها من الاتفاق ككل على أنه جاء ضمن اتفاق أملته الظروف، ولأن الضرورة تقدر بقدرها فإن الحركة حاولت أن تكون الخسارة أقل ما يمكن[1]، وبينت الجهاد أن مآخذها على الاتفاق، رغم توقيعها عليه، تتحدد في[2]:

أ - الانتخابات: وهي تبرر توقيعها على هذا البند بأن الحركة يومها لم تكن قد اتخذت موقفاً نهائياً من الانتخابات.

ب - أعتبار منظمة التحرير الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني: وتدعي الجهاد بأن هذا هو البند الوحيد الذي يمكن أن يفسر لصالح حركة الطرف الآخر في النص على صفة الممثل الشرعي، ولكن الجهاد تبرر توقيعها بقولها: أن هذا الموقف مرهون في النهاية باستيعاب المنظمة لحماس والجهاد وكل القوى وفق أسس يتم التراضي عليها، أي وفق أسس سياسية تنظيمية جديدة، والموقف من المنظمة يمكن البحث فيه كل يوم والتعبير عنه بما فيه المصلحة دون أن يمس بالثوابت.

سيتم هنا تحليل موقف الجهاد الإسلامي في فلسطين من الانتخابات التشريعية ومعرفة منطلقاتها في عملية تحديد الموقف، كما سيتم تحليل الموقف من منظمة التحرير الفلسطينية.

---

[1] **رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح حول وثيقة الأسرى**، 29 -5 -2006، ص 3

[2] المرجع السابق، ص 4

3.6 الموقف من انتخابات المجلس التشريعي

تم التطرق في مرحلة التحولات الفكرية لحركة الجهاد إلى موقفها من انتخابات المجلس التشريعي للعام 1996، وكيف أن هذا الموقف نابع من الرؤية تجاه السلطة الفلسطينية وبكونه إفرازاً من إفرازات أوسلو، كما تم التطرق لهذا الأمر في بداية المرحلة التي قادها رمضان عبدالله شلح الذي أكد رفض الإنخراط في مؤسسات السلطة أو التشكيلات المنبثقة عنها، إلا أن هناك جملة تطورات حدثت منذ العام 1996م، أهمها مشاركة حركة حماس في هذه الإنتخابات مما دعى حركة الجهاد إلى تناولها بشيء من التفصيل.

انطلقت حركة الجهاد لتحديد موقفها من الإنتخابات التشريعية للعام 2006م، من أن هناك "ضجة مؤسفة ومفتعلة" في داخل خطاب الحركة حول العلاقة ما بين السياسي والشرعي في عملية التحديد لمرجعية التناول للانتخابات[1]، وحددت الحركة عدداً من الملاحظات المنهجية لتجاوز هذا الأمر يمكن تلخيصها بما يلي:

1. إن التفرقة بين "الشرعي" و "السياسي" في الخطاب الإسلامي هي تفرقة خاطئة وغير صحيحة، وهي انعكاس لرواسب ثقافة الفصل بين "الديني" و "السياسي" في المجتمعات العلمانية، ويقع بعض أبناء الحركة الإسلامية في الخطأ من حيث حرصهم على ضرورة حشو خطابهم بالآيات والأحاديث النبوية، والأحكام الفقهية لإثبات إسلامية وشرعية الخطاب السياسي، وقناعة الحركة ورؤيتها هي أن الإسلام ليس من ربط بين الدين بالسياسة، ولكن السياسة الغربية هي التي شوهت الدين وتنكرت له وأبعدته عن السياسة، ولذا تؤكد حركة الجهاد على أن استقلال العمل السياسي عن القيم والمعايير الإسلامية غير ممكن بالنسبة لها، وبناء عليه فإن الضجة حول ضرورة تقديم الديني على السياسي في خطاب الحركة من خلال الإصرار على الحديث بلغة "الحكم الشرعي" في التعبير عن الموقف السياسي هي "ضجة مؤسفة ومفتعلة"[2].

---

[1] **مجلة النهج**، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، العدد 3، 30-11-2005، ص 3

[2] المرجع السابق، ص 3-4

2. إن تغيير سلم الأولويات للحركة من "مركزية قضية فلسطين" إلى "مركزية قضية الحكم" وموقف الإسلام منها هو خلل يستنزف طاقات الحركة في غير محلها، وهو حرف لها عن هدفها، وتؤكد الحركة أن السجال حول المشاركة السياسية في مؤسسات الأنظمة لن تشارك فيه ولن تشهر فيه سلاح الشريعة أو الدليل الشرعي في وجه المخالف، فهذا ليس منهجها ولا طريقتها في العمل للإسلام، وتوضح الحركة منهجها بأن هذا الأمر من الناحية الشرعية يقع في باب الإجتهاد ولا يندرج في باب الأحكام التكليفية الثابتة كأحكام العبادات وغيرها مما ثبت حكمه بالنص أو الدليل القاطع، والفهم الخاطيء لدى البعض حول قوله تعالى " إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّـــهِ "[1] لا ينبغي أن يلغي دور البشر لأن "حاكمية الله" تفعل فعلها من خلال حاكمية الكتاب" أي "حاكمية القرآن"، وبناء على تصورها هذا ترى حركة الجهاد بأن ما يطرحه البعض من آراء بحرمة أو حل المشاركة السياسية في الانتخابات أو البرلمانات الحديثة، ليس حكماً شرعياً قطعياً وإنما هو إنتاج فكري وثقافي لبعض المثقفين والمفكرين الإسلاميين الذين اجتهدوا من خلال فهمهم الخاص للنصوص والواقع، ولا يجوز بحال أن يحجر على عقول المسلمين بهذه الآراء[2].

3. إن الحديث بلغة "الحكم الشرعي" في بيان الموقف السياسي من مسألة المشاركة في الإنتخابات هو سلاح ذو حدين، فبينما يقول البعض إن المشاركة في الانتخابات "حرام"، قد نجد فريقاً آخر يستخدم نفس سلاح الشرع ويقول إن المشاركة "واجب" شرعي، مما سيؤدي إلى أن يجد الناس أنفسهم أمام حكمين متناقضين تماماً، وهذا التضاد في المواقف التي تتكيء على "الشريعة" هو فتنة للناس في دينهم ويفتح باب التشكيك في الحركة الإسلامية التي يقول خصومها أنها تستغل الدين لتبرير مواقفها وشعاراتها السياسية، وأن الفتاوى التي تصدر عنها ليست "فتاوى شرعية" بل هي "فتاوى سياسية" لخدمة مصالح حزبية وفئوية[3].

إن هذا النص التأصيلي للعلاقة ما بين "الشرعي" و "السياسي" يوضح لنا المنهجية المتبعة من قبل حركة الجهاد الإسلامي التي صاغت رؤية تأصيلية للمرة الأولى بهذا الشكل

---

[1] سورة الأنعام آية 57

[2] **مجلة النهج**، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص ص 4-5

[3] المرجع السابق، ص ص 5-6

التفصيلي والمتميز، إن هذا النص يضعنا أمام أفكار عدة أهمها أن هذا النص ورد في سياق نقد الإتكاء على الشرع في بحث الموضوع السياسي من قبل بعض أعضاء حركة الجهاد المعتقلين في سجون الإحتلال الإسرائيلي، بمعنى أن هذا النص جاء في سياق الرد على الموقف المنطلق على أساس "الديني" وليس "السياسي" في داخل الحركة، ولا نقصد هنا أنها ترفض الدين بمقدار ما أنها تحدد الضوابط المنهجية للتعامل مع هذا الأمر الشائك والصعب.

إن انتقادات الحركة حول استخدام التأصيل الشرعي للجزئيات السياسية وخاصة من يستدلون بالأدلة الشرعية بشقيها "القرآن" و"السنة"، وإظهار أن تعاملها بهذا الشأن ينطلق من خلال التشرب الذاتي لقيم ومفاهيم الإسلام والتعاطي من خلال هذا الفهم مع الشأن السياسي، إن موقف الحركة كما تطرحه هي منطلق من قيم ومفاهيم ومعايير الإسلام ولكن دون إبرازها بشكل يوحي وكأن الكلام عن حكم فقهي شرعي بحت كما درجت على هذا الحال فئات كثيرة من الحركة الإسلامية سواء على المستوى الفلسطيني أو المستوى الإسلامي، كما أن الحركة من خلال تحفظها على استخدام "الفتاوى" وإطلاق أحكام "الحرام" و "الحلال" يضعها في خانة التجديد السياسي الإسلامي الذي يأبى أن يغلف مواقفه من خلال "الأحكام الشرعية" التي قد تجد من يظهر خلافها، ولذا من الأسلم التعامل مع الشأن السياسي وفق أحكام سياسية بمرجعية قيمية ومفاهيم إسلامية غير ظاهرة بشكلها الواضح والمباشر، كما لا بد لنا أن نوضح هنا أن "مركزية فلسطين"لا زالت هي المقياس لدى الحركة في الحكم على الأمور السياسية.

حركة الجهاد وبعد توضيح طبيعة العلاقة بين السياسي والشرعي في اتخاذ المواقف السياسي حددت بأن قرار المشاركة أو عدمه في انتخابات السلطة الفلسطينية هو قرار سياسي استراتيجي بكل المقاييس سيكون له تبعاته في تاريخها وتاريخ القضية الفلسطينية[1].

لقد حسمت حركة الجهاد أمرها وخيارها في هذا القرار، بكونها لن تشارك في الانتخابات للمجلس التشريعي للسلطة الفلسطينية، وبنت قرارها هذا على ثوابت وطنية وإسلامية، منطلقة من محاور الحركة الأساسية الثلاثة "الإسلام" و "فلسطين" و "الجهاد"، فالإسلام هو الذي يمد الحركة بالمنهج الذي يخص المحورين الآخرين "فلسطين" و "الجهاد"، مؤكدة أن

[1] **مجلة النهج**، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص 8

الإسلام هو الأصل والمنطلق والغاية التي تمدها بالهدف العملي "تحرير فلسطين"، وبالوسيلة "الجهاد"، إلا أنها تستدرك بأن بحثها في الثوابت الإسلامية هنا لا يتعلق بموقف الإسلام من "قضية الحكم"، بل بموقفه وحكمه في "الغزو والإحتلال الأجنبي" لأرض الإسلام فلسطين، فالمربع الذي تقف فيه الحركة هو "فلسطين المغتصبة"، وإن الثوابت الإسلامية التي يجب أن تحكم العمل الكفاحي في فلسطين هي الثوابت التي تتعلق بموقع "فلسطين" في الإسلام والتاريخ والواقع، وفريضة "الجهاد" ضد "بني إسرائيل"، وما عدا ذلك فهو إما خروج عن السياق أو نوع من الترف الفكري، وتؤكد الحركة بأن الإلتزام المبدئي بهذه الثوابت يفضي إلى عدم القبول أو الانخراط في خطوة سياسية "انتخابات المجلس التشريعي"، من شأنها أن تسهم في تكريس الأمر الواقع.

وتحدد الحركة جملة من المتغيرات السياسية على المستوى الدولي والإقليمي والمحلي بالإضافة إلى ظروف الحركة ذاتها، كمرجع لاتخاذ القرار بالمشاركة، فدولياً ترى الحركة بأن هناك نظاماً دولياً أحادي القطبية، تهيمن فيه الولايات المتحدة الأمريكية على السياسة الدولية، وتدعم إسرائيل بشكل كامل، فيما على المستوى الإقليمي هناك انهيار عربي مروع، يدعو لمحاربة الإسلاميين تحت عناوين "الشر" و "الظلامية"، وأما على المستوى المحلي فالسلطة الفلسطينية فاسدة وهزيلة وعاجزة، والشعب منهك وتعب. وترى الحركة بأن هذه الظروف تدفع الكثير ممن يحملون لواء الواقعية إلى التكيُّف والتلاؤم مع المرحلة، ويرى هؤلاء الواقعيون أن الانتخابات وحدها هي العلاج الوحيد والمفتاح السحري لكل ما يمر به الشعب الفلسطيني.

كما أن الظروف التي تمر بها حركة الجهاد من حرب صهيونية مفتوحة عليها، وحصار إقليمي ودولي، ونقص في الإمكانيات المادية تضيف مبررات جديدة لترجيح دخول الحركة في الانتخابات، إلا أن الحركة للخروج من هذه الأزمة المتعلقة بالمبررات تلجأ إلى ما تسميه "واقعية مبدئية" تجمع ما بين الثوابت والمتغيرات على قاعدة التمسك بالثوابت وتقليل الخسائر[1].

وكخلاصة لما سبق تحدد حركة الجهاد أسبابها المباشرة لعدم المشاركة بأن هذه الإنتخابات جزء من عملية التسوية مع الكيان الصهيوني، وخطاب موت أو انتهاء أوسلو، خطاب

[1] **مجلة النهج**، من إصادر حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص ص 8 -12

خطير ومناف للحقيقة فالسلطة طيلة سنوات الإنتفاضة أكدت التزامها باتفاق أوسلو وعملية التسوية، كما أن الانتخابات لا بد أن تجري في دولة مستقلة وذات سيادة، ومجتمع قادر على إنتاج شروط حياته الإجتماعية والسياسية. إن إنخراط قوى المقاومة، كما ترى الجهاد، في اللعبة السياسية تحت مظلة أوسلو يصادر وبشكل رجعي كل الانتقادات الموجهة لأوسلو والتسوية، وتؤكد الجهاد على أن الديمقراطية الفلسطينية ليست طريقاً لتحقيق وحدة الشعب الفلسطيني وإنما هي أداة لتكريس واقع انقسام وتجزئة الشعب الفلسطيني، كما أن الإندفاع الفلسطيني للمشاركة يعطي إيحاءات مضللة عن واقع الشعب الفلسطيني ومعاناته في ظل الاحتلال، وتختم الجهاد مبرراتها بأن الواقع الفلسطيني يختلف بشكل كبير عن الواقع اللبناني الذي شاركت المقاومة فيه في الإنتخابات للمجلس النيابي[1].

4.6 الموقف من منظمة التحرير الفلسطينية

تعتبر الورقة التي قدمها الدكتور أنور أبو طه في حلقة النقاش التي نظمها مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، في العام 2006م، هي أشمل نص تناول الموقف من منظمة التحرير لقيادي من حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين[2]، ويحدد أبو طه مواقف الإسلاميين من المنظمة بكونها تراوحت ما بين رافض مطلق للمنظمة لكونها جاهلية وكافرة، وما بين رافض غير مطلق منطلقاً من حسابات تتعلق بالنسبة والحصص في داخلها (حماس)، ومن رافض غير مطلق لجهة القبول بشروط تتعلق بهوية المنظمة وبرنامجها السياسي ودورها الكفاحي (حركة الجهاد)[3]، ويشير أبو طه إلى أن مواقف الإسلاميين السابقة تجاه المنظمة بكونها علمانية، والتي كانت تبنى على أساس أيديولوجي كان مردها الغياب الإسلامي عن ساحة العمل الجهادي فكان من الأسهل عليهم التعامل معها على هذا الأساس مما يشكل راحة للضمير الإسلامي المبتعد عن ساحة الفعل المقاوم[4]، ويعتبر أبو طه هنا الاستناد على الأساس الأيديولوجي من قبل الإسلاميين

---

[1] **مجلة النهج**، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص ص 13 -16

[2] صدرت أوراق حلقة النقاش في كتاب من إصدارات مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، بتحرير محسن صالح، في العام 2006.

[3] صالح، محسن (محرر)، **منظمة التحرير الفلسطينية، تقييم التجربة وإعادة البناء**، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، ط1، بيروت، 2007، ص 211

[4] المرجع السابق، ص 211

في المرحلة التي سبقت وجود حركتي حماس والجهاد اللتين غيرتا من النظرة تجاه المنظمة، بأنه بُني على أساس الرفض السياسي للعمل المقاوم وتبريراً للغياب، مما يجعل من البعد الأيديولوجي خادماً للرؤية السياسية.

وفي معرض إجابته على تساؤل حول حاجة الإسلاميين لإصلاح منظمة التحرير، يجيب أبو طه بأن المنظمة بكونها تحظى باعتراف عربي وإسلامي ودولي، يستحيل أن تتوفر لإطار آخر، وبكونها منجزاً عربياً وفلسطينياً، إضافة لتعرضها منذ اتفاق أوسلو إلى عملية تهميش ممنهجة وتحويلها إلى مجرد جهاز مهتريء ومشلول من أجهزة السلطة الفلسطينية، تجعل من عملية إصلاحها عملية إنقاذ وحماية للإطار الفلسطيني الجامع، كما أن القوة التي تتمتع بها حركتا حماس والجهاد الإسلامي، تجعل من الدخول في المنظمة تثبيتاً لمشروع المقاومة باعتباره الخيار المعبر عن إرادة الشعب الفلسطيني، لكل هذه المبررات تصبح الدعوة لدخول حركة الجهاد للمنظمة ليست تعبيراً عن رضوخ للأمر الواقع بمقدار ما هي تعبير عن حاجة وضرورة وطنية وكفاحية[1]، إلا أن حركة الجهاد تؤكد بأن عملية دخول المنظمة لا بد أن يسبقها عملية بناء لها، تحددها بما يلي[2]:

أ- الميثاق: فالحركة ترى بأن إعادة تثبيت الميثاق القديم والتي ترى بأنه لم يتم إلغاؤه، فعرفات لم يصادق على إلغاء بعض بنوده الذي تم بحضور الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، حتى رحيله في العام 2004م، غير كاف، فهناك حاجة، كما ترى حركة الجهاد، إلى ميثاق جديد يراعي البعد الإسلامي للقضية الفلسطينية، ويعكس المشهد القائم على الساحة الفلسطينية اليوم.

ب- مقررات المجالس الوطنية السابقة:ترى حركة الجهاد بأنه لا يوجد هناك أي منطق في جعلها مسلطة على رقاب الشعب الفلسطيني، فهي بما فيها من تراجعات من وجهة نظر حركة الجهاد، تنتمي إلى لحظة سياسية منتهية وليس إرثاً مقدساً غير قابل للتجاوز والتغيير.

---

[1] صالح، محسن (محرر)، **منظمة التحرير الفلسطينية، تقييم التجربة وإعادة البناء**، مرجع سابق، ص ص 212-214

[2] المرجع السابق، ص ص 215-217

ت - البرنامج السياسي: والمطلوب هنا من وجهة نظر الجهاد أن يتم إعادة تشكيل للبرنامج السياسي للمنظمة يكون انعكاساً لرؤى القوى الجديدة المكونة للمنظمة.

ث - العلاقة بين المنظمة والسلطة: ترى الجهاد ضرورة فك الإرتباط بين المنظمة والسلطة، بما فيها جميع التداخلات.

ج - الهيكلية وإعادة التكوين: ترى حركة الجهاد بأن اعتماد المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي للسلطة كطريق للمجلس الوطني بأنها تعاني من عدة إشكاليات، فهي لا تقوم على أساس ضرورة الفصل ما بين السلطة والمنظمة، كما أنها ستتجاوزها كقوة أساسية في الشارع الفلسطيني لم تشارك في انتخابات المجلس التشريعي، كما أن الانخراط التلقائي في المجلس الوطني يفقد طلب إعادة المنظمة جدواه، بالإضافة إلى أن هذه الآلية تستثني الشعب الفلسطيني في الشتات.

5.6 وثيقة الأسرى، وثيقة الوفاق الوطني

شاركت حركة الجهاد الإسلامي في سجن هداريم في التوقيع على "وثيقة الأسرى"، والتي سميت لاحقاً بـــ"وثيقة الوفاق الوطني"بعد أن أجريت عليها بعض التعديلات، فقد شارك الشيخ بسام السعدي أحد القيادات المعروفة في حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، في التوقيع على الوثيقة التي خرجت من سجن هداريم الإسرائيلي، بتاريخ 8 أيار 2006م، ورغم أن الوثيقة كانت قد صيغت كأرضية نقاش للحوار الفلسطيني والذي كان سيتم في 19 أيار 2006م، إلا أن إعلان الرئيس الفلسطيني محمود عباس الإستفتاء على هذه الوثيقة كما هي دون أية تعديلات، أدى إلى موجة انتقادات شديدة من قبل حركتي حماس والجهاد الإسلامي خارج وداخل السجون التي لم تشارك في النقاش حول الوثيقة.

وقد تلخص رد حركة الجهاد على وثيقة الأسرى والتي رفضتها بشكل كامل، كما رفضت المشاركة في التوقيع عليها بعد جملة التعديلات التي أجريت عليها بعد سلسلة من الحوارات حولها جرت في رام الله وغزة، في الرسالة التي بعث بها أمين عام الحركة رمضان عبدالله شلح إلى الشيخ بسام السعدي في سجن هداريم، بتاريخ 29أيار 2006م، والتي أوضح فيها الأسباب الكامنة حول رفض الحركة التعامل معها تحت أي شكل من الأشكال:

1. ورد في البند الأول من الوثيقة أن الدولة محددة على جميع الأراضي المحتلة عام 67م، وهذا مرفوض بناء على أن هذا هو برنامج منظمة التحرير المخالف لثوابت الحركة بل ثوابت القضية الفلسطينية كونه يعني الإعتراف بإسرائيل، والتفريط بالـ 80% من أرض فلسطين.

2. ورد في البند الأول والرابع الإشارة إلى "الشرعية الدولية"، وحركة الجهاد لا تعترف بما يسمى الشرعية الدولية الراهنة؛ لأن قرارات هذه الشرعية الدولية التي تبدأ بالانتداب البريطاني، وقرار التقسيم، واعتراف هيئة الأمم بإسرائيل، وقرارات 242، و383، التي تؤيد إسرائيل وتعترف بها، ولذا فحركة الجهاد لا تعترف بها، كما أن ما ينطبق على "الشرعية الدولية" ينطبق على ما يسمى بـ "الشرعية العربية" فالمقصود بها هنا "المبادرة العربية" التي تعترف بإسرائيل وتعدها بالعلاقات الطبيعية والاندماج كجزء حيوي وأصيل في المنطقة إذا سمحت هي بدولة فلسطينية في حدود 67، "إذا شارون قال عن المبادرة العربية: لا تساوي الحبر الذي كتبت به... فما تقول حركة الجهاد الإسلامي؟ هل فلسطين أقل في قلوبنا وعقولنا مما هي لدى الغاصب المجرم شارون"، على حد تعبير رمضان شلح؟

3. في البند الثالث ورد ذكر "تركيز المقاومة في الأراضي المحتلة عام 67م، ويبدو أن الإخوة في هداريم غير متابعين لما يجري بين حركة الجهاد وقيادة السلطة والمنظمة منذ اتفاق التهدئة إلى اليوم... حركتكم أيها الأخوة تذبح بصمت من الوريد إلى الوريد، ولا أحد في السلطة يحرك ساكناً...بعد كل عملية لنا كانوا يقولون: إننا توافقنا في القاهرة على البحث في كيفية الرد، وهذا كذب صريح لم نتفق معهم على شيء بخصوص الرد، لا شفاهة ولا نصاً، لقد أصبح الجميع يتعامل مع أية عملية داخل حدود 1948م، كأنها جريمة وطنية وقومية ودولية، يجب قطع رؤوس من يتبنونها، وانأ أسأل إخوتي أصحاب رسالة هداريم: ماذا سيحدث لحركة الجهاد إذا نفذت عملية في تل أبيب بعد التوقيع على مثل هذا النص؟ بكل بساطة سيتم تجريم الحركة وإخراجها عن الصف الوطني لأنها كسرت "الوثيقة المقدسة" "وثيقة "الوفاق الوطني"، وهو "وفاق حرام"، إذا كان يحرم الشعب الفلسطيني من حقه في الجهاد والمقاومة على أي بقعة من أرض فلسطين.

وفي الختام يؤكد شلح على أن التوقيع على الوثيقة بهذا المحتوى وهذا المضمون اجتهاد جانبه الصواب، والمخرج الوحيد لتصحيحه هو بالإعلان من قبل الشيخ بسام السعدي الذي وقع

الوثيقة بأن هذه أفكار تعبر عن اجتهاده الشخصي، وأما موقف الحركة الرسمي للحركة فتعلنه قيادتها في الخارج ممثلة في الأخ الأمين العام أو من يفوضه، مشيراً إلى "أن التوقيع باسم حركة الجهاد الإسلامي، وكل من ينطلق من الإيمان بالله وبالإسلام عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، فيما يخص حق الأمة المقدس في فلسطين هو توقيع عن رب العالمين، كما قال الإمام ابن القيم في شأن الفتوى في الدين"[1].

من الواضح أن شلح في رسالته هذه انطلق في بحث موضوع الوثيقة من مرجعيتين: الأولى: سياسية، وهي التي تظهر من خلال نقاشة للبنود التي سقناها أعلاه، والثانية: دينية شرعية، وهي التي تظهر بشكل واضح في النقاط التي تعاملت مع وثيقة الوفاق الوطني على أساس أنها "الوفاق الحرام"، كما في تعامله مع التوقيع على الوثيقة باسم حركة الجهاد بكونه "توقيع عن رب العالمين"، وهو ما يمكننا الكلام عنه بأنه، في بعض الأحيان، وبعد سوقه للكثير من المواقف السياسية والتي تعتبر كافية لعناصر وقيادات حركة الجهاد للوقوف عندها، يلجأ دائماً للشرعي والأحكام الشرعية في إعطاء كلامه بعداً مطلقاً فوقياً يجعل المخالف له يقع في موقف محرج لجهة تعلقه بالإثم من عدم الإلتزام به.

وفي تلخيص هذه المرحلة يلاحظ بأن حركة الجهاد في الفترة الثالثة من مراحلها الفكرية، ورغم الإضطراب في اعتماد المرجعية في بعض الحالات، قد وصلت إلى مرحلة متقدمة لجهة مرجعيتها، ويظهر هذا بشكل كبير في الإنطلاق من بحث الموقف السياسي على أساس سياسي بحت، بل وبالعكس رأينا أن الموقف الشرعي قد استدعي في بعض الحالات لتأييد الموقف السياسي كما في "حوار القاهرة"، كما أن التعامل على أساس أن هناك جهتين مرجعيتين، واحدة سياسية والأخرى شرعية هو في حد ذاته تطور هام ولا يمكن إغفاله، ويمكن هنا أيضاً الإشارة إلى أن إبعاد الحكم الشرعي عن كونه مرجعية في عملية اتخاذ القرار الخاص بالمشاركة في الانتخابات هو أمر لافت للنظر من حركة كحركة الجهاد، كما لا بد من التنبيه إلى إن الرؤية حتى إلى طبيعة الإسلام الذي تريده الحركة في جهادها هو الإسلام غير المستغرق بـــ "قضية الحكم" فهذا ترف فكري تربأ الحركة بنفسها عنه. إن الإسلام الذي تريده الحركة هو ما يتضمن ثوابت جهادها في فلسطين، وهو ما يمكننا أن نسميه "إسلام التحرر" كمقابل "لإسلام الحكم".

[1] رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح حول وثيقة الأسرى، بعثت لسجن هداريم، بتاريخ 29-5-2006

الفصل السابع

مرجعية الخطاب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس

1.7 نشأة حركة حماس

لم يأت تأسيس حركة حماس بناء على تطور في الخطاب الفكري والسياسي لجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين تجاه القضية الفلسطينية، بمقدار ما جاء بناء على تحديات واجهتها الجماعة أهمها الحراك الفكري والسياسي الذي أحدثته حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين في داخل فلسطين المحتلة والتي رفعت شعار "فلسطين القضية المركزية للحركة الإسلامية والأمة والإسلامية"، ورغم أن هناك من يشكك بهذا بناء على أن الإخوان عملوا منذ بداية الثمانينات على تأسيس أجهزتهم العسكرية والأمنية، وتتوج هذا باعتقال الشيخ أحمد ياسين في عام 1983[1]. إلا أن هذا الرأي يؤكده ما ذهب إليه الكثير من الباحثين كخالد الحروب[2]، وناصر الدين الشاعر[3]، و حسين أبو النمل[4]، وعلي الجرباوي[5]، من أن الحراك الفكري والسياسي ومن ثم العسكري لحركة الجهاد منذ مطلع الثمانينات هو ما دفع الإخوان، خاصة الجيل الشاب منهم، إلى التفكير جدياً بضرورة العمل في فلسطين، وقد تبلور هذا بشكل واضح في المؤتمر الذي عقد في الأردن عام 1983، وحضره عدد من القيادات الإخوانية في قطاع غزة، والضفة الغربية والأردن ودول الخليج، ووضع فيه حجر الأساس لإطلاق المشروع الإسلامي الفلسطيني للقضية، على حد تعبير خالد مشعل[6]، إلا أن القرار بإطلاق المشروع رسمياً اتخذ خلال الفترة ما بين 1985 -1986، وشكلت قيادة رسمية له لرسم برامجه، وأهدافه. وفي العام 1987 تم

---

[1] البرغوثي، إياد، الحمد، جواد، **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس**، مركز دراسات الشرق الأوسط، عما، ط1، 1997، ص 41

[2] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 39

[3] الشاعر، ناصر الدين، **عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية وجهة نظر إسلامية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1999، ص 21

[4] أبو النمل، حسين، **حماس الجذور والتحولات، في حركة حماس**، كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب العشرون، آب 2008، ط1، ص 24

[5] الجرباوي، علي، ***حماس مدخل الإخوان إلى الشرعية السياسية***، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد، شتاء 1993، ص 72

[6] خالد مشعل، **مقابلة في صحيفة الحياة**، الحلقة الثانية، 5 -12 -2003

الإعلان عن المشروع باسم حركة حماس مع بدء الإنتفاضة الأولى، وبالتحديد في 14-12-1987.[1]

لقد كان واضحاً صعوبة تبرير وجود حركة حماس فكرياً[2]، فالبنية الفكرية التي قامت عليها جماعة الإخوان في فلسطين ظلت هي البنية ذاتها التي شكلت مرجعاً فكرياً لحركة حماس، ورغم أن قيادات الحركة حاولت أن تظهر تطوراً فكرياً في بنيتها الفكرية كما لاحظنا في كلام إبراهيم غوشة[3] عن أن جماعة الإخوان في المؤتمر سالف الذكر في عام 1983، وهو المؤتمر الذي أسس لوجود حركة حماس، أحدثت تحولاً انتقلت فيه من رؤيتها التقليدية في العمل للدولة الإسلامية إلى رؤية جديدة تقوم على التوازي في العمل لإقامة الدولة والعمل الجهادي في فلسطين[4]، وكما نلاحظه في تصريحات خالد مشعل الذي أشار فيها إلى أن ما بين العامين 1985-1986، ومع بداية تبلور حركة حماس، أخذوا ينشرون فكرة أن "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للأمة، فهذه القضية ليست على تخوم الأمة بل في قلبها"[5]، هذه التصريحات، والتي نلمح فيها تأثراً كبيراً بالشعار الذي رفعته حركة الجهاد الإسلامي ويؤكد الرأي السابق من أن التحدي الذي أحدثته هذه الحركة كان له دور كبير في تأسيس حركة حماس، هذه التصريحات تستوجب التوقف قليلاً أمامها خاصة وأن حركة حماس لم تنشيء تأصيلاً نظرياً فكرياً يتناسب معها، ويحدث تمايزاً ما، ما بين بنيتها الفكرية وبنية الإخوان، بل على العكس بقيت الأدبيات الإخوانية وتأصيلاتهم النظرية هي مرجع للحركة وهذا ما سيتضح في تحليل النصوص التأسيسية للحركة.

تحليل الخطاب السياسي لحركة حماس سيعتمد على مجموعة النصوص الفكرية والسياسية التي أصدرتها الحركة، أو وافقت عليها من خلال توقيعها عليها مع بقية الفصائل الفلسطينية، وسيكون هذا المنهج مغايراً لما اعتمد في تحليلنا للخطاب السياسي الفكري لحركة الجهاد الإسلامي، من الانطلاق من الأساس الفكري للدكتور فتحي الشقاقي، والذي اعتبر ممثلاً

---

[1] خالد مشعل ***مقابلة***، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 76، خريف 2008، ص 67

[2] أبو عمرو، زياد، **الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة**، دار الأسوار، عكا، ط1، 1989، ص 92

[3] أنظر ص 89 من الرسالة

[4] غوشة، ابراهيم، **المئذنة الحمراء**، مرجع سابق، ص ص 155-156

[5] خالد مشعل، **مقابلة صحيفة الحياة**، الحلقة الثانية، مرجع سابق

حقيقياً وكاملاً لفكر الحركة، فخطابه هو خطاب تأسيس مصدري يبنى عليه في داخل الحركة حتى اللحظة، وهذا أمر افتقدته حركة حماس منذ تأسيسها، فهي لم تعرف بتاريخها المفكر الأساس، والمنتج للرؤى الفكرية والتنظيرية، كما عرفته حركة الجهاد الإسلامي، ومع ما في هذا الأمر من سلبيات كثيرة على التطور الفكري وانبناء الخطاب السياسي عليه، إلا أنه يحمل إيجابية هامة لكونه يتيح المجال أكثر للبعد الشوري في إنتاج الخطاب نفسه دون التزام بخطاب مرجعي له طابع الهيمنة و السلطة الفكرية والأخلاقية لكون المحيطين بمنتج الخطاب هنا هم عبارة عن مريدين وأتباع، مما يضفي على الممارسة الشورية طابع الشكلانية.

ستكون البداية في تحليل الخطاب السياسي والفكري لحركة حماس، هي تحليل الميثاق وذلك لكونه النص الأول من الناحية المنهجية كما من الناحية التاريخية الذي تناول قضايا استراتيجية بهذا التحديد، وبهذا التأصيل.

2.7 الميثاق

يكتسب الميثاق أهمية خاصة لمن يريد دراسة الخطاب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، خاصة فيما يتعلق بدراسة المكونات المرجعية له؛ وهذا لما للميثاق من أهمية في تشكيل الخطابين السياسي والفكري لحماس؛ فهو المحدد للهوية، والمؤصِّل لغالبية الرؤى السياسية الإستراتيجية، فقد شكَّل الميثاق "القاعدة الرئيسة لمشروع الحركة السياسي"[1]، وأصبح لدى البعض مرحلة تاريخية يؤرخ لحماس بها بعد أن كان مرحلة فكرية سياسية، فحماس هي عبارة عن "حماسين"؛ "حماس الميثاق"، و "حماس البرنامج الانتخابي"[2]، كما أصبح لدى البعض وثيقة فوق تاريخية تحاكم حركة حماس بناء عليها في أي مرحلة زمنية مهما بعدت عن مرحلة الصياغة النصِّية[3].

كما أن للميثاق أهمية كبيرة لكونه لازال حتى الآن نصَّاً غير متجاوَز من قبل حركة حماس على المستوى الفكري، فبحدود معرفتنا لم تنشيء حماس نصاً مغايراً، واستمرت باعتماد

---

[1] عدوان، بيسان، ***حركة حماس: بين الهوية الوطنية والخطاب العقائدي***، **فصلية سياسات**، العدد1، شتاء2007م، ص30

[2] الحروب خالد، **التيار الإسلامي والعلمنة السياسية، التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية**، جامعة بيرزيت، رام الله، ط1، 2008، ص 42

[3] الشرفا، وليد، **دوائر الإقناع في خطاب حركة حماس**، أوراد مركز العالم العربي للبحوث والتنمية، رام الله، ط1، 2010

هذا الميثاق مرجعية إما ظاهرةً بشكل واضح، أو متوارية تظهر فيما بين السطور في بعض النصوص السياسية[1]، وقد شكل الميثاق أهمية كبيرة لحركة حماس وذلك بكونه شكَّل لها هوية فكرية وسياسية، ذات حدود وملامح واضحة تجاه منظمة التحرير الفلسطينية وبرنامجها السياسي، وأيضاً تجاه حركة الجهاد الإسلامي منافسها الإسلامي في فلسطين، كما أنه شكل لها حالة من التماسك والانسجام الداخلي المطلوب توافرهما للحماية من الانشقاقات والاختلافات القائمة حول الهوية الفكرية والسياسية، بالإضافة إلى أن طبيعة اللغة العمومية والفضفاضة، التي صيغت فيها المنظومة الفكرية للميثاق، ساهمت بشكل واضح "في استيعاب الاجتهادات المختلفة وصهرها"، و "تمكين الحركة من تغيير مواقفها أو تعديلها أو حتى المناورة دون أن يبدو ذلك في تعارض مع بنود الميثاق، والتي يتسع كل منها لأكثر من تفسير وتاويل واجتهاد"[2].

وقبل الولوج إلى تحليل نص الميثاق لمعرفة المرجعيات المحددة لرؤاه، لا بد من التطرق إلى الظروف التاريخية التي نشأ فيها، فمن المعروف أن الميثاق كتب بعد ثمانية أشهر من انطلاقة حركة حماس بتاريخ 8آب (أغسطس) 1988م، وقد وزِّع في الضفة الغربية وقطاع غزة بشكل سرِّي، وعلى ما يبدو فقد جاءت فكرة كتابة الميثاق، للرد على البرنامج السياسي لمنظمة التحرير والذي أصبح يتضح من خلال رغبتها في الإعلان عن الدولة الفلسطينية عام 1988م، بالإضافة إلى رغبة داخلية في حركة حماس بضرورة إيضاح هويتها الفكرية والسياسية وانتماءاتها الحزبية، بعد فترة من العمل دون وضوح فكري أو سياسي[3]، وهذه النقطة على ما يظهر ناتجة من أن جماعة الإخوان كانت متخوفة من البروز بهويتها المعروفة والواضحة في بداية الإنتفاضة، وذلك لخشيتها من خسارة منجزاتها التي حققتها طيلة الأعوام السابقة، ولذا لجأت إلى هذا الحل الوسط بإنتاج "تنظيم تجريبي" يتحمل هو وحده تبعات أي سلبية

---

[1] رغم وجود العديد من القيادات السياسية في حركة حماس ممن تنادي بتغيير الميثاق أو أنه تم تجاوزه من الناحية العملية كالدكتور أحمد يوسف في كتاباته المختلفة والتي كان آخرها "تأملات في الدين والسياسة قراءة في الحالة الفلسطينية" والصادرة عن بيت الحكمة في قطاع غزة 2010م، إلا أنه الموقف الرسمي لحركة حماس حتى كتابة الرسالة هو عدم تغيير الميثاق

[2] الزبيدي، باسم، **حماس والحكم: دخول النظام أم التمرد عليه**، المركز الفلسطيني للبحوث والدراسات المسحية، رام الله، ط1، 2010م، ص 19

[3] البابا، رجب حسن العوضي، **جهود حركة المقاومة الإسلامية حماس في الإنتفاضة الفلسطينية، 1987م -1994م**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، 2010م، ص 61، وانظر أيضاً أبو العمرين، خالد، **حركة المقاومة الإسلامية حماس**، مرجع سابق، ص 313

ستنشأ، وتظل هي كجماعة في وضع آمن تسير وفق استراتيجيتها المعروفة،[1] إلا أن الجماعة وبعد اتضاح صورة الأوضاع السياسية، وأنها ليست هبات قصيرة الأمد، أعلنت انتماء حركة المقاومة الإسلامية حماس، وهو الإسم الذي اختارته لتنظيمها الجديد، لها، وأنها جزء منها [2]كما سنرى في دراستنا للميثاق.

وقد انبثقت فكرة كتابة ميثاق لحركة حماس، على غرار الميثاق الوطني الفلسطيني، من الأستاذ عبد الفتاح دخان، والذي أوكلت له صياغة المسودَّة الأولى التي خضعت لنقاش على مدار شهرين أجري فيهما تعديلات على المسودة، حتى أصبحت بصورتها النهائية التي أرسلت إلى الضفة الغربية والأردن، حيث نالت موافقة الإطار السياسي لحركة حماس بعد أن اجريت عليها تعديلات بسيطة[3]. ورغم أن ممثلي الحركة في الخارج تحفظوا في البداية على افتقار الميثاق إلى اللغة القانونية المناسبة، وخضوعه للغة بيانية أدبية، إلا أنهم وافقوا عليه كما أشير سابقاً[4].

وقد خضع الميثاق إلى موافقة المكتب الإداري لحماس فقط، دون تمريره على مجلس الشورى، وذلك لأسباب أمنية تعلقت بصعوبة الاجتماع لأعضاء مجلس الشورى. وحول الأهمية الفكرية والسياسية للميثاق بالنسبة لحركة حماس يذكر الشيخ أحمد ياسين بأن الميثاق ورغم أنه كان تجربة أولى للحركة في هذا المجال، إلا أنه "لم يُعَد جزافاً"، بل تمت صياغته ومناقشته على المستوى الداخلي من أهل الإختصاص في اللغة، وعلوم القرآن، والحديث، حيث تم مراجعته وضبطه من قبلهم[5]، و من خلال رؤية طبيعة "أهل الإختصاص" يتضح عدة نقاط:

1. أن الميثاق ورغم أن مسودته قد صيغت من قبل شخص واحد وهو الأستاذ عبد الفتاح دخان، إلا أن القراءات والمناقشات والتعديلات شارك بها أشخاص كثر من الحركة في داخل فلسطين وخارجها مما يضفي عليه سمة العمل الجماعي الحركي لا الفردي.

---

[1] الفالوجي، عماد، ***الإسلام السياسي، الإصلاح السياسي والشرط الإجتماعي***، **فصلية الإسلام السياسي**، العدد الثاني صيف 2008م، ص 47

[2] أبو عمرو، زياد، ***حماس: خلفية تاريخية سياسية***، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد، شتاء 1993، ص 88

[3] البابا، رجب حسن العوضي، **جهود حركة المقاومة**، مرجع سابق، ص 62

[4] أبو العمرين، مرجع سابق، ص 314

[5] المرجع السابق، ص 62

2. إن مشاركة أهل اللغة من ذوي الاختصاص تؤكد أن لغة الميثاق هي لغة خضعت للصياغة والتحرير، وأن صورتها النهائية بشكلها الذي وردت به هي مجمع عليها ومقصودة.

3. أن الميثاق قد خضع لنقاش هادىء وغير متسرِّع، وأن الأفكار التي تضمنها جاءت بناء على حوار جدي ونقدي في القيادة العليا لحركة حماس، مما يؤهله لأن يكون حقيقة منظومة فكرية يمكن من خلال دراستها معرفة مرجعياتها ومنطلقاتها.

4. إن الإستشهادات بالنصوص الشرعية (القرآن والسنة) بالكثافة التي ظهرت في الميثاق هي بناء على دراسة واعية ومفصلة من قبل مختصين في العلم الشرعي (علوم القرآن وعلم الحديث).

5. هناك غياب واضح، كما ورد في طبيعة الإختصاص، لعلماء السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، المختصين بهذا الشأن، مما يعطي ملامح، ولو بشكل أولي من خلال الاطلاع على طبيعة التخصص، على الأهمية التي كانت الحركة تعطيها للتخصصات اللازم استشارتها بهذا الموضوع، وهي تخصات لا تخرج عن الإطار الشرعي والتراثي.

3.7 تحليل الميثاق

يتكون الميثاق من مقدمة و ست وثلاثين مادة مقسمة على خمسة أبواب، ويمكننا أن نقسم الميثاق إلى قسمين من ناحية طبيعة المواضيع المطروحة، الأول: وهو الذي يتناول المواد الخاصة بالهوية والمواقف والاستراتيجيات وهو القسم الأكبر من الميثاق، فهو يتكون من ثلاثة أبواب تتضمن اثنتين وعشرين مادة، فيما القسم الثاني، وهو الذي يتناول مواقف الحركة تجاه الآخر، يتكون من فصلين ويتضمن أربعة عشر مادة.

وتكمن أهمية مقدمة الميثاق بكونها تحدد مبررات الغياب الإخواني طيلة العقود السابقة على نشأة حماس وذلك من خلال ترداد المفاهيم الإخوانية التي استخدمت في عملية التبرير "التربية"، "الإعداد المتواصل"، "تشكلت النواة"، "نضجت الفكرة، ونمت البذرة"، فعلى أساس هذه المفاهيم صاغت جماعة الإخوان عملية التبرير لغيابها عن العمل الجهادي في فلسطين، فهي ترى بأن "التربية" و "الإعداد المتواصل" ضرورة لا يمكن تجاوزها في عملية إنشاء الإنسان

المسلم المؤهل لتحرير فلسطين، هذه "التربية" التي شنت حركة الجهاد الإسلامي" كما تناولنا في الفصل السابق، عليها حملة قاسية ووصفتها بأنها سكونية إصلاحية، كما تحمل مقدمة الميثاق نقداً واضحاً لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، دون الإشارة لها بالاسم، حين تكلمت عن البعد عن "العاطفة المؤقتة" و"التسرع المذموم"، في العمل الجهادي في فلسطين، وهي من أهم الانتقادات التي وجهتها الجماعة لحركة الجهاد بعيد انطلاقتها.

ويحدد الميثاق في الباب الأول المرجعيات التي تنطلق منها حركة حماس، وهي:

1. المنطلقات الفكرية: ويحددها بالالتزام بمنهج الإسلام، فهو المرجعية للفكر والمفاهيم والتصورات عن الكون والإنسان والحياة، كما أن الإحتكام إليه في جميع التصورات[1].

2. المرجعية التنظيمية الإجتهادية: وهي تتمثل بكون حركة حماس "جناح من أجنحة الإخوان المسلمين في فلسطين"، وهذه الجماعة لها رؤى اجتهادية خاصة في الإسلام، فحركة حماس هنا لم تكتف فقط بأن حددت مرجعيتها الفكرية بالإسلام، وإنما عمدت إلى تحديد الاجتهاد الذي تتبعه ضمن دائرة الفكر الإسلامي، وهي جماعة الإخوان المسلمين، ويأتي التزام حماس بهذا الاجتهاد لكون جماعة الإخوان "تمتاز بالفهم العميق والتصور الدقيق"، لشتى مجالات الحياة ما يختص منها "بالشهادة" أو حتى "الغيب"[2]، وهي تحدد شعارها بأنه " الله غايتها، والرسول قدوتها، والقرآن دستورها، والجهاد سبيلها، والموت في سبيل الله أسمى أمانيها"، وهو شعار جماعة الإخوان المسلمين[3].

3. المرجعية التراثية التاريخية: وهي التي تتعلق بالبعد الزماني للحركة وكونها تمتد إلى مولد الرسالة الإسلامية، والسلف الصالح[4].

4. المرجعية الإعتقادية: فحركة حماس في ميثاقها، ترحب "بكل مسلم اعتقد عقيدتها"[5]، وهي هنا لا تحدد ماهية وطبيعة العقيدة التي تتبناها، فمن المعروف أن هناك اجتهادات اعتقادية

---

[1] **ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس**، 18 آب 1988، المادة الأولى

[2] المادة الثانية

[3] المادة الثامنة

[4] المادة الخامسة

[5] المادة الرابعة

تكونت على أساسها مدارس ومذاهب، كالماتريدية والأشعرية والمعتزلة والسلفية والإمامية والإباضية....، ورغم أن حماس لم تحدد طبيعة وماهية عقيدتها، إلا أنه ومن خلال معرفة ماهية الكتب الإعتقادية التي ترجع إليها الحركة وتعتمد عليها في برامجها التربوية يمكن تحديد ماهيتها، وتكمن أهمية معرفة ماهية العقيدة هنا لكون الكثير من الممارسات الفكرية والسياسية تكون مبنية عليها.

مؤسس حركة حماس الشيخ أحمد ياسين، كما ينقل عنه، قام بقراءة كتاب شرح العقيدة الطحاوية لإبن أبي عبد العز الحنفي[1]، وهو من مدرسة ابن تيمية السلفية، كما أنه عندما كان يناقش الدكتور نسيم ياسين وهو محاضر في العقيدة، حول الخلاف ما بين السلفية والأشعرية، كان الشيخ يميل إلى المذهب السلفي[2]، كما قرأ الشيخ ياسين كتاب "شرح أصول العقيدة الإسلامية" للدكتور نسيم ياسين، وأعجب به وأوصى أن يعتمد في تربية أبناء الحركة[3]، وهذه الكتب جميعها تتبع المدرسة السلفية القائمة على اجتهادات ابن تيمية وابن القيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، كما يُلحظ من خلال تتبع الإجتهادات الخاصة بهذه المدرسة، كما من خلال تتبع المراجع والإستشهادات الموجودة في ثنايا هذه الكتب.

ويثار هنا تساؤل هام حول دقة التزام حماس، على المستوى الإعتقادي على الأقل، بمنهج الإخوان كما عبَّر عنه الإمام حسن البنا مؤسس الإخوان في "رسالة العقائد" والتي تعبِّر عن الرؤية الإعتقادية الأشعرية، مما دفع الكثير من أبناء المدرسة السلفية إلى مهاجمة البنا في أكثر من دراسة[4]. من الواضح أن هناك تمايزاً اعتقادياً ما بين المدرسة القديمة للإخوان المسلمين ممثلة بالبنا والسيد سابق ومحمد الغزالي، وما بين المدرسة المتأخرة والمتأثرة بالسلفية الإعتقادية، والتي يمثلها الشيخ يوسف القرضاوي.

---

[1] الدجني، يحيى علي، ياسين، نسيم شحادة، **ثقافة الإمام الشهيد أحمد ياسين، حياته ودعوته وثقافته**، الجامعة الإسلامية، غزة، ط1، 2007، ص 110

[2] المرجع السابق، 118

[3] المرجع السابق، ص 110

[4] أنظر على سبيل المثال الموقع الالكتروني: http://alrbanyon.yoo7.com/t4531-topic

كما تناولت حماس في الميثاق، فلسطين وأوضحت مرجعيات تناولها لهذه القضية، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن حماس قد حددت نفسها بكونها "حركة فلسطينية متميزة "..." تعمل على رفع راية الله على كل شبر من فلسطين"[1].

و"تعتقد" حركة حماس "أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها، أو التنازل عنها ... وأي تصرف مخالف لشريعة الإسلام هذه بالنسبة لفلسطين فهو تصرف باطل مردود على أصحابه"[2]، وهنا يحدث لدينا إرباك حول كيفية ربط حماس ما بين لفظة "تعتقد" وكون موضوعة الوقف الإسلامي من أساسها قائمة على كونها حكماً شرعياً وليس اعتقادياً، ويشير الدكتور ناصر الدين الشاعر إلى أن الحشد الكبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة بخصوص فلسطين والقدس إضافة إلى التعامل معها على أساس أنها أرض وقف إسلامي، جعل الإسلاميين يتعاملون معها على أساس انها "جزء من العقيدة"[3]، ويرفض الشاعر هذا المنطلق في التعامل مع قضية فلسطين، فهو يرى بأن الإسلاميين حملوا النصوص الإسلامية أكثر مما تطيق، وبأن كتب العقيدة جميعها لم تورد فلسطين كقضية اعتقادية، كما أن العهدة العمرية نفسها لم تتطرق إلى موضوعة "الوقف" كما تطرح من قبلهم[4]، ويورد الشاعر أن الإسلاميين الفلسطينيين ليسوا متفقين على اعتبار "الوقف" أساساً لإسلامية فلسطين، فالدكتور رمضان عبدالله شلح، أمين عام حركة الجهاد الإسلامي، يذكر أن "صلة الإسلام بفلسطين أعمق وأوثق من فكرة "أرض الوقف" التي يطرحها بعض الإسلاميين. صلة الإسلام بفلسطين بدأت بواقعة الإسراء حيث تم الربط الإلهي بين المسجد الأقصى والمسجد الحرام... وبالإسراء انتزع الله الملك والنبوة من اليهود... وعهد بها إلى المسلمين"[5]. وبناء على التصور السابق لمفهوم "الوقف" ترى حماس في الميثاق أن ما يسمى بالحلول السياسية والمبادرات والمؤتمرات الدولية جميعها تتعارض مع "عقيدة حركة المقاومة الإسلامية، فالتفريط في أي جزء من فلسطين تفريط في جزء من الدين، فوطنية حماس جزء من

---

[1] **ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس**، المادة السادسة، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق، المادة الحادية عشرة

[3] الشاعر، ناصر الدين، **عملية السلام الفلسطينية - الإسرائيلية**، مرجع سابق، ص 37

[4] المرجع السابق، ص 38

[5] المرجع السابق، ص 115

دينها"[1]، وهنا تعود حماس مرة أخرى لاستدعاء المرجعية الإعتقادية في التعامل مع الموضوع الفلسطيني بناء على أن "الوطنية من وجهة نظر حركة المقاومة الإسلامية جزء من العقيدة الدينية"[2].

وفلسطين كما تشير حماس في ميثاقها أرض إسلامية[3]، ولا بد من ربطها "في أذهان الأجيال المسلمة على أنها قضية دينية، ويجب معالجتها على هذا الأساس"[4]، وعليه فتحريرها فرض عين على كل مسلم حيثما كان[5].

وبعد هذا التأسيس الأيديولوجي تبدأ حماس بتحديد المواقف السياسية تجاه الآخر بناء عليه، فموقفها من الحركات الإسلامية يعتمد على العديد من الشروط فهي تنظر لها "نظرة احترام وتقدير"، و "إن توافرت النوايا السليمة والإخلاص لله" فحماس تنظر لها على أساس أنها اجتهاد، هذا مع شرط محدد بأن تكون "تصرفاتها في حدود الدائرة الإسلامية"، مع سؤالها، في النهاية، "الله الهداية والرشاد للجميع"[6]، إن التعامل مع الآخر الإسلامي من قبل حركة حماس كما ورد أعلاه وفق شروط مسبقة تنطلق على اساس تقييمي من قبلها يعطي صورة سلبية حول تعامل حركة حماس مع هذه القوى الاسلامية، كما أن حماس تجعل من نفسها ضابطاً لمعرفة الخطأ والصواب في مسلكيات هذه الحركات وتصرفاتها ولذا فهي ستوضح هذا الأمر بشكل قاطع "فعندما يكون خطأٌ في المواقف والتصرفات فلحركة المقاومة الإسلامية الحق في بيان الخطأ والتنفير منه، والعمل على بيان الحق وتبنيه"[7].

إن رؤية حماس للآخر الإسلامي كما وردت في الميثاق هي رؤية تنطلق من موقع "الأخ الأكبر"، فهي ترى في هذا الآخر الإسلامي منشقاً عنها[8].

---

[1] **ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس**، المادة الثالثة عشرة، مرجع سابق.

[2] المادة الثانية عشرة

[3] المادة الرابعة عشرة

[4] المادة الخامسة عشرة

[5] المادةالرابعة عشرة

[6] المادة الثالثة والعشرون

[7] المادة الرابعة والعشرون.

[8] الحروب، خالد، حماس، مرجع سابق، ص ص 145-146

وأما الحركات الوطنية، فما دامت لا تعطي ولاءها للشرق الشيوعي، أو الغرب الصليبي، فهي تبادلها الاحترام وتقدر ظروفها، والعوامل المحيطة بها والمؤثرة عليها، وتطمئنها بأنها لها سند وعون، إلا أن هذا لا يمنع من مناقشة المستجدات حول القضية الفلسطينية، "مناقشة موضوعية تكشف عن مدى انسجامها أو اختلافها مع المصلحة الوطنية على ضوء الرؤية الإسلامية[1].

وفي رؤيتها للعلاقة مع منظمة التحرير الفلسطينية، يلاحظ بأن حماس تنطلق من مقاربتين: الأولى اجتماعية تتعامل مع المنظمة على أساس طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تربط ما بين أبناء التنظيمين، الأب، الأخ،...، والثانية: دينية تتعلق بالطبيعة العلمانية للمنظمة والتي ترفضها حركة حماس لكونها مناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة، كما أنها جاءت نتيجة للغزو الفكري الغربي، وتؤكد حماس أنها وفي حالة التخلي عن هذه الفكرة فستكون ضمن جنودها[2].

نظرة حماس لليهود، في الميثاق، تضمنت نظرة سلبية جداً تجاههم، فهم الذين سيطروا على وسائل الإعلام العالمية، وهم الذين فجروا الثورات في كل العالم، كما أنهم من أنشأ الماسونية ونوادي الروتاري والليونز لهدم المجتمعات، وهم من أوقدوا نار الحربين العالميتين[3]، وهم نازيون[4]، ولا تفرق حماس هنا ما بين الصهيونية كحركة سياسية قومية، واليهودية كديانة، وإن كانت تفضل الكلام عن الصهيونية العالمية لأنها تستند في رؤيتها الحادَّة تجاهها على "بروتكولات حكماء صهيون" التي تضع اليهود في موقع الشر المطلق تجاه الإنسانية. والخطورة في انطلاق رؤية حماس لليهود والصهيونية بناء على كتاب بروتوكلات حكماء صهيون، ليست في كونها تنطلق على أساس غير دقيق تاريخياً، كون الكثير من الباحثين يشككون بمصداقية الكتاب كعبد الوهاب المسيري الذي يتعامل معه "كوثيقة مزيفة"[5]، وإنما في كون الكتاب يؤسس لفكرة خطيرة جداً على المستوى التحليلي التاريخي والسياسي، فهو يكرس بشكل كبير "عقلية

---

[1] ميثاق حركة حماس، المادتين الخامسة والعشرون والسادسة والعشرون

[2] المادة السابعة والعشرون

[3] المادة الثانية والعشرون

[4] المادة العشرون

[5] المسيري، عبد الوهاب، **البروتوكلات واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة، 2005

المؤامرة" و "الفكر التآمري"، كمرجعية للتحليل السياسي والتاريخي، وهو ما كان له أثر كبير على التفكير السياسي الإخواني الذين امتلأت كتبهم ودراساتهم باستشهادات من هذا الكتاب.

وبعد انتهائنا من تحليل الميثاق نورد الملاحظات التالية:

1. إن مرجعية الميثاق الدينية لا تتحدد بحجم الآيات والأحاديث المستشهد بها في بنوده، وإنما تتحدد بكون "النص" الديني كان حاضراً في ثنايا "نص" الميثاق، فالمفاهيم الدينية والاعتقادية كان حضورها طاغياً في لغة الميثاق من المقدمة وحتى الخاتمة.

2. إن الاستشهاد بالنص الديني القرآني في الصفحة الأولى من الميثاق، كان له دلالة كبيرة لجهة رؤية حماس لنفسها ورؤيتها تجاه اليهود، فالآية الأولى (آية 110 آل عمران) تتحدث عن خيرية الأمة ومهامها في العالم، من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، والآيتان التاليتان (آية 111-112) تتحدثان عن سمات اليهود السلبية من ضرب للذلة عليهم، وحياتهم في غضب الله، وكفرهم وقتلهم للأنبياء، وعصيانهم. والملاحظ هنا أن حماس تحدد نفسها كجزء من أمة "الخيرية" لتنطلق منها لتحديد الآخر العدو، كما أن استشهاد حماس بقول الشيخ حسن البنا "ستقوم إسرائيل، وستظل قائمة إلى أن يبطلها الإسلام كما أبطل من قبلها"، له دلالة إضافية حول المرجعية الإخوانية لجهة اجتهادها الإسلامي وجهادها في فلسطين.

3. وفق ما تم تحليله سالفاً، الميثاق رغم معارضة البعض له في حماس، يعتبر النص المرجعي الوحيد عى المستوى الفكري والأيديولوجي، ولذا يمكن اعتباره نصاً تأسيسياً لما جاء بعده، ويمكن هنا تناول الميثاق والنصوص التالية له من باب ثنائية الاستراتيجي والتكتيكي كما حددها القيادي في حماس محمود الزهار في كتابه "إشكاليات الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر"، حيث يقول: "ولا شك أن الموقف الإسلامي المرحلي قد يختلف في ظاهره عن الهدف النهائي (الاستراتيجي) في بعض الأحيان، والحقيقة أن هذا المسمى بالاختلاف ليس أكثر من غياب الآخر عن الواقع الإعلامي لبعض الوقت، فإذا ما عاد، يحدث اللبس لدى البعض، ومن البديهي أن أي حركة إسلامية، في أي قطر، تهدف إلى إقامة دولة يحكمها القانون الإسلامي ... وقد يصاحب هذه الأهداف قضايا التحرر السياسي أو الاقتصادي كما الحال في فلسطين مثلاً ... وفي المثال الفلسطيني المتراجع باستمرار بعد أوسلو، وفي ظل

الواقع المتردي، والدولي الغربي المنحاز، فإن الخطاب الإسلامي يحتاج إلى توازن دقيق في طرح الموقف الإسلامي المرحلي (التكتيكي) و النهائي (الاستراتيجي)، فيجب أن لا يغيب، إلى الأبد، ضرورة التأكيد على أن تحرير كل فلسطين هو واجب إسلامي، وأن اعترافاً إسلامياً بإسرائيل غير وارد على الإطلاق، وأن حلاً وسطاً ليس له أدنى مساحة في الفكر الإسلامي السياسي، لكن يجب أن يضع الخطاب السياسي البديل، أو البدائل المرحلية التي تحرق مساحات زمنية والتصدي للإحتلال، والإجابة على كل التساؤلات اليومية، الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية؛ وإلا انعزل الخطاب السياسي (الاستراتيجي) وأصبح في ذهن العامة وكأنه هروب من "الواقع" إلى "الحلم" وهذا ما يريده خصوم الحركة الإسلامية"[1]. هذا النص على طوله، مهم جداً لناحية كونه يحدد آلية التعامل مع الخطاب الفكري الإستراتيجي، والسياسي اليومي، من قبل قيادي حالي لحماس يقود مرحلة غاب فيها الفارق ما بين الخطابين.

4.7 المذكرة التعريفية لحركة حماس

كتب هذا النص في كانون الأول 1993م تقريباً[2]، وتمت كتابته من قبل قيادة الخارج في حركة حماس[3]، مما يعني أنه تمت صياغته بعد ما يقارب الخمس سنوات من صياغة الميثاق، وهذا النص لا يتجاوز نص "الميثاق"، بل يؤكد على "أهميته المرجعية" لمواقف حركة حماس وسياساتها من مختلف القضايا والأحداث[4].

ويسرد النص دوافع نشأة حركة حماس بكونها تتركز على محورين، الأول: التطورات السياسية للقضية الفلسطينية حتى نهاية العام 1987م، متعرضاً إلى سلسلة الانتكاسات التي تعرض لها البرنامج السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية طيلة عقدي السبعينيات والثمانينيات، وزيادة الإتجاهات "التسووية" في داخل المنظمة مما أدى إلى حالة من الخلافات والانشقاقات في داخلها، وتضمنت الأطروحات السياسية، شرطين أحدهما: الاعتراف بالكيان الصهيوني،

---

[1] الزهار، محمود، **إشكاليات الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر**، دار المستقبل، الخليل - فلسطين، ط1، 1999، ص ص 56- 57

[2] الحروب، خالد، **حماس الفكر والممارسة السياسية**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط2، 1997، ص 42

[3] أفادني بهذه المعلومة الدكتور خالد الحروب بناء على استفسار مني عبر البريد الالكتروني.

[4] **المذكرة التعريفية لحركة حماس**، أنظر الوثيقة رقم (3) في: الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 308

والثاني:التنازل له عن الجزء الأكبر من فلسطين، ورافق هذه الطروحات والأوضاع التي عاشتها المنظمة تراجعٌ في الاهتمام العربي بالقضية الفلسطينية، كما تراجعت استراتيجية الكفاح المسلح. وأما المحور الثاني فيشير إلى بروز الصحوة الإسلامية في فلسطين كغيرها من البلاد العربية، محدداً التحدي الذي واجه التيار الإسلامي بالتطورات سالفة الذكر أعلاه، فكان لا بد من "مشروع فلسطيني إسلامي جهادي"، ومع نهايات عام 1987م، كانت الظروف ناضجة لاكتماله فكانت حركة حماس[1].

وفي الكلام عن الهوية السياسية لحركة حماس يذكر النص بأن "حماس حركة جهادية شعبية تسعى إلى تحرير فلسطين كاملة من البحر إلى النهر، تستند في فكرها ووسائلها وسياساتها ومواقفها إلى تعاليم الإسلام وتراثه الفقهي ... كما "تعتقد" حماس أن الصراع الدائر بين العرب والمسلمين والصهاينة في فلسطين صراع حضاري مصيري لا يمكن إنهاؤه إلا بزوال مسببه وهو الاستيطان الصهيوني في فلسطين ... والصراع هنا هو صورة من صور الصراع بين الحق والباطل ... وإيماناً بقدسية فلسطين ومنزلتها الإسلامية، وإدراكاً لأبعاد ومخاطر المشروع الصهيوني الاستيطاني في فلسطين، فإن حماس "تعتقد" أنه لا يجوز بحال من الأحوال التفريط بأي جزء من أرض فلسطين، أو الاعتراف بشرعية الاحتلال الصهيوني لها[2].

النص إلى هذه المرحلة يستوقفنا لنحدد عدداً من الملاحظات الضرورية قبل إكماله:

1. هذا النص هو نص سياسي بامتياز، فإن كان الميثاق هو النص الفكري، وهو كذلك، فهذا النص السياسي بناء عليه، فهو ينظر لأغلبية الأمور نظرة سياسية بحتة، ويمكن الاعتبار أن هذا النص يؤسس للمرجعية السياسية لحركة حماس إضافة للمرجعيات التي كرَّسها الميثاق، وليس تجاوزاً لها، وهنا يلاحظ بأن قيادة حماس في الخارج، على ما يبدو، حاولت تسييس الأفكار التي وردت في الميثاق بشكلها المباشر وغير الموارب، ليحظى بقبول أكبر لدى الآخر بمختلف تمظهراته السياسية والفكرية.

2. يلاحظ هنا غياباً لمفهوم "الوقف الإسلامي" الذي تم تناوله سابقاً والذي بنت عليه حركة حماس رؤيتها تجاه قضية فلسطين، فهنا يدور الكلام حول "قدسية فلسطين، ومنزلتها

[1] **المذكرة التعريفية لحركة حماس**، في الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص ص 310-311

[2] المرجع السابق، ص ص 311-312

الإسلامية"، دون التطرق للكلام حول كونها أرض وقف إسلامي، نعم قد يقول قائل بأن صياغة النص هنا، وبهذه الطريقة لا تنفي الانطلاق من كون فلسطين أرض وقف فهذه هي منزلتها الإسلامية، إلا أنه من الواضح بأن عدم ذكر "الوقف الإسلامي" بشكله المباشر والواضح يعبر عن رغبة في التعامل مع القضية بشكلها السياسي والمبني على قدسيتها ومنزلتها لا أكثر.

3. غياب وصف اليهود بشكل كامل من هذا النص والتعامل مفاهيمياً أصبح مع "الصهيونية"، طبعاً دون التطرق للمؤامرات والبروتوكولات، وبناء عليه فالصراع هو "صراع حضاري"، دون ذكر صفة "الدينية" له كما ورد في الميثاق، ورغم أن كلمة "حضاري" تحتمل بشكل كبير وجود الديني كجزئية كبيرة منها، إلا أن عدم الرغبة بذكر الأمر بشكله المباشر له من الدلالات الشيء الكثير.

وعودة إلى النص، وفي الحديث حول استراتيجية حركة حماس يحدد النص هذه الاستراتيجية بأن الشعب الفلسطيني هو المستهدف الأول من الاحتلال الصهيوني وعليه يقع عبء التحرير، ولذا فإن ساحة المواجهة مع العدو هي ساحة فلسطين فقط، وهي يجب أن تستمر حتى النصر والتحرير. وهنا تظهر النقطة الأبرز في استراتيجية حركة حماس وهي النقطة الأخيرة والتي تنص على أن العمل السياسي في منظور الحركة "هو إحدى وسائل الجهاد ضد العدو الصهيوني، ويهدف [...] إلى تقوية جهاد وصمود شعبنا في مواجهة الإحتلال الصهيوني وحشد طاقات شعبنا وأمتنا لنصرة قضيتنا"[1]. وهنا يلاحظ بأن ذكر "العمل السياسي كأحد وسائل الجهاد" بهذا الشكل يتم لأول مرة في نص تأصيلي للحركة، فمن خلال الاطلاع على الميثاق يتبين بأن مفردة "سياسة"، وردت به لمرة واحدة فقط، وخلال كلام عن عمق و شمولية فهم الإسلام لشتى مجالات الحياة[2]، فالميثاق لم يتطرق لكلمة "سياسة" إلا في سياق غير فلسطيني ومن المؤكد أنه لم يكن هناك كلام عن وسائل مساعدة للجهاد كالعمل السياسي.

ويرى في النص تطور لافت حول العلاقة مع الآخر الفلسطيني، فحماس ترى بان ساحة العمل تتسع لجميع المواقف والاجتهادات، وتعلن عن سعيها للتعاون مع جميع القوى، كما أنها

---

[1] **المذكرة التعريفية لحركة حماس**، في الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص ص 312 -313

[2] **ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس**، المادة الثانية، مرجع سابق.

ليست بديلاً لأحد، ولا تمانع من دخول منظمة التحرير على أساس التزامها بالعمل على تحرير فلسطين، وعدم الاعتراف بالعدو الصهيوني وإعطائه الشرعية على أي جزء من فلسطين، كما أنها تنبذ العنف لحل الاشكاليات، وتشير إلى أنها قدمت مبادرات لتكوين قيادة مشتركة للانتفاضة. وحول القوى الإسلامية تولي حماس أولوية خاصة للتوحيد فيما بينها، وذلك لإيمانها بأن القواسم المشتركة أكبر من عوامل الافتراق، وتشير إلى أن دفاعها عن قضايا الشعب الفلسطيني غير مبنية على أساس ديني أو عرقي[1]. والتطور ناجم في هذا النص من طبيعة اللغة بداية والتي تتعامل مع الآخر بدون فوقية ولا "أستاذية"، كما أن هناك تطوراً واضحاً في تعاملها مع منظمة التحرير والتي لا تنطلق في التعامل معها على أساس ديني بحت حتى في شروطها للدخول إلى المنظمة، فكما يلاحظ لا تتضمن الشروط التي وضعتها حماس للدخول في المنظمة أن تنبذ المنظمة العلمانية، والتي كانت المبرر الوحيد لعدم الدخول في المنظمة.

وأما على الصعيدين العربي والدولي فحماس تعيد التأكيد على أنها غير معنية بالشؤون الداخلية للدول العربية ولا في سياساتها المحلية، كما أنها لا تعادي احداً على أساس المعتقد الديني أو العرق، ولا تناهض موقف أي دولة ما لم تمارس الظلم على شعبنا، كما (تحترم) حماس قرارات الهيئات والمنظمات الدولية ما لم تصادر حق الشعب الفلسطيني في أرضه ووطنه وحقه في الجهاد[2].

وفي موقفها من التسوية السياسية تستند حماس إلى[3]:

1. فهمها العميق لتركيبة العدو الصهيوني وخلفياته الفكرية المستندة للتوراة والتلمود، وكتابات مؤسسي الحركة الصهيونية، والتمسك بنبوءة أرض الميعاد وشعب الله المختار.
2. إن مبدأ التسوية ينطوي على التسليم للعدو الصهيوني بحقه في الوجود على أرض فلسطين، وهذا أمر شرعي فقهي، ولذا لا يجوز القبول به، فواجب المسلمين تحرير أرض فلسطين المغتصبة من قبل الصهاينة.

---

[1] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 313

[2] المرجع السابق، ص 314

[3] المرجع السابق، ص ص 314-315

ويتضح هنا بأن هذا النص يستثني التوصيفات "الميثاقية" التي تتعلق بالتعامل مع "اليهود" ويبقي فقط على المفهوم "الصهيوني"، كما أنه، وإن كان قد تناول الخلفيات الفكرية المستندة للتوراة والتلمود، إلا أنه تناولها من حيث كونها "فكرية" بحتة لا "عقدية" كما في الميثاق مما يؤكد بأن صياغة "المذكرة التعريفية" جاءت كحل وسط في داخل حماس لجمع الإجتهادات المختلفة في داخل الحركة، بين من يريدون صيغة الميثاق ولغته، وبين من يؤيدون أفكاره ولكنهم يتحفظون على لغته المباشرة، أن هذه النص هو، في الغالب، الميثاق وقد صيغ بلغة سياسية أكثر قبولاً، إلا أن هذا لا ينتقص من قيمته التطورية كمقدمة لإدخال الخطاب السياسي في المرجعيات الضابطة للنص السياسي لحماس.

5.7 الهدنة، استدعاء الشرعي لتبرير السياسي

تم التناول أعلاه للمرجعيات الضابطة للنصوص التأسيسية لحركة حماس، هذه النصوص التي تحولت تدريجياً إلى مرجعيات بحد ذاتها. إلا أن الانخراط في العمل السياسي يجعل من الصعوبة بمكان على حركة حماس أن تستمر بالانطلاق وفق هذه المرجعيات في بعض الظروف والقضايا السياسية، فيكون هناك ضرورة لتجاوزها باتجاه "السياسي"، ولكن المأزق الأيديولوجي الصعب الذي تقع فيه هنا، هو المنطقية في تجاوز "الشرعي الأيديولوجي"، باتجاه "السياسي الواقعي"، خاصة في كونها حركة إسلامية تتبع المنهج الإسلامي في العمل.

لقد شعرت حركة حماس، ضمن الظروف السياسية المحيطة بها وبالقضية الفلسطينية، بأن هناك ضرورة لمرونة سياسية ما، تبعدها عن موضع الرافض العبثي، باتجاه الذي يحمل رؤية سياسية متكاملة الأبعاد، ولكنها في ذات الوقت أرادت أن تأتي هذه المرونة بناء على أساس شرعي يحفظ للحركة ماء وجهها الشرعي، أمام جمهورها ومؤيديها على مستوى العالم الإسلامي، فتكون هنا قد تجاوزت مأزق "السياسي" كمواجه "للشرعي"، وتستعيض عنها بحل "الشرعي" كمشرِّع "للسياسي"، وهنا، كما سنرى، يكفي في "الشرعي" أن يعطي مجرد شرعية، دون الذهاب بعيداً في التفاصيل الداخلية له، فدوره هنا ليس "تأصيلياً" وإنما "تكميلياً ".

لقد شكلت "الهدنة"، كما طرحت من قبل حركة حماس على لسان شيخها أحمد ياسين من سجنه في العام 1993م، البداية "للسياسي أولاً"، كبديل عن "الشرعي أولاً"، والتي كانت تحكم

الخطاب السياسي لحركة حماس طيلة الفترة الماضية، وتعتبر "الهدنة" إضافة نوعية في الفكر السياسي لحماس وهي تختلف عن بعض الرؤى السياسية التي كانت تعلنها الحركة بين الحين والآخر، فهي تحمل تصوراً جديداً حول الصراع، لجهة إقرارها بالواقع وموازين القوى الناظمة له لدى الآخر، ولكنها من جهة أخرى تتجاوز الوضع القانوني والداعي للاعتراف به[1]، وقد اكتسبت الهدنة أهمية خاصة في الفكر السياسي لحماس وذلك لكونها تمتلك تبريرات "شرعية" و "سياسية" مرضية للضمير الإسلامي والوطني الفلسطيني، فالهدنة عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه في صلح الحديبية، كما أن الهدنة لا تؤسس للاعتراف بإسرائيل على أي جزء من فلسطين المحتلة، وقد استفادت حماس من خلال طرح "الهدنة" على المستويات الداخلية والخارجية، فخارجياً: أوجدت "الهدنة" تمايزاً ما عن البرنامج السياسي لمنظمة التحرير والقائم على أساس حل الدولتين، كما أنها سحبت الحجة الشرعية من الآخر الإسلامي المعارض لبرنامجها السياسي، وعلى المستوى الداخلي: فالهدنة، إن وافقت عليها إسرائيل، ستتيح المجال لحركة حماس كي تعد نفسها بشكل أفضل لتجاوزها وفق ما تراه حماس[2].

وتنص الهدنة التي طرحها الشيخ ياسين من سجنه في العام 1993م، وأكَّد عليها بعد خروجه من السجن في العام 1997م، على إمكانية التوقيع على "اتفاق هدنة لعشر سنين أو عشرين شرط أن تنسحب إسرائيل من الضفة والقطاع والقدس إلى حدود 1967، دون شرط، وتترك للشعب الفلسطيني الحرية الكاملة في تقرير مصيره ومستقبله"[3]. وقد وضع الشيخ ياسين بعد الافراج عنه جملة من الشروط التي تعطي للهدنة صورتها النهائية، وهي "على إسرائيل أن تنفذ انسحاباً كاملاً من الضفة الغربية وقطاع غزة بما في ذلك القدس الشريف، وأن تزيل المستوطنات، وتطلق سراح كافة الأسرى والمعتقلين، ثم تفتح لنا ممراً آمناً بين الضفة والقطاع، ولا تتدخل في شؤون دولتنا التي سننشئها بإذن الله، وأن يكون لنا ما فوق الأرض وما تحتها بسيادة تامة، وسيطرة كاملة على حدودنا، ومنافذنا مع الدول العربية. وإذا فعلت إسرائيل ذلك

---

[1] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 94

[2] جرابعة، محمود، **حركة حماس: مسيرة مترددة نحو السلام**، المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، رام الله، ط1، 2010، ص 29

[3] المرجع السابق، ص 94

فسنوقف عملياتنا العسكرية فترة من الزمن، ولن نستمر بها لأننا في هذه المرحلة نكون قد وصلنا إلى شيء جيد وطيب إذا نفذوا ذلك"[1].

وقد أجمعت قيادات حماس في الخارج والداخل على هذه الرؤية السياسية الجديدة للحركة، ويظهر هذا بشكل واضح في تصريحات عبد العزيز الرنتيسي، الذي أكد عدم معارضة حركة حماس لها كونها تحفظ حق الفلسطينيين في استعادة وطنهم، كما أنها لا تعترف بإسرائيل، وأنها محددة بعشر سنوات، (وهنا يأتي الأهم)، "وهذا يتمشى مع صلح الحديبية ولا يتنافى مع الشرع"[2]، ويؤكد في مقابلة أخرى على أن هذه الهدنة لا تتنافى مع استراتيجية حماس، وهي هدنة مشروعة في الإسلام، والرسول عقد هدنة مع المشركين لمدة عشر سنوات[3]، كما يظهر بشكل واضح في تصريحات رئيس المكتب السياسي لحركة حماس في حينه موسى أبو مرزوق، وفي البيان التوضيحي من المكتب السياسي لحركة حماس حول هذه التصريحات، وقد جاء طرح "أبو مرزوق" على أساس "أنه يمكن أن يكون هناك معاهدة سلام أو هدنة لنترك مجالاً للخروج من الأوضاع الإقليمية المعقدة والانفكاك من هذه الأزمة"، و المطلوب لوقف المقاومة هو " انسحاب القوات الصهيونية من الضفة والقطاع والقدس، تفكيك المستوطنات، التعويض عن الخسائر والضحايا الناجمة عن الإحتلال، إجراء انتخابات ليقرر الشعب الفلسطيني قيادته المنتخبة.."[4]. وما يهم هنا ليس النقاط بحد ذاتها فكما قال خالد الحروب: "نقاط هذا البرنامج كلاً على حدة قد لا تعتبر جديدة في فكر حماس السياسي، إلا أن انتظامها معاً لتشكل طرحاً أو حلاً شبه متكامل هو الجديد في الأمر"[5]، ولكن ما يهم هو أن مرجعية هذه النقاط كانت هي "الهدنة" كما طرحها الشيخ أحمد ياسين، والتي جاءت بناء على أن المرونة تقتضي العمل على طرح رؤية سياسية تمسك العصا من المنتصف، فهي تقوم على مرونة واضحة "واقعية سياسية" وبذات الوقت لها "مرجعية شرعية ما".

---

[1] الزعاترة، ياسر، **عن هدنة الشيخ ياسين والموقف منها**، صحيفة الحياة، 21-10-1997

[2] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص ص 94-95

[3] صحيفة الشرق الأوسط، **مقابلة مع عبد العزيز الرنتيسي**، 26-10-1997

[4] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 38

[5] الحروب، خالد، **الإسلاميون في فلسطين، قراءات -مواقف -وقضايا أخرى**، دار البشير، عمان - الإردن، ط1، 1994، ص 39

والملاحظ في طرح قضية "الهدنة"، أن حماس ورغم أنها استندت إلى رؤية شرعية إلا أنها لم تنشيء تأصيلاً شرعياً تحدد من خلاله ماهية الاجتهادات التي تستند عليها في طرحها هذا، خاصة وأن الفقهاء قد اختلفوا حول كثير من تفاصيل الهدنة كشروطها ومدتها وضوابطها، ويمكن لمن أراد الاستزادة الرجوع إلى كتب الفقه بكافة مذاهبها، ومرجع الغرابة بالنسبة لدينا هي في طبيعة اختيار حماس للهدنة لتكون هي عنوان عملها السياسي، فهل هي بناء على أنها اختيار فقهي أصيل، وهذا يقتضي تأصيلاً تفصيلياً تحدد من خلاله اختياراتها الفقهية حولها، أم أنها لا تعدو كونها "عنواناً له مدلولات فقهية"، ولذا لا داعي للتفصيل كون "الشرعي" أصلاً غير مقصود هنا إلا من باب التوظيف. ومما يؤكد هذا أن هناك للهدنة خمسة شروط أولها[1]: أن يتولى عقد الهدنة الإمام أو نائبه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم، كان هو من يتولى ذلك كما في صلح الحديبية، وهذا الشرط لم تتخذ حماس موقفاً منه، فهل هي رافضة له، مثلاً، وترى أنها تتبنى موقفاً يخالفه وهو ما لم يظهر في أي من أدبياتها التنظيرية، أم أنها ترى بنفسها أنها هي "ولي أمر المسلمين" وبناء عليه يحق لها أن تعقد الصلح والهدنة؟

إن غياب التوضيح هذا من قبل حركة حماس يرجح بأنها بطرحها "للهدنة" كانت تحتاج فقط إلى "عنوان شرعي" تستطيع من خلاله "حفظ ماء الوجه الشرعي" لها كحركة إسلامية ليس إلا، إن الأمر يظهر وبكل وضوح كيف يكون "الشرعي" في خدمة "السياسي" حين تقتضي الضرورة.

6.7 الحوار الفلسطيني

لقد ادركت حماس ومنذ البداية أهمية الحوار في عملية تجاوز الكثير من الاشكاليات العالقة في العلاقة ما بينها و بين منظمة التحرير الفلسطينية و حركة فتح أولاً، والسلطة الفلسطينية بعد إنشائها ثانياً، ولذا خاضت حركة حماس العديد من اللقاءات والحوارات الفلسطينية الفلسطينية، كان أولها، على المستوى الزمني وفي الأهمية أيضاً، في العام 1990م، حين تم دعوتها من قبل الشيخ عبد الحميد السائح لحضور اجتماعات اللجنة التحضيرية التي شكلت لعقد المجلس الوطني الفلسطيني، وقد اعتذرت حماس عن قبول الدعوة وبعثت وقتها بمذكرة للشيخ

[1] للمزيد حول موضوع الهدنة من الناحية الفقهية، أنظر التكروري، نواف هايل، **أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة**، دار الشهاب، سوريا ط1، 2000، ص ص 335 -426

السائح توضح من خلالها موقفها من إعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني، حددت من خلالها تصوراتها لتشكيل المجلس وهي أن الانتخاب وليس التعيين هو الوسيلة الأساسية التي يجب اعتمادها في اختيار الأعضاء، وفي حالة تعذره يكون التشكيل على أساس أوزان القوى على الساحة الفلسطينية، كما دعت إلى تخفيض عدد أعضاء المجلس، و"تعديل الميثاق الوطني الفلسطيني بما ينسجم مع عقيدة الشعب الفلسطيني المسلم وتراثه الأصيل"[1]، وقد أعادت حماس التأكيد في مذكرتها على جملة الثوابت التي تلتزم بها كفلسطين الكاملة، والجهاد كوسيلة وحيدة لتحريرها، ورفض التفريط بأي جزء منها، وعدم الاعتراف بالكيان الصهيوني، كما طالبت حماس بأن يكون تمثيلها في المجلس بما يتناسب وثقلها على الساحة الفلسطينية والذي يتراوح ما بين 40-50%[2]. والأهمية في هذا النص تكمن في أنه يتأسس بمجمله على "المرجعيات الميثاقية"، التي تظهر بشكل واضح، سواء في جملة المحددات الأيديولوجية، أو في تعديل الميثاق على أساس من عقيدة الشعب الفلسطيني وتراثه، فهو لا يتجاوز هذه "المرجعيات" في اشتراطه لدخول المنظمة، فكما رأينا أعلاه، انطلقت حماس في شروطها وتصوراتها في العلاقة مع المنظمة على أساس البعد الفكري الأيديولوجي، وهو هنا لازال يحكم هذا النص، فرغم أنه لا يضع اللافتة العلمانية بشكلها الواضح والمباشر كمبرر لعدم المشاركة في المنظمة، إلا أنه وفي الفقرة المتعلقة بتعديل الميثاق الوطني لينسجم وعقيدة الشعب الفلسطيني، يتناول هذا الجانب ذاته، بشكل غير مباشر.

اللقاء الثاني هو الحوار الذي تم في القاهرة مع السلطة الفلسطينية في ديسمبر 1995م،، فهذا الحوار أخذ بعداً جدياً، وأكثر نضجاً، فهذا الحوار الذي استمر لمدة ثلاثة أيام طرح فيه الكثير من القضايا السياسية المهمة، حول عملية التسوية، والعمل العسكري، وانتخابات المجلس التشريعي، وقضايا الحرية والتعددية وحقوق الإنسان. وقد اتفق الوفدان على التأكيد على ترسيخ الوحدة الوطنية على قاعدة التعددية السياسية وتحريم الاقتتال على الساحة الفلسطينية، وتهيئة الأجواء من أجل تعميق الثقة والتعاون لتعزيز وحدة الصف الفلسطيني، وحول ما يتعلق بانتخابات المجلس التشريعي، والتزامات السلطة السياسية، فقد احتفظت حماس بمواقفها الرافضة

---

[1] مذكرة حركة المقاومة الإسلامية حماس إلى رئيس وأعضاء اللجنة التحضيرية لإعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني، ابريل 1991.

[2] المرجع السابق.

لهما وإن كانت قد تعهدت بعدم إجبار أحد على مقاطعة الانتخابات، كما تعهدت بعدم استهدافها إحراج السلطة[1]، ورغم أهمية الحوار وكونه انطلق على أساس سياسي للمرة الأولى مع السلطة الفلسطينية، فجميع الحوارات السابقة كانت تتم على أساس ميداني لإنهاء إشكاليات ميدانية محددة دون نقاش لأية قضية سياسية، إلا أنه لم يحقق نجاحاً يذكر في النقاط التي كانت على جدول أعماله، وهذا يرجع إلى أن السلطة تعاملت في الحوار مع حماس على أساس "فرض برنامج النقطة الواحدة"[2]، فقد أولت السلطة مسألة وقف الكفاح المسلح الأهمية الكبرى، وجعلت هذه النقطة هي أداة التقييم لمدى نجاح الحوار، كما أنها حاولت إقناع حماس بضرورة المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي. كما أن حماس من جهتها كانت غير راغبة أصلاً في الدخول إلى حوار جدي قد يؤدي بها إلى مراعاة متطلبات السلطة ولو بشكل جزئي، ودون أية مكاسب سياسية لها[3].

الحوار الثالث هو "حوار القاهرة" والذي نتج عنه "اتفاق القاهرة" في مارس 2005م، وترجع أهمية الحوار في كونه أنتج مرجعية سياسية استندت إليها حركة حماس لتبرير مشاركتها في انتخابات المجلس التشريعي للعام 2006م، وسيناقش في هذا الصدد جانبين اثنين مما اتفق عليه في القاهرة وهما: ما يتعلق بمنظمة التحرير الفلسطينية، وانتخابات المجلس التشريعي.

7.7 الانتخابات التشريعية الفلسطينية 1996 - 2006م

لقد حسمت حركة حماس موقفها من مبدأ الانتخابات كوسيلة لتداول السلطة، واعتبرت أن صناديق الاقتراع هي الحكم بين مختلف الفرقاء، كما أعلنت احترامها لرأي الشعب، وقبول نتائج الانتخابات بصرف النظر عن ماهيتها[4]، فالانتخابات بتصور حركة حماس، لها موقع هام في فكرها السياسي وتكوينها التاريخي[5]، فقد شاركت جماعة الإخوان في مجمل الانتخابات

---

[1] الفالوجي، عماد، **درب الأشواك**، دار الشروق، عمان، ط 1، 2002، ص 421

[2] الهندي، خالد، **الإسلاميون وعملية البناء الوطني الفلسطيني: وجهة نظر إسلامية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1999، ص 29

[3] المرجع السابق، ص 30

[4] سليم، جمال، **في الحوار الإسلامي الوطني في قضايا العملية السلمية والبناء الوطني والديمقراطية**، إعداد البرغوثي، إياد، خضر، منيب، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 2001، ص 93

[5] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 239

النقابية والطلابية التي جرت في فلسطين، خاصة في السنوات الأخيرة من عقد السبعينيات، والسنوات الأولى من عقد الثمانينيات من القرن العشرين، وكان لها نجاحات كبيرة في الكثير من المواقع، كما أن الانتخابات ازدادت أهميتها، وأصبحت جزءاً رئيسياً من ممارسة حركة حماس السياسية في داخل فلسطين المحتلة، فقد أمدت الحركة بشرعية سياسية ونضالية كانت تحتاجها في مراحل وجودها الإولى[1].

وقد تنوعت مواقف حركة حماس تجاه الانتخابات بناء على طبيعة هذه الانتخابات؛ فالانتخابات النقابية والمهنية، كانت حماس تؤيد المشاركة فيها، فالرسالة السياسية التي كانت تحملها نتائجها هامة جداً لحماس؛ فمن خلالها استطاعت حركة حماس انتزاع مواقع تاريخية لحركة فتح، وساعدها هذا في تأكيد شرعيتها السياسية كمعارضة، كما قوَّى من آمالها في استحواذها على الشرعية التمثيلية في الساحة الفلسطينية[2]. وأما الانتخابات المتعلقة بمؤسسات منظمة التحرير، والبعيدة عن متعلقات الحكم الذاتي، فقد قبلت حماس المشاركة فيها، ودعت لإجرائها[3]، ضمن شروط وتصورات سيتم تناولها في البند المتعلق بموقف حماس من المنظمة في اتفاق القاهرة أدناه.

النوع الثالث من الانتخابات التي اتخذت حماس منها موقفاً هي "الانتخابات السياسية"، وقد تنوع موقف حماس من هذه الانتخابات، ما بين موقفين: أحدهما يتعلق بالانتخابات التي تمت في العام 1996م، والثاني يتعلق بانتخابات العام 2006م، وسيتم تناول كلا الموقفين بحثاً عن المرجعيات التي تم الاستناد عليها في عملية اتخاذ القرار تجاههما.

1.7.7 انتخابات المجلس التشريعي للعام 1996

رغم أن حركة حماس حسمت أمر النقاش الداخلي في الحركة باتجاه عدم المشاركة في انتخابات يناير 1996م، إلا أن هذا لم يكن يعني أبداً أنها تجاوزت تلك النقاشات والحوارات الداخلية، فقد تبين لنا فيما بعد، وفي العام 2005م تحديداً، أن حركة حماس اتخذت موقفاً مخالفاً

---

[1] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 239

[2] المرجع السابق، ص 242

[3] الهندي، خالد، **عملية البناء الوطني الفلسطيني**، مرجع سابق، ص 114

لهذا الموقف وشاركت بقوة في انتخابات العام 2006م، ومن هنا تنبع أهمية دراسة هذه الانتخابات، سواء لجهة المرجعيات التي حكمت النقاش الذي دار في أروقة الحركة ، وكيفية تناول أي من الأطراف للواقع السياسي المحيط به، أم لجهة معرفة ماهية المبررات التي نتجت عن هذه المرجعيات و تجاوزتها الحركة لتبرير الدخول في انتخابات العام 2006م.

إن دراسة المرجعيات التي استندت إليها الحركة في إنتاج موقفها النهائي، هامة وضرورية لمعرفة آليات الإنتاج النصي النهائي للمواقف الرسمية، كما أننا وبدراسة المرجعيات التي استند إليها من كانوا مع المشاركة فيها أيضاً يعطينا تصوراً حول أمرين اثنين: الأول منهما: هو معرفة طبيعة الخلفيات الفكرية والسياسية لمواقف المؤيدين للمشاركة، والثاني: هو في معرفة ماهية المرجعيات التي رفضت الحركة الاستناد إليها، أو تجاوزتها كمرجعية لها في إنتاج نصوصها النهائية.

أول حديث حول المرجعيات الضابطة للموقف من دخول الإنتخابات أو عدمه يظهر في موقف الشيخ أحمد ياسين والذي صاغه في رسائله التي أخرجها لعناصر الحركة من مركز اعتقاله في سجن كفار يونا عام 1993م، حيث دعا فيها إلى الدخول في انتخابات المجلس التشريعي والتي كانت في حينه مطروحة على الساحة الفلسطينية، وهذا لكونه كان يرى بأن الدخول في هذه الإنتخابات هو خير من عدمه، مشترطاً أن يمتلك هذا المجلس صلاحية تشريعية، وقد بنى موقفه هذا على أن حماس بكونها حركة معارضة لما يجري، فلم لا تكون معارضتها من قلب المؤسسة التشريعية، وفي ذات الرسالة يعترض الشيخ أحمد ياسين على من استخدم المرجعية الشرعية، وحرَّم دخول المجلس التشريعي في ظل الاحتلال، ويؤكد بأن ما يجب اعتباره في هذا الأمر إنما يتمثل في "مصلحة الدعوة وبقائها ونموها"[1]، والمهم في هذا النص بكونه يؤسس لأمرين هامين هما: أنه يستبعد الانطلاق في تحديد الموقف من الانتخابات على أساس المرجعية الشرعية الدينية المجردة، وكونها ضابطة لاجتهاده الداعي للمشاركة في الانتخابات، وكونه يستند في تبريره إلى "مصلحة الدعوة"، وهذا المفهوم وإن كان له أصول دينية واضحة ومحدده بكونه ينطلق من الأصل الفقهي "المصالح المرسلة"، التي يستند إليها

[1] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 246

الكثير من الفقهاء في اجتهاداتهم الشرعية، إلا أنه الإطار الواسع الذي يتم من خلاله تجاوز حرفية الشرعي، وحِدَّته، لدى الإسلاميين المنخرطين في العمل السياسي.

وفي ذات الاتجاه، وفي معرض تناوله لمبررات حركة حماس في رفضها المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي في العام 1996م، يحدد الشيخ جمال منصور ماهية المرجعيات التي استندت إليها الحركة في اتخاذها القرار، حيث يقول بأن الحركة تنطلق "في أية مسألة من أمرين هما[1]:

أ- الحكم الشرعي: وهو قطعي وملزم للحركة الإسلامية في موقفها، مصالحة ومحاربة، تأييداً أو رفضاً. فإذا اتضح أن هذا الأمر أو ذاك من باب الجائز أو المسموح به، أو يقع ضمن المصالح المرسلة أو من باب أنتم أعلم بأمور دنياكم، ومعظم المسائل السياسية تقع ضمن هذا الاتجاه، فإننا نقوم بتقدير الموقف حسب ما هو مفيد للحركة وللجماهير.

ب - مبدأ الشورى: نحن ملتزمون بالعودة إلى أطرنا الداخلية في الحركة الإسلامية لتقييم ودراسة ما هو مطروح. والقرار الفردي أحد المحرمات في الحركة الإسلامية. وفي آخر نظام إسلامي للحركة الإسلامية جاء ما نصه (أن الشورى ملزمة لأهلها) بمعنى أن أهل الشورى رأيهم ملزم ولا يؤخذ بهدف الاستئناس به. وخلال بحث موضوع الشورى، ندرس الأمور بالإطار التالي: المصلحة، أي المصلحة الداخلية للحركة ومصلحة المجتمع، وحساب الأرباح والخسائر، والإيجابيات والسلبيات. كل هذه القضايا تتم دراستها ضمن إطار الشورى".

ويلاحظ هنا بأن مفهوم "المصلحة" والذي يستند إلى مفهوم "المصلحة المرسلة"، يترددان كثيراً في عملية تحديد الموقف السياسي لدى حركة حماس، خاصة مع التأكيد سالف الذكر أن "معظم المسائل السياسية تقع ضمن هذا الاتجاه"، الأمر الذي يعني تحييد الشرعي عن غالب المسائل السياسية، هذا التحييد المبني على أسس شرعية بكونه يستند إلى أصل فقهي يتعامل به الكثير من المذاهب الفقهية الإسلامية.

---

[1] منصور، جمال، في سليم، جمال، منصور، جمال، **الإسلاميون والإنتخابات**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1995، ص ص 9-10

ولتحديد مفهوم "المصلحة" وفق رؤية حركة حماس سنعود إلى نص فكري/ شرعي بعنوان "التحالف السياسي في الإسلام"، وهو نص غير منشور، ومن خلال تحليله يظهر أنه قد صيغ في النصف الثاني من عقد التسعينات في القرن الماضي، وأهمية هذا النص ترجع إلى أنه يظهر تصورات الحركة وبشيء من التفصيل حول مفهوم المصلحة والذي يذكر عادة دون إيضاح لماهيته أو مداه، كما أنه يتناول "فقه الموازنات"، واستنادها إلى "مقاصد الشرع".

في مطلع النص يتم تناول الظواهر الفكرية الخاطئة والتي لا زالت مؤثرة في محيط الحركة الإسلامية، خاصة في المجال السياسي، كظاهرة "فكر المحنة"، و "الفكر الظاهري"، و "الفكر الخارجي"، و "الفكر التقليدي"، مؤكداً بأن الحركة الإسلامية لن يكون لها فكر سياسي رشيد إلا بتجاوز هذه الظواهر السلبية، فالحاجة ماسة إلى فقه جديد قائم على "فقه الموازنات"، و"فقه الأولويات"، و "فقه المقاصد"، وهو يقوم على الموازنة بين المصالح بعضها ببعض، وبين المفاسد بعضها ببعض، كما يوازن بين المصالح والمفاسد إذا تعارضتا بحيث يعرف متى يقدم "درء المفسدة"، على "جلب المصلحة"، ومتى "تغتفر المفسدة" من أجل "المصلحة". فالحاجة اليوم، بحسب النص، هي إلى "فقه شرعي" يقوم على أساس فهم عميق لنصوص الشرع ومقاصده، حتى يسلم بصحة "مبدأ الموازنات". كما أن هناك حاجة إلى "فقه واقعي" مبني على دراسة الواقع المعيشي دراسة دقيقة مستوعبة. ويستند النص إلى بعض القواعد الفقهية الهامة حول ما إذا تعارضت المصلحة والمفسدة، فيرى بأنه إذا تعارضت المفاسد والمضار، ولم يكن بد من بعضها فمن المقرر أن يرتكب أخف الضررين، وأهونهما، وفي حالة تعارض المصالح والمفاسد، فللمقرر أن ينظر إلى حجم كل من المصلحة والمفسدة وأثرها ومداها، فتغتفر المفسدة اليسيرة جلباً للمصلحة الكبيرة، وتغتفر المفسدة المؤقتة لجلب المصلحة الدائمة أو الطويلة، وتقبل المفسدة وإن كبرت إذا كانت إزالتها تؤدي إلى ما هو أكبر منها، طبعاً مع التأكيد على أن "أمر الضرورة السياسية تقدره قيادة الحركة بعد استقرائها لرأي القاعدة ضمن المدى المقبول والمستطاع وضمن الظروف الصعبة التي نمر بها"[1].

بعد هذا التحديد التفصيلي لمفهوم المصلحة لدى حركة حماس والذي يعطي مقدار المساحة التي تعطيها الحركة لنفسها في عملية إنتاج المواقف والنصوص السياسية لكونها تأتي

[1] دراسة داخلية لحركة حماس بعنوان: **التحالف السياسي في الإسلام** ص ص 1 -12

ضمن إطار "المصلحة" والتي تحدد من قبل الحركة، فالنص السابق لا يحتاج إلى مزيد إيضاح، فهو يحدد وبشكل دقيق أن "المصلحة" و "المفسدة" و الموازنة بينهما هو اختصاص لقيادة الحركة، فهي التي تمتلك أن تقرر أن هذا الأمر لا يقع ضمن الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو يأتي ضمن "المصلحة" أو "المفسدة" والموازنة بينهما.

وعودة إلى قرار حركة حماس من إنتخابات المجلس التشريعي يتبين بأن الحركة اعتمدت على مفهوم "المصلحة" في تقديرها لعدم المشاركة، فهي على قناعة بأنه لا يوجد هناك موقف مطلق الصوابية في السياسة، فالواقع الفلسطيني في تلك الفترة يسميه الشيخ جمال منصور "رحلة الجراح الحتمية" فحيثما اتجهت ستصاب، محدداً و بشكل دقيق "موقفنا، الآن، أننا لن نشارك في الانتخابات وأي تغيير قد يحدث عكس ذلك هو انقلاب في هذه المسألة. لكن هل سيجري تغيير؟ هذا ما لا اعرفه بالضبط. على كل حال، نحاول أحياناً استخدام التورية، وهذا ليس حراماً وليس ممنوعاً في العمل السياسي"[1].

إن قرار حركة حماس بعدم المشاركة في الانتخابات كان نتيجة لدراسة مستفيضة في أروقة الحركة الداخلية حول طبيعة المصلحة والمفسدة في هذه المشاركة أو عدمها، لقد وجدت الحركة نفسها أمام مأزق ومعضلة كبيرين، فهي من جهة ترى صعوبة المشاركة من وجهة النظر السياسية والاستراتيجية، ولكنها من جهة أخرى ومن وجهة النظر المتعلقة بالأمور الحياتية ترى بأن من الخطأ عدم المشاركة[2].

وقد حرصت حركة حماس على أن توضح أن موقفها مبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد، والإيجابيات والسلبيات، فتحليل الواقع ومكوناته أشار إلى أن الأرجحية لدى الحركة هي في عدم المشاركة؛ كون المفسدة المترتبة على المشاركة تفوق حجم المصلحة، وقد كانت الحركة حذرة في "إطلاق أحكام مطلقة مستندة لأحكام دينية نهائية مثل تحريم الانتخابات والمشاركة فيها[3]، ولذا حددت الحركة في مذكرتها حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني

---

[1] منصور، جمال، **الإسلاميون والانتخابات**، مرجع سابق، ص 17

[2] ابو مسامح، سيد، **صحيفة الحياة اللندنية**، 18-1-1996

[3] منصور، جمال، **التحول الديمقراطي الفلسطيني، وجهة نظر إسلامية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1999، ص 86

المحدود، ماهية المبررات التي تنطلق منها في موقفها بعدم المشاركة فيها، فهذه الانتخابات تتم في ظل احتلال يحتفظ بالسيادة على الأرض والثروات، وهي تهدف إلى وضع اتفاقيات أوسلو موقع التطبيق، كما أنها تستثني جزء هاماً من الشعب الفلسطيني سواء في الشتات أو في مدينة القدس[1]. وهي مبررات سياسية بحتة.

الانطلاق من تقدير المصلحة في العمل السياسي يفترض أن يكون هناك اختلاف في عملية التقدير نفسها، ومن ثم اختلاف في النتائج المترتبة عليها، فالمؤيدون للمشاركة في المجلس التشريعي من حركة حماس استندوا إلى ذات المرجعيات "مصلحة الدعوة" التي استند إليها المعارضون، وإن كانت النتائج التي توصلوا إليها مختلفة بشكل كبير، فهم أوضحوا بأن المصلحة هي في الدخول إلى المجلس، فمن خلاله يمكن للصوت الإسلامي أن يعلن موقفه الواضح بعدم قبوله لاتفاقات أوسلو، كما أن الدعاية الانتخابية المرافقة للانتخابات سيكون فيها مجال للقيام بـــــ"الدعوة إلى الله"، كما أكدوا أن الحضور الإسلامي سيكون له دور كبير في وجود رقابة إسلامية على الانتخابات مما يمنع من تزويرها، بالإضافة إلى أن الدخول صراحة تحت "عباءة الإسلام" سيمنع بعض التنظيمات الإسلامية من النمو من خلال مشاركتها وغياب الصوت الإسلامي الصحيح، عدا عن القيام بالمعارضة واكتساب المشاركين من أعضاء الحركة حصانة تمكنهم من العمل بشكل أكثر يسراً، والقيام بإصلاحات هامة ومحاربة الفساد[2].

من خلال ما تم ذكره أعلاه يتبين عدة نقاط لا بد من الإشارة إليها:

1. أن موقف حركة حماس من خوض الإنتخابات أو عدمه كان مبنياً على مرجعية سياسية محضة صيغت بمفهوم ذي أصول وملامح وسمات شرعية وهو مفهوم "المصلحة"، فلم يوجد ما يثبت أن الحركة قد استندت بأي من أدبياتها إلى مرجعية شرعية واضحة ومتعلقة بحكم من الأحكام الشرعية كالحلال أو الحرام، بل على العكس ما برز من المواقف الرسمية دل على خلاف هذا الرأي، فكافة القيادات الرسمية أوضحت بشكل لا لبس فيه أن مستندها المرجعي كان سياسياً.

---

[1] **مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية حماس حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود**، 16-1-1996

[2] الهندي، خالد، **عملية البناء الوطني**، مرجع سابق، ص 117-118

2. أن المؤيدين للمشاركة في الانتخابات، كانت لغتهم الدينية أكثر ظهوراً في تبيان المبررات التي استندوا إليها لإقناع الآخر بضرورة المشاركة، وهذا يظهر من خلال تأكيداتهم على "الدعوة إلى الله" و "الوجود الإسلامي"، وغيرها من العبارات والكلمات ذات الدلالة الشرعية الواضحة.

3. لمعرفة حركة حماس أن تقدير "المصلحة" هو أمر دقيق وهام وحساس، فعليه تبنى المواقف والقرارات، جعلت السلطة في تقديرها للقيادة الرسمية للحركة وليس لغيرها فهي احتكرت معرفة المصلحة وتقديرها، و والاجتهاد الداخلي الآخر مهما بدت تقديراته لهذه المصلحة قوية وهامة لا تعدو عن كونها تقديرات خارجة عن التقدير الحركي الرسمي، بمعنى لقد احتكرتالقيادة الرسمية لحركة حماس التفسير والتقدير اللذيْن سيبنى عليهما الموقف.

4. تحديد حماس لفقه الموازنات والمقاصد وحتى "فقه العافية" الذي تدعو له كبديل عن "فقه المحنة" الموصوف بكونه من المظاهر السلبية في الحركة الإسلامية، أمدها بمرجعية شرعية غير مقيَّدة بحرفية الأحكام الشرعية خاصة ما يتعلق منها بالعمل السياسي القائم على تقدير المصلحة المرسلة في الغالب، لقد أنتجت حماس رؤية مقاصدية ومصلحية، تجاوزت بها قيود الديني على العمل السياسي.

2.7.7 انتخابات المجلس التشريعي للعام 2006م

رغم أن حركة حماس لم تستند في بيانها، الذي أصدرته[1] لتعلن عن قرارها بالمشاركة في الانتخابات التشريعية للعام 2006م، على اتفاق القاهرة 2005، هذا القرار الذي بررته بحرصها على تعزيز نهجها بخدمة الشعب الفلسطيني، وإسهاماً منها في بناء المؤسسات، وبناء على المتغيرات التي فرضتها المقاومة، إلا أن اتفاق القاهرة كان نقطة ارتكاز بارزة لحركة حماس في قرارها بالمشاركة في انتخابات المجلس التشريعي للعام 2006م، فقد شكل هذا الاتفاق بالنسبة للحركة مرجعية سياسية متفق عليها بين الفرقاء الفلسطينيين تجاوزت المرجعية السابقة للانتخابات في العام 1995م، والمتمثلة باتفاق أوسلو[2].

---

[1] بيان صادر عن حركة حماس تقرر فيه المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني، 12 آذار 2005

[2] الزبيدي، باسم، **حماس والحكم دخول النظام أم التمرد عليه**، المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، مرجع سابق، ص 56

إن الصياغة الفضفاضة لنصوص اتفاق القاهرة خاصة ما تعلق منها بـــ "الثوابت الفلسطينية"، واحتوائه على الحق في المقاومة، بالإضافة إلى تجاوزه لقانون الانتخابات التشريعية القديم واعتماد آلية جديدة تقوم على المناصفة في النظام المختلط، وتوصيته بتعديل قانون الانتخابات للمجالس المحلية وضرورة اعتمادها التمثيل النسبي، كما أنه تناول إصلاح منظمة التحرير على أسس يتم التراضي عليها، كل هذه النقاط جعلت حركة حماس تتعامل معه على أنه مرجعية سياسية أخرى جديدة، يمكن لها أن تؤسس عليها ممارسة تتفادى محاذير المشاركة في انتخابات العام 1995م.

وقد اعادت الحركة في مؤتمرها الصحفي الذي عقدته في مدينة نابلس للإعلان عن قرارها بالمشاركة الاستناد إلى ذات المرجعية التي استندت إليها في رفضها للمشاركة في الإنتخابات السابقة، فقد أشار الدكتور محمد غزال في ذلك المؤتمر إلى أن الأساس الذي دفع بحماس للمشاركة هو "مصلحة" شعبنا والإدراك بأن الأمور يجب أن تعود لنصابها، مشيراً إلى أن القرار في العام 1996م، كان سياسياً والأمور الآن قد اختلفت، واوسلو لم يعد يتحكم بالأوضاع الراهنة[1]. وفي سياق متصل أكدت حركة حماس أن عملها في المجلس التشريعي يأتي بعد اطمئنانها إلى "رجاحة المصلحة"، فهي حركة إسلامية تلتزم بالإسلام عقيدة ومنهاج حياة، وهي تسير منضبطة بضوابط الشرع الحنيف في حركتها وعملها[2]، وهي وإن كان قرارها بالمشاركة في الانتخابات "تطوراً جديداً في مسار الحركة السياسي على الصعيد الفلسطيني"، إلا أن هذا القرار لم يؤثر على "ثوابتها الإسلامية" وبرنامج عملها المقاوم[3].

ويعتبر "البرنامج الإنتخابي" لقائمة التغيير والإصلاح من أهم المصادر التي تحدد مرجعيات حركة حماس في تلك الفترة، ولذا سيتم تناوله بالتحليل لمعرفة مرجعياته الكامنة والظاهرة، وذلك من خلال تناول نقاط محددة ستناقش ما ورد فيه فيما يتعلق بالجانب السياسي فقط، وإن كان هناك تجاوز، في بعض الأحيان، لهذا التحديد لظروف البحث وحاجاته. وتتلخص هذه النقاط بالآتي:

---

[1] صحيفة الأيام 13 آذار 2005

[2] **بيان صادر عن حركة حماس في انطلاق الحملة الإنتخابية لقائمة التغيير والإصلاح**، بتاريخ 3-1-2006

[3] المرجع السابق

1. يجب التفريق بداية بين مفهومين يحدث الخلط فيما بينهما حين يتم تناول البرنامج الإنتخابي من قبل الباحثين، وهما مفهوم "الميثاق" ومفهوم "البرنامج"، فالأول منهما يتعلق بكونه يتناول الثابت والمحكم والمرجع، فيما الثاني يتعامل مع الآني والمرحلي وله علاقة وثيقة بالمتغيرات وطبيعة التعامل معها، وبناء على الاختلاف في الدلالة بينهما يصبح من الصعب، بل من المستحيل أن يكون هناك مقارنة فيما بينهما لجهة الاختلاف في الخطاب والمرجعيات، لأن كلاً منهما يتعامل مع مفاهيم مختلفة عن الآخر ولا تمتلك ذات الثقل والوزن لدى فكر الحركة السياسي والأيديولوجي، من أجل ذلك يلاحظ بأن اعتبار كل من المفهومين ممثلاً لمرحلة في التاريخ الفكري لحركة حماس هو كلام غير دقيق، ويمكننا هنا أن نعيد القاريء إلى ما تحدث عنه محمود الزهار حول تعامل الحركة في التكتيكي والاستراتيجي.

2. هناك نصوص في البرنامج تؤسس وترسخ للمرجعيات السابقة ولا يمكن تجاهلها في تناول البرنامج الإنتخابي بالتحليل، ففي مقدمة البرنامج يشير النص إلى أن مشاركة حركة حماس استندت إلى "مباديء الحركة ومنهجها السياسي والجهادي، حيث تكون المشاركة أو عدمها اجتهاداً ووسيلة، وليست ثابتاً عقدياً أو مبدءاً لا يتغير"، كما يشير النص في مقدمة الثوابت إلى أن حركة حماس تنتظمها "مجموعة ثوابت محددة، وهي محل اتفاق ليس على صعيد معظم الشعب الفلسطيني فحسب، وإنما على صعيد أمتنا العربية والإسلامية"، كما يلاحظ بأن البرنامج وفي المادة المتعلقة بالسياسة التشريعية وإصلاح القضاء، يدعو إلى "جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع في فلسطين[1]، كما لا بد من الإشارة إلى أن الشعار الأساسي للقائمة هو "الإسلام هو الحل"، وهو شعار إخواني غير متنازع فيه.

كما يظهر هنا، وبوضوح كامل وبدون مواربة، أن المرجعيات التي تستند إليها قائمة التغيير والإصلاح هي مرجعيات دينية شرعية، والمهم هنا هو ليس في عدد المواد التي تكلمت حول الشأن الديني ومقارنتها عددياً، مع المواد التي تكلمت عن الشأن الدنيوي[2]، فهذه المقارنة غير دقيقة، فالأمور هنا لا تقاس كمِّياً، وإنما حول طبيعة الخطاب المنتشر في

[1] البرنامج الإنتخابي لإنتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني الثانية 2006م، قائمة التغيير والإصلاح

[2] البرغوثي، إياد، **الدين والدولة في فلسطين**، رام الله، مركز رام الله لحقوق الإنسان، ط1، 2007، ص 22

ثناياها، فيكفي مثلاً مادة واحدة تؤسس للمرجعية الدينية لتجعل جميع المواد التي حملت الصفة الدنيوية تابعة لها بالضرورة و تجعل من عدم صبغها بالصبغة الدينية ليس أكثر من تكتيك أجَّل الكلام حول الديني فيما هو ممتليء فيه.

3. إن مجموع الثوابت التي اعتمدها البرنامج الانتخابي تقترب كثيراً من الثوابت التي جاءت في ميثاق حركة حماس وفي مذكرتها التعريفية، فالإسلام هو المنهجية ونهج الحياة بشموليتها، و"فلسطين التاريخية جزء من الأرض العربية والإسلامية و هي حق للشعب الفلسطيني ولا يزول بالتقادم، ولا يغير من ذلك أي إجراءات عسكرية أو قانونية مزعومة"، وهذا الأمر لا يختلف عما جاء في الميثاق وإن كان في لغته أقرب إلى لغة "المذكرة التعريفية" التي صاغت قضايا الميثاق بلغة سياسية، فالكلام عن أن فلسطين أرض "وقف إسلامي" تم الحديث عنه بشكل غير مباشر بكون فلسطين "جزء من الأرض العربية والإسلامية.

4. في الكثير من الأحيان يتم الكلام عن "الغائب" في بنود البرنامج الانتخابي على أساس أنه تجديد وتغيير للمواقف، ولكن حين نضع البرنامج في سياقه الصحيح والمنطقي وكونه يتعامل مع المرحلي والآني واللحظي السياسي و الواقعي، نجد بأنه يستند إلى رؤية القيادي في حركة حماس محمود الزهار حول التقديم والتأخير في عرض الثابت والمرحلي في الخطاب السياسي.

5. من الواضح بأن حماس كانت تقصد من وراء صياغتها للبرنامج الانتخابي بشكل لا يتجاوز ثوابتها وأفكارها الأيديولوجية العديد من الأمور أهمها: أنها تعلم أن برنامجها يأتي في سياق إبراز التميز من الآخر السياسي في الواقع السياسي الفلسطيني، وأحد أهم عوامل التميز ما بينها وبين هذا الآخر هو الطابع الأيديولوجي الفكري الشرعي، وليس السياسي، وإن كانت رؤيتها السياسية تمتلك مقداراً هاماً من التمايز، إلا أنه لا يكفي لإظهارها بشكل فريد ومختلف، كما أن حماس قصدت أن تطئمن عناصرها و أنصارها، سواء في فلسطين أو في العالم، أنها بمشاركتها في المجلس التشريعي لم تتراجع عن مجموع ثوابتها ومبادئها، ولذا كانت اللغة الأيديولوجية التي صيغ بها البرنامج واضحة وظاهرة.

الاستنجاد بالشرعي: رغم أن حماس قد بنت موقفها في المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الثانية على أسس سياسية واضحة، وغير مستندة إلى مبررات شرعية بشكلها المباشر على الأقل، إلا أنها قد استفادت من جملة فتاوى ودراسات شرعية تناولت الشأن الانتخابي من قبل جهات محسوبة عليها أو تعتبر من العناوين غير الرسمية لها.

فقد صدرت جملة فتاوى من "رابطة علماء فلسطين" وهي جهة محسوبة على حركة حماس بشكل غير رسمي، تؤكد على وجوب التسجيل للإنتخابات، وذلك لأنه "لا يصلح حال الناس إذا سادهم الجهلة، فكيف إذا سادهم من جرب حالهم فأضاعوا البلاد، وأفسدوا العباد، وأشاعوا الفوضى والخنا والزنا وشرب الخمور"، مطالبة الأخ المسلم بأن لا يتردد في التسجيل في سجل الانتخاب من أجل وضع الرجل المناسب في المكان المناسب وإلا فإنه آثم لإعانته الظالم والمجرم، وكان مؤيداً لوجودهم وبقائهم[1]. كما صدرت دراسة فقهية في حكم المشاركة في المجلس التشريعي الفلسطيني عن الحركة الإسلامية في محافظة الخليل[2]، ودراسة حول جواز المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني عن الحركة الإسلامية في محافظة القدس[3]، وهي دراسات في الأغلب جاءت للرد على الكتيب الذي وزعه حزب التحرير حول موقفه من الإنتخابات التشريعية[4]، خاصة وأنه ينشط بشكل كبير في المنطقتين المذكورتين.

ويتضح هنا بأن حماس تعاملت مع التأصيل الشرعي بذكاء كبير فهي استفادت منه في ردودها على المخالف لاجتهادها الشرعي بالمشاركة، ولكنها بذات الوقت لم تضع نفسها في موضع الذي يستند إلى الدراسات الفقهية التأصيلية في عمله السياسي بالشكل المباشر.

8.7 منظمة التحرير الفلسطينية

شكل اتفاق القاهرة في العام 2005 بالنسبة لحركة حماس تطوراً في الرؤية السياسية تجاه منظمة التحرير الفلسطينية، فكما تحدثنا سابقاً اتسم الموقف الرسمي للحركة من المنظمة من استناده إلى أسس شرعية في المقام الأول ومن ثم سياسية تتعلق برفض البرنامج السياسي الذي تقوم عليه منظمة التحرير، و كان هذا واضحاً في ميثاق الحركة، وقد حدث تطور في هذا

[1] http://www.palestine-info.info/arabic/fatawa/alfatawa/2005/tasjeel.htm
[2] http://www.palestine-info.info/arabic/books/2005/derasah/derasah1.htm
[3] http://213.42.28.59/forum/showthread.php?t=43486
[4] الإنتخابات التشريعية الفلسطينية واقعها والحكم الشرعي فيها، من إصدارات حزب التحرير،14 -12 -2005، فلسطين

الموقف في المذكرة التعريفية التي تجاوزت الصياغات الشرعية واكتفت بالتحفظات السياسية للحركة على منظمة التحرير، وتم التأكيد على هذا الموقف في المذكرة التي وجهت من قبل الحركة إلى اللجنة التحضيرية لانتخابات المجلس الوطني التي تناولناها سابقاً.

إن أهم ما يميز اتفاق القاهرة حول ما يتعلق بمنظمة التحرير الفلسطينية، أنه تناولها بصفتها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، وهذا تطور كبير في الفكر السياسي للحركة التي التزمت طيلة تاريخها السابق الرافض لإعطاء المنظمة هذه الصفة إلا بعد إصلاحها وبنائها، ورغم أن المجتمعين في حوار القاهرة وافقوا على "تفعيل وتطوير منظمة التحرير وفق أسس يتم التراضي عليها بحيث تضم جميع القوى والفصائل الفلسطينية"[1]، إلا أن هذا سيتم بصفة المنظمة الممثل الشرعي والوحيد، وهذا أمر مهم لجهة تطور الخطاب السياسي المرجعي للحركة.

إلا أن حماس وفي الورقة التي قدمها أسامة حمدان إلى حلقة النقاش التي أقامها مركز الزيتونة في العام 2006م، حول "منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء"، تجاوز هذه الصفة للمنظمة وتناول تصور حركة حماس لإعادة البناء والتفعيل للمنظمة وفقاً لإعلان القاهرة، وما يهمنا في التصور الذي طرحته حركة حماس هو ما يتعلق بالجانب السياسي وليس الإداري، فهو مجال تحليلنا.

في تناوله للبرنامج السياسي المقترح لإعادة البناء، يتناول حمدان إعادة صياغة الميثاق الوطني ضمن ثلاثة محددات هي[2]:

1. التأكيد على الثوابت الوطنية (الأرض، الهوية الوطنية، إقامة الدولة الفلسطينية كاملة السيادة، حق العودة، حق تقرير المصير، القدس، حق المقاومة).
2. التأكيد على عروبة وإسلامية القضية الفلسطينية.
3. مراعاة المتغيرات والمستجدات التي حصلت منذ صياغة الميثاق الوطني الفلسطيني في 1968، بما في ذلك قيام السلطة.

---

[1] اتفاق القاهرة مارس 2005

[2] حمدان، أسامة، **في منظمة التحرير الفلسطينية**، مرجع سابق، ص 190

ومن خلال قراءة هذه المحددات بدقة وعمق نرى بأنها تستبطن في داخل صياغتها اللغوية، طبيعة المقصود منها، فنحن هنا لا نتناول المسكوت عنه أو الغائب وإنما نتناول الموجود في داخل التفاصيل، فموضوع "الهوية الوطنية" هو عنوان لا يقصد منه الهوية الفلسطينية، فهذه متواجدة وبكثرة في نصوص الميثاق الوطني الفلسطيني، ولكن المقصود هنا هو "الهوية الإسلامية" فهي ثابت من الثوابت بالنسبة للخطاب الفكري والسياسي لحركة حماس، كما أن "التأكيد على عروبة وإسلامية القضية الفلسطينية"، تجعلنا نذهب باتجاه عدم فردانية الصورة الوطنية للميثاق وتكريس الهويتين العربية والإسلامية. فكما نعرف أن الميثاق الوطني الفلسطيني جاء تعديلاً للميثاق القومي الفلسطيني الذي كان معتمداً في فترة رئيس المنظمة الأول أحمد الشقيري، وإعادة الهوية القومية له يعني تجاوزاً للوطني وإن كان بشكل غير صارخ، وهو يتماشى مع الرؤية التقليدية للإسلاميين التي تعارض إبقاء القضية الفلسطينية داخل الإطار الوطني خاصة بعد اعتماد المنظمة الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني في خطوة يتعامل معها الإسلاميون وحركة حماس على أنها تبعد القضية الفلسطينية عن دوائرها الصحيحة وهي الدائرة الفلسطينية والدائرة العربية والدائرة الإسلامية، وهذا أكدته حماس في ميثاقها معتبرة أن "من الخطأ الفادح، والجهل الفاضح، إهمال أي دائرة من هذه الدوائر"[1]. النقطة الأخيرة من المحددات تضعنا وجهاً لوجه أمام ضرورة مراعاة المتغيرات والمستجدات التي عاشتها الساحة الفلسطينية منذ كتابة الميثاق الوطني في العام 1968، وأهم المتغيرات التي استجدت بالنسبة لحركة حماس هي دخول الإسلاميين وبقوة إلى العمل السياسي والعسكري، وامتلاكهم قوة سياسية كبيرة، الأمر الذي يدعو إلى إعادة الاعتبار إلى الإسلام في صياغات الميثاق، فالميثاق بلغته السابقة هو علماني بشكل واضح، كما لا بد من أن يكون التمثيل الإسلامي يتناسب وقوته السياسية.

9.7 فوز حماس وتشكيل الحكومة العاشرة

جاء فوز حركة حماس مفاجئاً لجميع المراقبين للشأن السياسي في فلسطين، فقد حصدت حركة حماس 74 مقعداً من أصل 132، مما أعطاها الحق في تشكيل الحكومة التي ارتأت أن تكون ائتلافية، إلا أن الفصائل الوطنية واليسارية امتنعت عن الدخول في الحكومة لأسباب

[1] **ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس**، المادة الرابعة عشرة، مرجع سابق.

مختلفة؛ فحركة فتح وعلى لسان عزام الأحمد أوضحت عدم مشاركتها في حكومة حماس إلا إذا أقرت الأخيرة ببرنامج منظمة التحرير الذي يقوم على الحل المرحلي، والمبني على أساس حل الدولتين[1]، وأما الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين فقد اتخذت قراراً قطعياً بعدم المشاركة في الحكومة وذلك لأن حماس لم تُضَمِّن برنامجها الحكومي "نصاّ صريحاً وواضحاً" في أن منظمة التحرير هي الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني[2].

حركة حماس من جهتها، وبعد الإجماع الفصائلي على مقاطعتها حكومياً، ذهبت باتجاه تشكيل الحكومة المنفردة على برنامجها المبني على رؤاها الخاصة التي تمتلكها وتدعو إليها، وقد جاء هذا البرنامج امتداداً واضحاً للبرنامج الانتخابي الذي ناقشناه أعلاه.

ومن خلال قراءتنا التحليلية للبرنامج الحكومي يظهر الآتي[3]:

1. أن البرنامج الحكومي جاء وفياً للبرنامج الانتخابي ولم يتجاوزه بشيء على الإطلاق، وهذا يظهر من خلال التشابه الكبير في البنود وحتى في بعض التفصيلات، مما يجعل من المرجعية الضابطة للبرنامج الانتخابي هي ذاتها دون أي تغيير يذكر هي الضابطة لبرنامج الجكومة.

2. ذهب البرنامج الحكومي باتجاه إظهار ما غاب في البرنامج الإنتخابي، دون أن يعني هذا تغيراً في المرجعيات، كحديثه عن العلاقة مع مؤسسة الرئاسة ومنظمة التحرير الفلسطينية، وضبط هذه العلاقة على أساس "الندِّية" في التعامل المتبادل فيما بينهما، فالعلاقة بينهم علاقة "تعاون وتنسيق مستمر"، كما أن هذه العلاقة قائمة على "قاعدة الإحترام المتبادل وحماية الصلاحيات الدستورية والوظيفية لكل مستوى من المستويات"[4].

إن طبيعة العلاقة الندية بين الحكومة وبقية اطراف النظام السياسي الفلسطيني، أظهرت أن حركة حماس تميز نفسها سياسياً على أساس مرجعي مختلف، فالمنظمة ليست ممثلاً شرعياً

---

[1] صحيفة الأيام 21 -آذار -2006

[2] صحيفة الأيام 20 - آذار -2006

[3] للإطلاع على نص البرنامج الحكومي لحركة حماس http://www.alzaytouna.net/arabic/?c=129&a=31289 أنظر مركز الزيتونة،

[4] البرنامج الحكومي لحركة حماس، مصدر سبق ذكره

بل هي عنوان نضالي تراكمي تعتز حركة حماس به، وهي تسعى لتطويره وإصلاحه من خلال التشاور والحوار، فحماس تدعو إلى "بناء المنظمة على أسس ديمقراطية سليمة تحقق الشراكة السياسية، باعتبارها المظلة الكبيرة التي يستظل بها كل الفلسطينيين في الداخل والخارج، تمثلهم وترعى مصالحهم، وتحمل همومهم، وتعالج مشاكلهم وقضاياهم، وتحمي حقوقهم الوطنية"[1]، وهذا النص يقترب بشكل كبير من النص الوارد في "اتفاق القاهرة" والذي تجاوزه البرنامج الانتخابي.

إن البرنامج الحكومي ورغم اعتماده على البرنامج الانتخابي إلا أنه يفترض ليونة أكثر كونه يتعلق بحكومة ستقود الشعب بأكمله وليس فصيلاً محدداً، ولكننا وكما رأينا هنا، لا يذكر البرنامج بشكل صريح أن المنظمة هي الممثل الشرعي والوحيد ولكنه يتفادى ذلك ليظل محافظاً على ثوابته ومرجعياته التي استند إليها في رؤاه.

3. رفض البرنامج الحكومي للدولة ذات الحلول المؤقته، يوقع المراقب بحيرة كبيرة، وهذا لجهة مخالفته لرؤية حماس بالنسبة لموضوع الهدنة والتي، وإن أقرت بدولة في حدود 67، إلا أنها لا تتنازل عن بقية فلسطين التاريخية، ولذا فطبيعة الحدود التي ترسمها الهدنة طبيعة مؤقته وغير ثابتة وتتعلق بموازين القوى واعتبارات الواقع المحيط، ومن هنا فلا يشكل موضوع "الحدود المؤقتة" لدى حماس أية أزمة لها مع برنامجها السياسي، بل على العكس رفضها للحدود المؤقتة يضر ببرنامجها السياسي، فالزهار رفض الدولة ذات الحدود المؤقتة لكونها تعني الاعتراف بإسرائيل، كما جاء في مداخلته في جلسة منح الثقة لحكومة الوحدة الوطنية[2].

إن من الواضح أن رفض البرنامج الحكومي للحدود المؤقتة يأتي في سياق "المجاملة السياسية" للرئيس محمود عباس أكثر منه تراجعاً عن الالتزام بحدود 67 كحدود نهائية الأمر الذي ترفضه الحركة رفضاً قاطعاً.

4. العبارات التي صاغت بها الحركة تعاملها مع الإتفاقيات التي وقعت من قبل المنظمة والسلطة الفلسطينية، كما في تعاملها مع القرارات الدولية المتعلقة بالقضية الفلسطينية،

[1] البرنامج الحكومي لحركة حماس، مصدر سبق ذكره

[2] صحيفة الأيام، 18 آذار، 2007

جاءت فضفاضة وبشكل لا يحمل تراجعاً عن المرجعيات المحددة لها، فطبيعة هذا التعامل ستكون "بمسؤولية وطنية عالية، وبما يخدم مصالح شعبنا وحقوقه الثابتة"[1]، فهذه العبارة تعني، من وجهة نظر حماس إلغاء للموافقة على أي من الاتفاقيات الموقعة لكونها "غير وطنية، ولا تخدم مصالح الشعب، و تتنازل عن حقوقه الثابتة"، إن اللغة التي صيغ بها البرنامج الحكومي، لغة يمكننا أن نصفها "باللغة المواربة" أو كما أسماها جمال منصور "لغة التورية" التي لا تتعارض والسياسة والدين.

5. حول مفاهيم الحريات العامة والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من أسس النظام السياسي، وهي مفاهيم ذات جذور ليبرالية علمانية، تعامل البرنامج الحكومي معها بمنطق ذكي، فالحكومة مع الاستفادة من تجارب الآخرين في مجالات مأسسة المجتمع وقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة، كما أن هذه الحكومة تتعهد بحماية المواطن وترسيخ مبدأ المواطنة دون تفريق على أساس المعتقد أو الانتماء السياسي، كما أنها مع بناء دولة القانون، إلا أن البرنامج الحكومي يحدد أن الأخذ من هذه المفاهيم جميعها يجب أن يكون "مع مراعاة خصوصيتنا الفلسطينية والعربية والإسلامية الفريدة، التي تاخذ بعين الإعتبار الواقع السياسي والإجتماعي والتاريخي لشعبنا"[2]، والتساؤل المشروع هنا: هل بقي أي معنى لهذه المفاهيم بعد هذا الإشتراط، خاصة وأن المرجعية التي ستضبط الأمر هي حركة حماس نفسها؟

إن البرنامج الحكومي يوضح هنا آلياته في التعامل مع المفاهيم والقضايا ذات الجذور العلمانية فهو مع الإستفادة منها ولكن داخل حدود المرجعية الشرعية، هذه المرجعية التي جاءت وفق صياغة ملتوية لكلمة "خصوصيتنا".

إن الإنطلاق في الرؤية تجاه البرنامج السياسي للحكومة بأن تضمنه لهذه المفاهيم كاف لتحديد التحولات باتجاه سيادة المرجعية السياسية العلمانية لدى الحكومة، هو انطلاق يمكن أن يأتي في سياق الأمنيات أكثر منه كونه حقيقة لازمة للبرنامج.

---

[1] البرنامج السياسي لحركة حماس، مصدر سبق ذكره

[2] المصدر نفسه

10.7 وثيقة الأسرى/وثيقة الإتفاق الوطني

رغم البرنامج الطموح لحركة حماس والذي تمثل في برنامج الحكومة العاشرة، إلا أنه لم يستطع أن يتجاوز حالة الفلتان الأمني التي استمرت بالتصعيد داخل قطاع غزة ومناطق في الضفة الغربية، مما هيأ أرضية خصبة لظهور وثيقة الأسرى من قبل قيادة الحركة الأسيرة التي كانت تتواجد في معتقل هداريم، والتي قدمتها لمؤتمر الحوار الذي دعى إليه رئيس المجلس التشريعي عزيز دويك، في 19 أيار 2006، وتم تأجيله إلى الخامس والعشرين منه، وتعتبر هذه الوثيقة هامة جداً لجهة أنها أول وثيقة ذات بعد سياسي واضح يتم الإتفاق عليها من قبل جميع الفصائل الفلسطينية، كما أنها أول وثيقة يتم إخراجها من داخل المعتقلات الإسرائيلية بهذا المضمون، وقد أحدثت الوثيقة خلافاً داخل الحقل السياسي الفلسطيني بعد أن تبناها الرئيس الفلسطيني محمود عباس، وحدد بأنه سيلجأ "إلى استفتاء شعبي خلال 40 يوماً على وثيقة الوفاق الوطني، والتي اطلقها المعتقلون من داخل السجون الإسرائيلية ليقول الشعب كلمته، في حال لم يتم التوصل إلى اتفاق خلال عشرة أيام"[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على ما يبدو فإن الرئيس محمود عباس لم يكن مطلعاً على بنود الوثيقة، وجاء تبنيه لها لكونها تعرضت لرفض ومعارضة شديدين من قبل حركتي حماس والجهاد الإسلامي، فقد أعلن النائب في المجلس التشريعي عزام الأحمد عن عدم الإطلاع هذا في مقابلته مع مجلة "الدراسات الفلسطينية" حيث قال "قلت للأخ أبي مازن: هل تعلم أن هناك دعوة إلى المقاومة في وثيقة الأسرى، وثيقة الوفاق، على الرغم من أن الصيغة غامضة. وعندما قرأتها له قال: أين يوجد هذا؟ ... قلت له ها هي. إنها واضحة، وتتحدث عن تشكيل مرجعية سياسية لها"[2].

من جهتها حركة حماس رفضت التعامل مع الوثيقة على أساس أنها كل متكامل وغير خاضع للنقاش، واعتبرت بنودها خاضعة للنقاش في مؤتمر الحوار الوطني، وقد شنت حركة حماس حملة إعلامية قاسية على الوثيقة واعتمدت على سحب شرعيتها من خلال دفعها للأسرى في المعتقلات الإسرائيلية الأخرى لإصدار بيان يوضحون أنهم لم يشاركوا في صياغتها أو نقاشها، ولذا فهي لا تعبر عن حقيقة موقفهم تجاه القضايا الكبرى التي طرحت فيها[3]، كما

---

[1] صحيفة الأيام 25-5-2006

[2] مقابلة مع عزام الأحمد في **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 67، صيف 2006، ص 32

[3] http://www.palestine-info.info/arabic/hamas/documents/2006/27_5_06.htm

أصدرت القيادة العليا لحركة حماس في داخل السجون الإسرائيلية، وهي تتمركز بشكل أساسي في معتقل هداريم، بيان براءة من "وثيقة هداريم"، حددت فيه أن دافعها لإخراج الوثيقة هو توحيد الشعب الفلسطيني ورص صفوفه، وأن هذه الوثيقة هي للحوار وليست ملزمة لأحد، وبناء على استخدامها للابتزاز السياسي من قبل بعض الأطراف أعلنت الهيئة القيادية أنه في حال المضي بإجراءات الإستفتاء المطروح، فإنها ستنسحب بشكل كامل من هذه الوثيقة، وسحب التأييد لها، وعدم التعاطي معها على أساس أنها تمثل إجماع الأسرى[1]. وقد أعلن أبو زهري أن طرح فكرة الاستفتاء هو "التفاف على الخيار الشعبي والبرنامج السياسي الذي فازت على أساسه حركة حماس في الانتخابات التشريعية"[2]. وقد أصدر الأسرى بياناً آخر حددوا من خلاله مبررات رفضهم الاستفتاء على الوثيقة بأنه لا يجوز الاستفتاء على الثوابت الفلسطينية، كما أن الوثيقة "ذات طبيعة فضفاضة ويغلب عليها التعميم وهي بذلك تفتقد للدقة والتحديد وبالذات فيما يتعلق بالقضايا الإستراتيجية"[3]. كما أصدرت حركة حماس بياناً أوضحت فيه أنه رغم تقديرها لمن شاركوا في توقيع الوثيقة إلا أن هذا لا يعني أن اجتهاداتهم مقدسة، فالوثيقة قدمت للنقاش والحوار وليس "لتكون وثيقة مقدسة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها"، وعليه فالتعامل مع الوثيقة على أساس أنها نص مقدس لا يمكن إجراء التعديلات على بنوده هو أمر موفوض[4]. وقد نجحت حماس في إدراج وثيقة الأسرى على طاولة الحوار وبعد عدة جلسات في رام الله وغزة وقَّعت حماس، بعد الموافقة على تعديلاتها، على الوثيقة التي أصبحت تعرف بـــ "وثيقة الوفاق الوطني" بتاريخ 28 حزيران 2006[5].

ومن خلال عقد موازنة ما بين النصَّين "وثيقة الأسرى" و "وثيقة الوفاق الوطني" المعدلة يتبين لنا الآتي:

1. إن الكلام عن أن وثيقة الأسرى هي تطور هام في الخطاب السياسي لحركة حماس قد يكون صحيحاً في حال أنها بقيت على الصياغة القديمة التي تم إخراجها من السجون، وإلا فالنص المعدل لا يختلف عن ثوابت الخطاب السياسي لحركة حماس كما هو معروف.

---

[1] http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/10_6_06_4.htm
[2] http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/25_5_06_1.htm
[3] http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/6_6_06.htm
[4] http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/14_6_06_1.htm
[5] للإطلاع على http://www.palestine-info.info/arabic/palestoday/reports/report2006_1/28_6_06.htm وثيقة الوفاق الوطني أنظر،

2. رغم أن طبيعة الصياغة في النص الأساسي كانت تتصف بالعمومية وعدم التحديد الدقيق للكثير من القضايا المتعلقة بالقضية الفلسطينية مما يفتحه على القراءات المتعددة ويعطي مجالاً واسعاً للتأويل، إلا أن حركة حماس دفعت باتجاه وضع تعديلات لا تعطي إمكانية لأي فهم مغاير لما تراه هي.

3. إن التعديلات التي طرحتها حركة حماس على قلتها واحتوائها في بعض الأحيان على كلمة واحدة، كانت هامة ومفصلية ودقيقة في تحديد الرؤية السياسية للحركة، وأنهت إمكانية فهم مواقفها بشكل خاطئ كما في الأمثلة الآتية:

أ. أضافت حماس في المقدمة عبارة**"وانطلاقاً من مبدأ أن الحقوق لا تسقط بالتقادم، وعلى قاعدة عدم الاعتراف بشرعية الاحتلال"**، فهي هنا وبإضافتها هذه حددت مرجعيتها على أساس أحقية الفلسطينيين بفلسطين الكاملة، وهذا طبعاً لا يغيب عن مفهوم "الوقف" الذي تستند الحركة إليه في رؤيتها للمسألة السياسية.

ب. كما أضافت في البند الأول بعد حديثها عن ما كفلته الشرعية الدولية عبارة**"بما لا ينتقص من حقوق شعبنا"**، مما يجعل الحركة تتعامل بانتقائية مع هذه الشرعية، ويمكنها من استخدام حق رفض أي من قرارات هذه الشرعية الدولية يتعارض و شرطها الذي وضعته، وهنا حماس تثبت أنها وفيَّة لرؤيتها "المناورة" في التعامل مع الموضوع السياسي.

ت. في البند الثاني عدلت حركة حماس صياغة العبارة التي تناولت منظمة التحرير والتي جاءت في النص الأصلي "فيما يتعلق في تطوير وتفعيل منظمة التحرير الفلسطينية وانضمام حركتي حماس والجهاد الإسلامي إليها بوصفها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني في كافة أماكن تواجده وبما يتلاءم مع المتغيرات على الساحة الفلسطينية وفق أسس ديمقراطية ولتكريس حقيقة تمثيل منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا"، لتصبح الصياغة في النص المعدَّل **"فيما يتعلق بتطوير وتفعيل منظمة التحرير الفلسطينية وانضمام كل القوى والفصائل إليها، وفق أسس ديمقراطية ترسخ مكانة منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا في كافة أماكن**

تواجده" فالنص الأساسي ينص على أن التطوير هو وفق "أسس ديمقراطية ولتكريس حقيقة تمثيل منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا"، فيما النص المعدل ينص على " وفق أسس ديمقراطية ترسخ مكانة منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد لشعبنا في كافة أماكن تواجده"، والفرق كبير جداً بين تكريس **"حقيقة"** وترسيخ **"مكانة"**، وحركة حماس هنا أيضاً جاءت تعديلاتها متوافقة بشكل كامل مع نصوصها الأخرى التي ناقشناها أعلاه.

ث. في البند الثالث ورغم التعديلات التي تناولت ترتيب الكلمات والجمل إلا ان الحركة أبقت على صياغة البند بشكل يتوافق وسياستها، ففي النص الأصلي "حق الشعب الفلسطيني في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي والتمسك بخيار المقاومة بمختلف الوسائل وتركيز المقاومة في الأراضي المحتلة عام 67 إلى جانب العمل السياسي والتفاوضي والدبلوماسي..."، وأما في النص المعدل **"حق الشعب الفلسطيني في المقاومة والتمسك بخيار مقاومة الاحتلال بمختلف الوسائل وتركيز المقاومة في الأراضي المحتلة عام 67 إلى جانب العمل السياسي والتفاوضي والدبلوماسي.."**، والملاحظ هنا أن هذا النص يعتبر هو النص الأكثر خطورة على البرنامج السياسي لمنظمة التحرير الحالية حتى في الصيغة الأصلية له قبل التعديل؛ وذلك لأن النص يدعو لتركيز المقاومة في الأراضي المحتلة عام 67، وهذا يقتضي إمكانية العمل المقاوم في المناطق المحتلة عام 48، وهذا مخالف للاتفاقات التي وقعت عليها منظمة التحرير كما هو معروف، والإشكالية ظهرت على ما يبدو من خلال الخلط ما بين كلمتي "تركيز" و "حصر"، فعلى ما يبدو فإن الفارق اللغوي ما بين الكلمتين لم يكن مهماً لدى من وقع عليها من قبل حركتي فتح والجبهة الديمقراطية، على وجه التحديد. والغريب هنا ما ذكره عزام الأحمد في مقابلته في مجلة الدراسات الفلسطينية من أن الرئيس الفلسطيني محمود عباس لم يكن يعلم بوجود هذا الموضوع في الوثيقة فحين أخبره عزام الأحمد أن الوثيقة تدعو للمقاومة سأله الرئيس الفلسطيني: أين يوجد هذا؟[1]، الأمر الذي يشير إلى أن الرئيس الفلسطيني، على ما يبدو لم يكن قد قرأ الوثيقة. وعودة إلى تعديل حركة حماس نجد بأن الحركة وحتى تحسم الخلاف واللغة

[1] عزام الأحمد مقابلة، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 67، صيف 2006، ص 32

الضبابية التي قد توهم أن المقصود بالمقاومة حددت حق الشعب الفلسطيني في "المقاومة"، وهي هنا بإضافتها لأل التعريف لكلمة "مقاومة" تعطي تصوراً واضحا بأنها تتكلم عن مطلق المقاومة وعن نوع محدد من المقاومة وهي المقاومة المسلحة، ولذا أبقت بعد هذه الإضافة "والتمسك بخيار مقاومة الاحتلال بمختلف الوسائل"، وكأنها تتحدث عن شيء آخر اقتضى التنويه إلى وجوده.

ج. في البند الرابع عدلت حماس الصيغة التي جاءت بالنص الأصلي "وضع خطة فلسطينية للتحرك السياسي الشامل وتوحيد الخطاب السياسي الفلسطيني على أساس برنامج الاجماع الوطني الفلسطيني والشرعية العربية وقرارات الشرعية الدولية المنصفة لشعبنا"، لتصبح "وضع خطة فلسطينية للتحرك السياسي الشامل وتوحيد الخطاب السياسي الفلسطيني على أساس الأهداف الوطنية الفلسطينية كما وردت في هذه الوثيقة والشرعية العربية وقرارات الشرعية الدولية المنصفة لشعبنا بما يحفظ حقوقه وثوابته"، وهي هنا رفضت "برنامج الإجماع الوطني"، وهذا بسبب الطبيعة الفضفاضة وغير المحددة، خاصة وأن هناك من يتعامل مع هذا البرنامج بأنه برنامج منظمة التحرير، واستبدلته بما نصت عليه وثيقة الوفاق الوطني المعدلة وفق ما طرحته الحركة، كما أن حركة حماس أضافت "بما يحفظ حقوقه وثوابته" للتأكيد على عدم التنازل عن أي من الثوابت والأهداف الوطنية المتفق عليها وليس كما يحدده برنامج المنظمة.

ح. عدلت حركة حماس البند السابع الذي نص عليه في النص الأصلي "إن إدارة المفاوضات هي من صلاحيات (م.ت.ف) ورئيس السلطة الوطنية على قاعدة التمسك بالأهداف الوطنية الفلسطينية وتحقيقها على أن يتم عرض أي اتفاق مصيري على المجلس الوطني الفلسطيني الجديد للتصديق عليه أو إجراء استفتاء عام حيث ما أمكن"، ليصبح في النص المعدل "إن إدارة المفاوضات هي من صلاحيات (م.ت.ف) ورئيس السلطة الوطنية على قاعدة التمسك بالأهداف الوطنية الفلسطينية كما وردت في الوثيقة، على أن يتم عرض أي اتفاق بهذا الشأن على المجلس الوطني الفلسطيني الجديد لإقراره والتصديق عليه أو إجراء استفتاء عام في الوطن والمنافي بقانون ينظمه"، ونلاحظ هنا أن حماس مارست الشطب لكلمة "وتحقيقها" من صلاحيات المنظمة ورئيس السلطة، فالوظيفة والصلاحيات

فقط هي للإدارة لا غير، وهي مشروطة بالتمسك بالأهداف الوطنية كما وردت في الوثيقة، وهنا حماس سحبت صلاحيات التطبيق والتحقيق لما ينتج عن المفاوضات، حتى مع كون المنظمة هي في مرحلة ما بعد الإصلاح لا قبلها، فالإقرار لنتيجة المفاوضات هي للمجلس الوطني الجديد، كما أن الإستفتاء، وهي هنا تنطلق من حساسيتها التي نتجت عن هذه الآلية بعد إصرار الرئيس الفلسطيني العمل بها فيما يتعلق بوثيقة الأسرى كما أوضحنا أعلاه، لا بد أن يكون عاماً وشاملاً للوطن والمنافي، وليس مشترطاً بالامكانية كما ورد في النص الأصلي، على أن يكون لهذا الاستفتاء قانون ينظمه ويحدد معاييره.

إن حماس بتعديلاتها وحذفها وإضافاتها في هذا البند تجعل من إعطاء الصلاحيات للمنظمة والرئاسة أمراً فارغاً ولا قيمة له.

من الواضح أنه، ومن خلال قراءة لطبيعة التعديلات أعلاه، يُستنتج أن حركة حماس بقيت وفيَّة لثوابتها الأساسية والتي لا تتجاوز ما طرح في الوثائق التأسيسية كالميثاق والمذكرة التعريفية، بل هي أكثر إصراراً عليها. إن وثيقة الوفاق الوطني المعدلة تعتبر إنجازاً كبيراً لحركة حماس لجهة أنها اكتسبت من خلالها قوة سياسية لبرنامجها السياسي و المقاوم، وموافقة الأطراف جميعها، باستثناء حركة الجهاد الإسلامي، عليها والتزامهم بها. فرغم جملة التعديلات سالفة الذكر إلا أن الوثيقة اعتمدت كأساس للعمل الفلسطيني السياسي، وأصبحت وثيقة يبنى عليها، إلا أن الواقع الفلسطيني الذي ذهب بعيداً في اعتماد العنف بديلاً عن الحوار الداخلي كان، على ما يبدو، بحاجة إلى أكثر من هذه الوثيقة لإخراجه من حالة التأزم المستعصية التي طالت جميع جوانبه، فكان الذهاب باتجاه اتفاق مكة الذي نتجت عنه حكومة الوحدة الوطنية أمراً ضرورياً للخروج من المأزق، وهذا ما سيتم نقاشه أدناه.

11.7 اتفاق مكة وحكومة الوحدة الوطنية

تنبع أهمية اتفاق مكة من كونه أسس لما جاء بعده، وليس لما تضمنه من بنود، فبنوده لم تكن تحمل في طياتها شيئاً جديداً، سواء لجهة الكلام عن إجراءات إصلاح منظمة التحرير أو الحديث عن تأكيد مبدأ الشراكة السياسية والتعددية السياسية، ولذا يعتبر النص الأهم والذي حمل

المضامين ذات الطابع الجديد بالنسبة للخطاب السياسي لحركة حماس هو خطاب التكليف[1] الذي وجهه الرئيس الفلسطيني محمود عباس لإسماعيل هنية بتشكيل حكومة الوحدة الوطنية بناء على نص واضح ومحدد وهو "تدعوكم كرئيس للحكومة المقبلة للإلتزام بالمصالح العليا للشعب الفلسطيني وصون حقوقه، والحفاظ على مكتسباته وتطويرها، والعمل على تحقيق أهدافه الوطنية كما أقرتها قرارات المجالس الوطنية، ومواد القانون الأساسي ووثيقة الوفاق الوطني، وقرارات القمم العربية، وعلى أساس ذلك أدعوكم إلى احترام قرارات الشرعية الدولية والاتفاقات التي وقعتها منظمة التحرير الفلسطينية"، وقد ورد نفس النص في برنامج حكومة الوحدة الوطنية الذي تلاه إسماعيل هنية أمام المجلس التشريعي في غزة بتاريخ 17-3-2007، إلا أنه أضاف كلمة "الوطنية" بين كلمتي "المصالح، والعليا" اللتين وردتا في بداية النص، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن برنامج الحكومة، كما أعلنه هنية، جاء "استناداً إلى حقوق شعبنا وثوابته، والتزاماً بوثيقة الوفاق الوطني، وفي ضوء خطاب التكليف، وانطلاقاً من أننا لا نزال نمر في مرحلة تحرر وبناء". كما تحدث هذا البرنامج عن "استعادة الحقوق المشروعة لشعبنا، وفي مقدمتها إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة على جميع الأراضي التي احتلت عام 1967، وعاصمتها القدس"، ورفض ما يسمى بالدولة ذات الحدود المؤقتة، داعياً المجتمع الدولي إلى تنفيذ ما ورد في القرار 194 بخصوص عودة اللاجئين وتعويضهم، كما أكد على ما جاء في وثيقة الوفاق الوطني من أن إدارة المفاوضات هي من صلاحيات المنظمة ورئيس السلطة، ملتزماً بنفس الشروط التي وردت فيها[2].

وكان من أكثر الأمور إشكالية للخطاب السياسي لحركة حماس هو إيراد كلمة "احترام" بخصوص الإتفاقات الموقعة من قبل منظمة التحرير مما أعطى انطباعاً بأن حركة حماس أحدثت تغييراً دراماتيكياً في بنية خطابها السياسي، هذه الكلمة التي جاءت حلاً وسطاً توافقياً كبديل لكلمة "التزام" التي أصر عليها المتحاورون من حركة فتح، وتجدر الإشارة هنا إلى أن حركة حماس استخدمت كلمة "احترام" قديماً في مذكرتها التعريفية حيث وردت في البند الثالث في كلامها حول الصعيد الدولي وبالتحديد في النقطة الثالثة في عبارة "تحترم حماس القرارات الصادرة عن الهيئات والمنظمات الدولية ما لم تصادر أو تناقض حقوق شعبنا المشروعة في

---

[1] أنظر نص خطاب التكليف في الزبيدي، باسم، **حماس والحكم**، مرجع سابق، ص 173

[2] خطاب التكليف، مصدر سبق ذكره

وطنه وأرضه وحقه في الجهاد حتى التحرير وتقرير المصير"[1]، كما استخدمت هذه الصياغة في الفترة التي تلت فوزها في انتخابات المجلس التشريعي 2006 على لسان عزيز دويك الذي أعلن بأن "حماس ستحترم الاتفاقيات التي وقعت عليها السلطة الفلسطينية ومنظمة التحرير الفلسطينية ما دامت هذه الاتفاقيات تضمن حقوق الشعب الفلسطيني كاملة ولا تنتقص منها"، وعلى لسان موسى أبو مرزوق الذي صرح بأن حماس "ستنظر باحترام وبمسؤولية لكل الاتفاقيات الموقعة من قبل منظمة التحرير الفلسطينية"[2]، وقد كان من المقبول، في حينه، استخدام كلمة "احترام" لأن حركة حماس أوضحت بأنها تتعلق فقط بالاتفاقيات التي لا تنتقص من حقوق الشعب الفلسطيني، وهذا يعني من الناحية العملية، رفض جميع الاتفاقيات الموقعة بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، إلا أن السياق الذي وردت فيها كلمة "احترام" هنا في نصوص خطاب التكليف، وبرنامج حكومة الوحدة لا يتضمن شرط "عدم الانتقاص من حقوق الشعب الفلسطيني" سالف الذكر، مما أدى إلى وجود الاشكالية سالفة الذكر حول مدى التزام حركة حماس برؤيتها السياسية والفكرية واحترامها لاتفاقيات تنتقص من حقوق الشعب الفلسطيني. وللخروج من هذه الاشكالية أوضحت حماس على لسان رئيس مكتبها السياسي خالد مشعل بأن ما تم الإتفاق عليه هو "برنامج سياسي لهذه الحكومة"، وبما أن حركة حماس جزء من هذه الحكومة، فهي ملتزمة بما تم الاتفاق عليه وهو الذي يؤكد على وثيقة الوفاق الوطني، كما أن ما ورد في خطاب التكليف ستلتزم به حماس كحكومة، وهذا البرنامج السياسي هو القاسم المشترك لكل الفصائل الفلسطينية المشاركة بهذه الحكومة، لكن "تبقى لكل فصيل قناعاته السياسية"[3]. كما أكد إسماعيل رضوان المتحدث باسم حركة حماس بأن مواقف حماس ثابتة ومعروفة تجاه موضوع الاعتراف بشرعية الكيان الصهيوني، موضحاً "أن حماس شيء وحكومة الوحدة شيء آخر"[4]. أما أسامة حمدان القيادي في الحركة فقد تناول كلمة "احترام" بالتحليل مشيراً إلى أن "الاحترام" محدد في دائرة تسيير الشؤون الفلسطينية اليومية، فالفلسطينيون تعاملوا مع الاحتلال كواقع، ولكن هذا لم يكن يعني إقراراً به، فالتعامل اليومي هو من أجل أن تستمر الحياة، وهذا ما تحدث عنه اتفاق مكة[5].

---

[1] الحروب، خالد، **حماس**، مرجع سابق، ص 314

[2] هذين الإستشهادين وردا في جرابعة، محمود، **حركة حماس**، مرجع سابق، ص 82

[3] صحيفة الحياة 10-2-2007

[4] صحيفة الشرق الأوسط 10-2-2007

[5] ورد في جرابعة، محمود، **حماس**، مرجع سابق، ص 84

ومن خلال الاطلاع على ما سبق يمكن تحديد عددٍ من الملاحظات:

1. رغم محاولات حركة حماس التخفيف من وقع اتفاق مكة ، وخطاب التكليف، وبرنامج حكومة الوحدة الوطنية، على بنيتها الفكرية والسياسية، من خلال الكلام عن أنه التزام لحكومة الوحدة التي تشارك بها الحركة، وبأن قناعاتها السياسية لم تختلف عن السابق، خاصة وأنها أعلنت أنها تستند في برنامجها الحكومي على "وثيقة الوفاق الوطني"، مما يجعل من سقف الوثيقة سقفاً لها، جرياً على عادتها التي مارستها كثيراً باستخدام التورية في صياغات النصوص السياسية، إلا أن من الواضح أن الحركة ذهبت بعيداً باتجاه التعامل مع هذه الاتفاقيات بما يتناقض ورؤيتها الفكرية والسياسية، لدرجة أن هذا الموقف وصف من قبل بعض الباحثين بأنه "أكبر التنازلات التي قدمتها حماس في تاريخها"[1]، وهذا يؤكده بعض القياديين في الحركة كغازي حمد الذي يرى بأن اتفاق مكة ومعه وثيقة الأسرى يؤسسان لمرجعية سياسية جديدة لحركة حماس تتجاوز الميثاق[2].

2. اعتماد حركة حماس في درء التناقض سالف الذكر، على إبراز أنها رغم التزامها بالبرنامج الحكومي إلا أنها تحتفظ برؤاها السياسية الخاصة، يرفضه النقاش الذي تم في جلسة المجلس التشريعي لمنح الثقة لحكومة الوحدة التي جرت بتاريخ 17-3-2007، ففي هذه الجلسة أوضحت الحركة وعلى لسان القيادي فيها محمود الزهار تحفظاتها على برنامج الحكومة دون التطرق لموضوع "احترام الاتفاقيات"، فقد اعترض الزهار على "توسيع التهدئة مقابل وقف الاحتلال لممارساته"، واعتبره غير مقبول بالنسبة للحركة، مشترطاً التهدئة بإنهاء الاحتلال، كما انتقد رفض البرنامج الحكومي لدولة فلسطينية بحدود مؤقتة، وذلك لأن القبول بحدود دائمة في الأراضي المحتلة عام 1967، يعني اعترافاً بإسرائيل، وهذا غير مقبول لحركة حماس، ورفض الزهار أيضاً إقرار برنامج الحكومة أن المفاوضات مع إسرائيل هي من صلاحيات المنظمة ورئيس السلطة، مشترطاً في البداية

---

[1] أبو دياك، ماجد، **تأثير المشاركة السياسية لحماس على برنامجها السياسي وعلاقاتها السياسية**، في صالح، محسن، **قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها 2006-2007**، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، بيروت، ط1، 2007، ص151

[2] جرابعة، محمود، **حماس**، مرجع سابق، ص 26

تطبيق اتفاق القاهرة 2005 القاضي بإصلاح وتفعيل المنظمة[1]. ولم يتحدث الزهار نهائياً عن "الاحترام"، ولم يذكر موقف حماس تجاهه، الأمر الذي يعني بالضرورة أن موقف الحركة لا يتعارض معه، ولو لم يعترض الزهار أو ينتقد البرنامج الحكومي، كما فعل، لأعطى حماس مساحة مرونة كافية تعارض من خلالها البرنامج دون توضيح دقيق لماهية النقاط المعترض عليها، ولكنه في تحديده لهذه النقاط أوضح تحفظات وانتقادات واعتراضات الحركة على هذه البنود.

3. بناء على ما سبق يُستنتج بأن أهم تغير فكري وسياسي لحركة حماس تم تسجيله في اتفاق مكة والنصوص المرافقة له "خطاب التكليف والبرنامج الحكومي"، وليس كما تصوره البعض في البرنامج الانتخابي لكتلة التغيير والإصلاح، إلا أن تبلور هذا التغير لم يكتمل بسبب الفلتان الأمني الذي أدى إلى الحسم العسكري لحركة حماس في قطاع غزة بتاريخ 14-7-2007، فما نتج من مواقف للحركة تجاوز التغير الذي ظهر في اتفاق مكة، ولا ندرى ماهية الصورة التي كانت ستنتج لو استمرت حكومة الوحدة الوطنية حتى اللحظة، وتأثيرها على الخطاب السياسي لحركة حماس؟

[1] صحيفة الأيام 18-3-2007 ، وانظر أيضاً جرابعة، محمود، مرجع سابق، ص 28

النتائج

خلصت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1. الخطاب السياسي كما هو متداول في الحقل السياسي الإسلامي هو من إنتاج وتأصيل الإمام الشهيد حسن البنا الذي وضع الأسس الفقهية والفكرية لسيادة هذا الخطاب كبديل عن بقية الخطابات التي كانت سائدة حتى لحظة وجود البنا التي كانت حاسمة على مستوى الخطاب السياسي للحركة الإسلامية العالمية.
2. لم يكن هناك خطاب ذي أهمية، من ناحية تماسكه، وقوته ومادته التنظيرية، في فلسطين المحتلة، كخطاب جماعة الإخوان المسلمين التي ساد خطابها بشكل متفرد ساحة العمل السياسي الإسلامي في فلسطين حتى نشوء وبروز حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين التي قدمت خطاباً مغايراً لناحية قوته، أو تماسكه، أو طبيعة مواضيعه، واستناده إلى فلسطين كقضية مركزية، فهي قدمت خطاباً أجابت فيه على جملة التساؤلات التي كانت تطرح من قبل شباب الإخوان، وأعطت وضوحاً للكثير من الضبابية التي كانت تسود الفكر الإخواني، وكان لهذا الفكر أن يسود ويهيمن على ساحة العمل السياسي الإسلامي لولا أن جماعة الإخوان قدمت إجابة عملية على السؤال الأهم والذي كان يطرح من قبل حركة الجهاد الإسلامي، هذه الإجابة تمثلت بوجود حركة المقاومة الإسلامية حماس، مما جعلها تحمي وتحفظ استمرار الجماعة.
3. رغم أن حركة حماس تقدمت باتجاه الإجابة على السؤال الفلسطيني الذي كان غائباً عن أطروحتها في المرحلة الإخوانية، إلا أنها لم تتجاوز الرؤية الإخوانية لهذا السؤال، ففلسطين هي "أرض وقف إسلامي" وتحريرها فرض عين على جميع المسلمين. هذه الرؤية للقضية الفلسطينية كانت هي الخلاف الأهم بين حركتي حماس والجهاد الإسلامي، فرغم أن النتيجة العملية كانت هي التوجه بالعمل الجهادي لفلسطين، إلا أن الأسس المختلفة بين الحركتين أدت إلى اختلاف ممارساتهم السياسية تجاهها، فحركة الجهاد لم تكن تنظر للقضية الفلسطينية على أنها "قضية وقف" إسلامي، وإنما كانت تنظر لها على أنها "أيديولوجيا" وأنها مركز مواجهة منهجيَّ الحق والباطل، وأن العمل لتحريرها سيكون له أثر نهضوي على وجود الأمة قاطبة، ولذا جاءت ممارساتها السياسية رافضة لأية مقاربة مع أي عمل من

شأنه أن يديم وجود هذا الاحتلال الصهيوني، وعليه رفضت الهدنة ورفضت الدخول في انتخابات المجلس التشريعي، ورفضت وثيقة الأسرى، فيما حركة حماس وكونها انطلقت من رؤيتها التقليدية فلم يكن لديها أية حساسية أن تدعو للهدنة وأن تدخل انتخابات المجلس التشريعي، وأن توقع على وثيقة الأسرى بل وأن تحترم الاتفاقيات الموقعة كما ورد في خطاب التكليف والبرنامج الحكومي لحكومة الوحدة الوطنية، إن الإنطلاق من كون فلسطين قضية مركزية كان هو نقطة الخلاف بين الحركتين على مستوى الممارسة.

4. وعلى النقطة السابقة يتأسس أن غياب الرؤية الفكرية الشاملة والعميقة يؤدي إلى أن تصبح الممارسة السياسية قائمة على المصلحة المجردة وينعكس بالضرورة على نتائج هذه الممارسة.
5. تنوعت المرجعية التي حكمت النصوص السياسية لحركة الجهاد الإسلامي ففي مرحلة التأسيس جاءت مرجعية النصوص انعكاساً تلقائياً لجذرية الخطاب الفكري، خاصة فيما يتعلق بموضوعة القضية الفلسطينية، فالتعامل مع هذه القضية كان يتم بحساسية عالية لدى الجهاد وذلك لكونها، كما ترى، المقياس الذي يبنى عليه خطابها ورؤاها وتحليلاتها.

إن المرجعيات الضابطة للنصَّين الفكري والسياسي كانت متعددة المنابع فهي في بعض الأحيان تاريخية، وفي بعضها الآخر واقعية، وهناك المرجعية الشرعية وإن كانت غير مفردة بكونها المرجعية الوحيدة. أما في مرحلة التحولات فجاءت المرجعية السياسية أكثر بروزاً وأكثر اعتماداً عليها من قبل الحركة، والملاحظ هنا أن مبرر التوجه للمرجعية السياسية كان هو الإنطلاق من أن فلسطين قضية مركزية للحركة الإسلامية وللأمة الإسلامية، فبناء على هذا الشعار قدِّم السياسي على الأيديولوجي كمرجع لتحديد العلاقة مع الآخر والنظرة إليه. أما في مرحلة الأمانة العامة الثانية فمن الملاحظ أن المرجعيات تعددت ففي بداياتها سادت المرجعية الدينية الشرعية ولكن في سياقات العمل السياسي سادت المرجعيات السياسية، ثم حين اقتضى الأمر موقفاً شرعياً كان يذهب إليه.

6. الخطاب السياسي لحركة حماس ظل حتى اتفاق مكة خطاباً يعتمد بشكل واضح على رؤية الميثاق الفكرية وظهر هذا كما أوردناه في موقعه واضحاً وجلياً فرغم أنه كانت تظهر بين الحين والآخر دعوات لتغيير الميثاق إلا أن الموقف الأساسي كانت يستند بشكل واضح وكبير على الميثاق، وهنا نرى بأن المرجعية الضابطة كانت مرجعية دينية، إلا أن خوض

حركة حماس غمار العمل السياسي أدى إلى أنها تعاملت بمرجعيات أخرى أوضحت هي أنها منطلقة من المرجعية الشرعية كما في موضوع "الهدنة" و"دخول انتخابات المجلس التشريعي" وذلك لاعتمادها على "المصلحة" كما تراها، لقد كان الشرعي في خدمة السياسي من خلال الأصول التي استندت إليها.

7. إن الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين والممثل بما أنتجته حركتي الجهاد الإسلامي وحماس وكما توصلت إليه الدراسة هو خطاب يعتمد على المرجعية السياسية رغم بروز المرجعية الشرعية في بداياته، وأن المرجعية الشرعية كانت تظهر في الوقت التي كانت فيه الحركتان ترغبان ببعض التشدد في مواقفهما، وأما في السياق الطبيعي والعادي فكان يتم اللجوء إلى الرخص التي تحد من تأثير الشرعي لصالح السياسي، كما في المصلحة والضرورة، لدى حركة حماس أو فلسطين لدى حركة الجهاد الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب:

أبراش، إبراهيم، **المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الإجتماعية**، ط1، عمان، دار الشروق، 2009.

إبراهيم، فتحي، **الخميني الحل الإسلامي والبديل**، دار المختار الإسلامي، ط1، القاهرة، 1979م،

أبو العمرين، خالد، حماس، **حركة المقاومة الإسلامية، جذورها - نشأتها - فكرها السياسي**، ط1، القاهرة، مركز الحضارة العربية، 2000.

أبو زيد، نصر حامد، **النص والسلطة والحقيقة**، ط5، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006.

أبو طه، أنور، وآخرون، **خطاب التجديد الإسلامي، الأزمنة والأسئلة**، ط1، دمشق، دار الفكر،2004.

أبو عزة، عبدالله، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية**، ط2، الكويت، دار القلم،1992.

أبو عمرو، زياد، **الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة**، ط1، عكا، دار الأسوار، 1998.

الإنتخابات التشريعية الفلسطينية واقعها والحكم الشرعي فيها، من إصدارات حزب التحرير،14 -12 -2005، فلسطين.

الأنصاري، فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، ط1، القاهرة، دار السلام، 2009.

إيزوتسو، توشيهيكو، **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، جلال محمد الجهاد"مترجم"، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة،2007.

براون،ج.ب، يول.ج، **تحليل الخطاب**، ط1، المملكة العربية السعودية، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، 1997.

البرغوثي، إياد، الحمد، جواد، **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس**، مركز دراسات الشرق الأوسط، عما، ط1، 1997

البرغوثي، إياد، **الدين والدولة في فلسطين**، رام الله، مركز رام الله لحقوق الإنسان، ط1، 2007

البرغوثي، إياد، خضر، منيب (إعداد)، **الحوار الإسلامي الوطني في قضايا العملية السلمية والبناء الوطني والديمقراطية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 2001

برو، فيليب، **علم الإجتماع السياسي**، محمد عرب صاصيلا (مترجم)، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،1998.

برومبرغ، دانيال،(محرر)، **التعدد وتحديات الإختلاف، المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر**، ط1، بيروت، دار الساقي، 1997.

بغورة، الزواوي، **الفلسفة واللغة\ نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005.

بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ط1، القاهرة، المجلس العلى للثقافة، 2000.

بلقزيز، عبد الإله، **الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال الإسلامي**، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001.

بن جدو، غسان،(محاور)، فضل الله، محمد حسين، **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، ط2، بيروت، دار الملاك، 1996.

بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، نسخة مصورة، 1986م.

بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986.

البنا، حسن، **مجموعة الرسائل**، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية،1992.

تاجا، وحيد، **الخطاب الإسلامي..إلى أين؟! بعد الحادي عشر من أيلول\ سبتمبر2001م**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2006.

تاكيه، راي، وغفوسديف، نيكولاس، **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره**، ط1، بيروت، دار الساقي، 2005.

الترابي، حسن، وآخرون، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، ط2، بيروت، عالم الكتب، 1998.

التكروري، نواف هايل، **أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة**، دار الشهاب، سوريا ط1، 2000

الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، ط، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،
الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،1995.
جرابعة، محمود، **حركة حماس: مسيرة مترددة نحو السلام**، المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، رام الله، ط1، 2010
الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998.
جلبي، خالص، **في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984م.
الجماعة الإسلامية، **المنهج الإصلاحي والمنهج الثوري**، إصدار الجماعة الإسلامية، ب.م، ب.ن، ب.م.ن
الجماعة الإسلامية، **جذور الثورة الإسلامية في القرآن**، إصدارات الجماعة الإسلامية، ب.ن، ب.م.ن،
الجماعة الإسلامية، دراسة **لماذا نؤمن بالثورة على الأنظمة**، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م، د.ن، د.م.ن
الجماعة الإسلامية، **رؤى ومواقف**، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م.ن، د.ن
الجويني، أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم " الغياثي"**، ط3، القاهرة، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.
حاج حمد، أبو القاسم، **جذور المأزق الأصولي**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010.
حاج حمد، أبوالقاسم، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1979.
حاج حمد، أبو القاسم، **العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1996.
الحركات الإسلامية وإثرها في الإستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، الإمارات العربية، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002.
حركة المقاومة الإسلامية حماس،**التحالف السياسي في الإسلام**، دراسة داخلية، ب.م، ب.ن، ب.ت.

حركة حماس، كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب العشرون، آب 2008، ط1

الحروب خالد، **التيار الإسلامي والعلمنة السياسية، التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية**، جامعة بيرزيت، رام الله، ط1، 2008

الحروب، خالد، **الإسلاميون في فلسطين، قراءات -مواقف -وقضايا أخرى**، دار البشير، عمان - الإردن، ط1، 1994

الحروب، **خالد، حماس الفكر والممارسة السياسية**، ط2، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997.

الحروب، خالد، **حماس الفكر والممارسة السياسية**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط2، 1997،

حزب **التحرير، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ط2، 2010.**

حسنة، عمر عبيد، **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، ط1، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

حمادي، إدريس، **المنهج الأصولي في فقه الخطاب**، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998.

حمودة، سميح، **الوعي والثورة، دراسة في حياة وجهاد الشيخ عز الدين القسام1882 -1935**، ط1، القدس، جمعية الدراسات العربية، 1985.

الحميري، عبد الواسع، **الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة**، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،2008.

حنفي، حسن، **حصار الزمن "إشكالات"**، الجزء الأول، ط1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الإختلاف، 2007.

الحوت، بيان نويهض، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، 1917 - 1948**، ط2، عكا، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1984.

حوراني، فيصل، **جذور الرفض الفلسطيني 1918 -1948**، ط1، رام الله، مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2003.

حيمر، عبد السلام، **في سوسيولوجيا الخطاب، من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل**، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، نوفمبر 2008.

الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي، د.م، د.ن، دو.م.ن،

الخولي، يمنى طريف، **فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.

دراج، فيصل، باروت، جمال، محرران، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، الجزء الأول، ط1، سوريا، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية،2000.

الدرويش، قصي صالح، **حوارات راشد الغنوشي**، ب.م.ن، ب.ن، ب.ت،

الدوسية، منشورات حزب التحرير، ب ن، ب م، ب ت.

دياب، محمد حافظ، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1988.

روا، أوليفيه، **تجربة الإسلام السياسي**، ط2، بيروت، دار الساقي، 1996.

روا، أوليفيه، **عولمة الإسلام**، ط1، بيروت، دار الساقي، 2003.

الزبيدي، باسم، **حماس والحكم: دخول النظام أم التمرد عليه**، المركز الفلسطيني للبحوث والدراسات المسحية، رام الله، ط1، 2010م، ص 19

زلوم، عبد القديم، **الديمقراطية، نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها، أو الدعوة إليها،، منشورات حزب التحرير، بيروت، ب ط، ب ت.**

الزهار، محمود، **إشكاليات الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر**، ط1، الخليل - فلسطين، دار المستقبل، 1998.

سعيد، إدوارد، **الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ط4، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية،1995.

سيد أحمد، رفعت، **رحلة الدم الذي هزم السيف**، الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ط1، 1997م.

سيد، بوبي س، **الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007.

سيد، بوبي.س، **الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007.

السيد، رضوان، **الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 2004.

السيد، رضوان، **سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي،1997.

السيف، توفيق، **حدود الديموقراطية الدينية**، ط1، بيروت، دار الساقي،2008.

الشاعر، ناصر الدين، **عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية وجهة نظر إسلامية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1999،

الشافعي، كمال الدين محمد، **المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 2004.

الشرفا، وليد، **دوائر الإقناع في خطاب حركة حماس**، أوراد مركز العالم العربي للبحوث والتنمية، رام الله، ط1، 2010

شريعتي، علي، **العودة إلى الذات**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط2، 1993.

الشريف، ماهر، **البحث عن كيان، دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني، 1908 -1993**، ط1، نيقوسيا، مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية في العالم العربي، 1995.

شفيق، منير، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات**، ط3،بيروت، تونس، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، دار البيرق للنشر، 1991.

الشقاقي، فتحي، **المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف؟**، ب.ن، ب. م.، ط1، 1409هـ

الشقاقي، فتحي، **هل في الإسلام ثورة؟ قراءة في المصطلح**، إصدار الجماعة الإسلامية، ب.ت، ب.م.ن،

الشوبكي، عمرو(محرر)، **إسلاميون وديمقراطيون، إشكالات بناء تيار إسلامي ديمقراطي**، ط1، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإسترتيجية\ الأهرام، 2004.

صالح، محسن (محرر)، **منظمة التحرير الفلسطينية، تقييم التجربة وإعادة البناء**، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، ط1، بيروت، 2007

صالح، محمد محسن، **التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد 1917 - 1948**، ط2، الكويت، مكتبة الفلاح،1989.

صديقي، العربي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

صديقي، كليم، **الحركة الإسلامية قضايا وأهداف**، ط1، لندن، المعهد الإسلامي، 1981.

الطيب، توفيق، **الحل الإسلامي ما بعد النكبتين**،ب. ن، ب.م. ن، ط3، 1985.

عاصي، جوني، **نظريات الإنتقال إلى الديمقراطية**، إعادة النظر في براديغم التحول، ط1، فلسطين، مؤسسة مواطن2006.

عبد الحق صلاح إسماعيل، **التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد**، ط1، بيروت، دار التنوير، 1993.

عبد الرحمن، صادق، **حيران وعمر التلمساني**، ب.م.ن، ب.ن، 1982.

عبد الرحمن، طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997.

عبد الرحمن، مؤمن، **المسيرة الإسلامية بين المد والجزر**، دون تاريخ نشر، ناشر.

عبد اللطيف، كمال، **في تشريح أصول الإستبداد**، قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.

عبد اللطيف، كمال، و، محمد عارف، نصر، **إشكاليات الخطاب العربي المعاصر**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2001.

عبدة، محمد، **الأعمال الكاملة**، ط 2، القاهرة، دار الشروق، 2006.

عبيد، حاتم، **في تحليل الخطاب**، ط1، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، فريق تحليل الخطاب، 2005.

عزام، عبدالله، **حماس الجذور التاريخية والميثاق**، ط1، القدس، فلسطين، دار الإباء للنشر والتوزيع، 2005.

العلواني، طه جابر، **إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط1، إيران، مؤسسة الأعراف للنشر، 1998.

العلواني، طه جابر، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، ط1، بيروت، دار الهادي، 2003.

العميم، علي، **العلمانية والممانعة الإسلامية محاورات في النهضة والحداثة**، ط2، بيروت، دار الساقي، 2002.

العيلة، عبد المجيد لطفي، **دور الأحزاب والفصائل الفلسطينية، في دعم ثقافة المقاومة، حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين نموذجاً**، 2009م، دراسة غير منشورة.

الغزالي، محمد، بن محمد، **الإقتصاد في الإعتقاد**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

غوشة، إبراهيم، **المئذنة الحمراء**، سيرة ذاتية، ط1، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، 2008.

الفالوجي، عماد، **درب الأشواك**، دار الشروق، عمان، ط 1، 2002،

فرج، محمد عبدالسلام، **الفريضة الغائبة**، ب.م، ب.ن، ب.م.ن،

فوكو، ميشيل، **حفريات المعرفة**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1968.

فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007.

القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة، تأصيل وشبهات**، ط1، القاهرة، دار الشروق،2007.

القرضاوي، يوسف، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1998.

القرضاوي، يوسف، **خطابنا الإسلامي في ظل العولمة**، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2004.

قضايا سياسية، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2004، ص 40

قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979م.

كراس **الدليل إلى حركة الجهاد الإسلامي**، دفاتر إسلامية رقم 1، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي، 1989، سجن مجدو

كريب، إيان، **النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

كون، توماس، **بنية الثورات العلمية**، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

كوهين، أمنون، **الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني 1949 -1967**، ط1، القدس، مطبعة القادسية، 1988.

كيبيل، جيل، و ريشار، يان، (محرران)، **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**، ط1، بيروت، دار الساقي، 1994.

لدجني، يحيى علي، ياسين، نسيم شحدة، **ثقافة الإمام الشهيد أحمد ياسين، حياته ودعوته وثقافته**، الجامعة الإسلامية، غزة، ط1، 2007

مانغونو، دومينيك، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ط1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف،2008.

الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط1، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2000.

محمد، يحيى، **القطيعة بين المثقف والفقيه**، مؤسة الإنتشار العربي، بيروت، ب.ت.

المرتكزات المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، كراس داخلي لحركة الجهاد الإسلامي.

المسيري، عبد الوهاب، **البروتوكلات واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة، 2005

مشعل، خالد، **الحل الإسلامي ونقد الحلول المطروحة على الساحة الفلسطينية**، ملحق لمجلة فلسطين المسلمة، ب ت، ب د،

المطيري، حاكم، **الحرية أو الطوفان، دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، ط3، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2008.

منصور، جمال، **التحول الديمقراطي الفلسطيني، وجهة نظر إسلامية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1999

منصور، جمال، في سليم، جمال، منصور، جمال، **الإسلاميون والإنتخابات**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1995.

منهاج حزب التحرير في التغيير، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ط2، 2009

مورو، محمد، **حماس والجهاد جناحا المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة**، الجذور، العمليات الإبعاد، المختار الإسلامي، القاهرة، ط1، 1994

نافع، بشير موسى، **الإمبريالية والقضية الفلسطينية**، ط1، القاهرة، دار الشروق،1999.

نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية1950 -1980**، ط1، غزة فلسطين، مركز فلسطين للدراسات والبحوث،1999.

نافع، بشير، **الإسلاميون**، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، قطر، ط1، 2010.

نصر، مارلين، **التصور القومي في فكر جمال عبد الناصر 1952 -1970، دراسة في علم المفردات والدلالة**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1981.

الهندي، خالد، **الإسلاميون وعملية البناء الوطني الفلسطيني: وجهة نظر إسلامية**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط1، 1999

يسين، السيد، وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي(دراسة إستطلاعية)**، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

يقطين، سعيد، **تحليل الخطاب الروائي(الزمن، السرد، التبئير)**، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997.

يوسف أحمد، **فتحي الشقاقي شهيداً، سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد**، مركز ياقا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ط1، 1996

الرسائل الجامعية:

أبو طه، أنور، **حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الأصول -الأيديولوجيا - التحولات**، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة اللبنانية، 1997.

البابا، رجب حسن العوضي، جهود حركة المقاومة الإسلامية حماس في الإنتفاضة الفلسطينية، 1987م -1994م، رسالة ماجستير غير منشورة الجامعة الإسلامية، 2010م

الحروب، أحمد محمود، **الجمعيات الإسلامية المسيحية في الحركة الوطنية الفلسطينية في الفترة ما بين 1918 - 1931**، رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، 2001.

عبود، أميمة، **العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر**، (رسالة دكتوراة غير منشورة)، جامعة القاهرة،

عدلي فاتن، **الخطاب الرسمي وغير الرسمي في التعليم قبل الجامعي في مصر في الفترة من 1952 -**1981، (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة القاهرة، 2001.

عرجان، محمد عبدالله"خلاف"، **صورة الدولة في الخطاب السياسي الفلسطيني الرسمي 1964 - 2005**، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة بيرزيت، فلسطين2007.

ولد سيدي، الشيخ أحمد، **تحليل الخطاب السياسي، دراسة اتنوغرافية - إتصالية في الخطاب السياسي الموريتاني**، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، 1998.

المجلات:

أبو عمرو، زياد، ***حماس: خلفية تاريخية سياسية***، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد، شتاء 1993،

ابو مسامح، سيد، **صحيفة الحياة اللندنية**، 18 -1 -1996

إسماعيل، صلاح، ***دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية***، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد8، المجلد 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي

برهومة، عيسى عودة، ***تمثلات اللغة في الخطاب السياسي***، **مجلة عالم الفكر**،العدد 1 مجلد 39

بغورة، الزواوي، ***منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة***، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد 12

بن سعيد، أحمد بن راشد، ***قوة الوصف دراسة في لغة الإتصال السياسي ورموزه***، **مجلة عالم الفكر**، العدد1، المجلد32،

بن عياد، محمد، ***سيميائية الخطاب وخطاب السيميائية***، **مجلة علامات**، العدد 29.

جرار، مروان فريد، ***الخطاب السياسي الفلسطيني في ظل الإدارة العسكرية البريطانية (كانون أول 1918م – تموز 1920 م)***، **مجلة الجامعة الإسلامية** (سلسلة الدراسات الإنسانية) العدد الأول، المجلد 17، يناير،2009.

الجرباوي، علي، ***حماس مدخل الإخوان إلى الشرعية السياسية***، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد، شتاء 1993،

الحاج صالح، رشيد، ***التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتجنشتين***، **مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 29، 2009.

حسن، عمار علي، ***الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر***، **مجلة المستقبل العربي**، العدد 340، حزيران 2007.

حمودة، سميح، ***ظهور ونمو زعامة مفتي القدس الحاج امين الحسيني وعلاقاته السياسية***، **حوليات القدس**، العدد 7، ربيع، صيف، 2009.

خالد مشعل مقابلة، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 76، خريف 2008، ص 67

خالد مشعل، مقابلة في **صحيفة الحياة**، الحلقة الثانية، 5 -12 -2003

الربيعو، تركي علي، ***مدخل إلى ظاهرة العنف في الخطاب السياسي السلطوي***، **مجلة الوحدة**،

الزعاترة، ياسر، عن هدنة الشيخ ياسين والموقف منها، صحيفة الحياة، 21 -10 -1997

سارة، فايز، ***الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الأيديولوجيا وانقسامات السياسة***، **المستقبل العربي**، العدد 124، حزيران 1989.

الشقاقي، فتحي، صادق، **أحمد**، ***الثورة الإسلامية في سوريا***، مجلة **المختار الإسلامي**، العدد 16، السنة الثانية، اكتوبر 1980م

شلح، رمضان، مجلة **المجاهد**، العدد 348، نيسان 1999

شلح، رمضان، مجلة **المجاهد**، العددان 243 -244، مايو وأيار 1998م

صادق، أحمد، "***معرفة الرجال بالحق أم الحق بالرجال***"، **مجلة الطليعة**، العدد 1 السنة الثانية، يناير 1983

صادق، أحمد، ***الإسلام والقضية الفلسطينية***، **مجلة الطليعة الإسلامية**، العدد 1، السنة 1، يناير 1983م

صادق، أحمد، **الطليعة الإسلامية**، العدد 2، السنة الأولى، 2 -1983

الصحف الفلسطينية (القدس، الأيام، الحياة الجديدة)

صحيفة الشرق الأوسط، مقابلة مع عبد العزيز الرنتيسي، 26 -10 -1997

الطليعة الإسلامية، العدد 5، السنة الأولى، مايو 1983

الطليعة الإسلامية، العدد 5، السنة الأولى، مايو 1983م

الطليعة الإسلامية، العدد 8، السنة الأولى، آب 1983،

الطيب، توفيق، ***الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية***، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد الإفتتاحي، نوفمبر، 1974، ص 98.

عدوان، بيسان، ***حركة حماس: بين الهوية الوطنية والخطاب العقائدي***، **فصلية سياسات**، العدد1، شتاء 2007

عطية، جمال الدين، ***صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر***، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 87، السنة الثانية والعشرون، فبراير، 1998.

الفالوجي، عماد، ***الإسلام السياسي، الإصلاح السياسي والشرط الإجتماعي***، فصلية **الإسلام السياسي**، العدد الثاني صيف 2008م،

كريس، غونتر، ***البنى الأيديولوجية في الخطاب***، **مجلة علامات**، العدد 29

مجلة **المجاهد**، العدد 351، آب 2001، مداخلة للدكتور رمضان عبدالله شلح في حلقة نقاش داخلي

مجلة **المجاهد**، عدد خاص بحوار القاهرة، ب.ت

مجلة **المختار الإسلامي**، السنة الثانية، العدد 20، السنة الثانية، فبراير 1981م

مجلة **المختار الإسلامي**، العدد 13، السنة الثانية، يوليو 1982

مجلة **النهج**، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، العدد 3، 30 -11 -2005

مجلة **فلسطين المسلمة**، العدد5، السنة الأولى، 1981.

مجلة **فلسطين المسلمة**، عدد 5، السنة الثانية، 1983.

المدهون، ربعي، ***الحركة الإسلامية في فلسطين*(1928 -1987)**، **شؤون فلسطينية**، العدد 187، تشرين أول 1988.

المسيري، عبد الوهاب، ***معالم الخطاب الإسلامي الجديد ورقة أولية***، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 86، السنة الثانية والعشرون، نوفمبر، 1998.

مصطفى، هالة، ***التيار الإسلامي في فلسطين***، **المستقبل العربي**، العدد 113، تموز 1988.

مقابلة مع عزام الأحمد في مجلة **الدراسات الفلسطينية**، العدد 67، صيف 2006،

المنطلق، العدد 16، 1986.

المنطلق، العدد 8، 1984.

نشرة **البيان**، إصدار الحركة الطلابية الإسلامية، العدد 3، 12 -2 -1985

نشرة **البيان**، العدد 6، يونيو 1985

نشرة **البيان**، العدد2، 24 نوفمبر 11 -1984م،

الوعر، مازن، ***اللسانيات وتحليل الخطاب***، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد 44، المجلد 11، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت.

بيانات:

اتفاق القاهرة مارس 2005

اتفاق مكة

البرنامج الإنتخابي لإنتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني الثانية 2006م، قائمة التغيير والإصلاح

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، **الوحدة الإسلامية الجهادية خيارنا والمقاومة الإسلامية طريقنا نحو الشهادة**، 1 -8 -1990

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، **فلتتواصل الإنتفاضة ولتحرق الأرض تحت أقدام الغزاة والسماسرة**، 2 -9 -1991

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، **فلتشتعل ثورة السكاكين في وجه ملايين السوفيت**، 3 مايو 1990م

بيان خاص حول مشاركة الجهاد الإسلامي في المجلس الوطني الفلسطيني

بيان صادر عن حركة حماس تقرر فيه **المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني**، 12 آذار 2005

بيان صادر عن حركة حماس في **انطلاق الحملة الإنتخابية لقائمة التغيير والإصلاح**، بتاريخ 3-1-2006

بيان لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، بعنوان **الإنتفاضة طريقنا والمقاومة الإسلامية خيارنا نحو الله والشهادة**

بيان لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، تحت عنوان **لا لنهج الخيانة ألف لا لنهج الخيانة والتسوية**، 2-8-1991

حركة الجهاد الإسلامي وحوار القاهرة، **رسالة داخلية من الدكتور رمضان عبدالله لقواعد الحركة**، 2003

رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح حول **اتفاقية الأسرى**، بعثت لسجن هداريم 29-5-2006

رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح لأبناء الحركة في منطقة جنين رداً على رسالتهم، 2003

شلح، رمضان عبدالله، **رسالة داخلية لأبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقاقي**، 26-10-1996م

مذكرة حركة المقاومة الإسلامية حماس إلى رئيس وأعضاء اللجنة التحضيرية **لإعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني**، ابريل 1991

مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية حماس حول **انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود**، 16-1-1996

ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، 18 آب 1988

المعاجم والموسوعات:

إبن منظور، **لسان العرب**، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب.ت.

الكفوي، أبو البقاء، **الكليات**، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998.

زيادة، معن،**(محرر)**، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول، ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1987.

العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1998.

الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، المجلد الثالث، قسم دراسات الحضارة، ط 1، بيروت، 1990.

مؤتمرات:

بحوث مؤتمر مئوية الإمام البنا، المشروع الإصلاحي للإمام حسن البنا، تساؤلات لقرن جديد، ط1، القاهرة، مركز الإعلام العربي، 2007.

مؤتمر مكة الثامن (الخطاب الإسلامي وإشكاليات العصر) 15-17 ديسمبر 2007.

http://www.themwl.org/Bodies/Conferences/default.aspx?l=AR&cid=107&bid=24

مواقع إلكترونية:

زكي الميلاد، تجديد الخطاب الإسلامي، صحيفة الغد الموقع الإلكتروني

http://www.alghad.com/?news=36210

شعبان، باسم، "كيف حدث التطور الفكري عند فتحي الشقاقي"،

http://basimsh.maktoobblog.com/15

العمري محمد، بلاغة الخطاب السياسي،

http://www.medelomari.perso.sfr.fr/discourspo.htm

قرارات الدورة الخامسة عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي

http://www.alwihdah.com/view.php?cat=4&id=56

كلمة الدكتور احمد يوسف في حلقة النقاش التي أقامها مركز فلسطين للدراسات والبحوث بتاريخ الثلاثين من شهر أكتوبر عام 2007 بقاعة الأندلس - غزة، على شرف ذكرى استشهاد القائد المفكر فتحي الشقاقي

http://special.psnews.ps/doctor/file/neqash.htm

للإطلاع على نص البرنامج الحكومي لحركة حماس أنظر مركز الزيتونة،

http://www.alzaytouna.net/arabic/?c=129&a=31289

المحبشي، قاسم عبد، نظرية البردايم عند توماس كون وأثرها في علم الإجتماع المعاصر، .http://al-mahbashi.maktoobblog.com

نبيل موميد، حد الخطاب بين النسقية والوظيفية،

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n89_06moumid.htm

نور الدين بوكرديد، الخطاب الإسلامي المعاصر

http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-86-8781.htm

An-Najah National University
Faculty Of Graduate Studies

A Study in Islamic Authoritative Political Discourse in Palestine and its Effect on Hammas and Islamic Jihad Political Practice

By
Khaled Ali Muhammad Zawwawi

Supervised by
Dr. Othman Othman

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Master of Political Planning and Development in Economic Faculty of Graduate Studies at An-najah National University, Nablus-Palestine
2011

A Study in Islamic Authoritative Political Discourse in Palestine and its Effect on Hammas and Islamic Jihad Political Practice

By
Khaled Ali Muhammad Zawwawi
Supervised by
Dr. Othman Othman

Abstract

This study addressed the referentiality of the Islamic political discourse in Palestine and its impact on the political practice of both Hamas and Islamic Jihad Movements. The study relied on analyzing text produced by both movements and extracting the concepts that form their political and intellectual discourse since intellect can not be separated from policy.

The study consists of seven chapters and the preliminary chapters which are considered an introduction to the main chapters. Those chapters discussed the theoretical frame in which the theoretical structure and study methodology are determined. In addition to the specific definition of the discourse through discussing a number of determinations of this concept by different scholars. In the second chapter the researcher discussed discourse in Islam and the ambiguity of this discourse according to Islamic thinkers. He also explained the characteristics of this concept according to those scholars.

Moreover, the researcher discussed the Islamic political discourse and the conditions of its production according to Hasan Al Banna through reviewing the theories that addressed the emergence of this kind of discourse. In the third chapter, the researcher described and talked about the Islamic political discourse in Palestine since the beginnings of the 20th century until the eighth decade of this century.

He also discussed the movements and individuals who had political role that was based on Islamic principles and explained the experience of the Muslim Brotherhood Movement (Al-Ikhwan Al-Muslimeen) being the only group that had a clear intellectual basis.

The fourth, fifth and sixth chapters were dedicated to the Islamic Jihad in Palestine in which the researcher discussed the stages of its intellectual development. In the fourth chapter, the researcher explained the intellectual and methodological establishment stage between 1975-1991; this is the period during which Fathi Al Shuqaqi's speeches and discourse prevailed. This stage was characterized by having the legal referentiality the basis for the theoretical foundation which is different from the Ikhwani concept.

In the fifth chapter, the researcher discussed the changes that affected the political discourse of the Muslim Brotherhood Movement and its referential platforms. He also explained how this discourse was established on the basis of policy rather than ideology. The researcher further discussed the stage which Khalifa Al-Shuqaqi led and Ramadan Abdallah Shallah , the Second Secretary of the Islamic Jihad Movement, and explained his hesitation between political and legitimate referentialities and how did his position towards the legislative elections in 2006, the Detainees Document, Liberation Organization, and the intra-Palestinian dialogue.

In the final chapter the researcher discussed the referentiality of the political discourse of Hamas Movement (Islamic Resistance Movement) through analyzing the text that it produced internally or through the text or

agreements that it signed such as the Covenant, the Detainees Document, and Mecca Agreement.

He also examined the impact of these things on Hamas's positions towards dialogue, the truce, the Liberation Organization and the 2006 legislative elections. Through this chapter, the researcher was able to discover that Hamas has been loyal to its positions and stances that were included in the Covenant. The study also found that the most important change and transformation in the history of Hamas's political discourse was its signing on Mecca Agreement according to which Hamas respected the agreements that were signed between Israel and the Liberation Organization.

This document was created with Win2PDF available at http://www.win2pdf.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.