

مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين

خالد علي زواوي

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
رام الله - فلسطين

٢٠١٢

Authoritative Sources of Islamic Political Discourse in Palestine

Khaled Ali Zawawi

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine

2012

ISBN: 978-9950-312-67-8

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥-٢-٩٧٢+، فاكس: ٢٨٥-٢-٩٧٢+

البريد الإلكتروني: muwatin@muwatin.org

٢٠١٢

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هنرش بل - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع

رام الله - هاتف ٢٩٦ ٠٩١٩ - ٢٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

هذه السلسلة

تهدف هذه السلسلة إلى التعريف بنتائج عدد من رسائل الماجستير التي قُدمت في الجامعات الفلسطينية لنيل درجة الماجستير، وتتناول موضوعات تعنى بها **مواطن**؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، وبخاصة تلك الرسائل التي حصلت على منح في المسابقات السنوية التي بدأتها المؤسسة منذ العام ١٩٩٦، والتي هي جزء من برنامجها.

كما تهدف هذه السلسلة إلى تشجيع نشر رسائل الماجستير، أو بعض منها، وبخاصة تلك التي تسهم في إلقاء الضوء على ظواهر مجتمعية محددة وتساعد في تفسيرها وتبيان أسبابها، أو تشكل إسهاماً جديداً وإضافة نوعية في حقل من حقول العلوم الاجتماعية، وبخاصة تلك المتعلقة بالتحول السياسي والاجتماعي والمؤسساتي والقانوني نحو ديمقراطية المجتمع الفلسطيني أو المجتمعات العربية، ومقومات ذلك.

وتعرض مقترحات الرسائل التي تتقدم إلى المسابقة السنوية التي تعقدها **مواطن**، والتي يعلن عنها في الصحف المحلية، إلى لجنة تحكيم تضم باحثين ومختصين في مجال هذه المسابقات، ليتم بعد ذلك اختيار عدد محدد منها لغرض الدعم الجزئي، ومن ثم إمكانية نشرها بعد التحكيم.

وفي كل الأحوال، تبقى هذه الرسائل بعد نشرها إسهاماً طلابياً في مرحلة محددة من مسيرتهم العلمية، حتى لو تميز بعضها بموجب المعايير المتعارف عليها للإسهام العلمي في الجامعات المرموقة.

الناشر

المحتويات

٧	المقدمة
١١	تمهيد
٤٩	الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين منذ بدايات القرن العشرين وحتى العام ١٩٨٣
٨٥	مرجعية الخطاب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس
١٤٧	الخطاب السياسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين
٢٢٧	مرحلة التحولات الفكرية في حركة الجهاد الإسلامي (١٩٩١ - ١٩٩٥)
٢٤٩	مرحلة الأمانة العامة الثانية (١٩٩٥ - ٢٠٠٧)
٢٨١	الخاتمة
٢٩٥	الملاحق
٣٣٩	المصادر والمراجع

المقدمة

إن دراسة مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي، هي عودة بهذا الخطاب إلى سياقه التاريخي والواقعي، الذي سيصب 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 جهداً خاصاً 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، يخلل له أن بنية الخطاب الإسلامي تشترك في قواعدها العامة، وتختلف في تفاصيلها، وأن مرجعياتها غالباً أصولية (بمعنى الأصول الدينية)، يضاف إليها الكم الهائل من المخزون التراثي الإسلامي.

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

وتحاول الدراسة تفكيك إشكالية 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 الموضوعية -إن وجدت- لاستخدام أي منهما في هذا التمثيل أو ذاك من منتجات الخطاب؟

وتعتبر عقبة (تقديس السياسي، وتسييس المقدس) 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 أولاً، وهذا خشية من التعرض للمقدس بالنقد، إضافة إلى سيادة قيود في الحراك السياسي الإسلامي من خلال خطاب سياسي تضافى على تمظهراته المختلفة صفة القداسة ثانياً.

وبناء على الإشكالية سالفة الذكر التي تضعنا أمام إرهاب فكري نظري يتطلب منا أن نحدد بدقة مواقع أقدامنا ونحن نتناول إشكالية بهذا التعقيد، وبخاصة أننا سنعمل على التثبت من افتراضنا الذي يحدد بأن "الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين هو سياسي المرجعية، ويتم بناؤه على هذا الأساس، وتأثير الديني في هذا الخطاب يتوافق وحاجة السياسي لترسيخ المشروع له. ويعمل هذا الخطاب على إعادة صوغ المرجعية الدينية وتفسيرها بشكل استرجاعي لتتوافق وتدعم الخيارات السياسية لهذا الخطاب، وذلك وفق آليات انتقاء وحذف تتناسب والظرف الزماني والمكاني".

إن حركات الإحياء الإسلامي في فلسطين ممثلة بحركتي الجهاد الإسلامي وحماس تعتمدان، كغيرهما من النوع ذاته من الحركات على

طول مساحة العالم الإسلامي وعرضه، على التلويح بالمقدس في وجه الدنيوي الذي يقف حائراً متردداً من المواجهة التي سيظل بها خاسراً مهما أحرز من إنجازات، وهذا للضبابية التي يتم التعامل بها في ثنائية المقدس/الدنيوي في شتى مجالات العمل السياسي الفلسطيني من قبل هذه الحركات.

وعلى الرغم من أن إشكالية ثنائية المقدس/الدنيوي، أو السياسي/الديني، أو الوطني/الإسلامي، وفق التظاهرات المختلفة التي تطرح من خلالها هذه المفاهيم، ليست وليدة السنوات الماضية التي تلت حسم حركة حماس العسكري في قطاع غزة، وبخاصة ما رافقها وتلاها من نصوص ملفوظة أو مكتوبة من قبل الحركة ترجع بها إلى تصورات سلفية تقترب، بشكل أو بآخر، من السلفية الجهادية، وإنما هي وليدة صراع طويل عاشه الحقل السياسي الفلسطيني منذ أن حدث أول افتراق بين الوطني والديني في هذا الحقل، بعد إنشاء جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين في العقد الثالث من القرن الماضي، وهذا ما ستبينه الدراسة في فصولها القادمة.

تمهيد

مفهوم الخطاب

ترجم مصطلح (Discours) في العربية إلى العديد من المصطلحات من قبيل "المقال"، و"النص"، و"الخطاب". فالموسوعة الفلسفية العربية حين تناولت الخطاب بالتعريف وضعت 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"،^١ بل هناك من أشار إلى أن طبيعة التسمية لمفهوم الخطاب لها علاقة بالبعد الجغرافي؛ فالمغاربة يختارون مفهوم "الخطاب" فيما المشاركة يطلقون عليه "المقال"، وهذا الكلام يخلو من الدقة، فهناك من المشاركة من استخدم المصطلح "خطاب" في كلامه كعبد الواسع الحميري، ومحمد حافظ دياب الذي يؤكد أن المصطلح "خطاب" هو الأفضل، وبخاصة أن (ملتنقى ابن رشيق) في الجرائر العام ١٩٨١ قد تبناه، كما أنه أشمل من "المقال" المستخدم من قبل الفلاسفة القدامى.^٢

^١ الزواوي بغورة. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ط ١، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص: ٨٧؛ ويراجع أيضاً الموسوعة الفلسفية العربية، ط ١، بيروت: معهد الإنماء العربي، الجزء الأول، ص: ٧٧٠-٧٧٣.

^٢ محمد حافظ دياب. سيد قطب الخطاب والأيدولوجيا، ط ٢، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨، ص: ٥؛ كما يراجع الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص: ٨٧.

يشير علي حرب في تحليله لمفهوم المقال (الخطاب) إلى أنه في منتصف القرن العشرين حدث تجاوز للتعامل السابق للمقال/الخطاب على أساس أنه "طريقة التعبير أو حديث متساوق أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجل لذات واعية تتأمل وتعرف وتعبر، ليصبح حقل إمكان وشرط وجود ونظام معرفة"،^٣ مؤكداً أن رائد هذا التحول هو المفكر الفرنسي ميشيل فوكو (M. Foucault)، هذا التحول الذي وصفه الزواوي بغورة بـ "التحول الكبير الذي ارتبط بظهور العلوم الإنسانية باعتبارها خطاباً للإنسان".^٤

ففوكو (M. Foucault) عمل على إيجاد مفهوم للخطاب لا يقوم على أصول ألسنية أو منطقية^٥ كسابقه، بل تجاوز المفهوم اللساني واستفاد منه، بل وتقاطع معه من حيث أن "النص المكتوب يشكل جزءاً من "الممارسة الخطابية"، ولكنه لا يقف عند هذا الحد؛ لأنه لا يمثل الخطاب، وإنما يمثل "ذرة" الخطاب فقط"،^٦ الأمر الذي يشير إلى أن هذا التوجه الذي قاده فوكو، ارتبط باللسانيات فقط من أجل تجاوزه، ما دفع بمفهوم الخطاب "نحو اتجاه يشمل المعرفة، ويدخل في سياق تاريخي أعم وأشمل"،^٧ ليأتي تعريفه للخطاب بكونه "مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى التشكيلة الخطابية ذاتها، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية، قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على

^٣ الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: ٧٧١، ويراجع أيضاً الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص: ٩٢.

^٤ الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص: ٩٢.

^٥ عبد الواسع الحميري. الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة، ط ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨، ص: ١٠٤.

^٦ المرجع السابق، ص: ١٢٧.

^٧ المرجع السابق، ص: ١٢٦.

ظهورها واستعمالها خلال التاريخ ... بل هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها^٨.

ويحدث في الكثير من الأحيان الخلط فيما بين مفهومي "النص" و"الخطاب"، ويعتبر فوكو ممن فرّق 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^٩.

أما الحميري، فلا يبتعد كثيراً عن توصيف فوكو لطبيعة العلاقة فيما بين النص والخطاب، وإن كان هو الأكثر تفصيلاً 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^{١٠} ... "فالخطاب إذن هو الذي يصوغ وعي المخاطب، ويوجه إرادته بهذا الاتجاه أو ذاك، ويحدد علاقاته بالأشياء والأشخاص والأوضاع^{١١}، ما يجعل من "النص عبارة عن منتوج الخطاب، وإحدى أهم آليات إنتاجه"^{١٢}، فالنص بالنسبة له ليس سوى "تمظهر سطحي لخطاب تحتي"^{١٣}، كما يميز بينهما أيضاً في تحليله للمرجعية الخاصة بكل منهما، مشيراً إلى أن مرجع الخطاب "خارجي مقامي يتجلى في شبكة العلاقات القائمة

^٨ ميشيل فوكو. حفريات المعرفة، ط ١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٦٨، ص: ١١١.

^٩ عبد الواسع الحميري. مرجع سابق، ص: ١٢٦.

^{١٠} المرجع السابق، ص: ١٤١.

^{١١} المرجع السابق، ص: ١٣٧.

^{١٢} المرجع السابق، ص: ١٢٨.

[بالقوة أو بالفعل] بين أطراف العملية التخاطبية؛ المخاطب والمخاطب، والواقع من خلال اللغة. أما مرجع النص، فداخلي؛ نصي أو نصوصي [مقالتي]، وهو يرتبط -باعتبار السياق- بالتناص كنسيج لعلاقات تجسدها عملية الكتابة والقراءة".^{١٣} فالخطاب هو "النسق الذي يسمح بإنتاج مجموعة من النصوص" ... "فعندما نستعمل عبارة "الخطاب الإسلامي" مثلاً؛ نقصد المنظومة الدينية الإسلامية التي أنتجت مجموعة من النصوص المعرفة بالإسلام وقيمه، والمدافعة عنه، والمقارنة بينه وبين باقي الديانات الأخرى".^{١٤}

سلطة الخطاب

إن الكلام عن التوجه المعرفي والأيديولوجي في استعمال مفهوم "الخطاب" يحيلنا 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 بأنَّ "الخطاب" ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، إنما هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها".^{١٥}

^{١٣} المرجع السابق، ص: ١٧٥.

^{١٤} نبيل موميد. "حد الخطاب بين النسقية والوظيفية"،

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n89_06moumid.htm

^{١٥} ميشيل فوكو. نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا، ط ١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧، ص: ٩.

فالخطاب سلطة، وهو يمتلك قوة وقدرة، ما أدى إلى حدوث الكثير من الصراعات للاستيلاء عليه ومراقبته وتحجيمه من قبل المؤسسة،^{١٦} ولذا عمدت المؤسسة إلى إيجاد إجراءات وآليات؛ خارجية وداخلية، وتمثلت الإجراءات الخارجية بثلاث إجراءات فرعية:

١. المنع: فنحن لا يحق لنا أن نقول كل شيء، فهناك دائماً "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 "الامتياز" الذي يمنح للذات المتكلمة.^{١٧}

٢. عملية القسمة والرفض: وهذا من خلال الإشارة إلى التعارض فيما بين العقل والحمق (الجنون)، وكان فوكو قد نال درجة الدكتوراه 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 فارغاً وبلا أي قيمة، وكان خطابه غير متداول كغيره من الخطابات؛ فهو لا يمتلك أي حقيقة، وقد بقيت هذه القسمة حتى وقتنا الحاضر على الرغم مما طرأ عليها من تطورات خلال القرون الماضية، فالقسمة ما زالت تمارس من خلال الاستماع إلى هذا الخطاب.^{١٨}

٣. إرادة المعرفة والحقيقة: وهذا عبر تبين ما هو الحقيقي وما هو الخاطئ في خطاب معين وثقافة معينة.^{١٩}

^{١٦} الزواوي بغورة. مفهوم الخطاب، مرجع سابق، ص: ١٣٦.

^{١٧} ميشيل فوكو. نظام الخطاب، مرجع سابق، ص: ٨.

^{١٨} المرجع السابق، ص: ٩-١١.

^{١٩} المرجع السابق، ص: ١١-١٤، ويراجع أيضاً بغورة الزواوي. مفهوم الخطاب، مرجع سابق، ص: ١٣٧.

أما الإجراءات الداخلية، فتمتاز عن سابقتها بأنها رقابة خاصة تمارس من قبل الخطابات نفسها؛ وذلك للتحكم ببعد "الحدث والصدفة". وتنقسم هذه الإجراءات إلى ثلاثة أقسام:

١. التعليق: فالمجتمعات كافة لديها "محكياتها الكبرى" التي يتم ترادها وصياغتها عبر نصوص وصيغ، هذه "المحكيات الكبرى" أو "النصوص الرئيسية"، تخضع للتعليقات والشرح، ما يجعل الكثير من هذه النصوص يختفي، أو يتم التعتيم عليه، الأمر الذي يؤدي إلى تشكيل خطابات جديدة يكون دورها النهائي في قول ما كان منطوقاً به بصمت في النصوص الرئيسية. "فالتعليق يحد من صدفة الخطاب بأن يخصص له نصيباً: فهو يمكن من قول شيء آخر غير النص نفسه، لكن شريطة أن يكون النص نفسه هو الذي قيل وأنجز إلى حد ما."^{٢٠}

٢. المؤلف: يعتبر موقف فوكو من المؤلف "موت المؤلف" قريباً من موقف رولان بارت (Roland Barthes) وشتراوس (Claude Lévi-Strauss)، وهذا يعود نتيجة لتأثر فوكو بالبنوية. 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 صدقوية الخطاب "بوساطة لعبة الهوية التي تتخذ شكل الفرد وشكل الأنا."^{٢١}

٣. 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

^{٢٠} ميشيل فوكو. نظام الخطاب، مرجع سابق، ص: ١٧-٢٠.

^{٢١} المرجع السابق، ص: ٢٠-٢٣.

فقط بمن هو داخل حدودها بغض النظر عن كونه حقيقياً أو خاطئاً، 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 خطاباتة".^{٢٢}

الخطاب السياسي

إن تأثير نوع الخطاب على تأويل الملفوظات تأثير حاسم، لدرجة أنه لا يمكن تأويل ملفوظ معين إلا إذا تم تحديد النوع الذي ينتمي إليه.^{٢٣}

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

فحسن حنفي يحدد الخطاب السياسي بعد أن يسميه "الخطاب الاجتماعي السياسي" بأنه "الخطاب الذي يتحول من الخطاب الديني بعد اختزاله مرات عدة إلى الخطاب الإنساني الذي يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه، وبخاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة، والرؤساء، والوزراء، ورجال الأعمال، بل والخطاب في الحياة اليومية من بسطاء الناس".^{٢٤} وهذا التعريف يدعو إلى التأمل، وبخاصة في جعله الخطاب السياسي متحولاً 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 ما يوفر اللحمة للجماعة البشرية، أما في

^{٢٢} المرجع السابق، ص: ٢٢-٢٧.

^{٢٣} المرجع السابق، ص: ٦٦-٦٧.

^{٢٤} حسن حنفي. حصار الزمن "إشكالات"، الجزء الأول، ط ١، بيروت، الجزائر: الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧، ص: ٢٣.

الحاضر فإن السياسة وأيديولوجيتها هي ما تمنح التماسك للجماعة، الأمر الذي يعني وراثتها الوظيفية للدين.^{٢٥} 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 لامتلاكه سلطة للكلام، وكذلك السياسي فمن خلال الكلمة يستطيع التأثير على الجماهير، ومن هنا -وفق دوبريه- "يبدو أن السحر والدين والأيديولوجيا (السياسية) وكأنها ثلاثة تنوعات متتالية، ولكن لا انفصال بينها لموضوع واحد، [سلطان الكلمات]".^{٢٦} 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.^{٢٧}

وعودة إلى تعريف حنفي للخطاب السياسي، نلاحظ أنه يتناول الخطاب السياسي هنا كتعبير عن الخطبة السياسية الملقاة من قبل الزعماء بأنواعهم كافة، الأمر الذي يحد من الاتساع المفاهيمي للخطاب السياسي باتجاه تقييده بصيغة واحدة هي الخطبة الملفوظة.

أما 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".^{٢٨}

^{٢٥} تركي علي الربيعو. "مدخل إلى ظاهرة العنف في الخطاب السياسي السلطوي"، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة السابعة، العدد ٨١، حزيران ١٩٩١ ص: ١٤٠.

^{٢٦} المرجع السابق، ص: ١٣٩.

^{٢٧} المرجع السابق، ص: ١٤١.

^{٢٨} محمد عبد الله "خلاف" عرجان. صورة الدولة في الخطاب السياسي الفلسطيني الرسمي ١٩٦٤-٢٠٠٥، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة بيرزيت، فلسطين، ٢٠٠٦، ص: ١.

والتعريف هنا أقرب إلى الدقة في تحديده للخطاب السياسي، فهو يعطي المفهوم اتساعه المطلوب بإبعاده عن التقييد المخل حين يتم تحديد الخطاب السياسي بالخطبة السياسية، أو حتى بالنصوص السياسية المنتجة مهما كانت، إذ أن 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، ما يجعل من الخطاب السياسي المرجعية الفكرية للنصوص السياسية المنتجة والبنية على أساسه، فالنص - كما قال الحميري - ليس سوى "تمظهر سطحي لخطاب تحتى".^{٢٩} وهذا التعريف يعطي الخطاب السياسي دوره المنوط به، ويبعده عن القيود التي تحول ما بينه وبين تأديته هذا 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" وبين "البنية المعرفية" التي تحدده، الأمر الذي يوفر، عند التحليل للخطاب السياسي، مقدرة أكثر على ضبطه مما لو تم الكلام عن النصوص السياسية المختلفة التي تمتاز بلغة ذات طبيعة توافقية براجماتية تعتمد - أحياناً - على المراوغة،^{٣٠} ما يصعب من عملية التحليل. هذه اللغة تحتاج إلى تفصيل لسماتها وذلك للوقوف على طبيعتها، فالمعرفة لهذه الطبيعة تجعل المحلل أكثر

^{٢٩} عبد الواسع الحميري، مرجع سابق، ص: ١٢٨.

^{٣٠} هبة رؤوف عزت. "نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية"، في عمرو الشوبكي، (محرر). إسلاميون وديمقراطيون، إشكالات بناء تيار إسلامي ديمقراطي، ط١، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية/الأهرام، ٢٠٠٤، ص: ٢١-٢٢.

حذراً في تناوله للنصوص السياسية، فهي تفتقد للثبات، وتختزن في داخلها التغير، ما يصعب على من يريد تناولها بالتحليل معرفة المرجعية الحاكمة والضابطة لهذه النصوص.

لغة السياسة

اعتبر بعض الكتاب السياسة مجرد كلمات، يقول بول كوركوران (Paul Corcoran) "كل السياسة كلام، وليس كل الكلام سياسة"^{٣١}، والسياسة "لعبة كلمات"^{٣٢}، وجزء مهم من امتلاك 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 فكر به، بل ولا يمكن حتى التفكير فيه؛ فالتفكير أصلاً لا يتم إلا على أساس لغوي؛ فمعالجة الأفكار والمفاهيم ذهنياً لا يمكن أن تتم إلا باللغة؛ فهي شرط قبلي لعملية التفكير بشكله العام، والتفكير السياسي بشكله الخاص.^{٣٣}

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

^{٣١} أحمد بن راشد بن سعيد. "قوة الوصف .. دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه". مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣٢، ص: ٢١١.

^{٣٢} المرجع السابق، ص: ٢١٢.

^{٣٣} هبة رؤوف عزت، مرجع سابق، ص: ٢٤.

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 بعيداً في التحليل المجرد في ثنايا المفاهيم. إن ما تسعى هذه الدراسة إلى تحليله هنا هو الرؤية الحاكمة للمنتج السياسي/النصي، هذه الرؤية التي تقوم على مجموعة من المفاهيم التي يمكن من خلال تحليلها اكتشاف حدود الخطاب السياسي.^{٣٤}

المفاهيم

تم الحديث سابقاً عن الأهمية البالغة التي تحتلها اللغة في المجال السياسي. والنص سواء أكان سياسياً 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 أخرى، لا يمكن بحال إدراك معانيها إلا من خلال معرفة شبكة علاقاتها الداخلية، هذه العلاقات التي تشكل بمجموعها الخطاب بوصفه كلاً ونسقاً ونظاماً.^{٣٥}

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"؟^{٣٦} وفي هذه الدراسة، سيتم الالتزام بمصطلح "المفهوم"، وذلك لتداوله الكبير فيما بين الباحثين بعكس المصطلحات الأخرى.

^{٣٤} هبة رؤوف عزت، مرجع سابق، ص: ٢١-٢٢.

^{٣٥} عبد السلام حيمر. في سوسيولوجيا الخطاب، من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل، ط١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، تشرين الثاني ٢٠٠٨، ص: ١٧.

^{٣٦} يمكن مراجعة الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: ٧٦٨، مادة (مفهوم، أفهوم).

يعرف محمد عابد الجابري المفاهيم بأنها "المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولة إلى معانٍ وعلاقات لها معقوليتها".^{٣٧} وأما صلاح إسماعيل، فيفرق بين المفهوم بمعناه المنطقي، الذي يحدده بكونه "مجموعة من الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها من الموضوعات الأخرى"، والذي يعتبره مفهوماً ضيقاً لكونه يتجاوز المعاني والمشارع التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس، ويذهب باتجاه تعريف المفاهيم بأنها "المعاني العقلية الكلية أو الأفكار العامة المجردة".^{٣٨} وأما أميمة عبود، فتري أن المفهوم "هو أية وحدة للتفكير يُعبّر عنها بكلمة أو مصطلح أو رمز، ويرجع كل مفهوم لكلمة أو مصطلح، ولكن ليس كل كلمة بمفردها مفهوماً [...] والكلمة تظل واحدة ولكن المفهوم قد يصبح عند استخدامه متعدد المعاني"،^{٣٩} وتشير عبود إلى أن الكلمة تتحول إلى مفهوم في حال اجتمع فيها جميع المعاني والخبرات التاريخية والاجتماعية التي تستعمل الكلمة من أجلها.^{٤٠}

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. وأسطرة المفاهيم هذه حددتها هبة عزت بأنها "الرؤى المهيمنة على النسق المفاهيمي الذي تشكله بصورته المحددة في مرحلته التاريخية"، ما يعني أن "الأساطير

^{٣٧} محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي، ط٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ص: ٨.

^{٣٨} صلاح إسماعيل. "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية". مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٨، المجلد ٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: ١١.

^{٣٩} أميمة عبود. مفهوم العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر، (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ص: ٧.

^{٤٠} أميمة عبود، مرجع سابق، ص: ٧.

الحاكمة“ هنا هي التصورات السائدة عن المفاهيم، وليس المفاهيم نفسها، وتمتاز هذه “الأساطير” بكونها تتحكم في النسق الفكري ولا تتعرض للمراجعة ولا للنقاش.^{٤١} وتبرز أهمية دراسة الأساطير الحاكمة في المفاهيم من خلال الكشف عن “الثابت والمتغير”، و”النقي والموروث” و”المقدس والعقلي”.^{٤٢}

المرجعية

إن هوية الخطاب لا يمكن أن يتم تحديدها إلا من خلال تحديد المرتكزات المعرفية التي ينطلق منها، فبغيا من معرفتنا لهذه المرتكزات سيكون من الصعب تحديد هوية الخطاب محل الدراسة، فالمرجعيات النظرية التي يعتمد عليها الخطاب في إنتاجه النصي النظري، هي التي تحدد إطاره المرجعي،^{٤٣} وتحدد بالتالي هويته وكيونته.

ومفهوم “المرجعية” مفهوم معرفي، لا يختص بنوع محدد من الخطابات، وإنما يتعلق بأي إنتاج فكري بصرف النظر عن طبيعته الأيديولوجية، والعقدية، فجميع الخطابات تستند إلى خلفيات نظرية مرجعية تنطلق في التفكير على أساسها، وفي العادة يتم الاستناد في مرجعيات الخطاب إلى ما يعتبر لدى المتلقي “مصدراً لشرعية الخطاب وصوابيته”.^{٤٤}

^{٤١} هبة رؤوف عزت، في عمرو الشوبكي (محرر). إسلاميون وديمقراطيون، إشكالات بناء تيار إسلامي ديمقراطي، ط١، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، ٢٠٠٤. ص: ٢٧.

^{٤٢} المرجع السابق، ص: ٢٧.

^{٤٣} كمال عبد اللطيف. في تشريح جذور الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩، ص: ٦١.

^{٤٤} أنور أبو طه. فصل من رسالة الدكتوراه الخاصة به، تم إرساله عن طريق الإيميل، ص: ٥.

وعلى الرغم من السهولة التي يمكن من خلالها معرفة هوية الخطاب الديني بالنسبة للفقهاء، بكونها تستند إلى مرجعية واضحة ترتبط ارتباطاً لزومياً بالنص، فإن هذا يصبح صعباً بالنسبة للسياسي الإسلامي، فالهوية هنا لا تظهر بالسهولة نفسها،^{٤٥} فالنص للفقهاء 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،^{٤٦} ولذا نحتاج لمعرفة مرجعية خطاب "السياسي الإسلامي" إلى النظر في مضامين منتجاته النصية، وطروحاته النظرية.

تحليل الخطاب، قراءة في المنهجية

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

^{٤٥} يحيى محمد. القطيعة بين المثقف والفقهاء. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، (ب.ت)، ص: ٩٥.

^{٤٦} المرجع السابق، ص: ١٠٥.

علوم مختلفة كالتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، واللغة ... حيث أثمر هذا الالتقاء عن انبثاق ما أصبح يعرف بـ "المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب"، التي يمكن إرجاع لحظة انبثاقها إلى العام ١٩٦٩ 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.^{٤٧}

والثانية: في مفهوم التحليل نفسه، وذلك حتى تصبح الأمور أكثر وضوحاً. 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.^{٤٨} 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".^{٤٩} وكلا التعريفين يكمل بعضهما بعضاً، 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:

^{٤٧} حاتم عبيد. في تحليل الخطاب، ط ١، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، فريق تحليل الخطاب، ٢٠٠٥، ص: ٦-٧.

^{٤٨} صلاح إسماعيل عبد الحق. التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ط ١، بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣، ص: ٦.

^{٤٩} محمد بن عياد. "سيمائية الخطاب وخطاب السيميائية"، مجلة علامات في النقد، مجلة ثقافية تصدر في المغرب، ٢٠٠٨، العدد ٢٩، ص: ٤٩.

١. المنهجية المستخدمة من قبل محمد عابد الجابري^{٥٠}

يقول الجابري إن 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 الابتعاد عن "التنظير للمنهجية" التي تتعامل مع المنهج على أساس أنه "بضع قواعد" أو "جملة خطوات"، وهذه المفاهيم قد يحصل عليها الباحث من المجال ذاته 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 لأمر لم تكن تشملها، أو إفراغها من أمور كانت تمتلئ بها، وفي حال أردنا إعطاء هذه المفاهيم معاني محددة، فيجب أن يكون من الفضاء الفكري ذاته المستعملة فيه، واعتبار المعنى المنبثق من إطارها المرجعي مجرد دليل، لا مدلول.^{٥١}

ويعتبر الجابري القارئ، 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، فالقارئ هنا يعيد بناء الخطاب حين صار النص مجالاً للقراءة له.^{٥٢}

ويحدد الجابري ثلاثة أنواع للقراءة:

الأولى: قراءة "استنساخية"، وهي قراءة تسعى إلى تقديم صورة

^{٥٠} محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠): مفكر مغربي وأستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط. حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في العام ١٩٦٧، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة العام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط. من أهم أعماله العقل السياسي العربي، والخطاب العربي المعاصر.

^{٥١} محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر، ط ٥، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ص: ١٤.

^{٥٢} المرجع السابق، ص: ١١.

”طبق الأصل“ عن المقروء، وبأقل تدخل ممكن، مخضعة نفسها للنص في إبراز ما يبرز، وإخفاء ما يخفي، وهي ”قراءة ذات بعد واحد“، وهذا لتبنيها البعد 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“.

الثالثة: القراءة ”التشخيصية“، وهي القراءة المقترحة من قبل الجابري، وتسعى باتجاه ”كشف وتشخيص التناقضات التي يحملها الخطاب، سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، وسواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائص“.^{٥٣}

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

٢. المنهجية المستخدمة من قبل نصر حامد أبو زيد^{٥٤}

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

^{٥٣} المرجع السابق، ص: ١١-١٢.

^{٥٤} نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠): أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية وفقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية، من أهم كتبه الخطاب الديني، والخطاب والتأويل.

”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“،^{٥٥} و”الهرمنيوطيقا“،^{٥٦} بالإضافة إلى ”الألسنية“ و”الأسلوبية“ و”علم السرد“.^{٥٧}

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 إلى ضياع المعنى من خلال تعددته اللامضبوطة، وهي منهجية تختلف مع منهجيتنا في عملية التحليل.

٣. منهجية تحليل الخطاب لدى ميشيل فوكو^{٥٨}

ذكر سابقاً أن فوكو أسس مفهوماً جديداً للخطاب تجاوز به المفهوم الألسني والمنطقي، وبنى فوكو مفهومه للخطاب من وحدات أطلق عليها ”المنطوقات“،^{٥٩} التي تشكل بدورها ”منظومات خطابية“ (التشكيلات

^{٥٥} نظرية العلامات.

^{٥٦} نظرية التفسير، والتأويل.

^{٥٧} نصر حامد أبو زيد. النص السلطة الحقيقة، ط ٥، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص: ٨.

^{٥٨} ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤): فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنويين ودرس وحل تاريخ الجنون في كتابه تاريخ الجنون، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح ”أركيولوجية المعرفة“.

^{٥٩} 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. انظر: الزواوي بغورة. مفهوم الخطاب، مرجع سابق، ص: ٩٥-٩٦.

الخطابية)،^{٦٠} تتواجد في "حقل خطابي"،^{٦١} وتكون محكومة بقوانين التكوين والتحويل. هذا الأمر أدى إلى أن يختلف الخطاب بشكل تام عن الجملة التي وضعت من قبل الألسنيين في تناولهم لمفهوم الخطاب.^{٦٢}

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 وإستراتيجيات"،^{٦٣} ويعتمد التحليل الخطابي على الوصف "الأركيولوجي"،^{٦٤} والتحليل "الجنياولوجي"،^{٦٥} الأول بوصفه للوثيقة "الأرشيف" بما هي الوجود

^{٦٠} يستخدم هذا المفهوم للدلالة على "مجموعات الملفوظات/المنطوقات المردودة إلى نظام واحد من القواعد المحددة تاريخياً"، انظر دومينيك مانغونو. المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص: ٦١.

^{٦١} يرى فوكو أن الحقل الخطابي يتشكل من منطوقات فعلية، أو من أحداث خطابية، بمعنى منطوقات تاريخية، وهو ما يميزه عن التشكيلة الخطابية، انظر الزواوي بغورة. منهج الخطاب، مرجع سابق، ص: ١٠٦-١٠٧.

^{٦٢} الزواوي بغورة. منهج الخطاب، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

^{٦٣} عبد السلام حيمر. مرجع سابق، ص: ٢٢٩.

^{٦٤} يستخدم هذا المفهوم هنا وفق فوكو ليس للدلالة على دراسة الحضارات القديمة، وإنما استعمله للدلالة على وصف الوثيقة/الأرشيف وهو الوجود المتراكم للخطابات. انظر الزواوي بغورة. منهج الخطاب، مرجع سابق، ص: ١١٣-١١٤.

^{٦٥} 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 الأحكام الأخلاقية، وذلك من خلال الوقوف عند البدايات بكل تفاصيلها، ولذا فإن فوكو يرى أن الباحث الجنياولوجي هو مشخص وفاحص للعلاقات بين مجالات ثلاثة، هي: السلطة والمعرفة والجسد، انظر: الزواوي بغورة. منهج الخطاب، مرجع سابق، ص: ١٢٦-١٢٩.

المتراكم للخطابات،^{٦٦} والثاني بوصفه تعديلاً منهجياً أجراه فوكو على منهجه لتلافي الإشكاليات العلمية التي واجهته في استخدام المنهج "الأركيولوجي"، وبخاصة فيما يتعلق بالمعنى.^{٦٧} كما يمكن القول إن التبنّي المنهجي لفوكو تحدد تاريخياً على أساس طبيعة الاهتمام الذي كان يوليه لتناولاته التحليلية، فالتحليل الأركيولوجي ساد لديه "في وقت شكل فيه "الخطاب" و"العلوم الإنسانية" في علاقتهما بانبثاق العقلنة الغربية كأساس للحدّاث والمجتمع الحديث، بؤرة اهتماماته العلمية"،^{٦٨} بينما مال إلى اعتماد المنهج الجنّالوجي في وقت "أصبحت فيه إشكالية السلطة في علاقتها بالمعرفة وبتقنيّاتهما في العقلنة التي أسست مجتمع الحدّاث في التجربة الغربية منذ عصر النهضة، مروّرا بالعصر الكلاسيكي، وانتهاء بالعصر الحديث، بؤرة اهتماماته".^{٦٩} وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من تناول المراحل المنهجية التي مر بها فوكو ليس على أساس أنها مرحلتان اثنتان فقط، وإنما ثلاث مراحل، وهي باختصار: المرحلة الأركيولوجية، مرحلة تعزيز الأركيولوجيا بالجنّالوجيا، ومن ثم الاعتماد على الجنّالوجيا في المقام الأول.^{٧٠}

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 الجنّالوجي أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخي والسياسي

^{٦٦} المرجع السابق، ص: ١١٤.

^{٦٧} المرجع السابق، ص: ١٢٦.

^{٦٨} عبد السلام حيمر، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

^{٦٩} عبد السلام حيمر، مرجع سابق، ص: ٢٢٤.

^{٧٠} المرجع السابق، ص: ٢٢٤.

الذي تلعبه العلوم التي يدرسها، فالجنيالوجيا هنا تتناول مفاهيم السلطة التي يمتلكها الخطاب، وكيفية الكشف عنها.^{٧١}

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 الظاهرة والمباشرة، أو كما تظهر في وعي المنتج للخطاب، بل يقوم بالحفر إلى العمق لإيضاح ما يقف خلف "إنتاجها من شروط محددة وقاهرة".^{٧٢}

والملاحظ هنا أن المنهجية التي اختطها فوكو لنفسه في تناول الخطاب بالدراسة والتحليل سواء في المرحلة الأركيولوجية الأولى، أو في المرحلة الجنيالوجية المتأخرة، هي منهجية ملائمة لتناول الخطاب الإسلامي السياسي، وبخاصة فيما يتعلق بمعرفة ظروف إنتاج الخطاب وآلياتها، بالإضافة إلى معرفة السلطة التي يحتويها هذا الخطاب والهيمنة التي تنبثق عنه، هذا بالإضافة طبعاً إلى ما ذكر سابقاً حول الإجراءات الخارجية والداخلية للرقابة على الخطاب، مع التركيز بالطبع على الإجراءات الداخلية التي تمارسها هذه الخطابات نفسها على ذواتها، مع الاستثناء للرؤية الفوكوية حول المؤلف التي تغيبه عن التأثير في الخطاب، وذلك لكون الخطاب المنوي تحليله يستند إلى فاعلين معرفيين / مؤلفين، وتستند الدراسة في ذلك إلى الموقف ذاته الذي تبناه إدوارد سعيد تجاه هذه الرؤية في كتابه *الاستشراق*، حيث قال "بيد أنني بخلاف ميشيل فوكو، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً، أو من بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتاب الأفراد على الجسد الجمعي".^{٧٣}

^{٧١} دريفوس ورابينوف، مرجع سابق، ص: ٦٠.

^{٧٢} عبد السلام حيمر. مرجع سابق، ص: ٢٨١.

^{٧٣} إدوارد سعيد. *الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء*، ط٤، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥، ص: ٥٦.

٤. منهجية فتنغنشتاين^{٧٤} (Wittgenstein) في تحليل المفاهيم

وهو المنهج المتبع من قبل الباحثة أميمة عبود في دراستها لمفهوم العدالة في الفكر الليبرالي الجديد،^{٧٥} وصاحب هذا المنهج هو الفيلسوف الألماني "فتغنشتاين"، ومنهجه يعرف في دراسة اللغة بـ "الاتجاه البراجماتي في دراسة اللغة"، وقد انتقل فتغنشتاين في دراسته للغة والمفاهيم من التركيز على المفهوم الوجودي للكلمة (المفهوم)، إلى التركيز على "المعنى"، وربط الكلمة باستعمالها. ولا يركز هذا الاتجاه على التعريف للمفاهيم بحد ذاته، بل يقوم على التمييز الواضح للمعنى، وينطلق هذا الاتجاه من أرضية أن "كل مفهوم هو عبارة عن مساحة للاستخدامات المختلفة للمعنى تأتي بعدها استخدامات أخرى".^{٧٦}

ومن ثم، فأني خطاب لا يقدم لنا معنى للمفاهيم، بل يقدم لنا كيفية استعمالاتها، وهدفه من الاستعمال، فيجب ألا نسأل عن المعنى بل عن الاستخدام.^{٧٧}

وقد أحدث هذا التناول للغة والمفاهيم تحولاً في اهتمام التفكير الفلسفي المعاصر من النموذج التركيبي والبنوي، إلى النموذج التداولي

^{٧٤} لودفيغ فتغنشتاين بالألمانية (Ludwig Wittgenstein): فيلسوف نمساوي (٢٦ نيسان ١٨٨٩ - ٢٩ ابريل ١٩٥١)، ولد في فيينا بالنمسا، ودرس بجامعة كامبردج 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.

^{٧٥} أميمة عبود. العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر، مصدر سبق ذكره.

^{٧٦} المرجع السابق، ص: ١٩.

^{٧٧} المرجع السابق، ص: ١٦-١٧.

الاستعمالي.^{٧٨} وقد كانت اللغة في التصور 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.^{٧٩}

كما لا بد من الإشارة هنا إلى مدى التقارب في منهجية التعاطي مع اللغة فيما بين فوكو وفتغنشتاين، وذلك من خلال تأثر فوكو، في اهتمامه باللغة ومن ثم بالخطاب، بالتقليد الأنجلو ساكسوني الذي افتتحه راسل وفتغنشتاين في التعاطي مع اللغة والمعنى، ففي عملية تحليل اللغة، كما لاحظ فوكو، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الوظائف الملموسة أو الواقعية، فاللغة لا يمكن تحليلها من خلال المكونات الصورية لها أو البنيات الرمزية فقط.^{٨٠}

إن المنهجية التي تتناسب والدراسة 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 فوكو في منهجياته الأركيولوجية والجنالوجية، ومن وفتغنشتاين في تحليله للغة ونظريته حول المعنى.

الخطاب الإسلامي إشكالية مفاهيمية

إن الحديث عن خطاب إسلامي ذي سمات واضحة المعالم وذي تصنيفات دقيقة، هو ضرب من الخيال، وطلب ما لا يمكن تحقيقه، فالخلاف بين المفكرين واضح في حديثهم حوله، وهذا يتبدى بوضوح

^{٧٨} الزواوي بغورة. الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط ١، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص: ١٠٢.

^{٧٩} المرجع السابق، ص: ١٥٥.

^{٨٠} المرجع السابق، ص: ١٥٦-١٥٧.

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 تعليمهم لهم، وتربيتهم عليه: عقيدة أو شريعة، عبادة أو معاملة، فكراً أو سلوكاً، أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم: فردية أو اجتماعية، روحية أو مادية، نظرية أو عملية".^{٨١} فيما يعرفه فريد الأنصاري بأنه "كل خطاب وجودي [عدي/حركي] تقصد الحركة أن توصله إلى الآخر بوعي أو بدون وعي[...]. وما ينتج عن هذا الوجود من كل أشكال الفعل الديني، والثقافي، والاجتماعي، والسياسي عموماً. إنه كل ما يدل على [وجودها] كحركة في المجتمع".^{٨٢} وهو هنا يوسع تناوله للمفهوم، فمع أنه ينطلق من كونه "بياناً"، إلا أنه يتجاوز الدلالة البلاغية للموضوع، مع بقاءه في إطار المفهوم الأداتي للخطاب الإسلامي، فهو بالنهاية شكل من أشكال التعبير ووسيلة من وسائله.^{٨٣}

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 أنه 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.

^{٨١} يوسف القرضاوي. خطابنا الإسلامي في ظل العولمة، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤، ص: ١٥.

^{٨٢} فريد الأنصاري. البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، ط ١، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩، ص: ٢١-٢٢.

^{٨٣} المرجع السابق، ص: ٢١-٢٢.

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

كما أن هناك إغفالاً كبيراً، 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.

تصنيف الخطاب الإسلامي

من الواضح أن هناك عجزاً عن تحديد سمات واحدة للخطاب الإسلامي، وهذا يرجع -كما أسلفنا- إلى عدم تحديد مفهوم الخطاب الإسلامي بشكل دقيق وواضح، ولذا كان لا بد من إعادة تصنيف 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، التي 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 مهم وضروري؛ وذلك لكونه يمدنا بالمقدار اللازم من الفروقات الواضحة بين مجموع تلك العناصر المكونة والمشكلة للخطاب الإسلامي.

إن 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 نازمة لصنف من هذه الأصناف هو ضرب من الوهم، ولذا لا بد من الحذر حين يتم الكلام عن مرجعية هذه التصنيفات، وي طرح 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 تجاهل مرجعيات أخرى هي مقرّة بالأساس من قبل الإسلام كدين، وهنا لا بد من الكلام عن المساحة المتروكة لهذه المرجعيات الفرعية، إن جاز التعبير، لتقوم بدورها في عملية التأصيل التي ستكون هنا غير مترابطة مع التأصيل الشرعي بمعناه الضيق؟

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

١. الخطاب العقدي السلفي: وهو الخطاب الذي يتسم بـ:

- المرجعية النصية (القرآن والسنة النبوية) قبالة العقل.
- أولوية الماضي على الحاضر.
- السُّنِّيَّة: تضخيم مرجعية السنة على حساب النص القرآني.
- ظاهرية الاعتقاد: رفض التأويل بل وحتى وجود المجاز في القرآن.

● الفقاهة بمنطق الاعتقاد: بمعنى التعامل مع الأحكام الفقهية بمنطق اعتقادي.^{٨٤}

والإشكالية هنا أن هذا الخطاب ينقل النقاش في الشأن السياسي إلى المربع الاعتقادي، ما يجعل من طبيعة الخلاف في هذا الشأن خلافاً اعتقادياً، قد يدخل مخالفه في خانة التكفير. ولذا، يتم التعامل من قبل هذا الخطاب بالمسائل السياسية كافة، 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 الاعتقادية ذات المنحى التفسيري الواحد.^{٨٥}

٢. 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 تحت 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 نظرتة للمسائل السياسية نظرة تحقيرية، انعزالية، يرى فيها رجساً لا بد من الابتعاد عنه، معتمداً على أدبيات الصوفيين الأوائل في نصح أتباعهم في البعد عن السلطان.^{٨٦}

^{٨٤} أنور أبو طه. السلفية الجهادية ومسألة الدولة، بحث غير منشور، أرسله المؤلف للباحث عبر البريد الإلكتروني ص: ٣-٤

^{٨٥} المرجع السابق، ص: ٤.

^{٨٦} المرجع السابق، ص: ٥.

٣. الخطاب السياسي الحركي الإحيائي: وهو الخطاب الذي يتوسل بالسياسة في عملية التغيير، ويرى هذا الخطاب أن 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،^{٨٧} وهو يرى "أن الدولة في الإسلام: فريضة وضرورة. فريضة دينية، وضرورة حيوية"،^{٨٨} وهذا الخطاب ينبه إلى أن مفهوم "السياسة" الذي ينفر منه بعض المسلمين هو المفهوم بشكله الغربي، وأما السياسة بمفهومه فهي "تجسيد للشريعة في دولة".^{٨٩}

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 واحد، وهو ضرورة معرفة لماذا ساد خطاب ما في هذه المرحلة وتجاوز خطابات أخرى، إما أنها سبقت، وإما أنها ظهرت معه.

^{٨٧} توفيق الطيب. "الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، تشرين الثاني، ١٩٧٤، ص: ٩٨.

^{٨٨} يوسف القرضاوي. الدين والسياسة، تاصيل وشبهات، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧، ص: ١٣٥.

^{٨٩} توفيق الطيب. مرجع سابق، ص: ٩٩.

أولى هذه النظريات التفسيرية هي نظرية (التوافر) لـ "لاكلو خريستو"، وهذه النظرية تنطلق من أساس أن الأزمة الاجتماعية، في مجتمع ما، تصل إلى حد تؤدي فيه إلى اهتزاز النظام الاستطرادي بشكل كامل، وهنا يكون توافر خطاب ما في هذه اللحظة كافياً لانتصاره، ما يعني أن الخطاب قد ينتصر لمجرد كونه "البنية المتجانسة الوحيدة في عالم فوضوي"^{٩٠}، وليس لكونه يمتلك أيّاً 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 تكرر الخطابات نفسها من خلال "تكرس تفسير يعتبر النتيجة الوحيدة الممكنة"^{٩١}، في استعادة لوضع "لا بديل"^{٩٢}.

ثانية هذه النظريات هي نظرية تشييد الخطابات لـ بيشو (Pécheux)، وهي مبنية على أساس أن الصراع الأيديولوجي يتخلل الخطابات، ما يؤدي إلى توزيع الفكر في مجالات مختلفة وينشئ بينها توافقات متغيرة، وهذه النظرية ترى أن 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"^{٩٣}، 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"^{٩٤}.

^{٩٠} بوبي س. سيد. **الخوف الأصولي**، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

^{٩١} المرجع السابق، ص: ١٤٥-١٤٦.

^{٩٢} المرجع السابق، ص: ١٤٦.

^{٩٣} عبد الواسع الحميري. **الخطاب والنص**، مرجع سابق، ص: ٩٥.

^{٩٤} المرجع السابق، ص: ٩٥.

ثالثة هذه النظريات هي نظرية سلطة الخطاب لميشيل فوكو (M.Foucault)، وهذه النظرية ترى أن 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، لا بد له من الخضوع لسلطة الخطاب السائد الذي يقوم بعملية الانتقاء والتنظيم“،^{٩٥} 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 نتائج عصره“،^{٩٦} 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.^{٩٧}

رابعة هذه النظريات هي نظرية ”البراديغم“ (paradigm)،^{٩٨} لـ توماس كون (Thomas Kuhn)،^{٩٩} وهي نظرية نشأت لنقاش الثورات التي تتم

^{٩٥} عبد الواسع الحميري. الخطاب والنص، مرجع سابق، ص: ١٨٧.

^{٩٦} المرجع السابق، ص: ١٨٧.

^{٩٧} المرجع السابق، ص: ١٨٧.

^{٩٨} الباراديغم: 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 والاكتشافات الإبداعية.

^{٩٩} توماس صاموئيل كون (١٨ تموز ١٩٢٢ - ١٧ حزيران ١٩٩٦): مفكر أمريكي أنتج بغزارة في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، كما أدخل إضافات وأفكاراً مهمة جديدة في فلسفة العلم. انحدر كون من عائلة يهودية الأصل. ولد في سنسناتي - أوهايو، لأب هو صاموئيل كون، الذي كان مهندساً صناعياً، شهرته الأساسية جاءت من كتابه المهم **بنية الثورات العلمية** ١٩٦٢، في هذا الكتاب، يقدم كون فكرته أن تطور العلم ليس دائماً متدرجاً أو تراكمياً نحو الحقيقة، بل قد يمر بثورات بنوية دورية يسميها كون تحول البارديغم. أثر هذه الفكرة كان كبيراً لدرجة أنه غير المفردات المستخدمة في تاريخ العلم. وغير استخدام مصطلح البارديغم من استخدامه اللغوي المحدود إلى معناه الواسع المستخدم حالياً.

في داخل العلم الطبيعي، وعلى الرغم من ظروف هذه النشأة، فإن هذه النظرية تم استخدامها بتوسع في العلوم الاجتماعية، وبخاصة 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"،^{١٠٠} بل واعتبر كتاب بنية الثورات العلمية الذي تناول نظرية البراديغم، وهذه مفارقة كبيرة كما يقول (إيان كريب)، أحد أهم الكتب التي أثرت في علم الاجتماع منذ ثلاثين عاماً، على الرغم من كونه في تاريخ العلوم الطبيعية وليس في علم الاجتماع،^{١٠١} ومع أن بعض الكتاب شكك في تحقيق نظرية البراديغم النجاح نفسه الذي لاقتة في مجال العلوم الطبيعية، من باب أن "النظريات العلمية حول المسائل الإنسانية والاجتماعية تتكامل وتتعاون، فهي لا تنسخ بعضها أو تثور على أضدادها، بل تتقوى وتشتد مع التجاور والتحاور"،^{١٠٢} 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.

^{١٠٠} قاسم عبد المحبشي. "نظرية البراديغم عند توماس كون وأثرها في علم الاجتماع المعاصر":

<http://al-mahbashi.maktoobblog.com>

^{١٠١} إيان كريب. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ط١، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩، ص: ٣٠-٣١.

^{١٠٢} مصطفى محمد العدوي. "العلم بين التاريخ والفلسفة والدين"، مراجعة وتقييم، مجلة تسامح، عمان، العدد٤، خريف ٢٠٠٤، ص: ٣١٦-٣١٧.

البراديغم^{١٠٣} 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"^{١٠٤}.

^{١٠٣} وتتلخص نظرية البراديغم لدى توماس كون (Thomas Kuhn) بالنقاط التالية:

١. لكي تقبل نظرية لأن تكون "براديغم" لا بد أن تبدو أنها أفضل من النظريات المنافسة.
٢. تختفي المدارس القديمة بشكل تدريجي، وهذا بسبب تحول أعضائها إلى البراديغم الجديد، ومن سيقى ملتزماً بوجهة النظر القديمة سيظل متجاهلاً وخارج المهنة، فالبراديغم الجديد يتضمن تعريفاً جديداً وأكثر صرامة لحقل البحث.
٣. 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.
٤. تنتهي الأزمات التي تواجه البراديغم بإحدى الطرق الآتية:
 - أحياناً قد يثبت العلم العادي في نهاية المطاف قدرته على معالجة المشكلة التي أثارت الأزمة على الرغم 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 جانباً لينظر فيها جيل آخر في المستقبل يكون مستعداً بشكل أكبر.
 - قد تنتهي الأزمة بنشوء مرشح جديد لأحد البراديغمات وما يتبعه من معركة حول قبوله.
٥. 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.
٦. هناك تشابه في الثورة بين البراديغم والثورات السياسية، فكلاهما 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.
٧. 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.
٨. إن الأشخاص الذين يبدعون هذه الاختراعات المتعلقة ببراديغم جديد هم، وعلى الأغلب دائماً، شبان أو حديثو العهد في العمل في الحقل الذي غيروا براديغمه.

^{١٠٤} جوني عاصي. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية، إعادة النظر في براديغم التحول، ط ١، فلسطين: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٦، ص: ١٠.

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، وبخاصة 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 مثلاً. نعم قد تفسر هذه النظرية سيادة الخطاب في اللحظة ذاتها التي تجاوز بها الخطابات السابقة عليه، إلا أنها قاصرة عن تحديد لماذا لا يزال هذا الخطاب سائداً إلى هذه اللحظة على الرغم من 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 وسيادة 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، فهي 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^{١٠٠} ومحمد

^{١٠٠} جمال الدين الحسيني الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧): أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية، وأحد الدعاة للتجديد الإسلامي.

عبد،^{١٠٦} ومحمد رشيد رضا،^{١٠٧} فقد تميز فكرهم بالوعي بالصدمة الحضارية الغربية، والعمل على إيجاد دولة حديثة على النمط الغربي، مقتنعين أن الإسلام الصحيح يتلاءم والمدنية الغربية،^{١٠٨} ولكن يجب عدم إغفال محدودية التأثير السياسي لخطابهم الإصلاحي، في صوغ خطاب سياسي متكامل، فعلى الرغم من جهود الأفغاني الكبيرة في العمل الفكري وفي صياغة الرؤى الإصلاحية، فإن 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، وبخاصة مجلة العروة الوثقى التي كانت ملهمة لأجيال لاحقة من المفكرين والمجددين في العالم الإسلامي قاطبة.^{١٠٩} ولكن هذا التأثير سرعان ما خفت تدريجياً

^{١٠٦} الإمام محمد عبده (١٨٤٩م-١٩٠٥): واحد 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 لقرون عدة، 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.

^{١٠٧} محمد رشيد بن علي رضا ولد في ٢٧ جمادى الأولى ١٢٨٢ هـ: ٢٣ أيلول ١٨٦٥ في قرية القلمون (لبنان)، وهي قرية تقع على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان، وتبعد عن طرابلس الشام بنحو ثلاثة أميال، وتوفي بمصر في ٢٣ جمادى الأولى ١٣٥٤ هـ/ ٢٢ آب ١٩٣٥م. ويعتبر محمد رشيد رضا مفكراً إسلامياً من رواد الإصلاح الإسلامي الذين ظهروا مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وبالإضافة إلى ذلك، كان صحافياً وكتاباً وأديباً لغوياً. هو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده. أسس مجلة المنار على نمط مجلة العروة الوثقى التي أسسها الإمام محمد عبده.

^{١٠٨} رضوان السيد. سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص: ٢٠٧-٢٠٨.

^{١٠٩} عبد الوهاب الأفندي. "الحركات الإسلامية .. النشأة والمدلول وملابسات الواقع"، في: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط ١، الإمارات العربية، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٢، ص: ٢٤.

بموت الأفغاني، وانكفاء عبده عن العمل السياسي، وذهاب رضا باتجاه الفكر السلفي. لقد نجح الفكر الإصلاحي في ضرب الفكر التقليدي الإسلامي، إلا أنه لم ينجح في تطوير بديل يتلاءم وطبيعة الأزمات التي واجهت الأمة في تلك المرحلة.^{١١٠}

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

لقد كان حسن البناء، وهو تلميذ مباشر لمحمد رشيد رضا، وغير مباشر للأفغاني وعبده، أول من تنبه إلى عجز الخطاب الإصلاحي عن الانتقال إلى خطاب سياسي إسلامي متكامل يواجه الأزمة التي كانت تعاني منها الأمة، فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين لقناعاته بعجز المؤسسات الإسلامية القائمة، والمنبثقة عن المشروع الإصلاحي للأفغاني، كمجلة المنار، التي كان يصدرها رضا، عن القيام بنهضة الأمة. لقد كان لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في ظل وجود رشيد رضا حياً، الدلالة الكبرى على قناعة البناء بعجز الهياكل القديمة للمشروع الإصلاحي عن القيام بدورها في مواجهة التحديات التي كانت تواجه الأمة في تلك المرحلة.^{١١١}

لقد كان للبناء الدور المهم في نشأة الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر من خلال إنشائه جماعة الإخوان المسلمين التي جاءت رداً على تحديين كبيرين واجها الأمة في تلك الفترة، ألا وهما: سقوط الخلافة في العام ١٩٢٤، التغريب الذي كان يهدد البنى الثقافية للأمة الإسلامية.^{١١٢}

^{١١٠} رضوان السيد. سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص: ٢٠٩.

^{١١١} رضوان السيد. سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص: ٢٤-٢٥.

^{١١٢} فيصل دراج، جمال باروت، (محرران). الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الأول، ط ١، سوريا: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠، ص: ١٣.

لقد تأكد للبنا عقم الكلام عن مواجهة تلك التحديات من خلال مشروع إصلاحى 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 الاتجاه الصحيح، من خلال وضع السياسة في موقعها اللازم في المشروع التحريري للأمة.

لم تكن السياسة بالنسبة للبنا مجرد أفكار وتنظيرات،^{١١٣} وإنما كانت هي من يتم للمسلم إسلامه، فقد قال: "إن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً"،^{١١٤} بل إن البنا تجاوز النظرة التقليدية للفقهاء المسلمين السنة، وبخاصة من المدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها، تجاه موضوع الإمامة، واعتبر أن "الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع".^{١١٥} لقد كان البنا يعلم هذا الكلام بشكل دقيق، وهو المطلع على الفقه والأصول والاعتقاد والفرق الإسلامية، وقد حاول من خلال تبنيه هذه 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، وبخاصة 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 أهّل البنا بشكل كبير ليكون منشئ هذا الخطاب على المستويين النظري والعملية.

^{١١٣} يراجع في هذا الصدد البحث المهم الذي كتبه الدكتور أنور أبو طه حول "الإخوان المسلمون والدولة" في: معزز الخطيب، (محرر). مازق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين، ط١، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠، ص: ١٧٨-٢١٨.

^{١١٤} حسن البنا. مجموعة الرسائل. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢، ص: ١٥٩.

^{١١٥} المرجع السابق، ص: ١٣٦.

ومما يجب التنبيه إليه 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 الاعتقادية الفلسفية لدى ممثلي الفكر الإصلاحي، الذين مالوا باتجاه أفكار المعتزلة، فرسالة العقائد التي كتبها البنا تعبر بشكل كبير عن التبنى للرؤية الاعتقادية الأشعرية، وكذلك ابتعد البنا عن التقييد النخبوي الذي ورط الفكر الإصلاحي نفسه فيه من خلال طبيعة اللغة وأساليب التناول لمختلف القضايا، ما حجّم 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، وقدم إجابات متكاملة وواضحة عن الأزمات التي واجهت الأمة ووعيتها. 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.

الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين

منذ بدايات القرن العشرين وحتى العام ١٩٨٣

الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين

منذ بدايات القرن العشرين وحتى العام ١٩٨٣^{١١٦}

الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين قبل النكبة العام ١٩٤٨

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 يعبر 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 الأممية.^{١١٧} إلا أن هناك من أشار إلى أن هناك ثلاثة توجهات سياسية رئيسية، وهي الاتجاهات الإسلامية، والعروبية، والوطنية الفلسطينية،^{١١٨} وهي تجسد مختلف

^{١١٦} هذا التاريخ ١٩٨٣، هو تاريخ إنشاء جهاز فلسطين العام في داخل الإخوان المسلمين ويعتبر تاريخاً مفصلياً في مسيرة الخطاب السياسي الإسلامي.

^{١١٧} ماهر الشريف. البحث عن كيان، دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني، ١٩٩٣-١٩٠٨، ط١، نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٥، ص: ٢٧-٢٨.

^{١١٨} محسن صالح. التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧-١٩٤٨، ط٢، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٩، ص: ٩٢-٩٣.

الولاءات التي لا تعتبر متعارضة بالضرورة، محدداً الاتجاه الإسلامي بكونه "الاتجاه الذي يحدد المنظور السياسي والسلوكي بمحددات ومعايير إسلامية".^{١١٩} كما أن هناك من توسع في تفصيل هذا التيار ومكوناته فحددها بأربعة اتجاهات: تيار العلماء، والجمعيات الخيرية، والتنظيمات الإسلامية الرسمية، والمجموعات الجهادية.^{١٢٠}

وللخروج من حالة الإرباك التي نتجت عن المواقف المتعارضة، لا بد لنا من التفريق ما بين وجود العناصر الإسلامية التي كانت إيجابية في حراكها السياسي لجهة تفاعلها مع الأحداث، وما بين الاتجاه المنظم والمعبّر بوضوح عن توجهه السياسي.^{١٢١} فعلى الرغم من أن الدين الإسلامي لعب دوراً مهماً ومركزياً في عملية المقاومة ضد المشروع الصهيوني، وذلك من خلال مشاركة علماء الدين الإسلامي في العمل السياسي، فإن وجود تيار إسلامي سياسي ذي مشروع واضح السمات بقي غائباً طيلة هذه الفترة.^{١٢٢} 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،^{١٢٣} الذي يعود إلى الخصوصية التي اتسم بها المجال السياسي الفلسطيني من ضعف للهوية الوطنية الفلسطينية، كما أن طبيعة الصراع الدائر في فلسطين مع المشروع الصهيوني هو صراع^{١٢٤} وجود

^{١١٩} بشير نافع، الإمبريالية والقضية الفلسطينية، ط١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩، ص: ١٠٩.

^{١٢٠} أنور أبو طه، حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الأصول-الأيديولوجيا-التحولات، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة اللبنانية، ١٩٩٧، ص: ١٤.

^{١٢١} محسن صالح، التيار الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٩٢.

^{١٢٢} ماهر الشريف، مرجع سابق، ص: ٢٧-٢٨.

^{١٢٣} أنور أبو طه، مرجع سابق، ص: ١٢. وانظر أيضاً بشير نافع، مرجع سابق، ص: ٩.

^{١٢٤} بشير نافع، مرجع سابق، ص: ٩.

جعل الاهتمام بالبحث في طبيعة العلاقة نوعاً من الترف غير المطلوب فلسطينياً، كما أن العديد من علماء الدين الإسلامي والشخصيات الإسلامية كانوا قادة للعمل الوطني الفلسطيني، واستوعبوا القضايا الوطنية في خطابهم وحراكهم السياسي.^{١٢٥} وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخطاب الفلسطيني العربي الودوي هو بطبيعته خطاب، إسلامي، إصلاح،^{١٢٦} 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 كاتجاهات سياسية تحمل وجهة نظر مميزة للحكم والدولة [...]"، بل كان المشروع الإنقاذي لفلسطين هو الأولوية والمركز للإسلاميين ولغيرهم.^{١٢٧} ولذا، كانت الأغلبية الفلسطينية الإسلامية تُجري عملية التقييم للقوى والزعامات السياسية بناء على جهودها وجديتها في عملية مقاومة المشروع الصهيوني والاحتلال الأجنبي،^{١٢٨} دون التفات إلى مسألة التقييم على أسس معرفية وأيديولوجية، كما أصبح سائداً في مراحل متأخرة.

لقد كان واضحاً أن هذه الفترة من التاريخ الفلسطيني لم تحمل في ثناياها الشروط الذاتية والموضوعية لإنتاج ظاهرة "الإسلامية الحركية"،^{١٢٩} كما حدث في الدول العربية المجاورة، وقد احتاج الواقع الموضوعي إلى الانتظار حتى منتصف الأربعينيات كي تظهر أولى حركات هذه الظاهرة الحركية "الإخوان المسلمون".

^{١٢٥} أنور أبو طه، مرجع سابق، ص: ١٢.

^{١٢٦} بشير نافع، مرجع سابق، ص: ٩.

^{١٢٧} بشير نافع، مرجع سابق، ص: ١٤٣-١٤٤.

^{١٢٨} المرجع السابق، ص: ١٤٣-١٤٤.

^{١٢٩} أنور أبو طه، مرجع سابق، ص: ١٤.

وعلى الرغم من هذا الغياب لظاهرة الحركية الإسلامية فإنه لا يمكن إغفال جملة من الجمعيات والشخصيات الإسلامية التي كان لها تأثير كبير على الساحة الفلسطينية، وعلى العمل السياسي الإسلامي في فلسطين.

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.^{١٢٠} وتأسست أولى هذه الجمعيات في مدينة يافا برئاسة الحاج راغب أبو السعود، في الفترة التي سبقت العام ١٩١٨، وكانت الغاية الرئيسية لهذه الجمعيات غاية سياسية، على الرغم من أنها لم تستطع أن تعلن عن هذه الغاية في القانون الخاص بها، فقد تحدثت في قانونها عن أن غايتها تتلخص بـ "السعي والاهتمام بترقية شؤون الوطن "فلسطين" الزراعية، والصناعية، والاقتصادية والتجارية، وإحياء العلم وتهذيب الناشئة الوطنية والمحافظة على حقوق أبناء الوطن المادية والأدبية".^{١٢١} وقد كرّست 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.^{١٢٢}

^{١٢٠} بيان نويهض الحوت. القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧-١٩٤٨، ط٢، عكا: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٤، ص: ٨٠.

^{١٢١} أحمد محمود الحروب. الجمعيات الإسلامية المسيحية في الحركة الوطنية الفلسطينية في الفترة ما بين ١٩١٨-١٩٣١، (رسالة ماجستير غير منشورة)، نابلس: جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠١، ص: ١٦٩.

^{١٢٢} المرجع السابق، ص: ١٣.

وعلى الرغم من موقفها الصارم تجاه البعثات الصهيونية، فإنها اعتمدت على "العدالة البريطانية"، وقبلت بالانتداب البريطاني، وطالبت الشعب الفلسطيني بعدم مواجهة الوجود البريطاني، وحافظت طيلة وجودها على خطاب سياسي ودّي تجاه بريطانيا، واعتبرت أن مقاومة البريطانيين ما هي إلا إلقاء للنفس في التهلكة.^{١٣٣} وقد بلغ عدد الجمعيات الإسلامية المسيحية ١٥ 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 المسألة ذاتها.^{١٣٤}

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".^{١٣٥} 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 للانتداب البريطاني، فالصراع لا يتجاوز الصراع على الشؤون الخاصة بكل طائفة، وحقوقها مقارنة بغيرها من الطوائف.

^{١٣٣} مروان فريد جرار. "الخطاب السياسي الفلسطيني في ظل الإدارة العسكرية البريطانية (كانون الأول ١٩١٨م - تموز ١٩٢٠م)"، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) العدد الأول، المجلد ١٧، كانون الثاني، ٢٠٠٩.

^{١٣٤} علي محافظة. "الفكر السياسي الفلسطيني قبل العام ١٩٤٨"، الموسوعة الفلسطينية، المجلد ٣، ص: ٥٤٣.

^{١٣٥} محسن صالح. التيار الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٠٣.

جمعية الشبان المسلمين

تأسست جمعية الشبان المسلمين في فلسطين في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين؛ فقد شهد العام ١٩٢٨ تأسيس فروع للجمعية،^{١٣٦} وكان المبرر لقيام جمعية الشبان المسلمين ما حصل من تأسيس لجمعيات للشبان المسيحيين تحت رعاية الانتداب البريطاني، وعلى الرغم من هذا المبرر، فإن المسلمين حرصوا على أن يعي المسيحيون بأن جمعيات الشبان المسلمين ليست انفصاما عن الحركة الوطنية، وإنما قوة جديدة للحركة الوطنية الفلسطينية.^{١٣٧}

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"،^{١٣٨} إلا أن هذه الجمعية لعبت دورا بارزا في الحركة الوطنية "كأدوات أو تنظيمات تتلقى أوامرها من الحركة الوطنية غالبا"،^{١٣٩} وكان لهذه الجمعية دور واضح في التعبئة الإسلامية في وجه المؤامرة الصهيونية على حائط البراق.^{١٤٠}

المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى

على الرغم من أن تأسيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى في القدس في العام ١٩٢١ كان على يد الانتداب البريطاني؛ من أجل الإشراف على شؤون الأوقاف والمحاكم الشرعية، ويأتي هذا في سياق المنطق الذي

^{١٣٦} بيان نويهض الحوت. القيادات والمؤسسات، مرجع سابق، ص: ١٨٨.

^{١٣٧} المرجع السابق، ص: ١٥٧.

^{١٣٨} المرجع السابق، ص: ١٥٧.

^{١٣٩} المرجع السابق، ص: ١٨٨.

^{١٤٠} محسن صالح. التيار الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص: ١٥٩.

تعاملت به الإدارة البريطانية مع السكان المسلمين كطائفة دينية، ليس لها حقوق سياسية، بل تهتم فقط بأحوالها الشخصية، وشعائرها التعبدية^{١٤١}، فإنه 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،^{١٤٢} لدرجة أن وصف "مجلسي" أصبح مقترناً بنعت "وطني".^{١٤٣}

وقد كان لمؤسسات المجلس، في ظل الحاج أمين الحسيني، الدور الأساس في قيادة عمليات التثقيف السياسي والديني في مواجهة الحركة الصهيونية،^{١٤٤} ولربما "كان أعظم دور قام به المفتي خلال العشرينيات 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، وتدهور بشكل مطرد.^{١٤٥}

إن رئاسة الحاج أمين للمجلس الإسلامي عززت ضمن ما عززته الروح الإسلامية والمؤسسات الإسلامية، وذلك حين أصبح يمسك بزمام القيادتين السياسية والدينية في فلسطين، ما كان له الأثر الأكبر في إعاقة ظهور "ظاهرة الحركة الإسلامية"، ممثلة في تلك الفترة بالإخوان المسلمين، كظاهرة فاعلة في إطار العمل السياسي الفلسطيني،^{١٤٦}

^{١٤١} المرجع السابق، ص. ١٤٣.

^{١٤٢} بيان نويهض الحوت. القيادات والمؤسسات، مرجع سابق: ص ١٣٢.

^{١٤٣} سميج حمودة. "ظهور ونمو زعامة مفتي القدس"، حوليات القدس، عدد ٧، ٢٠٠٩، ص: ٦٤.

^{١٤٤} المرجع السابق، ص: ٧٤.

^{١٤٥} محسن صالح. التيار الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٥٠.

^{١٤٦} ماهر الشريف. البحث عن كيان، مرجع سابق، ص: ٥٩-٦٠.

واستمر غياب "ظاهرة الحركة 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 متساوفاً 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،^{١٤٧} ففي إحدى مراسلاته مع الإدارة البريطانية التي 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 الوعي الدقيق بطبيعة العلاقة التي تربط المشروع الصهيوني، بالمشروع الغربي الحديث ممثلاً بهذه الإدارة.^{١٤٨}

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

^{١٤٧} يراجع بهذا الصدد سميح حمودة. "ظهور ونمو زعامة مفتي القدس"، مرجع سابق، ص: ٧١.

^{١٤٨} المرجع السابق، ص: ٧١.

الشيخ عز الدين القسّام

كانت تجربة القسام من أهم التجارب الإسلامية السياسية في فلسطين، وقد تميزت بشكل واضح عن غيرها من الاتجاهات التقليدية التي كانت عرضة للتأثير السياسي الحزبي والعائلي، ولذا كان لنشاطاتها ضد البريطانيين واليهود معاً، تأثير مهم على العمل السياسي الإسلامي في فلسطين في الفترة التي تلت استشهاد الشيخ القسّام وصحبه في أحرّاش يعبد.^{١٤٩}

وقد تميزت تجربة القسام في مزجها ما بين الديني، والوطني في مقاومتها للاستعمار، 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 القسّام بكونها تعاملت مع الاحتلال البريطاني، والصهيونية على أساس أنهما وجهان لعملة واحدة، لا يمكن مواجهة أحدهما دون مواجهة الآخر، وهذه الخطوة جاءت متميزة عن المواقف السياسية للأحزاب والشخصيات السياسية العاملة في فلسطين، حتى الإسلامية منها.^{١٥٠}

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ القسّام 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، وعبد الله

^{١٤٩} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٧.

^{١٥٠} فيصل حوراني. جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨، ط١، رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٣، ص: ٣١٦.

الجزار، والتي أجازا فيها الجهر بالتكبير والتهليل وقراءة القرآن في جنازة الميت، فقد أصدر الشيخ القسام مع الشيخ القصاب كتاباً تضمن ردهما باسم "النقد والبيان في رد أوامر خيزران"، كما حارب القسام القاديانية، ووصفهم بالكفرة، وهاجمهم هجوماً شديداً، وذلك لكونهم كانوا يحرّمون الجهاد، ولعلاقتهم القوية مع الإنجليز. وكان القسام يحوّل المناسبات الدينية إلى منابر للتربية الجهادية، حيث انفرد بتنظيم احتفالات المولد النبوي الشريف "على نحو يؤكد على معاني الجهاد والبذل والتضحية".^{١٥١} من الواضح هنا أن القسام أعطى 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^{١٥٢}:

١. الأصولية: فقد كان القسام يعتقد أن مواجهة التحدي الغربي لا يمكن أن تكون إلا بالعودة إلى الأصول الإسلامية، وأتباع 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 وتفجير كوامن القوة الموجودة لديها في وجه هذا التحدي.

٢. الوعي: امتازت تجربة القسام السياسية؛ بانطلاقها بناء على وعي دقيق بتفاصيل الصراع الدائر على أرض فلسطين، فقد تنبّهت إلى الخطر الصهيوني في فترة متقدمة، كان يُنظر فيها للمشروع الصهيوني على أنه حلم، كما أن وعيه نحو اعتبار بريطانيا عدواً كان متجاوزاً ومتميزاً،

^{١٥١} محسن صالح. التيار الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٣٧-٢٣٩.

^{١٥٢} سميح حمودة. الوعي والثورة، مرجع سابق، ص: ٤٢.

في فترة كان يتم التعامل مع بريطانيا على أساس أنها صديقة. لقد كانت حركة القسّام أولى الحركات التي اعتمدت الجهاد المسلح ضد السلطات الإنجليزية، فيما كانت بقية القوى مرتبطة بمصالح وصلات تحول ما بينها وبين القيام بدور جهادي حقيقي.^{١٥٣} إن هذه القوى والزعامات السياسية الفلسطينية، برأي القسّام، ليست مؤهلة لقيادة الشعب الفلسطيني في جهاده ضد بريطانيا، والمشروع الصهيوني، ولذا كان يجب على هذه القيادات أن تسقط من الحساب.^{١٥٤}

حظيت جماعة القسّام، وثورته حين قيامها بالتأييد والاحترام من الجماهير الفلسطينية، وذلك لكونها "كانت نموذجاً مثالياً لما يجب أن تكون عليه الثورة".^{١٥٥}

وحول العلاقة بين الحاج أمين الحسيني، والشيخ القسّام 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 القسّام خطيباً لمسجد الاستقلال وليس المجلس الإسلامي الأعلى، كما أن اسم الشيخ القسّام لا يظهر ضمن سجلات الوعاظ التابعين للمجلس، والغريب في هذا الصدد أن الشيخ القسّام غاب تماماً عن جميع النشاطات التي كان يعقدها المفتي، فهو لم يحضر المؤتمر الإسلامي المنعقد في ٧ كانون الأول ١٩٣١، ولم يشارك في مؤتمر علماء فلسطين الأول الذي عقد في القدس في ٢٥ كانون الثاني ١٩٣٥. إن هذا الغياب يدل -بما لا يدع مجالاً للشك- على أن نشاطات القسّام كانت بعيدة عن التسليم بزعامة المفتي للعلماء المسلمين في فلسطين.^{١٥٦}

^{١٥٣} المرجع السابق، ص: ٥٩.

^{١٥٤} محسن صالح. التيار الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٧٠.

^{١٥٥} بيان نويهض الحوت. القيادات والمؤسسات، مرجع سابق، ص: ٣١٧.

^{١٥٦} سميح حمودة. حوليات القدس، مرجع سابق، ص: ٧٨.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المجلس الإسلامي الأعلى في جلساته التي أعقبت استشهاد القسام في ٢٠-١١-١٩٣٥، 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".^{١٥٧}

على الرغم من درجة الوعي العالية التي امتازت بها تجربة القسام، فإنها وبعد استشهادها، 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 رسّخت تقاليد العمل السياسي كاتجاه متميز في المنطقة بعد قرون من الحكم الإسلامي".^{١٥٨}

الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين في الفترة ما بين ١٩٤٨-١٩٦٧

ذكر فيما تقدم التجارب الإسلامية التي سادت في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، وأوضح أن التمثيل الإسلامي للحقل السياسي الفلسطيني كان عمومياً، ودون أرضية أيديولوجية متميزة تنطلق من الرؤية الإسلامية لتقدير الأمور، وتحليلها؛ وذلك لكون الفرز الأيديولوجي لم يكن 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

^{١٥٧} المرجع السابق، ص: ٧٨.

^{١٥٨} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق: ص ٢٣.

والشيوعية لم تصل إلى الحد الذي يضطر ممثلي الاتجاه الإسلامي من التوجه نحو صياغة تجمع مبني على أيديولوجيا إسلامية.^{١٥٩}

إن الآثار البليغة لهزيمة حرب العام ١٩٤٨، التي أدت فيما أدت 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 أيديولوجياً بامتياز.^{١٦٠}

وعلى الرغم من أن أغلب التيارات السياسية التي ظهرت في الفترة التي تلت النكبة، كانت تتواجد، بشكل أو بآخر، في الفترة التي سبقتها، فإن الوتيرة المتسارعة لنموها، وتمحورها حول أيديولوجيا سياسية، واضحة المعالم، كان لا يمكن له أن يتم دون "زلزال النكبة الكبير".^{١٦١}

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 الذي مثلته جمعية الشبان المسلمين، نحو المعنى السياسي لتنظيم الحركة الإسلامية.^{١٦٢}

الإخوان المسلمون

على الرغم من أن نشاط جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين قد بدأ في الثلاثينيات من القرن العشرين من خلال الدعم المادي والمعنوي الذي

^{١٥٩} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٧.

^{١٦٠} المرجع السابق، ص: ١٢.

^{١٦١} المرجع السابق، ص: ١٢.

^{١٦٢} فايز سارة. "الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الأيديولوجيا وانقسامات السياسة"، المستقبل العربي، العدد ١٢٤، حزيران ١٩٨٩، ص: ٤٨.

قدمته لثورة العام ١٩٣٦، وبالعلاقة الوثيقة التي كانت تربطها بالحاج أمين الحسيني، مفتي القدس، فإن الجذور الأولية لتنظيم الإخوان الفلسطينيين كانت في العام ١٩٤٣، 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 ١٩٤٤، وقد عقدت جمعية المكارم مع غيرها من الجمعيات، التي كانت أطراً للعمل الإخواني، مؤتمراً في القدس في العام ١٩٤٦ برئاسة الشيخ عبد الباري بركات، لتتخذ قراراً بأن تنتظم جميعها في تنظيم موحد.^{١٦٣}

وتركز نشاط الجماعة حتى العام ١٩٤٨، 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 تنسَ الدور التربوي والدعوي الذي 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 الاستيطانية التي تهدد الوجود السياسي الفلسطيني نفسه.^{١٦٤}

وفي السياق ذاته، قامت جماعة الإخوان في العام ١٩٤٧ بتأسيس "منظمة الشباب العربي"، التي تشكلت من توحيد منظمتي "الفتوة" و"النجادة"، وهما أكبر منظمّتين شبه عسكريّتين في فلسطين، والملاحظ هنا أن اسم هذه المنظمة تجنب العنوان الإسلامي، مكتفياً بالمدلولات

^{١٦٣} علي المحافظة. الفكر السياسي الفلسطيني، مرجع سابق، ص: ٥٥٥. وانظر أيضاً فيصل دراج وجمال باروت. الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية في الوطن العربي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: ٣٧٤.

^{١٦٤} فيصل دراج، وجمال باروت. الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص: ٣٧٨.

العامة لمفهوم العروبة، ما يدل على رغبة الجماعة في العمل المشترك تحت راية توفيقية، وعلى غلبة السياسي على الأيديولوجي في عمل الجماعة.

لقد كان النضج السياسي، والفكري واضحاً في تصور العمل السياسي العام، وضرورة أن يكون الإطار شاملاً لكل الأطياف السياسية العاملة في فلسطين.^{١٦٥}

شارك الإخوان المسلمون في حرب فلسطين ١٩٤٨، 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، أدت إلى انكفاءها نحو الاهتمام بالتربية والدعوة، والعمل على تأسيس فروع لها في مدن الضفة الغربية المختلفة.^{١٦٦}

لقد أظهرت النكبة أن الإخوان المسلمين لم يكن لديهم برنامج واضح لمواجهة المشروع الصهيوني، أو حتى العمل على المستوى السياسي الفلسطيني، وما توفر لديهم لم يكن 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.^{١٦٧} لقد افتقد الإخوان الدور الفاعل سياسياً

^{١٦٥} المرجع السابق، ص: ٣٧٦.

^{١٦٦} خالد الحروب. حماس الفكر والممارسة السياسية، ط٢، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧، ص: ١٩.

^{١٦٧} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية ١٩٥٠-١٩٨٠، ط١، غزة فلسطين، مركز فلسطين للدراسات والبحوث، ١٩٩٩، ص: ٢٢.

في فلسطين لكونهم ابتعدوا عن مواجهة المشروع الصهيوني، ووضعوا لأنفسهم جدول أولويات يبتعد عن التوجهات الجماهيرية،^{١٦٨} وجاء هذا تحت العديد من المبررات التي سيقى 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، دفعت 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 تلقَ لديها القبول، ما دفعها للتمايز عن الجماعة في تنظيم عرف بعدها بحركة فتح. لقد شكل هذا الخروج أزمة جديدة للإخوان الفلسطينيين اتضحت في أنهم لم يتوصلوا إلى تصور واضح لما طرح عليهم من قبل هذه الجماعة، فكما يشير عبد الله 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.^{١٦٩}

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 بأن الخطة ستؤدي إلى تحقيق هدف التحرير، فإذا لم يتوفر هذا الشرط بدرجة يقينية، فليس أقل من أن يتوفر بدرجة

^{١٦٨} بشير نافع. الإمبريالية والصهيونية، مرجع سابق، ص: ١٧٨.

^{١٦٩} عبد الله أبو عزة. مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، ط٢، الكويت: دار القلم، ١٩٩٢، ص: ٧٧.

ترجيحية. أما أن يتخلوا عن حركتهم ودعوتهم لمجرد تصورات خيالية يستحيل تحقيقها في عالم الواقع، فذلك ما لا يرضونه.^{١٧٠} وقد ساق الإخوان مجموعة من العقبات رأوا أنها 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 بالطريقة ذاتها 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".^{١٧١} ليصلوا في الختام إلى "الحل البديل" الذي يتمحور في أن "على الإخوان أن يضاعفوا جهودهم في نصرته دعوتهم، ورفع 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".^{١٧٢} هذه باختصار القناعات التي كانت لدى قيادة التنظيم الفلسطيني، وهي ما عملوا على إيصاله إلى أفراد التنظيم منذ العام ١٩٦٠.^{١٧٣}

هذه التعليقات 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 التعليقات الفكرية تأتي منسجمة مع حالة

^{١٧٠} المرجع السابق، ص: ٨٢.

^{١٧١} المرجع السابق، ص: ٨٥.

^{١٧٢} المرجع السابق، ص: ٨٦.

^{١٧٣} عبد الله أبو عزة. مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، مرجع سابق، ص: ٨٦.

الأزمة التي عاشتها الجماعة في فلسطين كما أسلفنا أعلاه، فهي تبرر الانكفاء على حالتها الدعوية والتربوية، دون التقدم نحو العمل المبرمج والمنهج لمواجهة المشروع الصهيوني، والأثر الذي أحدثته مثل هذه التعليقات 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 التعليقات، ولم يكن يخرج عنها، ويمكننا بحق أن ندعي أن الرد على حركة فتح، كما صيغ أعلاه، هو الذي حدد الخطاب السياسي لجماعة الإخوان الفلسطينية حتى انطلاقة حركة حماس في العام ١٩٨٧.

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 ستشارك الأمة الإسلامية جمعاء في عملية التحرير الشاملة لفلسطين.

وبعد افتراق تنظيم فتح عن الإخوان بشكل كامل، وحتى العام ١٩٦٧، وكنتيجة منطقية للتعليقات سالفة الذكر، غاب النشاط الإخواني عن القضية الوطنية، والعمل المباشر في سبيلها.^{١٧٤}

حزب التحرير الإسلامي

تأسس حزب التحرير في العام ١٩٥٣ على يد الشيخ تقي الدين النبهاني في مدينة القدس. ويرجع الحزب قيامه إلى استجابته لقوله تعالى "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (١٠٤)، فالآية كما يقول الحزب طلبت من المسلمين أن يقيموا جماعة، يكون عملها محدداً بالدعوة إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

^{١٧٤} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٢٨.

هو عمل سياسي، بل هو من أهم وأبرز الأعمال السياسية للأحزاب، ما يجعل من الآية دلالة واضحة على وجوب قيام أحزاب سياسية. وبناء عليه يعرف الحزب نفسه بأنه "حزب سياسي مبدؤه الإسلام، فالسياسة عمله، والإسلام مبدؤه".^{١٧٥} 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.^{١٧٦} ويرى الحزب أن القضية المصيرية للمسلمين هي إقامة الخلافة،^{١٧٧} فهي وحدها المؤهلة لإزاحة بريطانيا وأمريكا، والقضاء على الدولة اليهودية في فلسطين، وهي القادرة على نشر الخير في العالم،^{١٧٨} والعمل لإقامة الخلافة. برأي الحزب، لا بد أن يكون جماعياً، وأن يكون سياسياً، فإقامة الخلافة ونصب الخليفة، والحكم بما أنزل الله، جميعها أعمال سياسية.^{١٧٩}

ويعتمد حزب التحرير فكرة تقسيم العالم إلى قسمين؛ من خلال تفرقه 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

^{١٧٥} حزب التحرير. منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠، ص: ٨-٥.

^{١٧٦} المرجع السابق، ص: ٤٧.

^{١٧٧} منهاج حزب التحرير في التغيير. منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٩، ص: ٢.

^{١٧٨} قضايا سياسية. منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ٢٠٠٤، ص: ٤٠.

^{١٧٩} منهاج حزب التحرير في التغيير، مرجع سابق، ص: ١٤.

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 على العودة للحكم بما أنزل الله.^{١٨٠}

وبناء على هذا التقسيم، بنى الحزب طريقة سيره بالاقتصار على العمل السياسي، ولم يتجاوز ذلك للأعمال المادية، سواء أكانت ضد الحكام، أم 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.^{١٨١}

ويحدد الحزب، كفاحه السياسي بنمطين هما:

١. مكافحة الدول الكافرة بأشكال تأثيرها الفكرية والسياسية والاقتصادية والعسكرية كافة، من خلال كشف خططها وفضح مؤامراتها.
٢. مقارعة الحكام في البلاد العربية، والإسلامية، والعمل على إزالة حكمهم الكافر لإقامة دولة الخلافة.^{١٨٢}

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

^{١٨٠} حزب التحرير، منشورات حزب التحرير، مرجع سابق، ص: ١٨-١٩.

^{١٨١} منهج حزب التحرير في التغيير، مرجع سابق، ص: ٤٦.

^{١٨٢} المرجع السابق، ص: ٤٣-٤٤.

جازماً“،^{١٨٣} 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.^{١٨٤}

وعلى الرغم من وجود مواقف تنظيرية للحزب حول القضية الفلسطينية، لا تخرج عن المواقف الاعتيادية للحركات الإسلامية، كاعتبارها قضية إسلامية، وأرضاً إسلامية، وهي ليست قضية أهل فلسطين، أو العرب وحدهم،^{١٨٥} 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 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.^{١٨٦} ومع كون الجهاد الفردي جائزاً، إلا أن الجهاد مع الفدائيين ليس بواجب، وهذا لكون المنظمات التي ينتمون إليها منظمات خائنة، أو جدها الإنجليز، كما أنها تفتقر إلى أمير معتر حتى يمكن الجهاد تحت إمرته.^{١٨٧}

^{١٨٣} الديمقراطية، نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها، أو الدعوة إليها. عبد القديم زلوم، منشورات حزب التحرير، بيروت، (ب ط)، (ب ت)، ص: ٥.

^{١٨٤} منهاج الحزب في التغيير. مرجع سابق، ص: ٣٧-٣٨.

^{١٨٥} قضايا سياسية. مرجع سابق، ص: ٣٦.

^{١٨٦} الدوسية. منشورات حزب التحرير، (ب ن)، (ب م)، (ب ت)، ص: ١٠١.

^{١٨٧} المرجع السابق، ص: ٩٢.

ويحرم الحزب عقد المعاهدات والاتفاقيات والأحلاف مع الدول الكافرة، كما لا يجيز عقدها بين الدول القائمة في العالم الإسلامي ومنه العربي بعضها ببعض،^{١٨٨} 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.^{١٨٩}

من خلال ما سبق، يتبين أن الحزب ينطلق من مرجعية دينية فكرية، اعتقادية، 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 تعاملًا نخبويًا، 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“.^{١٩٠}

^{١٨٨} المرجع السابق، ص: ٩٩

^{١٨٩} حزب التحرير. مرجع سابق، ص: ١٢٣.

^{١٩٠} بشير نافع. الإسلاميون. بيروت، قطر: مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٠، ص: ٧١.

الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين في الفترة بين العامين ١٩٦٧ و١٩٨٣

على إثر هزيمة حزيران ١٩٦٧، 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 القيام بأعمال عسكرية لمواجهة الاحتلال، 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 التعليقات الفكرية سالفة الذكر بشكل مستمر،^{١٩١} وترسخ في تصورهم أن التحول باتجاه الجهاد ما هو إلا إنتاج لأخطاء الماضي التي عاشها الآخرون، وحمل التيار القومي العربي قسماً كبيراً من أسباب الهزيمة، والحل يكمن، وفق هذه الرؤية، في ضرورة البدء بعملية بعث حضاري للأمة تكون منطلقاً نحو تحرير فلسطين.^{١٩٢} هذه التعليقات ساهمت في إيجاد 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 والعملية المقاوم، يمكن أن نعيد أسبابه لما يلي:^{١٩٣}

^{١٩١} خالد أبو العمرين. حماس حركة المقاومة الإسلامية، جذورها- نشأتها- فكرها السياسي، ط ١، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٠، ص: ١٧٥-١٧٦.

^{١٩٢} فيصل دراج. الأحزاب والحركات، ج ٢، مرجع سابق، ص ٢٨٦ وراجع أيضاً: ماهر الشريف. البحث عن كيان، مرجع سابق، ص: ١٧٤.

^{١٩٣} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٥٥.

١. 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.

٢. لم يكن الخطاب الإسلامي عموماً، والتقليدي خصوصاً، قد أنضج خطاباً وطنياً يقارب المسألة الفلسطينية فلسطينياً، وكان الشعور بمسؤولية العرب والمسلمين جماعياً عن مصير ومستقبل فلسطين هو الاتجاه 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".

٣. قصر التجربة التاريخية للحركة الإسلامية، التي كانت حديثة النشأة نسبياً، وما إنْ باشرت العمل التنظيمي والسياسي حتى كانت تتعرض للملاحقة والتصفية.

إلا أنه، وعلى الرغم من 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 الستينيات في عمان، بناء على دعوة الأستاذ محمد عبد الرحمن خليفة، شعرت مجموعة من شباب الإخوان، بأن ما تمخض عنه المؤتمر لم يشف غليلها، وبخاصة أنها 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 السبلات 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 بؤدٍ 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 ١٩٦٧ وحتى العام ١٩٧٠، وهي حركة سرية، ضمت في ثناياها أكثر من ١٠٠ شاب، إلا أن هذه الحركة تعرضت للإفشال لسببين: الأول منهما يتعلق بارهاصات حرب أيلول، والثاني اكتشاف قيادة الإخوان لهذه الحركة، ما أدى إلى حدوث تجاذبات بينها وبين الإخوان، وبعد حوارات بينهما تم الاتفاق على إنهاء هذه التجربة، "على أن يترك للزمن، وللعمل من داخل الصف تحقيق التصحيح المطلوب".^{١٩٤}

وتجدر الإشارة هنا إلى أن موقف إخوان فلسطين من معسكرات الشيوخ كان سلبيا بعكس بقية فروع الإخوان السورية والأردنية، وقد أوضح إخوان فلسطين موقفهم هذا في مذكرة جاء فيها:^{١٩٥}

١. إن اعتراضهم لم يكن على المبدأ، فهم يؤمنون بفرضية قتال المغتصب المحتل، وهو واجب وطني لا يجوز التقصير فيه أو التناقص عنه.

٢. رأى الإخوان أن القتال ضد المحتل لا بد أن يسير في خطين: الأول: مقاومة الاحتلال 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.

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

^{١٩٤} إبراهيم غوشة. المئذنة الحمراء سيرة ذاتية، ط١، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠٠٨، ص: ١٠٧-١٠٩.

^{١٩٥} أبو عبد الله عزة. مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، مرجع سابق، ص: ١٢٩-١٣٣.

٤. 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.

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

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

وعلى الرغم من أن الحركة الإسلامية في فلسطين ومنذ النكبة الأولى لم تحظَ بوجود سياسي مهم، فإنه، ومنذ منتصف السبعينيات، وحتى اللحظة ما زال نفوذ هذه الحركة مستمراً، بل وأصبحت تشكل جزءاً رئيسياً من القوى السياسية الفلسطينية،^{١٩٦} ويمكن الحديث هنا عن أن منتصف السبعينيات شكل بداية لمرحلة جديدة في تطور المسيرة الإسلامية في فلسطين.^{١٩٧} فالأضرار الجسيمة، على المستويين السياسي والإستراتيجي، التي لحقت بالإخوان جراء ابتعادهم عن الجهاد في فلسطين، طيلة العقود الماضية، تم تجاوزها من قبلهم من خلال التفرغ لمجال التربية، والعمل المثابر، الذي كان له الأثر الكبير في إيجاد شريحة كبيرة من الشباب الملتزم الذي تركز بشكل واضح في الجامعات الفلسطينية، وعبر عن نفسه من خلال الكتل الإسلامية الطلابية،^{١٩٨} التي 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

^{١٩٦} زياد أبو عمرو. الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، ط ١، عكا: دار الأسوار، ١٩٩٨، ص: ١١.

^{١٩٧} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٢٧.

^{١٩٨} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق: ص ٣١.

يذكر؛ فهم يفعلون مع أحداث سوريا، وكذا مع المجاهدين الأفغان، ولا يفعلون بالمقدار ذاته 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 التعليقات الفكرية التي بنيت على تسكين نفوسهم وترضيئتها، ومرددة لقصص جهاد الإخوان في حرب فلسطين، وفي معسكرات الشيوخ.^{١٩٩}

ونتيجة لذلك الجدل الذي دار بشدة في داخل صفوف الإخوان داخلياً وخارجياً، عقد مؤتمر داخلي لنقاش قضية فلسطين في العام ١٩٨٣، 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، ما 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."^{٢٠٠}

وعلى الرغم من هذه التطورات المهمة التي سادت جماعة الإخوان الفلسطينيين، فإنها 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.

^{١٩٩} خالد أبو العمرين. حماس، مرجع سابق ص: ١٦٧-١٦٨.

^{٢٠٠} إبراهيم غوشة. المئذنة الحمراء، مرجع سابق، ص: ١٥٥-١٥٦. وانظر أيضاً: خالد أبو العمرين. حماس، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

وتأتي هذه النصوص في أربعة أقسام، الأول: مجلة المنطلق^{٢٠١} التي كانت تصدر عن لجنة مسجد جامعة النجاح، وكانت تعبر 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 التي كانت تصدر معبرة عن الرابطة الإسلامية للشباب الفلسطيني في المملكة المتحدة وأيرلندا.

لم تخرج النصوص التي سنستعرضها عن الرؤية التقليدية السائدة في جماعة الإخوان المسلمين، ما 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 أن 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 لهما حلاً. والقضية الكلية الأصلية هي قضية قيام حكم الله في الأرض، وبالأخص في الأرض المجاورة لفلسطين، وبغير ذلك فلن تحرز القضية

^{٢٠١} صدر من مجلة المنطلق ١٨ عدداً، وهي مجلة طلابية أصدرتها لجنة مسجد جامعة النجاح الوطنية، وقد أصبحت مرجعاً سياسياً لمواقف الحركة الإسلامية، كما يذكر خالد أبو العمرين في دراسته عن حركة حماس، ص: ١٨٩.

الفلسطينية تقدماً يذكر^{٢٠٢}. ولكنه يستدرك قائلاً: "وكلمة، قضية فرعية، لا تعني عدم الاهتمام بها والإحاطة بكل دقائقها، أو التفریط بها، أو تأييد المفرطين بها، أو عدم الإعداد ترقباً للفرصة المناسبة"^{٢٠٣}. فالقضية الفلسطينية على الرغم من أنها "لا تشغل الحيز المطلوب من اهتمامات الإسلاميين، فليس معنى هذا أنها تخلفت في سلم الأولويات لديهم"^{٢٠٤}.

كما أن هذه النصوص في إيضاحها للأسباب الكامنة وراء الهزيمة التي مني بها الشعب الفلسطيني، تحمّل هذا الشعب جزءاً من وزر هذه المأساة، على الرغم مما تعرض له من مؤامرة مأكرة 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"^{٢٠٥}. وفي السياق ذاته يقول خالد مشعل في محاضرة له، إنه "في غيبة الإسلام القائد المهيمن ضاعت فلسطين، وفي غيبة الفهم الصحيح للإسلام عن معتقدات شعبنا، كما هو حال شعوبنا الإسلامية جميعها، عاش يجهل إسلامه"^{٢٠٦}. كما لا تنسى هذه النصوص التطرق إلى الحركات الوطنية واليسارية، ودورها في الهزائم

^{٢٠٢} عبد الرحمن صادق. حيران وعمر التلمساني، (د. م)، (ب. ن)، ١٩٨٢، ص: ٣٦-٣٨.

^{٢٠٣} المرجع السابق، ص: ٣٨.

^{٢٠٤} مجلة فلسطين المسلمة، العدد ٥، السنة الأولى، ١٩٨١، ص: ١٦.

^{٢٠٥} فلسطين المسلمة، عدد ٥، السنة الثانية، ١٩٨٣، ص: ٢٦.

^{٢٠٦} خالد مشعل. "الحل الإسلامي ونقد الحلول المطروحة على الساحة الفلسطينية"، ملحق لمجلة فلسطين المسلمة، (ب ت)، (ب د)، ص: ٣٧.

السياسية، فلا يمكن للإسلاميين، كما يقول أحد هذه النصوص، في كل أنحاء العالم أن يتصوروا "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 وأمنا سوى المزيد من الهزائم".^{٢٠٧} ويشير خالد مشعل إلى أن على الإسلاميين أن يعلموا "كيف مارس أصحاب الفكر الشيوعي والماركسي دورهم الخياني على أرض فلسطين، وكيف خان البعثيون قضية فلسطين، وكيف باعت القومية العربية فلسطين بثمان بخس لليهود، وكيف أن الاتجاه الوطني لن يقدم للقضية أي شيء [...] إن كثيراً من أصحاب هذه الاتجاهات قد استخدموا قضية فلسطين واستثمروها من أجل نشر أفكارهم الجاهلية الفاسدة"،^{٢٠٨} 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"،^{٢٠٩} 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".^{٢١٠}

وعلى الرغم مما سبق، فإن نظرة الإسلاميين، كما تقول المنطلق، تجاه الخارجين عن الصف الإسلامي "يجب أن تتشبه بنظرة الأب تجاه أبنائه

^{٢٠٧} المنطلق، العدد ٨، ١٩٨٤، ص: ٣.

^{٢٠٨} خالد مشعل. "الحل الإسلامي"، مرجع سابق، ص: ٣٨.

^{٢٠٩} المرجع السابق، ص: ٥١.

^{٢١٠} المنطلق، العدد ٨، ١٩٨٤، ص: ٣.

... والعاقين منهم بخاصة ... يحنو ... يربي يرشد يذكر ... وأحياناً يؤدي 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 أحياناً خسارة لا بد منها ... كامتداد لحضارة الغرب إلى داخلنا يجب التخلص منه حتى لا يستفحل خطره فيها".^{٢١١}

وفي معرض النقاش لدور منظمة التحرير، لا ترفض الحركة الإسلامية، المنظمة ولا مبدأ المقاومة والتحرير، وإنما ترفض نهجها الذي قيدت نفسها به،^{٢١٢} فالمنظمة تدعي أنها ممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، فكيف لمنظمة تنتهج العلمانية والديمقراطية، أن تمثل شعباً مسلماً "إن عدم العودة إلى الإسلام واتخاذ منهجاً وعقيدة وحركة في حربنا مع العدو اليهودي هو في حد ذاته خيانة لله والرسول والقضية"،^{٢١٣} فشعارات العلمانية والديمقراطية، في اعتقادنا كمسلمين، كما يرى خالد مشعل، شعارات جاهلية.^{٢١٤}

وحول النظرة تجاه اليهود يرى خالد مشعل أن شيوعي 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، على الرغم من أنهم لا يؤمنون بالدين، فيما الصهيونية حركة عنصرية، وفي هذا إبعاد للدين عن الصراع مع اليهود، وعلى

^{٢١١} المنطلق، العدد ٨، ١٩٨٤، ص: ٣٤.

^{٢١٢} المنطلق، العدد ١٦، ١٩٨٦، ص: ٩.

^{٢١٣} خالد مشعل. "الحل الإسلامي"، مرجع سابق، ص: ٥٥.

^{٢١٤} المرجع السابق، ص: ٥٣.

الرغم من أن 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 الخاطئ هي الجبهة الشعبية، التي تنتهج مناهج تنقيفية، هي والجبهتان 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".^{٢١٥}

وفي تصوره للحل يرى خالد مشعل، بعد أن يشير إلى أن القضية تحتاج إلى مزيد وقت، أن معالم الحل الإسلامي هي:^{٢١٦}

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

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

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

٤. هذه هي الخطوات التي لا بد أن نسلکها، 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.

^{٢١٥} المرجع السابق، ص: ٥٠.

^{٢١٦} المرجع السابق، ص: ٥٨-٥٩.

من خلال الرؤى والنصوص الفكرية والسياسية التي تم استعراضها أعلاه، يُستنتج أن الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين منذ بداية القرن العشرين وحتى العام ١٩٤٨ لم يحظ بوجود ناضج، وواضح المعالم إلا بوجود جماعة الإخوان المسلمين، فالخطاب الإسلامي ومنذ العام ١٩٤٦ كان خطاباً إخوانياً بامتياز، وأما بقية الأحزاب والحركات والجماعات والشخصيات فلم تنتج خطاباً متكاملًا، واضح المعالم، تجاه الشأن الفلسطيني، وأما حزب التحرير فعلى الرغم من كونه فلسطيني المنشأ والنهوض، فإن تصورات وفكره وعمله تجاوز فلسطين، فكرياً وعملياً، باتجاه قضيته المركزية، إقامة الخلافة.

إن ارتباط هذا الخطاب بالإخوان المسلمين ألقى بظلاله سلباً على درجة الاستقلالية الفكرية والمرجعية لهذا الخطاب، ما حجّم من الإنتاج الفكري والسياسي له، وأبقاه معتمداً على الإنتاج الإخواني الخارجي.

وعلى الرغم من 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، فإنه تحوّل إلى المرجعية الدينية في العقدين السابع والثامن، كما لاحظنا في النصوص السياسية والفكرية، لـ **مجلة المنطلق**، وخالد مشعل، وفلسطين المسلمة، وكتاب **حيران وعمر التلمساني**.

إن الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين بتحوّله إلى المرجعية الدينية، استخدم، منظومة مفاهيم إسلامية وسياسية، غلب عليها طابع التشدد والحدية، كما في مفاهيم (الجاهلية، الكفر، الخارجين عن الصف الإسلامي، التخوين،...) وتعامل هذا الخطاب مع الآخر غير الإسلامي وفق مفاهيم الولاء والبراء الاعتقادية، التي تصنف الآخر ليس على توجهاته السياسية، وإنما على قربه أو بعده عن الاعتقاد الإسلامي، ما يفسر طبيعة الهجمة القاسية والشديدة للهجة على المنظمات الوطنية الفلسطينية، وبخاصة اليسارية منها، التي قد تكون مرتبطة بشكل أو بآخر بآثار الحرب الباردة.

وننبه هنا إلى أنه وعلى الرغم من التطورات التي طرأت على التوجه الإخواني للتعامل مع قضية فلسطين، كما حدث عند تأسيس "جهاز فلسطين" في العام ١٩٨٣، فإن 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).

مرجعية الخطاب السياسي

لحركة المقاومة الإسلامية حماس

مرجعية الخطاب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس

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، التي رفعت شعار "فلسطين القضية المركزية للحركة الإسلامية والأمة الإسلامية". وعلى الرغم من أن هناك من يشكك بهذا بناء على أن الإخوان عملوا منذ بداية الثمانينيات على تأسيس أجهزتهم العسكرية والأمنية، وتتوج هذا باعتقال الشيخ أحمد ياسين في العام ١٩٨٣،^{٢١٧} فإن هذا الرأي يؤكد ما ذهب إليه الكثير من الباحثين كخالد الحروب،^{٢١٨} وناصر الدين الشاعر،^{٢١٩} وحسين أبو

^{٢١٧} إياد البرغوثي، جواد الحمد. دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٧، ص: ٤١.

^{٢١٨} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣٩.

^{٢١٩} ناصر الدين الشاعر. عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية وجهة نظر إسلامية، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٩٩، ص: ٢١.

النمل،^{٢٢٠} وعلي الجرباوي،^{٢٢١} من أن الحراك الفكري والسياسي ومن ثم العسكري لحركة الجهاد منذ مطلع الثمانينيات هو ما دفع الإخوان، وبخاصة الجيل الشاب منهم، إلى التفكير جدياً بضرورة العمل في فلسطين، وقد تبلور هذا بشكل واضح في المؤتمر الذي عقد في الأردن العام ١٩٨٣، وحضره عدد من القيادات الإخوانية في قطاع غزة، والضفة الغربية والأردن ودول الخليج، ووضع فيه الحجر الأساس لإطلاق المشروع الإسلامي الفلسطيني للقضية، على حد تعبير خالد مشعل،^{٢٢٢} إلا أن القرار بإطلاق المشروع رسمياً اتخذ خلال الفترة ما بين ١٩٨٥-١٩٨٦، وشكلت قيادة رسمية له لرسم برامجه، وأهدافه. وفي العام ١٩٨٧ تم الإعلان عن المشروع باسم حركة حماس مع بدء الانتفاضة الأولى، وبالتحديد في ١٤/١٢/١٩٨٧.^{٢٢٣}

لقد كان واضحاً صعوبة تبرير وجود حركة حماس فكرياً،^{٢٢٤} فالبنية الفكرية التي قامت عليها جماعة الإخوان في فلسطين ظلت هي البنية ذاتها التي شكلت مرجعاً فكرياً لحركة حماس، وعلى الرغم من أن قيادات الحركة حاولت أن تظهر تطوراً فكرياً في بنيتها الفكرية كما لاحظنا في كلام إبراهيم غوشة^{٢٢٥} عن أن جماعة الإخوان في المؤتمر سالف الذكر في العام ١٩٨٣، وهو المؤتمر الذي أسس لوجود حركة حماس، أحدثت تحولاً انتقلت فيه من رؤيتها التقليدية في العمل للدولة الإسلامية إلى

^{٢٢٠} حسين أبو النمل. حماس الجذور والتحويلات، في حركة حماس، كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب العشرون، آب ٢٠٠٨، ط ١، ص: ٢٤.

^{٢٢١} علي الجرباوي. "حماس مدخل الإخوان إلى الشرعية السياسية"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد، شتاء ١٩٩٣، ص: ٧٢.

^{٢٢٢} خالد مشعل. مقابلة في صحيفة الحياة، الحلقة الثانية، ٥/١٢/٢٠٠٣.

^{٢٢٣} خالد مشعل مقابلة، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٧٦، خريف ٢٠٠٨، ص: ٦٧.

^{٢٢٤} زياد أبو عمرو. الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، عكا: دار الاسوار، ط ١، ١٩٨٩، ص: ٩٢.

^{٢٢٥} انظر ص ٨٩ من الرسالة.

رؤية جديدة تقوم على التوازي في العمل لإقامة الدولة والعمل الجهادي في فلسطين،^{٢٢٦} وكما نلاحظه في تصريحات خالد مشعل الذي أشار فيها إلى أن ما بين العامين ١٩٨٥-١٩٨٦، ومع بداية تبلور حركة حماس، أخذوا ينشرون فكرة أن "القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للأمة، فهذه القضية ليست على تخوم الأمة بل في قلبها"،^{٢٢٧} هذه التصريحات، التي نلمح فيها تأثيراً 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، وبخاصة أن حركة حماس لم تنشئ تأصيلاً نظرياً فكرياً يتناسب معها، ويحدث تمايزاً ما، ما بين بنيتها الفكرية وبنية الإخوان الفكرية، بل على العكس بقيت الأدبيات الإخوانية وتأصيلاتهم النظرية هي مرجع للحركة، وهذا ما سيتضح في تحليل النصوص التأسيسية للحركة.

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 إستراتيجية بهذا التحديد، وبهذا التأصيل.

الميثاق

يكتسب الميثاق أهمية خاصة لمن يريد دراسة الخطاب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، وبخاصة فيما يتعلق بدراسة المكونات المرجعية له؛ وهذا لما للميثاق من أهمية في تشكيل الخطابين السياسي والفكري لحماس؛ فهو المحدد للهوية، والمؤصل لغالبية الرؤى السياسية الإستراتيجية، فقد شكل الميثاق "القاعدة الرئيسة لمشروع الحركة السياسي"،^{٢٢٨} وأصبح لدى البعض مرحلة تاريخية

^{٢٢٦} إبراهيم غوشة. المئذنة الحمراء، مرجع سابق، ص: ١٥٥-١٥٦.

^{٢٢٧} خالد مشعل، مقابلة صحيفة الحياة، الحلقة الثانية، مرجع سابق.

^{٢٢٨} بيسان عدوان. "حركة حماس: بين الهوية الوطنية والخطاب العقائدي"، فصلية سياسات، العدد ١، شتاء ٢٠٠٧، ص: ٣٠.

يؤرخ لحماس بها بعد أن كانت مرحلة فكرية سياسية، فحماس هي عبارة عن "حماسين"؛ "حماس الميثاق"، و"حماس البرنامج الانتخابي"،^{٢٢٩} كما أصبح لدى البعض وثيقة فوق تاريخية تحكم حركة حماس بناء عليها في أي مرحلة زمنية مهما بعدت عن مرحلة الصياغة النصية.^{٢٣٠}

كما أن للميثاق أهمية كبيرة لكونه ما زال حتى الآن نصاً غير متجاوز من قبل حركة حماس على المستوى الفكري، فبحودود معرفتنا لم تنشئ حماس نصاً مغايراً، واستمرت باعتماد هذا الميثاق مرجعية إما ظاهرة بشكل واضح، وإما متوارية تظهر فيما بين السطور في بعض النصوص السياسية،^{٢٣١} وقد شكل الميثاق أهمية كبيرة لحركة حماس، وذلك لكونه شكل 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 توافرها 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

^{٢٢٩} خالد الحروب. التيار الإسلامي والعلمنة السياسية، التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية، رام الله: جامعة بيرزيت، ط١، ٢٠٠٨، ص: ٤٢.

^{٢٣٠} وليد الشرفا. دوائر الإقناع في خطاب حركة حماس. رام الله: أوراود مركز العالم العربي للبحوث والتنمية، ط١، ٢٠١٠، ص: ١٦-١٨.

^{٢٣١} على الرغم من وجود العديد من القيادات السياسية في حركة حماس ممن تنادي بتغيير الميثاق، أو أنه تم تجاوزه من الناحية العملية كالكتور أحمد يوسف في كتاباته المختلفة، التي كان آخرها "تأملات في الدين والسياسة قراءة في الحالة الفلسطينية" والصادرة عن بيت الحكمة في قطاع غزة ٢٠١٠، فإن الموقف الرسمي لحركة حماس حتى كتابة الرسالة هو عدم تغيير الميثاق.

تعديلها أو حتى المناورة دون أن يبدو ذلك في تعارض مع بنود الميثاق، التي يتسع كل منها لأكثر من تفسير وتأويل واجتهاد.^{٢٣٢}

وقبل اللجوء 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 انطلاق حركة حماس بتاريخ ٨ آب (أغسطس) ١٩٨٨، وقد وزّع في الضفة الغربية وقطاع غزة بشكل سرّي، وعلى ما يبدو فقد جاءت فكرة كتابة الميثاق، للرد على البرنامج السياسي لمنظمة التحرير، الذي أصبح يتضح من خلال رغبتها في الإعلان عن الدولة الفلسطينية العام ١٩٨٨، بالإضافة إلى رغبة داخلية في حركة حماس بضرورة إيضاح هويتها الفكرية والسياسية وانتماءاتها الحزبية، بعد فترة من العمل دون وضوح فكري أو سياسي،^{٢٣٣} وهذه النقطة على ما يظهر ناتجة من أن جماعة الإخوان كانت متخوفة من البروز بهويتها المعروفة والواضحة في بداية الانتفاضة، 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 ستنشأ، وتظل هي كجماعة في وضع آمن تسير وفق إستراتيجيتها المعروفة،^{٢٣٤} إلا أن الجماعة وبعد اتضاح صورة الأوضاع السياسية، وأنها ليست هبات قصيرة الأمد، أعلنت انتماء حركة المقاومة الإسلامية حماس، وهو

^{٢٣٢} باسم الزبيدي. حماس والحكم: دخول النظام أم التمرد عليه. رام الله: المركز الفلسطيني للبحوث والدراسات المسحية، ط ١، ٢٠١٠، ص: ١٩.

^{٢٣٣} رجب حسن العوضي البابا. جهود حركة المقاومة الإسلامية حماس في الانتفاضة الفلسطينية، ١٩٨٧-١٩٩٤، (رسالة ماجستير غير منشورة)، غزة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٠، ص: ٦١، وانظر أيضاً: خالد أبو العمرين. حركة المقاومة الإسلامية حماس، مرجع سابق، ص: ٣١٣.

^{٢٣٤} عماد الفالوجي. "الإسلام السياسي، الإصلاح السياسي والشرط الاجتماعي". فصلية الإسلام السياسي، العدد الثاني صيف ٢٠٠٨، ص: ٤٧.

الاسم الذي اختارته لتنظيمها الجديد، لها، وأنها جزء منها^{٢٣٥} كما سنرى في دراستنا للميثاق.

وقد انبثقت فكرة كتابة ميثاق لحركة حماس، على غرار الميثاق الوطني الفلسطيني، من الأستاذ عبد الفتاح دخان، الذي أوكلت له صياغة المسودة 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 أجريت عليها تعديلات بسيطة.^{٢٣٦} وعلى الرغم من 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.^{٢٣٧}

وقد خضع الميثاق إلى موافقة المكتب الإداري لحماس فقط، دون تمريره على مجلس الشورى، وذلك لأسباب أمنية تعلق بصعوبة الاجتماع لأعضاء مجلس الشورى. وحول الأهمية الفكرية والسياسية للميثاق بالنسبة لحركة حماس، يذكر الشيخ أحمد ياسين أن الميثاق وعلى الرغم من أنه كان تجربة أولى للحركة في هذا المجال، فإنه "لم يُعد جزافاً"، بل تمت صياغته ومناقشته على المستوى الداخلي من أهل الاختصاص في اللغة، وعلوم القرآن، والحديث، حيث تمت مراجعته وضبطه من قبلهم،^{٢٣٨} ومن خلال رؤية طبيعة "أهل الاختصاص" تتضح نقاط عدة:

^{٢٣٥} زياد أبو عمرو. "حماس: خلفية تاريخية سياسية"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد، شتاء ١٩٩٣، ص: ٨٨.

^{٢٣٦} رجب حسن العوضي البابا. جهود حركة المقاومة، مرجع سابق، ص: ٦٢.

^{٢٣٧} أبو العمرين. مرجع سابق، ص: ٣١٤.

^{٢٣٨} المرجع السابق، ص: ٦٢.

١. إن الميثاق وعلى الرغم من أن مسودته قد صيغت من قبل شخص واحد وهو الأستاذ عبد الفتاح دخان، فإن القراءات والمناقشات والتعديلات شارك فيها أشخاص أكثر من الحركة في داخل فلسطين وخارجها، ما يضيف عليه سمة العمل الجماعي الحركي لا الفردي.
٢. 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.
٣. إن الميثاق قد خضع لنقاش هادئ وغير متسرع، وأن الأفكار التي تضمنها جاءت بناء على حوار جدي ونقدي في القيادة العليا لحركة حماس، ما يؤهله لأن يكون حقيقة منظومة فكرية يمكن من خلال دراستها معرفة مرجعياتها ومنطلقاتها.
٤. إن الاستشهادات 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).
٥. هناك غياب واضح، كما ورد في طبيعة الاختصاص، لعلماء السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، المختصين بهذا الشأن، ما يعطي ملامح، ولو بشكل أولي من خلال الاطلاع على طبيعة التخصص، على الأهمية التي كانت الحركة تعطيها للتخصصات اللازمة استشارتها بهذا الموضوع، وهي تخصصات لا تخرج عن الإطار الشرعي والتراثي.

تحليل الميثاق

يتكون الميثاق من مقدمة وست 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 والإستراتيجيات 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 أربع عشرة مادة.

وتكمن أهمية مقدمة الميثاق بكونها تحدد مبررات الغياب الإخواني طيلة العقود السابقة على نشأة حماس، وذلك من خلال تردد 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 أن "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:

١. المنطلقات الفكرية: ويحددها بالالتزام بمنهج الإسلام، فهو المرجعية للفكر والمفاهيم والتصورات عن الكون والإنسان والحياة، كما أن الاحتكام إليه في جميع التصورات.^{٢٣٩}

٢. المرجعية التنظيمية الاجتهادية: وهي تتمثل في كون حركة حماس "جناحاً من أجنحة الإخوان المسلمين في فلسطين"، وهذه الجماعة لها رؤى اجتهادية خاصة في الإسلام، فحركة حماس هنا لم تكتفِ فقط بأن حددت مرجعيتها الفكرية بالإسلام، وإنما عمدت إلى

^{٢٣٩} ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس. ١٨ آب ١٩٨٨، المادة الأولى.

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"،^{٢٤٠} وهي تحدد شعارها بأنه "الله غايتها، والرسول قدوتها، والقرآن دستورها، والجهاد سبيلها، والموت في سبيل الله أسمى أمانيتها"، وهو شعار جماعة الإخوان المسلمين.^{٢٤١}

٣. المرجعية التراثية التاريخية: وهي التي تتعلق بالبعد الزمني للحركة، وكونها تمتد إلى مولد الرسالة الإسلامية، والسلف الصالح.^{٢٤٢}

٤. المرجعية الاعتقادية: فحركة حماس في ميثاقها، ترحب "بكل مسلم اعتقد عقيدتها"،^{٢٤٣} وهي هنا لا تحدد ماهية وطبيعة العقيدة التي تتبناها، فمن المعروف أن هناك اجتهادات اعتقادية تكونت على أساسها مدارس ومذاهب، كالماتريدية والأشعرية والمعتزلة والسلفية والإمامية والإباضية....، وعلى الرغم من أن حماس لم تحدد طبيعة وماهية عقيدتها، فإنه ومن خلال معرفة ماهية الكتب الاعتقادية 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 لابن أبي عبد العز الحنفي،^{٢٤٤} وهو

^{٢٤٠} المادة الثانية.

^{٢٤١} المادة الثامنة.

^{٢٤٢} المادة الخامسة.

^{٢٤٣} المادة الرابعة.

^{٢٤٤} يحيى علي الدجني، نسيم شحادة ياسين. ثقافة الإمام الشهيد أحمد ياسين، حياته ودعوته وثقافته. غزة: الجامعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٧، ص: ١١٠.

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،^{٢٤٥} كما قرأ الشيخ ياسين كتاب شرح أصول العقيدة الإسلامية للدكتور نسيم ياسين، وأعجب به وأوصى أن يعتمد في تربية أبناء الحركة،^{٢٤٦} وهذه الكتب جميعها تتبع المدرسة السلفية القائمة على اجتهادات ابن تيمية وابن القيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، كما يُلاحظ من خلال تتبع الاجتهادات الخاصة بهذه المدرسة، كما من خلال تتبع المراجع والاستشهادات الموجودة في ثنايا هذه الكتب.

ويثار هنا تساؤل هام حول دقة التزام حماس، على المستوى الاعتقادي على الأقل، بمنهج الإخوان كما عبّر عنه الإمام حسن البنا مؤسس الإخوان في "رسالة العقائد" التي تعبّر عن الرؤية الاعتقادية الأشعرية،^{٢٤٧} ما دفع الكثير من أبناء المدرسة السلفية إلى مهاجمة البنا في أكثر من دراسة.^{٢٤٨} من الواضح أن هناك تمايزاً اعتقادياً ما بين المدرسة القديمة للإخوان المسلمين ممثلة بالبنا والسيد سابق ومحمد الغزالي، وما بين المدرسة المتأخرة والمتأثرة بالسلفية الاعتقادية، التي يمثلها الشيخ يوسف القرضاوي.

كما تناولت حماس في الميثاق، فلسطين وأوضحت مرجعيات تناولها لهذه القضية، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن حماس قد حددت نفسها

^{٢٤٥} المرجع السابق، ص: ١١٨.

^{٢٤٦} المرجع السابق، ص: ١١٠.

^{٢٤٧} يراجع بهذا الصدد الكتاب المهم، حسن البنا والحلقة المفقودة، للكاتب عون معين القدومي، الأردن: دار الفتح، ط١، ٢٠١١، فهو يتناول بالتفصيل التزام الإمام البنا بالعقيدة الأشعرية.

^{٢٤٨} انظر على سبيل المثال الموقع الإلكتروني:

بكونها "حركة فلسطينية متميزة" ... "تعمل على رفع راية الله على كل شبر من فلسطين".^{٢٤٩}

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"،^{٢٥٠} 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 أنها "جزء من العقيدة".^{٢٥١} ويرفض الشاعر هذا المنطلق في التعامل مع قضية فلسطين، فهو يرى أن الإسلاميين حملوا النصوص الإسلامية أكثر مما تطبق، وأن كتب العقيدة جميعها لم تورد فلسطين كقضية اعتقادية، كما أن العهدة العمرية نفسها لم تتطرق إلى موضوعة "الوقف" كما تطرح من قبلهم.^{٢٥٢} ويورد الشاعر أن الإسلاميين الفلسطينيين ليسوا متفقين على اعتبار "الوقف" أساساً لإسلامية فلسطين، فالدكتور رمضان عبد الله 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

^{٢٤٩} ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، المادة السادسة، مرجع سابق.

^{٢٥٠} المرجع السابق، المادة الحادية عشرة.

^{٢٥١} ناصر الدين الشاعر. عملية السلام الفلسطينية-الإسرائيلية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

^{٢٥٢} المرجع السابق، ص: ٣٨.

الله الملك والنبوة من اليهود ... وعهد بها إلى المسلمين“.^{٢٥٣} وبناء على التصور السابق لمفهوم ”الوقف“، ترى حماس في الميثاق أن ما يسمى بالحلل 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 دينها“،^{٢٥٤} وهنا تعود حماس مرة أخرى لاستدعاء المرجعية الاعتقادية في التعامل مع الموضوع الفلسطيني بناء على أن ”الوطنية من وجهة نظر حركة المقاومة الإسلامية جزء من العقيدة الدينية“.^{٢٥٥}

وفلسطين كما تشير حماس في ميثاقها أرض إسلامية،^{٢٥٦} ولا بد من ربطها ”في أذهان الأجيال المسلمة على أنها قضية دينية، ويجب معالجتها على هذا الأساس“،^{٢٥٧} وعليه فتحريها فرض عين على كل مسلم حيثما كان.^{٢٥٨}

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 اجتهد، هذا مع شرط محدد بأن تكون ”تصرفاتها في حدود الدائرة الإسلامية“، مع سؤالها، في النهاية، ”الله الهداية والرشاد للجميع“.^{٢٥٩} إن التعامل

^{٢٥٣} المرجع السابق، ص: ١١٥.

^{٢٥٤} ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، المادة الثالثة عشرة، مرجع سابق.

^{٢٥٥} المادة الثانية عشرة.

^{٢٥٦} المادة الرابعة عشرة.

^{٢٥٧} المادة الخامسة عشرة.

^{٢٥٨} المادة الرابعة عشرة.

^{٢٥٩} المادة الثالثة والعشرون.

مع الآخر الإسلامي من قبل حركة حماس كما ورد أعلاه وفق شروط مسبقاً تنطلق على أساس تقييمي من قبلها يعطي صورة سلبية حول تعامل حركة حماس مع هذه القوى الإسلامية، كما أن حماس تجعل من نفسها ضابطاً لمعرفة الخطأ والصواب في مسلكيات هذه الحركات وتصرفاتها، ولذا فهي ستوضح هذا الأمر بشكل قاطع "فعندما يكون خطأ في المواقف والتصرفات، فلحركة المقاومة الإسلامية الحق في بيان الخطأ والتنفير منه، والعمل على بيان الحق وتبنيه".^{٢٦٠}

إن رؤية حماس للآخر الإسلامي كما وردت في الميثاق هي رؤية تنطلق من موقع "الأخ الأكبر"، فهي ترى في هذا الآخر الإسلامي منشقاً عنها.^{٢٦١}

وأما الحركات الوطنية، فما دامت لا تعطي ولاءها للشرق الشيوعي، أو الغرب الصليبي، فهي تبادلها الاحترام وتقدر ظروفها، والعوامل المحيطة بها والمؤثرة عليها، وتطمئن أنها 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".^{٢٦٢}

وفي رؤيتها للعلاقة مع منظمة التحرير الفلسطينية، يلاحظ أن 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 التي 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.^{٢٦٣}

^{٢٦٠} المادة الرابعة والعشرون.

^{٢٦١} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ١٤٥-١٤٦.

^{٢٦٢} ميثاق حركة حماس، المادتان الخامسة والعشرون والسادسة والعشرون.

^{٢٦٣} المادة السابعة والعشرون.

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،^{٢٦٤} وهم نازيون،^{٢٦٥} ولا تفرق حماس هنا ما بين الصهيونية كحركة سياسية قومية، واليهودية كديانة، وإن كانت تفضل الكلام عن الصهيونية العالمية لأنها تستند في رؤيتها الحادة تجاهها على ”بروتوكولات حكماء صهيون“ التي تضع اليهود في موقع الشر المطلق تجاه الإنسانية. والخطورة في انطلاق رؤية حماس لليهود والصهيونية بناء على كتاب بروتوكولات حكماء صهيون، ليست في كونها تنطلق على أساس غير دقيق تاريخياً، كون الكثير من الباحثين يشككون بمصداقية الكتاب كعبد الوهاب المسيري الذي يتعامل معه ”كوثقفة مزيفة“،^{٢٦٦} وإنما في كون الكتاب يؤسس لفكرة خطيرة جداً على المستوى التحليلي التاريخي والسياسي، فهو يكرس بشكل كبير ”عقلية المؤامرة“ و”الفكر التأمري“، 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:

١. 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.

^{٢٦٤} المادة الثانية والعشرون.

^{٢٦٥} المادة العشرون.

^{٢٦٦} عبد الوهاب المسيري. البروتوكولات واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥، ص: ٥.

٢. إن الاستشهاد بالنص الديني القرآني في الصفحة الأولى من الميثاق، كان له دلالة كبيرة لجهة رؤية حماس لنفسها ورؤيتها تجاه اليهود، فالآية الأولى (آية ١١٠ آل عمران) تتحدث عن خيرية الأمة ومهامها في العالم، من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، والآيتان التاليتان (آية ١١١-١١٢) 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" لتنتقل 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.

٣. وفق ما تم تحليله سالفاً، يعتبر الميثاق، على الرغم من معارضة البعض له في حماس، النص المرجعي الوحيد على المستوى الفكري والأيدولوجي، ولذا يمكن اعتباره نصاً تأسيسياً لما جاء بعده، ويمكن هنا تناول الميثاق والنصوص التالية له من باب ثنائية الإستراتيجي والتكتيكي كما حددها القيادي في حماس محمود الزهّار في كتابه إشكاليات الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، حيث يقول: "ولا شك أن الموقف الإسلامي المرحلي قد يختلف في ظاهره عن الهدف النهائي (الإستراتيجي) 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 أوصلو، وفي ظل الواقع المتردي، والدولي الغربي المنحاز، فإن الخطاب الإسلامي يحتاج إلى توازن دقيق في طرح الموقف الإسلامي المرحلي (التكتيكي) والنهائي (الإستراتيجي)، فيجب

أن لا تغيب، 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 للاحتلال، والإجابة عن كل التساؤلات اليومية، الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية؛ وإلا انعزل الخطاب السياسي (الإستراتيجي) وأصبح في ذهن العامة وكأنه هروب من "الواقع" إلى "الحلم"، وهذا ما يريده خصوم الحركة الإسلامية^{٢٦٧}. 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.

المذكرة التعريفية لحركة حماس

كتب هذا النص في كانون الأول ١٩٩٣ تقريباً^{٢٦٨} وتمت كتابته من قبل قيادة الخارج في حركة حماس^{٢٦٩}، ما 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^{٢٧٠}.

^{٢٦٧} محمود الزهار. إشكاليات الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر. الخليل - فلسطين: دار المستقبل، ط ١، ١٩٩٩، ص: ٥٦-٥٧.

^{٢٦٨} خالد الحروب. حماس الفكر والممارسة السياسية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ٢، ١٩٩٧، ص: ٤٢.

^{٢٦٩} أفادني بهذه المعلومة الدكتور خالد الحروب بناء على استفسار مني عبر البريد الإلكتروني.

^{٢٧٠} المذكرة التعريفية لحركة حماس، انظر الوثيقة رقم (٣) في: خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣٠٨.

ويسرد النص دوافع نشأة حركة حماس بكونها تتركز على محورين، الأول: التطورات السياسية للقضية الفلسطينية حتى نهاية العام ١٩٨٧، متعرضاً إلى سلسلة الانتكاسات التي تعرض لها البرنامج السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية طيلة عقدي السبعينيات والثمانينيات، وزيادة الاتجاهات "التسوية" في داخل المنظمة، ما أدى إلى حالة من الخلافات والانشقاقات في داخلها، وتضمنت الأطروحات السياسية، شرطين، أحدهما: الاعتراف بالكيان الصهيوني، والثاني: التنازل له عن الجزء الأكبر من فلسطين، ورافق هذه الطروحات والأوضاع التي عاشتها المنظمة تراجع في الاهتمام العربي بالقضية الفلسطينية، كما تراجعت إستراتيجية الكفاح المسلح. وأما المحور الثاني، فيشير إلى بروز الصحو 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 العام ١٩٨٧، كانت الظروف ناضجة لاكتماله فكانت حركة حماس.^{٢٧١}

وفي الكلام عن الهوية السياسية لحركة حماس، يذكر النص أن "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.^{٢٧٢}

^{٢٧١} المذكرة التعريفية لحركة حماس، في خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣١٠-٣١١.

^{٢٧٢} المرجع السابق، ص: ٣١١-٣١٢.

النص إلى هذه المرحلة يستوقفنا لنحدد عدداً من الملاحظات الضرورية قبل إكماله:

١. 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 كرّسها الميثاق، وليس تجاوزاً لها، وهنا يلاحظ أن قيادة حماس في الخارج، على ما يبدو، حاولت تسييس الأفكار التي وردت في الميثاق بشكلها المباشر وغير الموارد، ليحظى بقبول أكبر لدى الآخر بمختلف مظهراته السياسية والفكرية.

٢. يلاحظ هنا غياب لمفهوم "الوقف الإسلامي" الذي تم تناوله سابقاً، والذي بنت عليه حركة حماس رؤيتها تجاه قضية فلسطين، فهنا يدور الكلام حول "قدسية فلسطين، ومنزلتها الإسلامية"، دون التطرق للكلام حول كونها أرض وقف إسلامي، نعم قد يقول قائل إن صياغة النص هنا، وبهذه الطريقة لا تنفي الانطلاق من كون فلسطين أرض وقف فهذه هي منزلتها الإسلامية، إلا أنه من الواضح أن عدم ذكر "الوقف الإسلامي" بشكله المباشر والواضح يعبر عن رغبة في التعامل مع القضية بشكلها السياسي والمبني على قدسيته ومنزلتها لا أكثر.

٣. غياب وصف اليهود بشكل كامل من هذا النص والتعامل مفاهيمياً أصبح مع "الصهيونية"، طبعاً دون التطرق إلى المؤامرات والبروتوكولات، وبناء عليه فالصراع هو "صراع حضاري"، دون ذكر صفة "الدينية" له كما ورد في الميثاق، وعلى الرغم من أن كلمة "حضاري" تحتمل بشكل كبير وجود الديني كجزئية كبيرة منها، فإن عدم الرغبة في ذكر الأمر بشكله المباشر له من الدلالات الشيء الكثير.

وعودة إلى النص، وفي الحديث حول إستراتيجية حركة حماس، يحدد النص هذه الإستراتيجية 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 إستراتيجية حركة حماس، وهي النقطة الأخيرة التي تنص على أن العمل السياسي في منظور الحركة "هو إحدى وسائل الجهاد ضد العدو الصهيوني، ويهدف [...] إلى تقوية جهاد وصمود شعبنا في مواجهة الاحتلال الصهيوني وحشد طاقات شعبنا وأمتنا لنصرة قضيتنا".^{٢٧٣} وهنا يلاحظ أن ذكر "العمل السياسي كإحدى وسائل الجهاد" بهذا الشكل يتم لأول مرة في نص تأسيلي للحركة، فمن خلال الاطلاع على الميثاق يتبين أن مفردة "سياسة"، وردت به مرة واحدة فقط، وخلال كلام عن عمق وشمولية فهم الإسلام لشتى مجالات الحياة،^{٢٧٤} فالميثاق لم يتطرق للكلمة "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 أن ساحة العمل تتسع لجميع المواقف والاجتهادات، وتعلن عن سعيها إلى التعاون مع جميع القوى، كما أنها ليست بديلاً لأحد، ولا تمنع 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 تولى حماس أولوية خاصة للتوحيد فيما بينها، وذلك لإيمانها بأن القواسم المشتركة أكبر من عوامل الافتراق، وتشير إلى أن دفاعها

^{٢٧٣} المذكرة التعريفية لحركة حماس، في خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣١٢-٣١٣.

^{٢٧٤} ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، المادة الثانية، مرجع سابق.

عن قضايا الشعب الفلسطيني غير مبنية على أساس ديني أو عرقي.^{٢٧٥} والتطور ناجم في هذا النص من طبيعة اللغة بداية، التي تتعامل مع الآخر دون فوقية ولا "أستاذية"، كما أن هناك تطوراً واضحاً في تعاملها مع منظمة التحرير التي لا تنطلق في التعامل معها على أساس ديني بحث 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 أحداً على أساس المعتقد الديني أو العرق، ولا تناهض موقف أي دولة ما لم تمارس الظلم على شعبنا، كما (تحتزم) حماس قرارات الهيئات والمنظمات الدولية، ما لم تصادر حق الشعب الفلسطيني في أرضه ووطنه وحقه في الجهاد.^{٢٧٦}

وفي موقفها من التسوية السياسية تستند حماس إلى:^{٢٧٧}

١. فهمها العميق لتركيبية العدو الصهيوني وخلفياته الفكرية المستندة إلى التوراة والتلمود، وكتابات مؤسسي الحركة الصهيونية، والتمسك بنبوءة أرض الميعاد وشعب الله المختار.

٢. 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.

^{٢٧٥} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣١٣.

^{٢٧٦} المرجع السابق، ص: ٣١٤.

^{٢٧٧} المرجع السابق، ص: ٣١٤-٣١٥.

ويتضح هنا أن هذا النص يستثني التوصيفات "الميثاقية" التي تتعلق بالتعامل مع "اليهود"، ويبقي فقط على المفهوم "الصهيوني"، كما أنه، وإن كان قد تناول الخلفيات الفكرية المستندة إلى التوراة والتلمود، إلا أنه تناولها من حيث كونها "فكرية" بحتة لا "عقدية" كما في الميثاق، ما يؤكد أن صياغة "المذكرة التعريفية" جاءت كحل وسط في داخل حماس لجمع الاجتهادات المختلفة في داخل الحركة، بين من يريدون صيغة الميثاق ولغته، وبين من يؤيدون أفكاره ولكنهم يتحفظون على لغته المباشرة، إن هذا 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.

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 في الانطلاق 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"، وبخاصة في كونها حركة إسلامية تتبع المنهج الإسلامي في العمل.

لقد شعرت حركة حماس، ضمن الظروف السياسية المحيطة بها وبالقضيه الفلسطينية، أن هناك ضرورة لمرونة سياسية ما، تبعتها عن موضع الرفض العبثي، باتجاه الذي يحمل رؤية سياسية متكاملة الأبعاد، ولكنها في الوقت ذاته 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"، وتستعوض عنها بحل "الشرعي".

كمشرّع "السياسي"، وهنا، كما سنرى، يكفي في "الشرعي" أن يعطي مجرد شرعية، دون الذهاب بعيداً في التفاصيل الداخلية له، فدوره هنا ليس "تأصيلياً" وإنما "تكميلي".

لقد شكلت "الهدنة"، كما طرحنا من قبل حركة حماس على لسان شيخها أحمد ياسين من سجنه في العام ١٩٩٣، البداية "للسياسي أولاً"، كبديل عن "الشرعي أولاً"، التي 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 وموازن القوى الناعمة له لدى الآخر، ولكنها من جهة أخرى تتجاوز الوضع القانوني والداعي للاعتراف به،^{٢٧٨} 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.^{٢٧٩}

^{٢٧٨} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٩٤.

^{٢٧٩} محمود جرابعة. حركة حماس: مسيرة متردة نحو السلام. رام الله: المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، ط ١، ٢٠١٠، ص: ٢٩.

وتنص الهدنة التي طرحها الشيخ ياسين من سجنه في العام ١٩٩٣، وأكد عليها بعد خروجه من السجن في العام ١٩٩٧، على إمكانية التوقيع على "اتفاق هدنة لعشر سنين أو عشرين شرط أن تنسحب إسرائيل من الضفة والقطاع والقدس إلى حدود ١٩٦٧، دون شرط، وتترك للشعب الفلسطيني الحرية الكاملة في تقرير مصيره ومستقبله".^{٢٨٠} وقد وضع الشيخ ياسين بعد الإفراج 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 فسنوقف عملياتنا العسكرية فترة من الزمن، ولن نستمر بها لأننا في هذه المرحلة نكون قد وصلنا إلى شيء جيد وطيب إذا نفذوا ذلك".^{٢٨١}

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 يتماشى مع صلح الحديبية ولا يتنافى مع الشرع"،^{٢٨٢} ويؤكد في مقابلة أخرى على أن هذه الهدنة لا تتنافى مع إستراتيجية حماس، وهي هدنة مشروعة في الإسلام، والرسول عقد هدنة مع المشركين لمدة عشر سنوات،^{٢٨٣}

^{٢٨٠} المرجع السابق، ص: ٩٤.

^{٢٨١} ياسر الزعاترة. "عن هدنة الشيخ ياسين والموقف منها"، صحيفة الحياة، ٢١-١٠-١٩٩٧.

^{٢٨٢} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٩٤-٩٥.

^{٢٨٣} صحيفة الشرق الأوسط. "مقابلة مع عبد العزيز الرنتيسي"، ٢٦-١٠-١٩٩٧.

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"، والمطلوب لوقف المقاومة هو "انسحاب القوات الصهيونية من الضفة والقطاع والقدس، وتفكيك المستوطنات، والتعويض عن الخسائر والضحايا الناجمة عن الاحتلال، وإجراء انتخابات ليقرر الشعب الفلسطيني قيادته المنتخبة...".^{٢٨٤} 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 طراحاً أو حلاً شبه متكامل هو الجديد في الأمر"،^{٢٨٥} ولكن ما يهم هو أن مرجعية هذه النقاط كانت هي "الهدنة" كما طرحها الشيخ أحمد ياسين، التي جاءت بناء على أن المرونة تقتضي العمل على طرح رؤية سياسية تمسك العصا من المنتصف، فهي تقوم على مرونة واضحة "واقعية سياسية"، وفي الوقت ذاته لها "مرجعية شرعية ما".

والملاحظ في طرح قضية "الهدنة"، أن حماس وعلى الرغم من أنها استندت إلى رؤية شرعية، فإنها لم تنشئ تأصيلاً شرعياً تحدد من خلاله ماهية الاجتهادات التي تستند إليها في طرحها هذا، وبخاصة أن الفقهاء قد اختلفوا حول كثير من تفاصيل الهدنة كشروطها ومدتها وضوابطها، ويمكن لمن أراد الاستزادة الرجوع إلى كتب الفقه بمذاهبها كافة، ومرجع الغرابة بالنسبة لدينا هو 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

^{٢٨٤} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣٨.

^{٢٨٥} خالد الحروب. الإسلاميون في فلسطين، قراءات-مواقف-وقضايا أخرى. عمان-الأردن: دار البشير، ط١، ١٩٩٤، ص: ٣٩.

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: ^{٢٨٦} 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 النظرية، 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 يرجع إلى أنها 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.

الحوار الفلسطيني

لقد أدركت حماس ومنذ البداية أهمية الحوار في عملية تجاوز الكثير من الإشكاليات العالقة في العلاقة ما بينها وبين منظمة التحرير الفلسطينية وحركة 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 ١٩٩٠، حين تمت 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 السائح توضح من خلالها موقفها من إعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني،

^{٢٨٦} للمزيد حول موضوع الهدنة من الناحية الفقهية، انظر نواف هایل التكروري. أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة. سوريا: دار الشهاب، ط ١، ٢٠٠٠، ص: ٤٢٦-٣٣٥.

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"،^{٢٨٧} 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 الذي يتراوح ما بين ٤٠-٥٠٪.^{٢٨٨} والأهمية في هذا النص تكمن في أنه يتأسس بمجملة 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 ما زال يحكم هذا النص، فعلى الرغم من أنه لا يضع اللافتة العلمانية بشكلها الواضح والمباشر كمبرر لعدم المشاركة في المنظمة، فإنه 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 كانون الأول ١٩٩٥، فهذا الحوار أخذ بعداً جدياً، وأكثر نضجاً، فهذا الحوار الذي استمر لمدة ثلاثة أيام طرح فيه الكثير من القضايا السياسية

^{٢٨٧} مذكرة حركة المقاومة الإسلامية حماس إلى رئيس وأعضاء اللجنة التحضيرية لإعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني، نيسان ١٩٩١.

^{٢٨٨} المرجع السابق.

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 الراضة لهما، وإن كانت قد تعهدت بعدم إجبار أحد على مقاطعة الانتخابات، كما تعهدت بعدم استهدافها إخراج السلطة.^{٢٨٩} وعلى الرغم من 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"،^{٢٩٠} فقد أولت السلطة مسألة وقف الكفاح المسلح الأهمية الكبرى، وجعلت هذه النقطة هي أداة التقييم لدى 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.^{٢٩١}

الحوار الثالث هو "حوار القاهرة" الذي نتج عنه "اتفاق القاهرة" في مارس ٢٠٠٥، وترجع أهمية الحوار في كونه أنتج مرجعية سياسية

^{٢٨٩} عماد الفالوجي. درب الأشواك. عمان: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٢، ص: ٤٢١.

^{٢٩٠} خالد الهندي. الإسلاميون وعملية البناء الوطني الفلسطيني: وجهة نظر إسلامية، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط ١، ١٩٩٩، ص: ٢٩.

^{٢٩١} المرجع السابق، ص: ٣٠.

استندت إليها حركة حماس لتبرير مشاركتها في انتخابات المجلس التشريعي للعام ٢٠٠٦، وسناقش في هذا الصدد جانبان اثنان مما اتفق عليه في القاهرة وهما: ما يتعلق بمنظمة التحرير الفلسطينية، وانتخابات المجلس التشريعي.

الانتخابات التشريعية الفلسطينية ١٩٩٦-٢٠٠٦

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،^{٢٩٢} فالانتخابات، بتصور حركة حماس، لها موقع مهم في فكرها السياسي وتكوينها التاريخي،^{٢٩٣} فقد شاركت جماعة الإخوان في مجمل الانتخابات النقابية والطلابية التي جرت في فلسطين، وبخاصة 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 بشوعية سياسية ونضالية كانت تحتاجها في مراحل وجودها الأولى.^{٢٩٤}

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 مهمة جداً

^{٢٩٢} جمال سليم. في الحوار الإسلامي الوطني في قضايا العملية السلمية والبناء الوطني والديمقراطية، إعداد إياد البرغوثي، منيب خضر، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط١، ٢٠٠١، ص: ٩٣.

^{٢٩٣} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٢٣٩.

^{٢٩٤} المرجع السابق، ص: ٢٣٩.

لحماس؛ فمن خلالها استطاعت حركة حماس انتزاع مواقع تاريخية لحركة فتح، وساعدها هذا في تأكيد شرعيتها السياسية كمعارضة، كما قوّى من آمالها في استحوادها على الشرعية التمثيلية في الساحة الفلسطينية.^{٢٩٥} وأما الانتخابات المتعلقة بمؤسسات منظمة التحرير، والبعيدة عن متعلقات الحكم الذاتي، فقد قبلت حماس المشاركة فيها، ودعت إلى إجرائها،^{٢٩٦} 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 ١٩٩٦، والثاني يتعلق بانتخابات العام ٢٠٠٦، وسيتم تناول كلا الموقفين بحثاً عن المرجعيات التي تم الاستناد إليها في عملية اتخاذ القرار تجاههما.

انتخابات المجلس التشريعي للعام ١٩٩٦

على الرغم من أن حركة حماس حسمت أمر النقاش الداخلي في الحركة باتجاه عدم المشاركة في انتخابات كانون الثاني ١٩٩٦، فإن هذا لم يكن يعني أبداً أنها تجاوزت تلك النقاشات والحوارات الداخلية، فقد تبين لنا فيما بعد، وفي العام ٢٠٠٥ تحديداً، أن حركة حماس اتخذت موقفاً مخالفاً لهذا الموقف وشاركت بقوة في انتخابات العام ٢٠٠٦، ومن هنا تنبع أهمية دراسة هذه الانتخابات، سواء لجهة المرجعيات التي حكمت النقاش الذي دار في أروقة الحركة، وكيفية تناول أيٍّ من الأطراف للواقع السياسي المحيط به، أم لجهة معرفة ماهية المبررات التي نتجت عن هذه المرجعيات وتجاوزتها الحركة لتبرير الدخول في انتخابات العام ٢٠٠٦.

^{٢٩٥} المرجع السابق، ص: ٢٤٢.

^{٢٩٦} خالد الهندي. عملية البناء الوطني الفلسطيني، مرجع سابق، ص: ١١٤.

إن دراسة المرجعيات التي استندت إليها الحركة في إنتاج موقفها النهائي، مهمة وضرورية لمعرفة آليات الإنتاج النصي النهائي للمواقف الرسمية، كما أننا، وبدراسة المرجعيات التي استند إليها من كانوا مع المشاركة فيها أيضاً، تعطينا تصوراً حول أمرين اثنين: أولهما: هو معرفة طبيعة الخلفيات الفكرية والسياسية لمواقف المؤيدين للمشاركة، وثانيهما: 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 الانتخابات أو عدمه يظهر في موقف الشيخ أحمد ياسين الذي صاغه في رسائله التي أخرجها لعناصر الحركة من مركز اعتقاله في سجن كفار يونا العام ١٩٩٣، حيث دعا فيها إلى الدخول في انتخابات المجلس التشريعي التي كانت في حينه مطروحة على الساحة الفلسطينية، وهذا لكونه كان يرى أن الدخول في هذه الانتخابات هو خير من عدمه، مشروطاً 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 الرسالة ذاتها يعترض الشيخ أحمد ياسين على من استخدم المرجعية الشرعية، وحرّم دخول المجلس التشريعي في ظل الاحتلال، ويؤكد أن ما يجب اعتباره في هذا الأمر إنما يتمثل في ”مصلحة الدعوة وبقائها ونموها“،^{٢٩٧} والمهم في هذا النص بكونه يؤسس لأمرين مهمين 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 ومحددة بكونه ينطلق من الأصل الفقهي ”المصالح المرسلة“، التي يستند إليها الكثير من الفقهاء في اجتهاداتهم الشرعية، إلا أنه الإطار الواسع الذي يتم من خلاله تجاوز حصرية الشرعي، وحدثه، لدى الإسلاميين المنخرطين في العمل السياسي.

^{٢٩٧} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٢٤٦.

وفي الاتجاه ذاته، وفي معرض تناوله لمبررات حركة حماس في رفضها المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي في العام ١٩٩٦، يحدد الشيخ جمال منصور ماهية المرجعيات التي استندت إليها الحركة في اتخاذها القرار، حيث يقول إن الحركة تنطلق "في أية مسألة من أمرين هما:^{٢٩٨}

أ. الحكم الشرعي: وهو قطعي وملزم للحركة الإسلامية في موقفها، مصالحه ومحاربة، تأييداً أو رفضاً. فإذا اتضح أن هذا الأمر أو ذاك من باب الجائز أو المسموح به، أو يقع ضمن المصالح المرسله، أو من باب أنتم أعلم بأمر 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 أن مفهوم "المصلحة" الذي يستند إلى مفهوم "المصلحة المرسله"، يترددان كثيراً في عملية تحديد الموقف السياسي لدى حركة حماس، وبخاصة مع التأكيد سالف الذكر أن "معظم المسائل السياسية

^{٢٩٨} جمال منصور، في جمال سليم، جمال منصور. الإسلاميون والانتخابات. نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط ١، ١٩٩٥، ص: ٩-١٠.

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.

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 التسعينيات في القرن الماضي، وأهمية هذا النص ترجع إلى أنه يظهر تصورات الحركة وبشيء من التفصيل حول مفهوم المصلحة الذي يذكر عادة دون إيضاح لماهيته أو مداه، كما أنه يتناول "فقه الموازنات"، واستنادها إلى "مقاصد الشرع".

في مطلع النص يتم تناول الظواهر الفكرية الخاطئة التي ما زالت مؤثرة في محيط الحركة الإسلامية، وبخاصة في المجال السياسي، كظاهرة "فكر المحنة"، و"الفكر الظاهري"، و"الفكر الخارجي"، و"الفكر التقليدي"، مؤكداً أن 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 المهمة حول ما إذا تعارضت المصلحة والمفسدة، فيرى أنه 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 استقراءها لرأي القاعدة ضمن المدى المقبول والمستطاع وضمن الظروف الصعبة التي نمر بها".^{٢٩٩}

بعد هذا التحديد التفصيلي لمفهوم المصلحة لدى حركة حماس الذي يعطي مقدار المساحة التي تعطىها الحركة لنفسها في عملية إنتاج المواقف والنصوص السياسية لكونها تأتي ضمن إطار "المصلحة"، والتي تحدد من قبل الحركة، فالنص السابق لا يحتاج إلى مزيد إيضاح، فهو يحدد وبشكل دقيق أن "المصلحة" و"المفسدة" والموازنة 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 انتخابات المجلس التشريعي، يتبين أن 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، وبشكل 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 أعرفه بالضبط. على كل حال، نحاول أحياناً استخدام التورية، وهذا ليس حراماً وليس ممنوعاً في العمل السياسي".^{٣٠٠}

^{٢٩٩} دراسة داخلية لحركة حماس بعنوان: التحالف السياسي في الإسلام ص: ١-١٢.

^{٣٠٠} جمال منصور. الإسلاميون والانتخابات، مرجع سابق، ص: ١٧.

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 والإستراتيجية، ولكنها من جهة أخرى، ومن وجهة النظر المتعلقة بالأمور الحياتية، ترى أن من الخطأ عدم المشاركة.^{٣٠١}

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 إلى أحكام دينية نهائية مثل تحريم الانتخابات والمشاركة فيها،^{٣٠٢} ولذا حددت الحركة في مذكرتها حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني 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 أو سلو موقع التطبيق، كما أنها تستثني جزءاً مهماً من الشعب الفلسطيني سواء في الشتات أو في مدينة القدس.^{٣٠٣} 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، فالملويديون للمشاركة في المجلس التشريعي من حركة

^{٣٠١} سيد أبو مسامح. صحيفة الحياة اللندنية، ١٨-١-١٩٩٦.

^{٣٠٢} جمال منصور. التحول الديمقراطي الفلسطيني، وجهة نظر إسلامية. نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٩٩، ص: ٨٦.

^{٣٠٣} مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية حماس حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود، ١٦-١-١٩٩٦.

حماس استندوا إلى المرجعيات ذاتها "مصلحة الدعوة" التي استند إليها المعارضون، وإن كانت النتائج التي توصلوا إليها مختلفة بشكل كبير، فهم أوضحوا أن المصلحة هي في الدخول إلى المجلس، فمن خلاله يمكن للصوت الإسلامي أن يعلن موقفه الواضح بعدم قبوله لاتفاقات أو سلو، كما أن الدعاية الانتخابية المرافقة للانتخابات سيكون فيها مجال للقيام بـ "الدعوة إلى الله"، كما أكدوا أن الحضور الإسلامي سيكون له دور كبير في وجود رقابة إسلامية على الانتخابات، ما 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 مهمة ومحاربة الفساد.^{٣٠٤}

من خلال ما تم ذكره أعلاه تتبين نقاط عدة لا بد من الإشارة إليها:

١. إن موقف حركة حماس من خوض الانتخابات 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 في أيٍّ 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، فالقيادات الرسمية كافة أوضحت بشكل لا لبس فيه أن مستندها المرجعي كان سياسياً.
٢. إن المؤيدين للمشاركة في الانتخابات، كانت لغتهم الدينية أكثر ظهوراً في تبين 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.

^{٣٠٤} خالد الهندي. عملية البناء الوطني، مرجع سابق، ص: ١١٧-١١٨.

٣. لمعرفة حركة حماس أن تقدير "المصلحة" هو أمر دقيق ومهم وحساس، فعليه تبني المواقف والقرارات، جعلت السلطة في تقديرها للقيادة الرسمية للحركة وليس لغيرها، فهي احتكرت معرفة المصلحة وتقديرها، والاجتهاد الداخلي الآخر مهما بدت تقديراته لهذه المصلحة قوية ومهمة لا تعدو عن كونها تقديرات خارجة عن التقدير الحركي الرسمي، بمعنى لقد احتكرت القيادة الرسمية لحركة حماس التفسير والتقدير اللذين سيبنى عليهما الموقف.

٤. تحديد حماس لفقه الموازنات والمقاصد وحتى "فقه العافية" الذي تدعو إليه كبديل عن "فقه المحنة" الموصوف بكونه من المظاهر السلبية في الحركة الإسلامية، أمدها بمرجعية شرعية غير مقيّدة بحرفية الأحكام الشرعية، وبخاصة 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.

انتخابات المجلس التشريعي للعام ٢٠٠٦

على الرغم من أن حركة حماس لم تستند في بيانها، الذي أصدرته^{٣٠٥} لتعلن عن قرارها بالمشاركة في الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٦، إلى اتفاق القاهرة ٢٠٠٥، هذا القرار الذي بررته بحرصها على تعزيز نهجها بخدمة الشعب الفلسطيني، وإسهامها منها في بناء المؤسسات، وبناء على المتغيرات التي فرضتها المقاومة، فإن اتفاق القاهرة كان نقطة ارتكاز بارزة لحركة حماس في قرارها بالمشاركة في انتخابات المجلس التشريعي للعام ٢٠٠٦، فقد شكل هذا الاتفاق، بالنسبة للحركة، مرجعية

^{٣٠٥} بيان صادر عن حركة حماس تقرر فيه المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني، ١٢ آذار ٢٠٠٥.

سياسية متفقاً عليها بين الفرقاء الفلسطينيين تجاوزت المرجعية السابقة للانتخابات في العام ١٩٩٥، والمتمثلة باتفاق أوسلو.^{٣٠٦}

إن الصياغة الفضفاضة لنصوص اتفاق القاهرة، وبخاصة ما تعلق منها بـ ”الثوابت الفلسطينية“، واحتوائه على الحق في المقاومة، بالإضافة إلى تجاوزه قانون 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 تنقادي محاذير المشاركة في انتخابات العام ١٩٩٥.

وقد أعادت الحركة في مؤتمرها الصحافي الذي عقدته في مدينة نابلس للإعلان عن قرارها بالمشاركة الاستناد إلى المرجعية ذاتها التي استندت إليها في رفضها للمشاركة في الانتخابات 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 ١٩٩٦، كان سياسياً، والأمر الآن قد اختلف، وأوسلو لم يعد يتحكم بالأوضاع الراهنة.^{٣٠٧} 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،^{٣٠٨} وهي، وإن كان قرارها بالمشاركة في

^{٣٠٦} باسم الزبيدي. حماس والحكم دخول النظام أم التمرد عليه، المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، مرجع سابق، ص: ٥٦.

^{٣٠٧} صحيفة الأيام، ١٣ آذار ٢٠٠٥.

^{٣٠٨} بيان صادر عن حركة حماس في انطلاق الحملة الانتخابية لقائمة التغيير والإصلاح، بتاريخ ٣-١-٢٠٠٦.

الانتخابات ”تطوراً جديداً في مسار الحركة السياسي على الصعيد الفلسطيني“، إلا أن هذا القرار لم يؤثر على ”ثوابتها الإسلامية“ وبرنامج عملها المقاوم.^{٣٠٩}

ويعتبر ”البرنامج الانتخابي“ 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:

١. يجب التفريق بداية بين مفهومين يحدث الخلط فيما بينهما حين يتم تناول البرنامج الانتخابي 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 بالتغيرات وطبيعة التعامل معها، وبناء على الاختلاف في الدلالة بينهما يصبح من الصعب، بل من المستحيل، أن تكون هناك مقارنة فيما بينهما لجهة الاختلاف في الخطاب والمرجعيات، لأن كلا منهما يتعامل مع مفاهيم مختلفة عن الآخر، ولا تمتلك الثقل والوزن ذاته لدى فكر الحركة السياسي والأيديولوجي، من أجل ذلك يلاحظ أن اعتبار كل من المفهومين ممثلاً لمرحلة في التاريخ الفكري لحركة حماس هو كلام غير دقيق، ويمكننا هنا أن نعيد القارئ إلى ما تحدث عنه محمود الزهّار حول تعامل الحركة في التكتيكي والإستراتيجي.

٢. هناك نصوص في البرنامج تؤسس وترسخ للمرجعيات السابقة ولا يمكن تجاهلها في تناول البرنامج الانتخابي بالتحليل، ففي مقدمة

البرنامج يشير النص إلى أن مشاركة حركة حماس استندت إلى "مبادئ الحركة ومنهجها السياسي والجهادي، حيث تكون المشاركة أو عدمها اجتهاداً ووسيلة، وليست ثابتاً عقدياً أو مبدأ لا يتغير"، كما يشير النص في مقدمة الثوابت إلى أن حركة حماس تنتظمها "مجموعة ثوابت محددة، وهي محل اتفاق ليس على صعيد أمتنا العربية والإسلامية"، كما يلاحظ أن البرنامج، وفي المادة المتعلقة بالسياسة التشريعية وإصلاح القضاء، يدعو إلى "جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع في فلسطين"،^{٣١٠} 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 موارد، 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 الديني،^{٣١١} فهذه المقارنة غير دقيقة، فالأمر هنا لا تقاس كمياً، وإنما حول طبيعة الخطاب المنتشر في ثناياها، فيكفي مثلاً مادة واحدة تؤسس للمرجعية الدينية لتجعل جميع المواد التي حملت الصفة الدنيوية تابعة لها بالضرورة، وتجعل من عدم صبغها بالصبغة الدينية ليس أكثر من تكتيك أجل الكلام حول الديني فيما هو ممتلئ فيه.

٣. 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، وهي حق للشعب الفلسطيني

^{٣١٠} البرنامج الانتخابي لانتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني الثانية ٢٠٠٦، قائمة التغيير والإصلاح.

^{٣١١} إياد البرغوثي. الدين والدولة في فلسطين. رام الله: مركز رام الله لحقوق الإنسان، ط ١، ٢٠٠٧، ص: ٢٢.

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 “جزءاً من الأرض العربية والإسلامية“.

٤. 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 المرحلة والآني واللحظي السياسي والواقعي، نجد أنه يستند إلى رؤية القيادي في حركة حماس محمود الزهار حول التقديم والتأخير في عرض الثابت والمرحلي في الخطاب السياسي.

٥. من الواضح أن حماس كانت تقصد من وراء صياغتها البرنامج 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 مهماً من التمايز، إلا أنه لا يكفي لإظهارها بشكل فريد ومختلف، كما أن حماس قصدت أن تطمئن عناصرها وأنصارها، 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.

الاستنجد بالشرعي: على الرغم من 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، فإنها 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 للانتخابات، وذلك لأنه ”لا يصلح حال الناس إذا سادهم الجهلة، فكيف إذا سادهم من جرب حالهم فأضاعوا البلاد، وأفسدوا العباد، وأشاعوا الفوضى والخنا والزنا وشرب الخمر“، مطالبة الأخ المسلم بأن لا يتردد في التسجيل في سجل الانتخاب من أجل وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وإلا فإنه آثم لإعانتة الظالم والمجرم، وكان مؤيداً لوجودهم وبقائهم.^{٣١٢} كما صدرت دراسة فقهية في حكم المشاركة في المجلس التشريعي الفلسطيني عن الحركة الإسلامية في محافظة الخليل،^{٣١٣} ودراسة حول جواز المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني عن الحركة الإسلامية في محافظة القدس،^{٣١٤} وهي دراسات في الأغلب جاءت للرد على الكتيب الذي وزعه حزب التحرير حول موقفه من الانتخابات التشريعية،^{٣١٥} وبخاصة أنه ينشط بشكل كبير في المنطقتين المذكورتين.

ويتضح هنا أن حماس تعاملت مع التأصيل الشرعي بذكاء كبير، فهي استفادت منه في ردودها على المخالف لاجتهادها الشرعي بالمشاركة، ولكنها في الوقت ذاته لم تضع نفسها في موضع الذي يستند إلى الدراسات الفقهية التأصيلية في عمله السياسي بالشكل المباشر.

³¹² <http://www.palestine-info.info/arabic/fatawa/alfatawa/2005/tasjeel.htm>.

³¹³ <http://www.palestine-info.info/arabic/books/2005/derasah/derasah1.htm>.

³¹⁴ <http://213.42.28.59/forum/showthread.php?t=43486>.

^{٣١٥} ”الانتخابات التشريعية الفلسطينية واقعها والحكم الشرعي فيها“، من إصدارات حزب التحرير، ١٤-١٢-٢٠٠٥، فلسطين.

منظمة التحرير الفلسطينية

شكل اتفاق القاهرة في العام ٢٠٠٥ 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، وكان هذا واضحاً في ميثاق الحركة، وقد حدث تطور في هذا 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 بصفقتها 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، وعلى الرغم من أن المجتمعين في حوار القاهرة وافقوا على "تفعيل وتطوير منظمة التحرير وفق أسس يتم التراضي عليها، بحيث تضم جميع القوى والفصائل الفلسطينية"،^{٣١٦} فإن 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 ٢٠٠٦، حول "منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء"، تجاوز هذه الصفة للمنظمة وتناول تصور حركة حماس لإعادة البناء والتفعيل للمنظمة وفقاً لإعلان القاهرة، وما يهمنها في التصور الذي طرحته حركة حماس هو ما يتعلق بالجانب السياسي وليس الإداري، فهو مجال تحليلنا.

^{٣١٦} اتفاق القاهرة، مارس ٢٠٠٥.

في تناوله للبرنامج السياسي المقترح لإعادة البناء، يتناول حمدان إعادة صياغة الميثاق الوطني ضمن ثلاثة محددات، هي:^{٣١٧}

١. التأكيد على الثوابت الوطنية (الأرض، الهوية الوطنية، إقامة الدولة الفلسطينية كاملة السيادة، حق العودة، حق تقرير المصير، القدس، حق المقاومة).

٢. التأكيد على عروبة القضية الفلسطينية وإسلاميتها.

٣. مراعاة المتغيرات والمستجدات التي حصلت منذ صياغة الميثاق الوطني الفلسطيني في ١٩٦٨، بما في ذلك قيام السلطة.

ومن خلال قراءة هذه المحددات بدقة وعمق، نرى أنها 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، وبخاصة 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

^{٣١٧} أسامة حمدان. في منظمة التحرير الفلسطينية، مرجع سابق، ص: ١٩٠.

الفلسطينية والدائرة العربية والدائرة الإسلامية، وهذا أكدته حماس في ميثاقها معتبرة أن "من الخطأ الفادح، والجهل الفاضح، إهمال أي دائرة من هذه الدوائر".^{٣١٨} النقطة الأخيرة من المحددات تضعنا وجهاً لوجه أمام ضرورة مراعاة المتغيرات والمستجدات التي عاشتها الساحة الفلسطينية منذ كتابة الميثاق الوطني في العام ١٩٦٨، 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.

فوز حماس وتشكيل الحكومة العاشرة

جاء فوز حركة حماس مفاجئاً لجميع المراقبين للشأن السياسي في فلسطين، فقد حصدت حركة حماس ٧٤ مقعداً من أصل ١٣٢، ما أعطاهم الحق في تشكيل الحكومة التي ارتأت أن تكون ائتلافية، إلا أن الفصائل الوطنية واليسارية امتنعت عن الدخول في الحكومة لأسباب 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،^{٣١٩} وأما الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين فقد اتخذت قراراً قطعياً بعدم المشاركة في الحكومة، وذلك لأن حماس لم تُضمّن برنامجها الحكومي "نصاً صريحاً وواضحاً" في أن منظمة التحرير هي الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني.^{٣٢٠}

^{٣١٨} ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، المادة الرابعة عشرة، مرجع سابق.

^{٣١٩} صحيفة الأيام، ٢١-آذار-٢٠٠٦.

^{٣٢٠} صحيفة الأيام، ٢٠-آذار-٢٠٠٦.

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 قراءة التحليلية للبرنامج الحكومي، يظهر الآتي:^{٣٢١}

١. إن البرنامج الحكومي جاء وفيّاً للبرنامج الانتخابي ولم يتجاوزه بشيء على الإطلاق، وهذا يظهر من خلال التشابه الكبير في البنود وحتى في بعض التفاصيل، ما يجعل من المرجعية الضابطة للبرنامج الانتخابي هي ذاتها دون أي تغيير يذكر هي الضابطة لبرنامج الحكومة.

٢. ذهب البرنامج الحكومي باتجاه إظهار ما غاب في البرنامج الانتخابي، دون أن يعني هذا تغييراً في المرجعيات، كحديثه عن العلاقة مع مؤسسة الرئاسة ومنظمة التحرير الفلسطينية، وضبط هذه العلاقة على أساس ”الندية“ في التعامل المتبادل فيما بينهما، فالعلاقة بينهما علاقة ”تعاون وتنسيق مستمر“، كما أن هذه العلاقة قائمة على ”قاعدة الاحترام المتبادل وحماية الصلاحيات الدستورية والوظيفية لكل مستوى من المستويات“.^{٣٢٢}

٣. إن طبيعة العلاقة الندية بين الحكومة وبقية أطراف النظام السياسي الفلسطيني، أظهرت أن حركة حماس تميز نفسها سياسياً على أساس مرجعي مختلف، فالمنظمة ليست ممثلاً شرعياً بل هي عنوان نضالي تراكمي تعتز حركة حماس به، وهي تسعى إلى تطويره وإصلاحه من خلال التشاور والحوار، فحماس تدعو إلى ”بناء

^{٣٢١} للإطلاع على نص البرنامج الحكومي لحركة حماس أنظر مركز الزيتونة:

<http://www.alzaytouna.net/arabic/?c=129&a=31289>

^{٣٢٢} البرنامج الحكومي لحركة حماس، مصدر سبق ذكره.

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،^{٣٢٣} وهذا النص يقترب بشكل كبير من النص الوارد في "اتفاق القاهرة" الذي تجاوزه البرنامج الانتخابي.

٤. إن البرنامج الحكومي، وعلى الرغم من اعتماده على البرنامج الانتخابي، فإنه 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.

٥. رفض البرنامج الحكومي للدولة ذات الحلول المؤقتة، يوقع المراقب بحيرة كبيرة، وهذا لجهة مخالفته لرؤية حماس بالنسبة لموضوع الهدنة التي، وإن أقرت بدولة في حدود ٦٧، إلا أنها لا تتنازل عن بقية فلسطين التاريخية، ولذا فطبيعة الحدود التي ترسمها الهدنة طبيعة مؤقتة وغير ثابتة وتتعلق بموازن 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، فالزَّهَّار رفض الدولة ذات الحدود المؤقتة لكونها تعني الاعتراف بإسرائيل، كما جاء في مداخلته في جلسة منح الثقة لحكومة الوحدة الوطنية.^{٣٢٤}

^{٣٢٣} البرنامج الحكومي لحركة حماس، مصدر سبق ذكره.

^{٣٢٤} صحيفة الأيام، ١٨ آذار، ٢٠٠٧.

٦. إن من الواضح أن رفض البرنامج الحكومي للحدود المؤقتة يأتي في سياق "المجاملة السياسية" للرئيس محمود عباس أكثر منه تراجعاً عن الالتزام بحدود ٦٧ كحدود نهائية، الأمر الذي ترفضه الحركة رفضاً قاطعاً.

٧. العبارات التي صاغت بها الحركة تعاملها مع الاتفاقيات التي وقعت من قبل المنظمة والسلطة الفلسطينية، كما في تعاملها مع القرارات الدولية المتعلقة بالقضية الفلسطينية، جاءت فضفاضة وبشكل لا يحمل تراجعاً عن المرجعيات المحددة لها، فطبيعة هذا التعامل ستكون "بمسؤولية وطنية عالية، وبما يخدم مصالح شعبنا وحقوقه الثابتة"،^{٣٢٥} فهذه العبارة تعني، من وجهة نظر حماس إلغاء للموافقة على أي من الاتفاقيات الموقعة لكونها "غير وطنية، ولا تخدم مصالح الشعب، وتتنازل 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.

٨. 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

^{٣٢٥} البرنامج السياسي لحركة حماس، مصدر سبق ذكره

الفريدة، التي تأخذ بعين الاعتبار الواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي لشعبنا“،^{٣٢٦} والتساؤل المشروع هنا: هل بقي أي معنى لهذه المفاهيم بعد هذا الاشتراط، وبخاصة أن المرجعية التي ستضبط الأمر هي حركة حماس نفسها؟

إن البرنامج الحكومي يوضح هنا آلياته في التعامل مع المفاهيم والقضايا ذات الجذور العلمانية، فهو مع الاستفادة منها، ولكن داخل حدود المرجعية الشرعية، هذه المرجعية التي جاءت وفق صياغة ملتوية لكلمة ”خصوصيتنا“.

إن الانطلاق 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.

وثيقة الأسرى/ وثيقة الاتفاق الوطني

على الرغم من البرنامج الطموح لحركة حماس، الذي تمثل في برنامج الحكومة العاشرة، فإنه لم يستطع أن يتجاوز حالة الفلتان الأمني التي استمرت بالتصعيد داخل قطاع غزة ومناطق في الضفة الغربية، ما هياً أرضية خصبة لظهور وثيقة الأسرى من قبل قيادة الحركة الأسيرة التي كانت تتواجد في معتقل هداريم، والتي قدمتها لمؤتمر الحوار الذي دعا إليه رئيس المجلس التشريعي عزيز دويك، في ١٩ أيار ٢٠٠٦، وتم تأجيله إلى الخامس والعشرين منه. وتعتبر هذه الوثيقة مهمة جداً لجهة أنها أول وثيقة ذات بعد سياسي واضح يتم الاتفاق 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 ٤٠ يوماً على وثيقة الوفاق الوطني، التي أطلقها المعتقلون من داخل السجون الإسرائيلية ليقول الشعب كلمته، في حال لم يتم التوصل إلى اتفاق خلال عشرة أيام".^{٣٢٧} وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على ما يبدو فإن الرئيس محمود عباس لم يكن مطلعاً على بنود الوثيقة، وجاء تبنيها لها لكونها تعرضت لرفض ومعارضة شديدين من قبل حركتي حماس والجهاد الإسلامي، فقد أعلن النائب في المجلس التشريعي عزام الأحمد عن عدم الاطلاع هذا في مقابلاته 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، وتحدث عن تشكيل مرجعية سياسية لها".^{٣٢٨}

من جهتها، رفضت حركة حماس 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،^{٣٢٩} كما أصدرت القيادة العليا لحركة حماس في داخل السجون الإسرائيلية، وهي تتمركز بشكل أساسي في معتقل هداريم، بيان براءة من "وثيقة هداريم"، حددت فيه

^{٣٢٧} صحيفة الأيام، ٢٥-٥-٢٠٠٦.

^{٣٢٨} مقابلة مع عزام الأحمد في مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٦٧، صيف ٢٠٠٦، ص: ٣٢.

^{٣٢٩} http://www.palestine-info.info/arabic/hamas/documents/2006/27_5_06.htm.

أن دافعها لإخراج الوثيقة هو توحيد الشعب الفلسطيني وحرص 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 الاستفتاء المطروح، فإنها ستسحب بشكل كامل من هذه الوثيقة، وسحب التأييد لها، وعدم التعاطي معها على أساس أنها تمثل إجماع الأسرى.^{٣٣٠} وقد أعلن سامي أبو زهري أن طرح فكرة الاستفتاء هو ”التفاف على الخيار الشعبي والبرنامج السياسي الذي فازت على أساسه حركة حماس في الانتخابات التشريعية“.^{٣٣١} 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“.^{٣٣٢} كما أصدرت حركة حماس بياناً أوضحت فيه أنه على الرغم من تقديرها لمن شاركوا في توقيع الوثيقة، إلا أن هذا لا يعني أن اجتهاداتهم مقدسة، فالوثيقة قدمت للنقاش والحوار وليس ”لتكون وثيقة مقدسة لا يأتينا الباطل من بين يديها ولا من خلفها“، وعليه فالتعامل مع الوثيقة على أساس أنها نص مقدس لا يمكن إجراء التعديلات على بنوده هو أمر مرفوض.^{٣٣٣} وقد نجحت حماس في إدراج وثيقة الأسرى على طاولة الحوار، وبعد جلسات عدة في رام الله وغزة وقعت حماس، بعد الموافقة

³³⁰ http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/10_6_06_4.htm.

³³¹ http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/25_5_06_1.htm.

³³² http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/6_6_06.htm.

³³³ http://www.palestine-info.info/arabic/Hamas/statements/2006/14_6_06_1.htm.

على تعديلاتها، على الوثيقة التي أصبحت تعرف بـ ”وثيقة الوفاق الوطني“ بتاريخ ٢٨ حزيران ٢٠٠٦.^{٣٣٤}

ومن خلال عقد موازنة ما بين النصين ”وثيقة الأسرى“ و ”وثيقة الوفاق الوطني“ المعدلة يتبين لنا الآتي:

١. إن الكلام عن أن وثيقة الأسرى هي تطور مهم في الخطاب السياسي لحركة حماس قد يكون صحيحا 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.

٢. على الرغم من أن طبيعة الصياغة في النص الأساسي كانت تتصف بالعمومية وعدم التحديد الدقيق للكثير من القضايا المتعلقة بالقضية الفلسطينية، ما يفتح على القراءات المتعددة ويعطي مجالا واسعا للتأويل، فإن حركة حماس دفعت باتجاه وضع تعديلات لا تعطي إمكانية لأي فهم مغاير لما تراه هي.

٣. إن التعديلات التي طرحتها حركة حماس على قلتها واحتوائها في بعض الأحيان على كلمة واحدة، كانت مهمة 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 طبعا لا يغيب عن مفهوم ”الوقف“ الذي تستند الحركة إليه في رؤيتها للمسألة السياسية.

^{٣٣٤} للاطلاع على وثيقة الوفاق الوطني، انظر:

ب. كما أضافت في البند الأول بعد حديثها عن ما كفلته الشرعية الدولية عبارة ”بما لا ينتقص من حقوق شعبنا“، ما يجعل الحركة تتعامل بانتقائية مع هذه الشرعية، ويمكنها من استخدام حق رفض أي من قرارات هذه الشرعية الدولية يتعارض وشرطها الذي وضعت، وهنا حماس تثبت أنها وفيّة لرؤيتها ”المنورة“ 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 المعدل ”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 وعلى الرغم من التعديلات التي تناولت ترتيب الكلمات والجمل، فإن 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 العام ٦٧ 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 العام ٦٧ 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 العام ٦٧، وهذا يقتضي إمكانية العمل المقاوم في المناطق المحتلة العام ٤٨، 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 سأل الرئيس الفلسطيني: أين يوجد هذا؟^{٣٣٥} الأمر الذي يشير إلى أن الرئيس الفلسطيني، على ما يبدو لم يكن قد قرأ الوثيقة. وعودة إلى تعديل حركة حماس، نجد أن الحركة وحتى تحسم الخلاف واللغة الضبابية التي قد توهم أن المقصود بالمقاومة حددت حق الشعب الفلسطيني في "المقاومة"، وهي هنا بإضافتها لأل التعريف لكلمة "مقاومة" تعطي تصوراً واضحاً 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.

^{٣٣٥} عزام الأحمد مقابلة، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٦٧، صيف ٢٠٠٦، ص: ٣٢.

ج. في البند الرابع عدلت حماس الصيغة التي جاءت بالنص الأصلي "وضع خطة فلسطينية للتحرك السياسي الشامل وتوحيد الخطاب السياسي الفلسطيني على أساس برنامج الإجماع 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، وبخاصة أن 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 والمناقي بقانون ينظمه"، ونلاحظ هنا أن حماس مارست الشطب للكلمة "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 الاستفتاء، 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 عاما وشاملا للوطن والمنافي، وليس مشترطاً بالإمكانية كما ورد في النص الأصلي، على أن يكون لهذا الاستفتاء قانون ينظمه ويحدد معايير.

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 وفية لثوابتها الأساسية التي 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 والمقاوم، وموافقة الأطراف جميعها، باستثناء حركة الجهاد الإسلامي، عليها والتزامهم بها. فعلى الرغم من جملة التعديلات سالفة الذكر، فإن 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 طالعت جميع جوانبه، فكان الذهاب باتجاه اتفاق مكة الذي نتجت عنه حكومة الوحدة الوطنية أمراً ضرورياً للخروج من المأزق، وهذا ما سيتم نقاشه أدناه.

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^{٣٣٦} الذي وجهه الرئيس الفلسطيني محمود عباس لإسماعيل هنية بتشكيل حكومة الوحدة الوطنية بناء على نص واضح ومحدد وهو "ندعوكم كرئيس للحكومة المقبلة للالتزام 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 النص نفسه في برنامج حكومة الوحدة الوطنية الذي تلاه إسماعيل هنية أمام المجلس التشريعي في غزة بتاريخ ١٧-٣-٢٠٠٧، 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 العام ١٩٦٧، وعاصمتها القدس"، ورفض ما يسمى بالدولة ذات الحدود المؤقتة، داعياً المجتمع الدولي إلى تنفيذ ما ورد في القرار ١٩٤ بخصوص عودة اللاجئين وتعويضهم،

^{٣٣٦} انظر نص خطاب التكليف في باسم الزبيدي. حماس والحكم، مرجع سابق، ص: ١٧٣.

كما أكد على ما جاء في وثيقة الوفاق الوطني من أن إدارة المفاوضات هي من صلاحيات المنظمة ورئيس السلطة، ملتزماً بالشروط نفسها التي وردت فيها.^{٣٣٧}

وكان من أكثر الأمور إشكالية للخطاب السياسي لحركة حماس هو إيراد كلمة "احترام" بخصوص الاتفاقات الموقعة من قبل منظمة التحرير، ما 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 "تحتزم حماس القرارات الصادرة عن الهيئات والمنظمات الدولية ما لم تصدر أو تناقض حقوق شعبنا المشروعة في وطنه وأرضه وحقه في الجهاد حتى التحرير وتقرير المصير"،^{٣٣٨} كما استخدمت هذه الصياغة في الفترة التي تلت فوزها في انتخابات المجلس التشريعي ٢٠٠٦ 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"،^{٣٣٩} 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

^{٣٣٧} خطاب التكليف، مصدر سبق ذكره.

^{٣٣٨} خالد الحروب. حماس، مرجع سابق، ص: ٣١٤.

^{٣٣٩} هذين الاستشهادين وردا في محمود جرابعة، حركة حماس، مرجع سابق، ص ٨٢

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، ما أدى إلى وجود الإشكالية سالفة الذكر حول مدى التزام حركة حماس برؤيتها السياسية والفكرية واحترامها لاتفاقيات تنتقص من حقوق الشعب الفلسطيني. وللخروج من هذه الإشكالية أوضحت حماس على لسان رئيس مكتبها السياسي خالد مشعل أن ما تم الاتفاق 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".^{٣٤٠} كما أكد إسماعيل رضوان المتحدث باسم حركة حماس أن مواقف حماس ثابتة ومعروفة تجاه موضوع الاعتراف بشرعية الكيان الصهيوني، موضحاً "أن حماس شيء وحكومة الوحدة شيء آخر".^{٣٤١} 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.^{٣٤٢}

ومن خلال الاطلاع على ما سبق يمكن تحديد عددٍ من الملاحظات:

على الرغم من محاولات حركة حماس التخفيف من وقع اتفاق مكة، وخطاب التكليف، وبرنامج حكومة الوحدة الوطنية، على بنيتها الفكرية

^{٣٤٠} صحيفة الحياة ١٠-٢-٢٠٠٧

^{٣٤١} صحيفة الشرق الأوسط ١٠-٢-٢٠٠٧

^{٣٤٢} ورد في محمود جرابعة. حماس، مرجع سابق، ص ٨٤

والسياسية، من خلال الكلام عن أنه التزام لحكومة الوحدة التي تشارك بها الحركة، وبأن قناعاتها السياسية لم تختلف عن السابق، وبخاصة أنها أعلنت أنها تستند في برنامجها الحكومي على "وثيقة الوفاق الوطني"، ما يجعل من سقف الوثيقة سقفاً لها، جرياً على عاداتها التي مارستها كثيراً باستخدام التورية في صياغات النصوص السياسية، فإن 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"^{٣٤٣} وهذا يؤكد بعض القياديين في الحركة كغازي حمد الذي يرى أن اتفاق مكة ومعه وثيقة الأسرى يؤسسان لمرجعية سياسية جديدة لحركة حماس تتجاوز الميثاق.^{٣٤٤}

إن اعتماد حركة حماس في درء التناقض سالف الذكر، على إبراز أنها على الرغم من التزامها بالبرنامج الحكومي، فإنها تحتفظ برؤاها السياسية الخاصة، يرفضه النقاش الذي تم في جلسة المجلس التشريعي لمنح الثقة لحكومة الوحدة التي جرت بتاريخ ١٧-٣-٢٠٠٧، 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، مشروطاً التهدئة بإنهاء الاحتلال، كما انتقد رفض البرنامج الحكومي لدولة فلسطينية بحدود مؤقتة، وذلك لأن القبول بحدود دائمة في الأراضي المحتلة العام ١٩٦٧، يعني اعترافاً بإسرائيل، وهذا غير مقبول لحركة حماس، ورفض الزهار أيضاً إقرار برنامج الحكومة أن المفاوضات مع

^{٣٤٣} ماجد أبو دياك. "تأثير المشاركة السياسية لحماس على برنامجها السياسي وعلاقتها السياسية"، في محسن صالح. قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها ٢٠٠٦-٢٠٠٧، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ط ١، ٢٠٠٧، ص: ١٥١.

^{٣٤٤} محمود جرابعة. حماس، مرجع سابق، ص: ٢٦.

إسرائيل هي من صلاحيات المنظمة ورئيس السلطة، مشروطاً في البداية تطبيق اتفاق القاهرة ٢٠٠٥ القاضي بإصلاح وتفعيل المنظمة.^{٣٤٥} 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.

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 ١٤-٧-٢٠٠٧، فما نتج من مواقف للحركة تجاوزت التغير الذي ظهر في اتفاق مكة، ولا ندري ماهية الصورة التي كانت ستنتج لو استمرت حكومة الوحدة الوطنية حتى اللحظة، وتأثيرها على الخطاب السياسي لحركة حماس؟

^{٣٤٥} صحيفة الأيام ١٨-٣-٢٠٠٧، وانظر أيضاً محمود جرابعة. مرجع سابق، ص: ٢٨.

الخطاب السياسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين

الخطاب السياسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين

سبق الكلام في الفصل السابق عن الحوارات التي جرت داخل جماعة الإخوان الفلسطينيين حول العمل الجهادي كإستراتيجية للعمل، واستعرضنا جملة من النقاشات المثيرة للجدل حول هذه النقطة التي تمخضت في حينه عن تشكيل "الجهاز العام لفلسطين"، ولكننا لم نذكر تجربة تعد مهمة 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، التي مثلت نضجا كبيرا في الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين كما هو واضح في هذا الفصل، الذي سيعرض 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 ثلاث مراحل:

١. مرحلة التأسيس الفكري والمنهجي: وإيجاد أدوات التحليل، وهي الفترة الممتدة من بدايات طرح الرؤى الفكرية والسياسية، منذ منتصف السبعينيات، وبالتحديد ١٩٧٥، وحتى العام ١٩٩١.

٢. **مرحلة التحولات الفكرية والسياسية:** وتمتد من العام ١٩٩١، وهو العام الذي قامت فيه الحركة بتحولاتها الفكرية، التي سنناولها في دراستنا، والتي انعكست على مجمل رؤاها السياسية، واستمرت هذه المرحلة حتى العام ١٩٩٥.

٣. **مرحلة الأمانة العامة الثانية للحركة:** وهي التي بدأت باستشهاد الدكتور فتحي الشقاقي الأمين العام الأول العام ١٩٩٥، وتسلم الدكتور رمضان عبد الله شلح الأمانة العامة الثانية للحركة، ولا تزال الحركة تعيشها حتى اللحظة، وإن كنا في دراستنا سنناول هذه المرحلة حتى العام ٢٠٠٧.

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

البدايات

كان التحول في فكر فتحي الشقاقي وانحيازه للفكر الإسلامي ناتجاً عن هزيمة حزيران في العام ١٩٦٧، فقد أحدثت هذه الهزيمة صدمة قوية للشقاقي جعلته يفقد الثقة بقدرة الفكر الناصري في الإجابة عن سؤال "ما العمل؟" الذي نتج بشكل صارخ بعد هذه الهزيمة، لقد مثل هذا الفكر للشقاقي وللعديد من أقرانه الأمل بالتحريض والعودة، من خلال الشعارات التي طرحها عبد الناصر في موقفه من الاستعمار وتحريض فلسطين، إلا أن الهزيمة جعلت الشقاقي، بعد عقم انتظار الإجابة من الفكر الناصري، يتحول إلى الفكر الإسلامي، من خلال جماعة الإخوان المسلمين، تحديداً، الذي تعرّف من خلالها على الشيخ أحمد ياسين الذي كان في بداية إطلائته 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 بإشراف الشيخ أحمد ياسين، ومنها ما كان في بيت الشقافي نفسه، والتي كانت تستمر الساعات الطوال.^{٣٤٦}

في العام ١٩٦٨ انتقل الشقافي، الذي كُلف من قبل الشيخ أحمد ياسين ليقوم بالإشراف على كل الكوادر الفلسطينية من أهل غزة الملتزمة إسلامياً بفكر الإخوان المسلمين، إلى الضفة الغربية ليدرس الرياضيات في كلية بيرزيت التي كانت عاصمة للتيار الوطني لمنظمة التحرير، وكانت فترة تواجده التي استمرت من العام ١٩٦٨ وحتى العام ١٩٧٣ فترة غنية من حيث علاقاته وحواراته وجدالاته التي خاضها مع ممثلي الاتجاهات الوطنية واليسارية التي كانت تفيض بهم كلية بيرزيت، ما زاد من "جدل العلاقة بين البعدين الوطني والإسلامي الخاص بالقضية الفلسطينية".^{٣٤٧}

لقد تميز الشقافي 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 يُبدل قناعاته الإسلامية ليلتحق بالتيارات الوطنية،^{٣٤٨} كما كان للشقافي حوارات مع حزب التحرير الإسلامي، وانتقد العديد من رؤاهم السياسية والفكرية، وبخاصة فيما يتعلق بالعمل المادي الجهادي في فلسطين، ومنهج طلب النصر التي كان يعتمد عليها الحزب

^{٣٤٦} كلمة الدكتور أحمد يوسف في حلقة النقاش التي أقامها مركز فلسطين للدراسات والبحوث بتاريخ الثلاثين من شهر تشرين الأول العام ٢٠٠٧ بقاعة الأندلس - غزة، على شرف ذكرى استشهاد القائد المفكر فتحى الشقافي:

<http://special.psnews.ps/doctor/file/neqash.htm>

^{٣٤٧} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص: ٧٢.

^{٣٤٨} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص: ٧٣.

في عمله، كما لاحظ الشقاقي اعتماد الحزب على أصول الفقه كمنهج وأداة للتفكير.^{٣٤٩}

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 أبعدته عن الفكر الناصري.

مرحلة التأسيس الفكري والمنهجي، وإيجاد أدوات التحليل من العام ١٩٧٥-١٩٩١

كانت الأجواء السياسية والفكرية في مصر في فترة منتصف السبعينيات، وهي الفترة التي ذهب الشقاقي فيها إلى مصر، فترة سادت فيها الحريات أكثر من المراحل التي سبقتها منذ العام ١٩٥٤، ففي هذه الفترة أطلق سراح آلاف المعتقلين من الإخوان المسلمين، وتراخت قبضة الدولة الأمنية على البلاد، الأمر الذي جعل الأجواء الإسلامية شديدة الوضوح، ما انعكس على التنظيم الإخواني الفلسطيني الذي تحول في مصر تدريجياً إلى موقع تنظيمي بالغ الأهمية.^{٣٥٠}

^{٣٤٩} باسم شعبان. "كيف حدث التطور الفكري عند فتحي الشقاقي":

<http://basimsh.maktoobblog.com/15>

^{٣٥٠} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٢٥.

في هذه الأجواء حضر الشقياقي إلى مصر، ما 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 يغيب الإسلام كأيدولوجيا، فيما يمارس الفعل المقاوم، والإسلامي يغيب الفعل المقاوم، فيما يتبنى الإسلام، هذه المعادلة الناقصة كان لا بد من التعامل معها بشكل إبداعي يعيد لها الكمال.^{٣٥١}

لقد شعر الشقياقي، ومن تابعه في التساؤل، أن الدور الإسلامي في فلسطين يغيب بشكل إستراتيجي، فعلى الرغم من إيمان جماعة الإخوان بوحدة الأمة، فإنها كانت تنطلق برؤاها ومخططاتها من أطر قطرية ضيقة، نتيجة لاعترافها 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 تنظيمًا بلا دور، أو تنظيمًا في حالة انتظار"،^{٣٥٢} كما أن الشقياقي ورفاقه نتيجة لوعيهم أن الرؤية لفلسطين تحتاج لفكر أعمق مما هو متداول إخوانياً، فلم تعد الكتابات الإخوانية ذات التحليل التبسيطي للأمور، التي أحاطها التنظيم بهالة من القدسية افتقرتها، لم تعد كافية للإجابة عن تساؤلاتهم حول الإسلام والعصر والإسلام وفلسطين، كما أنها لم تكن كافية لصياغة الرؤى الإسلامية العميقة للعالم. لقد أحس الشقياقي بأن الكتابات الإخوانية أصبحت تفتقر إلى التجديد، فخطابها أصبح مفارقاً للزمن، وعاجزاً عن حمل دلالاته، إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى

^{٣٥١} رفعت سيد أحمد. رحلة الدم الذي هزم السيف الأعمال الكاملة للدكتور فتحي الشقياقي. القاهرة: دار يافا للدراسات والنشر، ط١، ج٢، ١٩٩٧، مقابلة لصحيفة الخليج، ص: ٧٠٧.

^{٣٥٢} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٢٨-٣٠.

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، ودورهم التاريخي، واستمرارهم لم يكن محل تساؤل لديه.^{٣٥٣}

لقد تنوعت قراءات الشقاقي في هذه المرحلة وتشعبت، وقادته اختياراته إلى مجالات، وكتب شكلت مقولاتها الأسس الفكرية والمرجعية الأيديولوجية لحركته المستقبلية، فقد قرأ الشقاقي المفكر الإصلاحي جمال الدين الأفغاني، الذي كان محل إعجابه الشديد، فهو من طرح ضرورة البعث الإسلامي، وكان 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،^{٣٥٤} "لقد توصل الأفغاني إلى عمق الأزمة فكان متقدماً على عصره، وعى جوهر الغرب وأدرك سر التخلف والتهوي في الوطن الإسلامي، ولذا فقد كان نقدياً ثورياً، وحضارياً مبدعاً حين طالب الأمة بالنهضة وعودة الروح التركيبية البناءة في مواجهة الغرب الاستعماري".^{٣٥٥} كما قرأ الشقاقي حسن البنا، وسيد قطب من داخل الحركة الإسلامية، وقرأ "الفكر العربي في عصر النهضة" لألبرت حوراني، و"المتقفون العرب والغرب" لهشام شرابي، وهما من خارج الحركة الإسلامية، لقد تنوعت قراءات الشقاقي، كما ذكر، فتناول الدين والعلوم الإسلامية والتاريخ الإسلامي والتاريخ

^{٣٥٣} المرجع السابق، ص: ٢٩-٣٠.

^{٣٥٤} فتحي الشقاقي. "التاريخ لماذا؟". مجلة الطليعة الإسلامية، العدد ١١، تشرين الثاني ١٩٨٣، وانظر أيضاً رفعت سيد أحمد. الأعمال الكاملة للشقاقي، الجزء الأول، ص: ٣١٨.

^{٣٥٥} مؤمن عبد الرحمن. المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، (دون تاريخ نشر)، (دون ناشر)، ص: ٤٣. وتشير مصادر حركة الجهاد إلى أن مؤمن عبد الرحمن، وأحمد صادق هي أسماء مستعارة لرفيق الشقاقي في التأصيل النظري للحركة بشير نافع، وسنلتزم بهذه الأسماء المستعارة كما وردت في المراجع الأساسية.

الأوروبي الحديث والعالم والواقع ومناهج التغيير،^{٣٥٦} وعلى الرغم من أهمية القراءات السابقة، فإن 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 إليها الشقاقي، ولسبر أدوات التحليل التي استخدمها، وما زال يتم استخدامها حتى الآن في الدوائر الفكرية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، سيتم تناول تلك القراءات بشيء من التفصيل، لأنها تشكل أرضية مهمة لمعرفة المرجعية الفكرية النازمة للخطاب السياسي ونصوصه المختلفة والمتنوعة، كما يمكن من خلالها تحديد المفاهيم التي بنى عليها الشقاقي رؤيته وخطابه السياسي كمقدمة لمعرفة مرجعياته.

توفيق الطيب

توفيق الطيب مفكر سوري من أصول جزائرية، درس الفلسفة في ألمانيا لمدة ١٠ سنوات، وما وصل من إنتاجه الفكري لا يعدو كونه بحثاً نشر في العدد الافتتاحي لمجلة المسلم المعاصر تحت عنوان "الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"،^{٣٥٧} وكتب صغير عنوانه ما بعد النكبتين،^{٣٥٨} كتبه بعد هزيمة العام ١٩٦٧.

^{٣٥٦} فتحي الشقاقي. صحيفة الشرق الأوسط، "الأعمال الكاملة"، ١٧-٣-١٩٩٥، ص: ١١٤٠-١١٤١.

^{٣٥٧} توفيق الطيب. "الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، بيروت، ١٩٧٤، ص: ٨٦-١٠٥.

^{٣٥٨} تجدر الإشارة هنا إلى أن الدكتور فتحي الشقاقي هو من أضاف عبارة الحل الإسلامي لعنوان الكتاب عندما قام بطباعته في القاهرة في العام ١٩٧٩، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد ظهرت في العام ١٩٦٨.

وعلى الرغم من قلة الإنتاج الخاص بالطيب، إلا أن التأثير الذي أحدثه في الفكر الإسلامي، وبخاصة 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 بـ "البيان الإسلامي المهم" (المانفستو الإسلامي)، وبأنه "على درجة عالية من الأهمية لكل مسلم، أو عربي، أو فلسطيني، بل إنها كذلك لكل متتبع أو باحث أو مهتم بالمنطقة".^{٣٥٩}

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

الحل الإسلامي ما بعد النكبتين

يفتح توفيق الطيب كتابه بالإشارة إلى أن يوم سقوط القدس في ٥ حزيران ١٩٦٧ 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 ١٠٩٩ م، 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 مارس علينا "التغريب بالقوة" من خلال الوجود اليهودي في فلسطين، هذا الوجود الذي يمثل الصورة الأشد عنفاً، ولذا كان لهزيمة العام ١٩٦٧ الدور الكبير في وضعنا، كأمة وعقيدة، أمام خيارين لا ثالث لهما، إما الحياة، وإما الموت.^{٣٦٠}

^{٣٥٩} توفيق الطيب. الحل الإسلامي ما بعد النكبتين، ط ٣، ١٩٨٥، ص: ١ المقدمة.

^{٣٦٠} توفيق الطيب. الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٥-٧.

يؤسس الطيب في كتابه لفكرة محورية تعتبر النازمة لبقية الأفكار التي يحتويها الكتاب، ومفادها أن النكبات التي تعرضنا لها منذ بدايات القرن العشرين هي هزائم فكرية بالمقام الأول، فالنكبة الأولى العام ١٩٤٨ هي هزيمة للفكر الليبرالي، وكانت نهاية لفكر ما قبل النكبتين، والهزيمة الثانية العام ١٩٦٧ هي هزيمة للفكر الاشتراكي الثوري، وهي نهاية لفكر ما بين النكبتين، مؤكداً أن كليهما هزيمة لتيار التغريب في الفكر العربي، فهي ليست هزيمة شعب أو جيش، بل هزيمة للفكر الذي كان سائداً وقيادته السياسية سوية.^{٣٦١}

ويرجع الطيب كون الهزائم هي هزائم فكرية إلى كون أزمئنا هي أزمة فكر، هذا الفكر الذي عجز عن إدراك جوهر الأزمة، وعجز عن إدراك الشرط الذاتي النفسي والموضوعي اللازمين لتجاوزها، ما جعله عاجزاً عن رد التحدي الذي وضعه الفكر الغربي الحديث.^{٣٦٢}

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 ١٩٤٨، فقد أصبحنا ندور في متاهة أكبر أسموها زورا وبهتانا ثورة. ثورة لا دماغ لها ولا سياسة. لأن العسكري تجاوز السياسي والمفكر معاً".^{٣٦٣}

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 نحرق الفكر من قبضة العسكري، وعبث السياسي.^{٣٦٤}

^{٣٦١} المرجع السابق، ص: ١٠-١١.

^{٣٦٢} المرجع السابق، ص: ١٢.

^{٣٦٣} المرجع السابق، ص: ١٤-١٥.

^{٣٦٤} المرجع السابق، ص: ١٥-١٦.

ويشير الطيب إلى أن هناك حقيقة تمخضت عنها هاتان النكتتان، ألا وهي "أن الإسلام والإسلام وحده كدين وحضارة هو الشرط الوحيد لبقائنا واستمرارنا كأمة وثقافة ... في وجه التحدي الغربي الحديث السياسي والثقافي"،^{٣٦٥} 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.^{٣٦٦} كما يشير الطيب إلى أن النكتتين قد أثبتتا أن "الوجود اليهودي الصهيوني هو صورة التحدي الغربي للإسلام كأمة وثقافة، وقد كان الإسلام وسيظل قادراً على رد التحدي"،^{٣٦٧} 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".^{٣٦٨}

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

١. 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

^{٣٦٥} توفيق الطيب. الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٠.

^{٣٦٦} المرجع السابق، ص: ٢٥.

^{٣٦٧} المرجع السابق، ص: ٢٧.

^{٣٦٨} المرجع السابق، ص: ٢٩-٣٠.

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 الاجتماعية" ووضعها وضعا صحيحا وبحثها بحثا تفصيليا".^{٣٦٩}

٢. عملية تصفية نفسية تاريخية في المجتمع الإسلامي حررته من "القابلية للاستعمار" إلى حد بعيد.^{٣٧٠}

وقد أغفلت النخب الليبرالية والاشتراكية جوهر الأزمة وهو "الشرط الموضوعي" وهذا لتعرف مفتاح النهضة، وعدم التفريق بين قيم الأفكار وهو "الشرط النفسي" لتحقيق النهضة، ما أوقعها بالأزمة والمشاكل معا.^{٣٧١}

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

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

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

^{٣٦٩} المرجع السابق، ص: ٣٢-٣٤.

^{٣٧٠} توفيق الطيب. الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٣٥.

^{٣٧١} المرجع السابق، ص: ٥٤.

٣. لا يمكن تحقيق الاستقلال الأيديولوجي إلا بتحكيم الإسلام، ولا يمكن أن تكون أيديولوجيا التغيير الاجتماعي شيئاً آخر غير النظام الإسلامي.^{٣٧٢}

ويختم توفيق الطيب كتابه بالإشارة إلى أن حل التناقضات التي أوقعتنا بها النخب الليبرالية والاشتراكية، لا يكون إلا بالحل الإسلامي، الذي يعتبر حتمياً لكونه:

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

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

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

٤. من ناحية المستقبل، يوفر جميع الشروط الضرورية للعمل على رد التحدي الصهيوني اليهودي في فلسطين، التي يمكن صياغتها مبدئياً بالعبارات التالية: "الإيمان منطلقنا، والأرض هدفنا، والجهاد وسيلتنا، والعلم منهجنا، فالإيمان بالحق لتحقيق ذلك الهدف بهذه الوسيلة حسب هذا المنهج هو الطريق الوحيدة لاستعادة فلسطين".^{٣٧٣}

أبو القاسم حاج حمد

أبو القاسم حاج حمد كاتب ومفكر سوداني غزير الإنتاج، اهتمت حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين بكتاب واحد له هو العالمية الإسلامية

^{٣٧٢} المرجع السابق، ص: ٦٩-٧٠.

^{٣٧٣} توفيق الطيب. الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٧٥-٧٦.

الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة،^{٣٧٤} ويمكن أن نقع في المبالغة إذا قلنا إن حركة الجهاد قد اهتمت بالكتاب جميعه، فعلى الرغم من أنها قامت بإعادة طباعته في فلسطين في بداية الثمانينات، فإن الملاحظ أنها لم تتبن جميع مقولاته، إنما اقتصرت على جزئية واحدة في نهاية الجزء الثاني تتعلق بخصائص العالمية الإسلامية الثانية، التي تتكلم عن الظاهرة الإسرائيلية. هذا الأمر أورده المؤلف ذاته في كتابه جذور المازق الأصولي،^{٣٧٥} حيث عاتب حركة الجهاد على عدم تبنيها الكامل لمنهجها واقتصارها على هذه الجزئية.

اتخذ أبو القاسم حاج حمد "من ظاهرة الوجود الإسرائيلي دلالة على انتهاء العالمية الإسلامية الأولى، ودلالة في الوقت نفسه على بدء العالمية الإسلامية الثانية منطلقاً في هذا التحديد من طبيعة مراحل التناوب التي حددت في سورة الإسراء".^{٣٧٦} ويشير إلى أن عدم القدرة على فهم معنى الظاهرة الإسرائيلية هو السبب الرئيس في فشل المخططات العربية والأفكار البديلة كافة، ولذا لم يستطع المثقفون العرب وقادتهم أن يفهموا إسرائيل، فتعاملوا معها على أساس أنها كيان عنصري استيطاني، ما ترتب عليه خطأ كبير في آليات التعامل معها.^{٣٧٧}

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

^{٣٧٤} أبو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت: دار المسيرة، ط١، ١٩٧٩، وهي النسخة التي صدرت بمجلد واحد، وقد قام المؤلف بطباعتها ثانية مع ملاحق تفسيرية بمجلدين من خلال دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٩٩٦، وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في الدراسة.

^{٣٧٥} أبو القاسم حاج حمد. جذور المازق الأصولي. بيروت: دار الساقى، ط١، ٢٠١٠، ص: ٦٤.

^{٣٧٦} أبو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية، جزء ٢، مرجع سابق، ص: ٥٢١.

^{٣٧٧} المرجع السابق، ص: ٥٢٢.

لآلاف الأعوام ومن ثم رجوعهم إلى فلسطين لفيفاً لفيفاً، كما في قوله تعالى ”وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا“ (١٠٤) ^{٣٧٨} كما يرى أبو القاسم حاج حمد هو حقيقةً جديرة بالوقوف أمامها؛ فتاريخهم بأكمله لم يكن تاريخاً طبيعياً، فوجودهم في مصر وخروجهم منها وسببهم ونفيهم في زمن العالمية الأولى، على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم حفاظهم على خصائصهم لثلاثة عشر قرناً على الرغم من 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. ^{٣٧٩} 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، ما 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. ^{٣٨٠}

ويحدد أبو القاسم حاج حمد أن النفوذ الصهيوني الدولي مالياً ومعلوماتياً يستند إلى الحضارة الغربية العالمية بشكلها المادي والمستند إلى الصراع، فهو ”البيئة الطبيعية لتوالد الجرثومة الإسرائيلية“. فالحضارة الأوروبية هي أرضية الاستمرار الإسرائيلي، ولذا ”فالمسألة الإسرائيلية كما قضى الله في حركة التاريخ ليست مسألة قومية

^{٣٧٨} القرآن الكريم، سورة الإسراء، آية ١٠٤.

^{٣٧٩} أبو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص: ٥٢٣-٥٢٤.

^{٣٨٠} المرجع السابق، ص: ٥٢٥-٥٢٦.

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^{٣٨١}.

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 وَلِيُتَبَرَّوْا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا" (٧)^{٣٨٢}.

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 مهماً في عملية النهوض الحضاري الإسلامي. فسيد قطب مثل 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

^{٣٨١} المرجع السابق، ص: ٥٢٧.

^{٣٨٢} القرآن الكريم. سورة الإسراء، آية ٧.

وسيبقى إلى فترة طويلة من أشد الكتب تأثيراً على مسيرة الحركة الإسلامية في المنطقة“.^{٣٨٣}

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 للحاضر السياسي له، ولذا هو عاجز عن القيام بدوره إلا إذا بدأ بإعادة الوجود للأمة التي سيناط بها قيادة العالم وإعادة الوجود السياسي للإسلام، ويتطلب بعث الأمة تحريرها من ركام التصورات الجاهلية، غير الإسلامية التي تعلق بها في هذه المرحلة.^{٣٨٤}

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 تمثيلهما 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، وأهدافها، ووسائلها، ومفاهيمها، ورؤيتها التحليلية، ويشترط بهذه النظرية الثورية (المعالم) أن يكون انبثاقها من القرآن وتوجيهاته.^{٣٨٥}

وفي معرض نقاشه لطبيعة الطليعة المرتقبة، يناقش قطب ظاهرة عدم تكرار الجيل القرآني الفريد، جيل الصحابة، وي طرح ثلاثة أسباب لهذه

^{٣٨٣} فتحي الشقاقي. ”معالم في الطريق للشهيد سيد قطب“، المختار الإسلامي، العدد ٢٢، السنة الثانية، نيسان ١٩٨١، في رفعت سيد أحمد، رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ط١، القاهرة: مركز يافا للدراسات والنشر، الجزء الأول، ص: ٢٣٥.

^{٣٨٤} سيد قطب. معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، ط٦، ١٩٧٩، ص: ٣-٧.

^{٣٨٥} المرجع السابق، ص: ٧.

الظاهرة، وهي: أن الجيل الأول صُنِعَ 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 تصورات ومشاعره ومسلكياته الجاهلية، وتضعه في عزلة شعورية تفصله عن زمنه الماضي بشكل كامل.^{٣٨٦}

ويرى قطب أن القرآن على مدار سنيّ تنزله جاء يطرح قضية لا إله إلا الله من خلال بناء العقيدة، ومن خلال اعتبار الإسلام منهجاً عملياً حركياً جاداً يتعامل مع الواقع، يُوجدُ 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.^{٣٨٧} 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 نظرية ثورية [إسلامية] كاملة قبل أن يبدأوا حركتهم، إما أن يفشلوا وإما أنهم لن يبدأوا أبداً... وفي الحاليين سينتهون كظاهرة منحرفة عن منهج الإسلام. فهذه النظرية لن يصوغها إلا الجهد والعرق والممارسة الثورية الملتزمة وليس مجرد البحث والدراسة“.^{٣٨٨}

^{٣٨٦} المرجع السابق، ص: ١١-١٩.

^{٣٨٧} المرجع السابق، ص: ٢٠-٢٦.

^{٣٨٨} فتحي الشقاقي. ”معالم في الطريق للشهيد سيد قطب“، المختار الإسلامي، العدد ٢٢، السنة الثانية، نيسان ١٩٨١، في رفعت سيد احمد، رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ط١، القاهرة: مركز يافا للدراسات والنشر، الجزء الأول، ص: ٢٤٣.

ثم يتحدث قطب عن أن المسلم سيواجه الجاهلية التي ترفض طلبه لتحكيم الشريعة، وستصبح المواجهة ضرورية، فواجب المسلم إذاً هو إلغاء هذه الجاهلية التي تقوم على "نظرية" وتجمع حركي، من خلال تمثيل حركته في "نظرية" وتجمع حركي مقابل ومكافئ لها. فالإسلام يرفض اعتناق أتباعه لنظريته بينما هم أفراد ضمن كيان عضوي جاهلي يدينون له بالولاء.^{٣٨٩}

مالك بن نبي

يمثل مالك بن نبي، لدى حركة الجهاد، المفكر الذي يغطي الشرط الموضوعي، وبخاصة ما يتعلق بأطروحاته في كتابيه شروط النهضة ووجهة العالم الإسلامي، ففي الكتاب الأول يقول بن نبي إن "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"،^{٣٩٠} 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.^{٣٩١}

وأما في الكتاب الثاني -وجهة العالم الإسلامي- فيشير ابن نبي إلى أن العالم الإسلامي عرف أول انفصال له طيلة تاريخه السابق في معركة

^{٣٨٩} فتحي الشقاقي. "معالم في الطريق للشهيد سيد قطب"، المختار الإسلامي، العدد ٢٢، السنة الثانية، نيسان ١٩٨١، وانظر أيضاً رفعت سيد أحمد. رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ط١، القاهرة: مركز يافا للدراسات والنشر، الجزء الأول، ص: ٤٨-٥٩.

^{٣٩٠} مالك بن نبي. شروط النهضة. دمشق: دار الفكر، نسخة مصورة، ١٩٨٦، ص: ١٩.

^{٣٩١} المرجع السابق، ص: ٤٥.

صفين في العام ٣٨هـ، هذه المعركة التي أحدثت خللاً في توازن العالم الإسلامي، وجعلته لا يقوى على البقاء إلا بفضل بقية الدفعة القرآنية التي كانت لا تزال بداخله.^{٣٩٢}

كما يقسم بن نبي التاريخ الإسلامي إلى قسمين نقطتهما الفاصلة هي سقوط دولة الموحدين،^{٣٩٣} القسم الأول، على الرغم من إشكالياته، فإنه إنسانٌ نهضويٌّ، فيما إنسان ما بعد الموحدين فيحوي بداخله جميع ترسبات الضعف والجهل والسقوط والتخلف.^{٣٩٤}

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.^{٣٩٥}

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 مهماً لحركة الجهاد من خلال عدد من المفاهيم التي تعتبر محور أفكاره وأطروحاته الثورية. وأهم هذه

^{٣٩٢} مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٨٦م، ص: ٢٥-٣٢.

^{٣٩٣} الدولة الموحدية دولة إسلامية بالمغرب أسسها أتباع حركة محمد بن تومرت وحكمت في شمال أفريقيا والاندلس ما بين العامين ١١٣٠ - ١٢٦٩م.

^{٣٩٤} المرجع السابق، ص: ٣٤-٣٧.

^{٣٩٥} مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٩٥.

المفاهيم هو "العودة إلى الذات"، وهي النقطة الأساس لمعرفة الذات المطلوبة في العملية التغييرية الثورية، كما أنها ضرورية لمعرفة الآخر وذاته المختلفة،^{٣٩٦} 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.

إن صرخات شريعتي في قاعات "الكوليج دي فرانس"، كما نقلها الشقاقي،^{٣٩٧} وهو يرد على أستاذه حين كان يحلل التطور الاقتصادي والتقني الغربي على أسس مادية ماركسية، ويحصره 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 أبوقها جيعا، إن هذه الصرخات الاتهامية التي أطلقها شريعتي للنموذج الغربي بأكمله، حدد من خلالها ذاتين، الأولى: ذاته هو، والثانية: ذات الآخر.

ولمواجهة النموذج الغربي على أرضية صحيحة، يوضح شريعتي أن من اللازم أن يكون هناك بناء لذات قادرة على هذه المواجهة. هذه الذات التي لا بد أن يسبقها وجود أيديولوجيا، وذلك من خلال العودة إلى الثقافة الإسلامية، وإلى الإسلام لا كتقليد أو وراثه، أي أن تكون العودة إلى الإسلام كأيديولوجيا وإيمان بعث الوعي وإحداث المعجزة في المجتمعات.^{٣٩٨} يقول شريعتي بهذا الخصوص "إن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها".^{٣٩٩}

^{٣٩٦} فتحي الشقاقي. معالم في الطريق، في: الأعمال الكاملة مرجع سابق، ص: ٢٣٥.

^{٣٩٧} المرجع السابق، ص: ٢٣٥.

^{٣٩٨} علي شريعتي. العودة إلى الذات. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٣٦

^{٣٩٩} المرجع السابق، ص ٥٢

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

هذه القراءات مجتمعة إضافة إلى القراءات التي ذكرت سابقاً، شكلت حاضناً لجملة المفاهيم التي تكوّن 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.

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، "الخارجون عن الحركة الإسلامية، أو الذين لفظتهم الحركة الإسلامية، فهم ينتقدون لأن طبايعهم منحرفة، ومفاهيمهم معكوسة، وأفكارهم منكوسة، وآراؤهم مركوسة".^{٤٠٠}

لقد أولى الشقاقي مفهوم النقد الذاتي أهمية كبيرة، متأثراً بذلك من قراءاته المختلفة، وبخاصة ما تناوله توفيق الطيب الذي تناولنا فكره

^{٤٠٠} صادق عبد الرحمن. حيران وعمر التلمساني، مرجع سابق، ص: ١٦.

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، التي سمّاها ”الحركة الإسلامية المعاصرة“ للتفريق فيما بينها وبين الحركة الإسلامية الحديثة التي كان يمثلها الأفغاني، وهي التي كان يقف على رأسها الإمام حسن البنا، مرت بثلاث مراحل:

١. جيل البعث: الذي يمتد من العام ١٩٢٨-١٩٤٨ وفيه تم طرح الإسلام بشموليته، كشرعية وعبادة وعقيدة، هذا الجيل استطاع من خلال وقوفه أمام خطر التغريب أن يعيد الثقة إلى الفرد المسلم والمتقف 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.^{٤٠١}

٢. جيل التردد والمحنة: الذي يمتد من ١٩٤٩-١٩٦٧: وعلى الرغم من أن تأثير المرحلة السابقة استمر في هذه المرحلة، فإنها 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.^{٤٠٢}

^{٤٠١} فتحي الشقاقي. **التاريخ لماذا؟**، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٣٢٦.

^{٤٠٢} المرجع السابق، ص: ٣٢٧.

٣. جيل الوعي والثورة: ويمتد من ١٩٦٧- حتى الآن، وهذا الجيل توصل إلى قناعة أن الإسلام وحده هو الشرط الوحيد للبقاء والاستمرار 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.^{٤٠٣}

لقد كان الشقافي يعي أهمية جماعة الإخوان بكونها الحركة الأم للتيار الإسلامي في المنطقة، كما كان يقدر الدور التربوي لهذه الحركة وحفظها للإسلام،^{٤٠٤} إلا أن هذا لا يعني أن يتم إغفال نقد هذه الجماعة، بل إن المنطق يقول إن نقد هذه الجماعة هو الأصل، لأهميتها وحجم تأثيرها الكبير. لقد توجهت انتقادات الشقافي، إضافة إلى ما سبق، إلى غياب البرنامج السياسي الواضح للجماعة في تعاملها مع المسألة الفلسطينية. لقد كانت المشكلة -كما يقول الشقافي- في التعميم وعدم الوضوح وغياب البرنامج السياسي.^{٤٠٥}

إضافة إلى الشقافي في تناول الحركة الإسلامية بالنقد، تناول العديد من مفكري الجهاد جوانب عديدة من الحركة بالنقد والتصويب، فأحمد صادق، رفيق الشقافي ومنظر التنظيم الثاني، تناول "نزعة تقديس الرجال" لدى الحركة الإسلامية، مشيراً إلى أنها أصبحت ذات أثر سيئ،

^{٤٠٣} المرجع السابق، ص: ٣٢٩-٣٣٠.

^{٤٠٤} المرجع السابق، ص: ١١٣٣.

^{٤٠٥} المرجع السابق، ص: ٧٢٣.

فما يقوله فلان صواب مطلق، بصرف النظر عن طبيعته، والحديث عن العمل الإسلامي لا بد أن يصدر عن فلان وإلا فإنه خطأ محض.^{٤٠٦} هذه النزعة تم انتقادها أيضاً في نشرة البيان التي كانت تصدرها الحركة الطلابية الإسلامية التابعة للجهاد في مطلع الثمانينيات، والتي تناولتها من الناحية النفسية، فوجهت انتقادها إلى الإحساس الخادع بالصواب المطلق الذي يعتقده البعض حين يظن أنه قد جمع الأمر كله، ما يدفع كل طرف للاكتفاء بما عنده متجاوزاً ما لدى الآخرين، ما ينشأ عنه تعالٍ على الآخرين وتشكيكٌ بهم دون تبصر.^{٤٠٧}

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 عمق النقد، والنقد العميق كثف هذا الوعي، الأمر الذي دعا إلى قراءة مفهوم التاريخ لدى الشقاقي وأهميته.

مفهوم التاريخ-المنهج

”في رحلة البحث القلقة، كانت دراسة التاريخ هي التي زودت أولئك الشباب المسلمين بأكثر أدوات الوعي فعالية لزمانهم ولإشكالياته ودلالاته على السواء.“^{٤٠٨} بهذه العبارة يلخص الدكتور بشير نافع أهمية دراسة التاريخ ووعيه لدى الشقاقي ورفاقه في تلك المرحلة المهمة من التأسيس النظري لحركة الجهاد الإسلامي. لقد لجأ هذا الشباب المسلم إلى التاريخ مدركين أهمية وعيه، وكونه المفتاح الذي

^{٤٠٦} أحمد صادق. ”معرفة الرجال بالحق أم الحق بالرجال“، مجلة الطليعة، العدد ١ السنة الثانية، كانون الثاني ١٩٨٣، ص: ٢٢.

^{٤٠٧} نشرة البيان، العدد ٦، حزيران ١٩٨٥، ص: ٨.

^{٤٠٨} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٣١.

يمتلكونه لفهم الماضي ومعرفة دروسه، من أجل أن يكون لديهم التأثير في الحاضر، وهذا معرفتهم بأن الفهم والتاريخ سيمكنهم 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 الإسلامية واعتقاده أنها قد أدركت الشرط الذاتي لوجودها، وما تبقى لها فقط هو إدراكها للشرط الموضوعي،^{٤٠٩} يقول الشقاقي إنه كان يرتكب مغالطة لسبيين:^{٤١٠}

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

٢. 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 أن اهتمامه ورفاقه بالتاريخ "ليس كمفردات للتسلية والمتعة والانبهار، ولكن كاستمرار يخضع للدراسة والتحليل والنقد من خلال منهج خاص ورؤية خاصة".^{٤١١}

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

^{٤٠٩} فتحي الشقاقي. التاريخ لماذا، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٣١٨.

^{٤١٠} المرجع السابق، ص: ٣١٩.

^{٤١١} المرجع السابق، ص: ٣١٩.

الوطن الإسلامي جميعه.^{٤١٢} 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 تُوَجَّح بإقامة الكيان الصهيوني في قلب الوطن الإسلامي.^{٤١٣}

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. والتقَى الاثنان على أرض فلسطين سوية، وعليه تشكل وعي الشقاقي ورفاقه لخصوصية فلسطين في القرآن وفي التاريخ العربي والإسلامي. ولذا توصلوا إلى نتيجة مهمة، برأيهم، وهي أنه لمواجهة المشروع الاستعماري لا بد من البدء من فلسطين، وهذا لكونها مقتل المشروع الاستعماري، فإسرائيل هي قلب هذا المشروع.^{٤١٤}

من الواضح أن الشقاقي ورفاقه قد تأثروا كثيراً بالرؤية، أو المنهج، التي كان قد تناولها المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد. نرى هذا جلياً من خلال استيعابهم لمقولاته الخاصة بفهم الظاهرة القرآنية والمستندة إلى 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

^{٤١٢} فتحي الشقاقي. القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا؟، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: ١٧٣، وانظر أيضاً مجلة المختار الإسلامي، العدد ١٣، السنة الثانية، حزيران ١٩٨٢.

^{٤١٣} فتحي الشقاقي. صحيفة الخليج، مرجع سابق، ص: ٧٠٩.

^{٤١٤} فتحي الشقاقي. التاريخ لماذا، مرجع سابق، ص: ٣١٨-٣١٩.

مستوى العمل الملائم، هذا المفهوم الشعار الذي أصبح علامة لازمة لحركة الجهاد الإسلامي.

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 ومن العالم الإسلامي، وطبيعة التحدي من حيث الشدة والعنف، يؤكد أن السبب الرئيس "الذي يجعل حقنا بفلسطين - لا حقوقنا في فلسطين - ليس مجرد قضية إسلامية فحسب، بل قضية المسلمين والإسلام الأولى في العصر الحديث"،^{٤١٥} ثم تناوله في بحثه **الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية**، حيث اعتبر أن من الخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية "أن تتبنى قضية فلسطين تبنيًا كاملاً، حتى تكون محور السياسة للحركة الإسلامية عامة، وللحركة في البلاد العربية خاصة، وتعتبر قضية الإسلام الأولى".^{٤١٦}

^{٤١٥} توفيق الطيب. **الحل الإسلامي ما بعد النكبتين**، مرجع سابق، ص: ٢٨-٣٠.

^{٤١٦} توفيق الطيب. **الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية**، مرجع سابق، ص: ١٠١.

إلا أن الشقاقي يؤكد أنه ورفاقه ”أول من تكلم بشكل معلل ومفسّر ومبرر عن مركزية القضية الفلسطينية“.^{٤١٧}

تعتبر دراسة الشقاقي ورفيقه أحمد صادق التي حملت عنوان ”القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا“، والتي نشرت في مجلة المختار الإسلامي المصرية في العدد ١٣ تموز ١٩٨٠، 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 ١٩٨٠، بمعنى أنها جاءت بعد خمس سنوات من القراءة والبحث والتحليل، في التاريخ والقرآن والعلوم الإسلامية. أي أن الشقاقي لم يتناول هذا الموضوع بشكله المتكامل إلا بعد امتلاكه المنهج الذي أمدّه بمبررات اعتبار فلسطين قضية مركزية، وهي مبررات علمية بالضرورة وبعبدة 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“، تناولوا شقاً واحداً من التعامل الفكري مع القضية الفلسطينية، ألا وهو الشق النظري التأصيلي المتعلق بالإجابة عن 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. وهناك من يتعامل معها وفق إشكاليتين، ما بين التنازل السياسي في التحليل والرؤية إلى جزئيات تم إيهامه أنها هي كليات القضية، وبين الموقف العاطفي اللاتحليلي الذي يتعامل مع

^{٤١٧} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٥٧.

فلسطين على أنها أرض المقدسات، وستحررها الأيدي المتوضئة.^{٤١٨} هذه المواقف، كما يرى الشقاقي قد بنيت على "فهم سطحي -أو على عدم فهم أصلاً- لمهام الحركة الإسلامية المعاصرة ولأصول القضية الفلسطينية".^{٤١٩}

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 لديه (تبشيرية، مدارس العلمانية، العنف)، وشكل تهديداً أصيلاً له، إلا أن أهم الأدوات وأخطرها كانت النماذج من أبناء المجتمع الإسلامي التي عملت كرسول لحضارة الغرب وفكره، وشكلت مبشراً بالعلمانية.^{٤٢٠}

من جهة أخرى، يشير الشقاقي، إلى أن الصهيونية، كانت ملامحها السياسية تتحدد في أوروبا كحليف أصيل سياسياً وفكرياً للاستعمار الأوروبي، في مواجهته للأمة والإسلام.^{٤٢١} وبذا تكون الدائرة قد اكتملت؛ الهجمة الغربية، ثم الحركة القومية كابن شرعي لها، والحركة الصهيونية كجزء أصيل من تلك الهجمة بكل ملامحها.^{٤٢٢}

^{٤١٨} فتحي الشقاقي. القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا، الأعمال الكاملة، الجزء ١، مرجع سابق، ص: ١٧٢.

^{٤١٩} المرجع السابق، ص: ١٧٢.

^{٤٢٠} المرجع السابق، ص: ١٧٣.

^{٤٢١} المرجع السابق، ص: ١٧٤.

^{٤٢٢} المرجع السابق، ص: ١٧٤.

ثم يتناول الشقاقي، التاريخ الحديث لفلسطين، قبل النكبة الأولى ١٩٤٨، مفرقاً بين الجماهير التي تحركت بحسبها التاريخي ضد الهجمة، والملاك 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 الاتجاهات جميعها كانت عاجزة عن تحديد جوهر الصراع، وذلك لكونها تنطلق في رؤيتها للصراع من مواقعها الفكرية اللاإسلامية، ولذا، كما يرى الشقاقي، كان لا بد للجماهير أن تقدم رؤيتها ومنهجها من خلال تجربتين مهمتين 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".^{٤٢٣}

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 حالاً دون قيامها بهذا الدور. لقد قاد مرحلة ما بين النكبتين قيادات عسكرية جاءت بانقلابات متواصلة، عاشت في غياب للوعي التاريخي الصحيح للقضية الفلسطينية، ما قاد إلى هزيمة حزيران ١٩٦٧ التي كانت انهياراً شاملاً للثوريين والاشتراكيين. لذا، كان لا بد للأمة أن تعود لأصالتها وحسّها الإسلامي. وما أن أطل مطلع السبعينيات 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.^{٤٢٤}

^{٤٢٣} فتحي الشقاقي. القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية لماذا، الأعمال الكاملة، الجزء ١، مرجع سابق، ص: ١٧٥-١٧٧.

^{٤٢٤} المرجع السابق، ص: ١٧٨-١٧٩.

إن التاريخ الحديث لفلسطين؛ بالنسبة للشقائي 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 أدى 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 اللاإسلامية، 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 تعي مرحلتها وجوهر الصراع، ودور فلسطين فيه، وإلا فإنها ستدخل في الحقبة الإسرائيلية التي تلوح في الأفق.^{٤٢٥}

ثم يتناول الشقائي تجربة الشيخ عز الدين القسّام 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، الذي سيتحول إلى شعار مهم لدى حركة الجهاد في بداية عملها في فلسطين. كما أن هناك تشابها فيما بينهما من حيث كونهما رمزاً للإيمان والوعي والثورة، وعدم المساومة.

لقد كان القسّام بالنسبة للشقائي ورفاقه رمزاً للوعي، فهو يتمتع برؤية فكرية ناضجة وواضحة على المستويين الاجتماعي والسياسي. كما أنه كان رمزاً للثورة، وهو أمر طبيعي فمن الصعوبة أن تكون واعياً دون أن تكون ثورياً، كما أن من الصعوبة أن تكون ثورياً دون أن تكون واعياً فالعلاقة فيما بينهما علاقة جدلية.^{٤٢٦}

^{٤٢٥} المرجع السابق، ص: ١٨٠.

^{٤٢٦} المرجع السابق، ص: ١٨١-١٨٤.

ويحدد الشقاقي ملامح النظرية الثورية لدى القسّام ب: ^{٤٢٧}

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 نفعا 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).

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 التّأصيل 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 والبناء كان يُعدّ العدة للشق الثاني من رؤيته المتعلقة بمركزية فلسطين، التي تناولها هنا بالتفصيل من خلال الإجابة عن السؤال (لماذا؟). الشق الثاني هذا، هو السؤال (كيف)، وتركيزنا هنا على هذا السؤال سيتضح أكثر حين يتبين لنا أن المعارضة الإخوانية، كما يشير

^{٤٢٧} المرجع السابق، ص: ١٨٦-١٨٨.

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".^{٤٢٨} كما أن من غير الممكن أن تتم حركة الإنسان الواعية بشكل منهجي دون الإجابة عن هذين السؤالين سوية، فهناك مبرر الحركة، ومن ثم كيفية تحقيق هدف الحركة، ففي "لماذا" يلاحظ سبق الفكر العمل، فهو المهيج للحركة، ويجب أن يبلغ توترا معيناً، وأما كيف ففيه الممارسة،^{٤٢٩} وعلى الرغم من أهمية الإجابة على "لماذا"، فإن الأهمية الأكبر هي بالضرورة بالإجابة عن "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.

أول تقدم باتجاه الإجابة عن السؤال الثاني (كيف؟) نرى له بدايات جنينية، طبعاً بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من خلال تعليقنا على سرد الشقاقي لتجربتي البناء والقسام، هو ما تكلم عنه الشقاقي ورفيقه أحمد صادق في الدراسة التي تناولت الثورة الإسلامية في سوريا،^{٤٣٠} وهي

^{٤٢٨} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٣٣.

^{٤٢٩} خالص جليبي. في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٤، ص: ٤٣، ويعتبر هذا الكتاب من الكتب المتداولة لدى حركة الجهاد في المنهاج التربوي، وعلى ما يبدو أن الشقاقي ورفاقه تأثروا بهذا التحليل للسؤالين: "لماذا؟، وكيف؟".

^{٤٣٠} فتحي الشقاقي، أحمد صادق. "الثورة الإسلامية في سوريا"، مجلة المختار الإسلامي، العدد ١٦، السنة الثانية، تشرين الأول ١٩٨٠، ص: ٣٤-٥٢.

دراسة غير موجودة في الأعمال الكاملة للشقياقي، تقول هذه الدراسة في ختامها: إن 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 كواد الحركة الإسلامية هناك في مواجهة العدو تحت ظلال العلاقة العضوية. وتؤكد الدراسة أن "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 تنهياً الظروف القاهرة أو الطليعة المؤمنة أو كلاهما لتحمل هذه المسؤولية الإلهية ولتنفذ الحركة الإسلامية من هذا الضياع والغياب المذهل".^{٤٣١}

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.

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:

^{٤٣١} المصدر السابق، ص: ٥١-٥٢.

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.^{٤٣٢}

ب. البعد التاريخي للمسألة الفلسطينية: مع نهاية القرن الثامن عشر، يقول صادق، كانت القوات الفرنسية تتقدم على أرض الوطن الإسلامي، وعلى الرغم من أنها كانت أقل عنفاً من الحملات الصليبية، فإنها كانت أعمق أثراً وأكثر تأثيراً. فتيار التغريب الذي بدأ ضعيفاً أصبح أكثر وضوحاً، وبدأ الغرب بتوسيع قاعدة تيار التغريب بين أبناء الأمة، وعلى الرغم من نجاحه بهذا الأمر فإنه كان لا بد أن يستخدم القوة لإسقاط النظام السياسي الإسلامي. ويحدد صادق أن "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".^{٤٣٣}

^{٤٣٢} أحمد صادق. "الإسلام والقضية الفلسطينية"، مجلة الطليعة الإسلامية، العدد ١، السنة ١، كانون الثاني ١٩٨٣، ص: ٤٢-٤٣.

^{٤٣٣} المرجع السابق، ص: ٤٣-٤٥.

ت. البعد القرآني للقضية الفلسطينية: من خلال تحليل الآيات الأولى من سورة الإسراء (الآيات ١-٧)، يستخلص صادق، أن الآيات تتحدث عن علاقة اليهود بالمسلمين، وتتحدث عن علوِّين وفسادين قضى الله بهما على بني إسرائيل في الكتاب، فالعلوُّ الأول لليهود كان في المدينة المنورة، والرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحبه رضوان الله عليهم هم الذين ينطبق عليهم وصف "عباد 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.^{٤٣٤}

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 ب:^{٤٣٥}

- أ. تمثل إسرائيل 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.

^{٤٣٤} أحمد صادق. "الإسلام والقضية الفلسطينية"، مرجع سابق، ص: ٤٥-٤٦.

^{٤٣٥} المرجع السابق، ص: ٤٦-٤٨.

- 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:^{٤٣٦}
- أ. إن كل الأطروحات التي قدمت حتى الآن لطبيعة الصراع ضد إسرائيل ضيقت خلفية الساحة من جانبا، 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

^{٤٣٦} المرجع السابق، ص: ٤٨-٤٩.

الفلسطينية، بين انتصار الإسلام عالمياً والانتصار في فلسطين، وبناء عليه يحدد خطوات العمل لتحقيق هذا الفهم بالآتي:^{٤٣٧}

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:^{٤٣٨}

أ. المشكلة أساساً هي الهجمة التاريخية ضد الإسلام.

ب. إن إسرائيل هي مركز هذه الهجمة، وهي في الوقت نفسه نواة المشروع اليهودي الكبير.

وبالتالي، كما يرى صادق، الحل الصواب لأزمة المرحلة هو أن تقوم "الجبهة الإسلامية المتحدة" بين كل المسلمين، فهي التي تستطيع:^{٤٣٩}

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.

^{٤٣٧} المرجع السابق، ص: ٥٠.

^{٤٣٨} المرجع السابق، ص: ٥٠.

^{٤٣٩} المرجع السابق، ص: ٥٠.

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. إنه 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 ١٩٨٣، نرى أن 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. إنه النص الأول الذي تعامل مع التأصيل الدقيق والمبني على أكثر من مرجعية، ففي هذا النص لاحظنا الاعتماد على المرجعية المنهجية التي استندت إلى رؤية أبي القاسم حاج حمد وذلك حين انطلق من الكلام عن الصراع بين منهجيتين، كما أنه اعتمد على المرجعية التاريخية، التي سبق أن تم اعتمادها كمرجعية وحيدة في الدراسة الأولى التي تناولت الموضوع ذاته، 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.

الدراسة الأخيرة التي تناولت مركزية القضية الفلسطينية، وتعتبر هي الآن الممثلة لفكر حركة الجهاد الإسلامي، كتبها الشقاقي في داخل السجون الإسرائيلية في العام ١٩٨٦، إلا أنها لم تطبع قبل العام ١٩٨٩ 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 قرار سياسيٍّ في داخل الحركة الإسلامية يحول اهتمامات كوادرها إلى ميدان المعركة الحقيقي، بعيداً عن الميادين الوهمية التي تستنفد الطاقات الإسلامية،^{٤٤٠} يحدد الشقاقي ملامح المشروع الغربي من خلال تحديد محوريه:^{٤٤١}

المحور الأول: يتضمن ثلاث مراحل

أ. إسقاط النظام السياسي الإسلامي وإنهاء دولة الخلافة.

ب. تدمير المؤسسات الإسلامية القائمة من جمعيات، 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: يتضمن ثلاث مراحل موازية للمراحل السابقة من جانب، ومتممة لها في الوقت نفسه 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.

^{٤٤٠} فتحي الشقاقي. المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا؟ وكيف؟، (ب.ن)، (ب.م)، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ص: ٦.

^{٤٤١} المرجع السابق، ص: ٨-١١.

ت. إقامة دولة إسرائيل: التي 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 الناشئ 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 ممثلة بشكل واضح للثقافة الغربية وداعمة كبيرة لمن يتمثلون بهذه الثقافة، ولذا فهي هنا تكرر التغريب، ولضمان استمرارية التغريب لا بد من وجود دول التجزئة التي تنطلق بمعظمها من أفكار غربية، وتسهل تداول هذه الثقافة من خلال وسائل إعلامها ودعم منتجبيها 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 التي تعتبر الأساس للنظام السياسي، وبغيابها سيكون من الاستحالة إعادة النظام السياسي الإسلامي.

إن المعادلة، لدى حركة الجهاد، تحدد: 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 مجالا واسعا 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، والعملية، 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.^{٤٤٢}

ثم يتناول الشقاقي الأبعاد التي تعطي لفلسطين مركزيتها، وهي التي تتعلق بالإجابة عن السؤال (لماذا؟)، وذلك على النحو الآتي:

أ. البعد القرآني: وهنا يحشد الشقاقي على مدى ٢٢ 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 الحركة الإسلامية وممارستها.^{٤٤٣}

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 القضية الفلسطينية وخصوصيتها ومركزيتها.^{٤٤٤}

ت. البعد الواقعي، وهنا يستعير الشقاقي كامل النقاط، وإن بشرح أكثر تفصيلاً، من أحمد صادق كما وردت في دراسته سالفة الذكر.

^{٤٤٢} المرجع السابق، ص: ١٢.

^{٤٤٣} المرجع السابق، ص: ١٣-٣٥.

^{٤٤٤} المرجع السابق، ص: ٣٦-٤٣.

ثم ينتقل الشقاقي إلى الإجابة عن 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 الذي 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.^{٤٤٥}

وفي معرض تناوله لموقف الأنظمة يقول الشقاقي: إن هناك اتفاقاً ما على الرغم من 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.^{٤٤٦}

وأما موقفه من الطرح الوطني الفلسطيني، فيقول الشقاقي إن 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.^{٤٤٧}

بعد استعراض المواقف السابقة، يتوصل الشقاقي إلى أن الحركة الإسلامية والحركة الوطنية فشلتا في تحقيق هدفهما، فكل منهما

^{٤٤٥} المرجع السابق، ص: ٥١-٥٧.

^{٤٤٦} المرجع السابق، ص: ٥٨-٦١.

^{٤٤٧} المرجع السابق، ص: ٦١-٦٤.

خسر من الطرف الذي أَجَلَّه، فالحركة الوطنية عانت الأمرين من الأنظمة العربية (أحداث لبنان ١٩٧٦، تل الزعتر، أيلول الأسود، دعم الانشقاقات 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، وهو ما جعلها عرضة لسهام القوى والنخب العلمانية،^{٤٤٨} بل وصل الحال بالحركة الإسلامية أنها تراجعت شيئاً فشيئاً حتى عن أهدافها، فبعد أن كانت تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية، صارت تتحجج بعدم ملائمة الظروف الدولية والإقليمية لهذا الأمر، بل وانتقلت هذه، كما يقول الشقائي، إلى مهادنة الحكام، ومشاركتهم برلماناتهم، ووظائفهم، وسلطتهم، كهدف للتغيير.^{٤٤٩}

إن الخطأ الذي وقع فيه الطرفان، بحسب الشقائي، هو أنهما أخطأ 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 الشقائي، طبيعة الظاهرة الإسرائيلية التي 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".^{٤٥٠} ما يجب أن نفهمه هو أن المشروع الاستعماري هو المشكلة، وأنظمة التجزئة هي

^{٤٤٨} المرجع السابق، ص: ٦٥-٦٧.

^{٤٤٩} المرجع السابق، ص: ٧٠.

^{٤٥٠} المرجع السابق، ص: ٨٣-٨٤.

إفراز لهذا المشروع، وجزء منه وأحد أشكاله، وإسرائيل هي شكله الآخر، ومحوره ومركزه، والنتيجة هي "أنظمة التجزئة اللقيطة في الوطن الإسلامي، وإسرائيل وجهان لعملة واحدة".^{٤٥١}

ولمواجهة المشكلة بالتوصيف سالف الذكر، يرى الشقائي، سمات "الحل الإسلامي الجهادي" تتشكل من الآتي:^{٤٥٢}

أ. إن الانتصار في فلسطين لن يكون إلا بإمكانات أمة بأكملها، والحركة الإسلامية بصفتها طليعة هذه الأمة هي التي ستقودها لمواجهة المشروع الغربي.

ب. الحركة الإسلامية التي تواجه بمشروع غربي مُوحَّد 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 التي تشكل مع القدس محوراً مشتعلًا لتفجير الثورة، سيكون على الحركة الإسلامية اختيارها ضمن فلسفتها وتحليلها للواقع، في الدول المجاورة لفلسطين وسيكون رمزها.

ج. الحركة الإسلامية في أيٍّ من الدول المجاورة، التي تم اختيارها، ستبدأ الجهاد لإسقاط نظام الردة والكفر وإقامة دولة الإسلام، فيما ستبدأ في القدس في مواجهة إسرائيل.

^{٤٥١} المرجع السابق، ص: ٨٥.

^{٤٥٢} المرجع السابق، ص: ٨٥.

ويرى الشقاقي أن 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. لأنه 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. إن المفهوم وصل إلى صورته النهائية تأصيلاً وممارسة في دراسة الدكتور فتحي الشقاقي الأخيرة التي أطلق عليها اسم المنهج كما في طبعة بيروت. لقد تميزت دراسة الشقاقي عن سابقتها بكونها قامت بترتيب تأصيل هذا المفهوم بشكل غاب عن بقية الدراسات، وتحديد التأصيل المرجعي بثلاثة أبعاد "قرآنية، تاريخية، واقعية"، وحدد الإجابة عن السؤال (لماذا؟) بشكل أكثر دقة وأفضل عرضاً، كما أنها أجابت بشكل تفصيلي عن السؤال (كيف؟) من خلال الكلام عن "الحل الإسلامي الجهادي"، مناقشة بتفصيل كبير سمات الطروحات السياسية للفصائل العاملة في الساحة الفلسطينية؛ سواء أكانت 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 للأمم، والاعتماد هنا كان على مستوى الاستخدام المرجعي الفكري الذي استند إليه 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 للقارئ 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 الإجابة عن 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، ما جعل الأمر لا يعدو كونه أمنيات غير واقعية، "فالحركة الإسلامية في البلدان العربية مأزومة لجهة خياراتها السياسية والاجتماعية"^{٤٥٣}. إن عدم واقعية هذه الإجابة دفعت الشقاقي لتجاوزها فيما بعد العام ١٩٩١ 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

^{٤٥٣} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٥٨-١٦١.

الحركة، كما أن 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.

ج. 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 منهجية الحركة. إن هذا المفهوم يختصر حركة الجهاد وبغايه سيصبح وجود حركة الجهاد غير مبرر، فالجهاد تضع فلسطين في قلب الأيديولوجيا، وفي قلب فكرة الجهاد، فهي موضوع أيديولوجيا، وليس جغرافيا أو شأنًا وطنياً أو سياسياً فقط.^{٤٥٤}

ح. 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 ١٩٩١، فالسياسي أصبح هو برنامج العمل، ومقدماً على الأيديولوجي، الذي غاب في بعض المراحل لصالح السياسي.

خ. 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" الذي اعتبرته حركة الجهاد شعاراً منفوخاً قد يقود بدوره إلى أوهام تبدو صغيرة في البداية ثم تكبر شأن كل وهم،^{٤٥٥} معيدة التساؤل حول طبيعة المهام المنوطة بالحركة

^{٤٥٤} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ١٢٠٣

^{٤٥٥} نشرة البيان، إصدار الحركة الطلابية الإسلامية، العدد ٣، ١٢-٢-١٩٨٥، ص: ٥.

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، وإما أن تستمر في "شراك التربة" التي تراوح مكانها بينما العالم كله يتشكل تحت مطارق التغيير،^{٤٥٦} محذرة الحركة الإسلامية من أن السؤال الفلسطيني كان قادراً على إلغاء القوى كافة التي عجزت عن الإجابة عنه، وهو ما زال كذلك، حتى وإن أخذت هذه القوى شكلاً إسلامياً.^{٤٥٧}

ذكر سابقاً، أهمية الإجابة عن سؤال (كيف؟)، وكيف أن جماعة الإخوان كان خوفها الأكبر ليس من التحليل النظري لمفهوم "مركزية فلسطين" بقدر خوفها من النتيجة العملية للإجابة عن السؤال (كيف؟)، التي تعني بالضرورة دفعها للعمل الجهادي في فلسطين، الأمر الذي يقود إلى المفهوم الآخر الذي شكل نقطة خلاف كبيرة بين الفكرين.

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، ما يسيء إلى التوحيد في الوحي،^{٤٥٨} وتراوح هجومها ما بين التأييم الشرعي بكونه لفظاً جاهلياً وثنياً، وأنه مصطلح غربي دخيل على اللغة العربية، وأنه مفهوم مبتدع لم يرد في قرآن ولا في سنة، ما

^{٤٥٦} الطليعة الإسلامية، العدد ٥، السنة الأولى، أيار ١٩٨٣، ص: ٥٣-٥٤.

^{٤٥٧} أحمد صادق. الطليعة الإسلامية، العدد ٢، السنة الأولى، ٢-١٩٨٣، ص: ٣٧.

^{٤٥٨} جيل كيبيل، يان ريشار. المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر. بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٤، هامش رقم ١٩، ص: ١٤٤.

يجعله رجساً من عمل الشيطان، وما بين السخرية لجهة تأصيله بكون الثورة تعني أنثى الثور،^{٤٥٩} ما جعل الشقاقي يتساءل عن طبيعة هذا التعامل مع مفهوم الثورة هل هي نابعة عن تنزيه حقيقي أم إن الأمر له ما وراءه، والقضية تتعلق بموقف مبدئي أصلاً تجاه ما يحمله هذا المفهوم من دلالات تتعلق بالتغيير.^{٤٦٠} ويؤكد الشقاقي أن عقدي الستينيات والسبعينيات، بعد صدور كتاب معالم في الطريق، شهدا بروز اتجاهين متميزين على الساحة الإسلامية:

أ. الاتجاه الإسلامي الثوري: وهو الاتجاه الذي يدعو إلى التميز عن الجاهلية، والثورة على طواغيتها وأجهزتها.

ب. الاتجاه الإسلامي الإصلاحي/التقليدي: الذي يرفض منهج الثورة كونها تدفع إلى العنف والعنف المضاد، الأمر الذي سيؤدي إلى جر الحركة الإسلامية إلى الكوارث، كما يناهز بمحاورة الحكام والتعاون معهم عن طريق إصلاح المؤسسات القائمة.

في معرض الرد على اتهامات الإخوان، قالت حركة الجهاد إن حمل دين الله لن يتأتى إلا بالحركة والعمل المضني، ما 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 أنفسهم، (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ).^{٤٦١} كما أن القرآن أمر بإزهاق الباطل ودحره (يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ (١) قُمْ فَأَنْذِرْ (٢) وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (٣) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (٤) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (٥) وَلَا تَمَنَّ

^{٤٥٩} فتحي الشقاقي. هل في الإسلام ثورة؟ قراءة في المصطلح، إصدار الجماعة الإسلامية،

(ب.ت)، (ب.م.ن)، ص: ١.

^{٤٦٠} المرجع السابق، ص: ١.

^{٤٦١} القرآن الكريم. سورة هود، الآية ١١٣.

تَسْتَكْثِرُ (٦) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ^{٤٦٢}. والعناوين التي دعت لها هذه الآيات عناوين ثورية.^{٤٦٣} والجهاد هنا تعترف بأن مصطلح ثورة لم يرد بهذه اللفظة في القرآن الكريم، ولا في السنة الشريفة، فلجأت إلى القول إنه على الرغم من غياب وجود لفظ الثورة في القرآن والسنة، فإن 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.^{٤٦٤} كما أن لفظة ثورة ومشتقاتها وردت في التراث العربي واللغة القديمة، على الرغم من 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".^{٤٦٥}

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 أدوات 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

^{٤٦٢} القرآن الكريم. سورة المدثر، آية ١-٧.

^{٤٦٣} جذور الثورة الإسلامية في القرآن. إصدارات الجماعة الإسلامية، (ب.ن)، (ب.م.ن)، ص: ٣-٥.

^{٤٦٤} فتحي الشقاقي. هل في الإسلام ثورة؟، مرجع سابق، ص: ٢.

^{٤٦٥} المرجع السابق، ص: ٢-٣.

مرحلة التفاعل والممارسة، وهي تربية بالأحداث والوقائع، وهي مرحلة غير عنفية، وأهميتها تكمن بكونها تكفل صلابة عود الطليعة ويعودها على مواجهة القوى الظالمة.^{٤٦٦}

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.^{٤٦٧}

بناء على ما سبق، تصنف حركة الجهاد نفسها بأنها "طليعة التيار الإسلامي الاجتماعي الثوري" الجهادي الذي يحمل الإسلام ديناً، ويريد إقامته كدين، معتبرة أن إضافة كلمتي "طليعة" و"ثوري" أطلقنا 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 وفق طريق أولي العزم وأهل العزائم، لا تعرف إلا مصلحة الإسلام وعزته دون استكانة ولين ومهادنة،^{٤٦٨} وتحدد الحركة ملامح العملية الثورية الجهادية بأربعة ملامح هي: الإيمان، الوعي، الالتزام، الثورة، موضحة أن هذه العملية لا تخضع للتدرج المحلي، فالمقصود هنا البيان والإيضاح لا الفصل والتراخي.^{٤٦٩}

وانطلاقاً من كون المنهج الثوري يمتاز، لدى حركة الجهاد، بتوجهه رأساً إلى قمة الهرم في المجتمع الجاهلي، وليس كما المنهج الإصلاحية الذي

^{٤٦٦} المنهج الإصلاحية والمنهج الثوري. إصدار الجماعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٢-٣.

^{٤٦٧} المرجع السابق، ص: ٣.

^{٤٦٨} كراس الدليل إلى حركة الجهاد الإسلامي. دفاثر إسلامية رقم ١، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي، ١٩٨٩، سجن مجدو، ص: ١٢-١٥.

^{٤٦٩} المرجع السابق، ص: ١٥-١٧.

يتوجه إلى قاعدة البناء، ما يفقده المنهج الصحيح في وجود علاقة جدلية بين عملية الهدم والبناء،^{٤٧٠} ناقشت الجهاد في أدبياتها مسألة وجود "المؤسسات" لدى الحركة الإسلامية ونجاحاتها في عملية التغيير، في انتقاد واضح لجماعة الإخوان بكونها تتجه لإقامة مؤسسات تنظيمية مبرزة هويتها السياسية، ما يؤدي إلى إبراز الحركة بمؤسساتها الأيديولوجية تحت ظل هيمنة الطاغوت كأى مؤسسات حزبية، ما يجعل الجماهير تحس بحزبيتها وأنها ليست مؤسساتهم،^{٤٧١} فخطورة هذه المسألة، برأى الجهاد تكمن في نقطتين:

١. يصبح الحرص لدى الحركة الإسلامية على المؤسسات وبقائها هماً شاغلاً لأبنائها ويصبح جهدهم العقلي والعاطفي محصوراً بها.

٢. يصبح الحرص على هذه المؤسسات في مواجهة الأنظمة وتهديداتها دافعاً لتنازلات فكرية.

كما أن هذا يتزامن مع عملية تسكين وتنفيس تقوم بها الحركة لآلام الجماهير وحرمانها، ما 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.^{٤٧٢}

أما المؤسسات التي يجب على الحركة أن تدخلها وأن تشارك بها فهي "مؤسسة المسجد"، إنها المؤسسة الإسلامية النظيفة والمثمرة، إضافة

^{٤٧٠} المرجع السابق، ص: ٤.

^{٤٧١} الطليعة الإسلامية. العدد ٥، السنة الأولى، أيار ١٩٨٣، ص: ٥٦.

^{٤٧٢} المرجع السابق، ص: ٥٧.

إلى ”المؤسسات النقابية“، فهناك إمكانية لحسم الصراع بها للخط الإسلامي، ليتصدر موقع القيادة النقابية، التي من خلالها يمكنه قيادة نضال الجماهير ضد الأنظمة الطاغوتية، كما أن الصراعات النقابية تلزم فصائل الحركة الإسلامية أن تتحالف لمواجهة قوى العلمانية.^{٤٧٣}

والملاحظ هنا أن موقف حركة الجهاد من المؤسسات والعمل على إقامتها كان مبنياً على رؤية الجماعات الإسلامية الثورية المصرية التي كانت تنتقد الإخوان على السير بمنهجية المؤسسة، والتي كانت تعيق العملية الثورية تجاه النظام الطاغوتي،^{٤٧٤} وهذا الموقف كما تبين لاحقاً أضر بالجهاد الإسلامي من حيث امتدادها الجماهيري، وإقترابها من هموم الناس، وأصبحت أكثر قرباً من اتهامها بكونها تنظيماً نخبياً بعيداً عن الجماهير.

وبكونها امتداداً للتيار الإسلامي الثوري، بل وطليعته الثورية، كما تصف نفسها، كان للشقاقي لقاءات عديدة مع عدد من قيادات الجماعة الإسلامية التي كانت تتواجد في الجامعات 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 المعارضين على المنهج الإخواني السائد في مصر،^{٤٧٥} 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

^{٤٧٣} المرجع السابق، ص: ٥٩-٦٠.

^{٤٧٤} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٩٦-٩٧.

^{٤٧٥} رمضان عبد الله شلح. مقابلة مع صحيفة الحياة اللندنية، ٨-٩-١٠-١١/٣/٢٠٠٣.

والبراء"، وهذان المفهومان يعتبران، وفق حركة الجهاد في تلك المرحلة، من أخطر القضايا التي تتعلق بجوهر الدين، والإخلال بهما يخرج الإنسان من دائرة الإيمان (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٨٥))،^{٤٧٦} 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.^{٤٧٧} 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 بدلالاتها على الشورى والحريات، إلا أن الأحوط تركها.^{٤٧٨} 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".^{٤٧٩} والمرتكز الثامن الذي ينص على أن "الجهاد الإسلامي أدوات التغييرية ضد الواقع الكافر ممثلاً بالأنظمة الكافرة، والاستكبار الغربي، والعدو الصهيوني".^{٤٨٠}

وعلى الرغم منم التأثير بالقضايا سالفه الذكر، فإن هناك فروقاً مهمة بين الشقاقي ورفاقه من جهة، وبين الجماعات الإسلامية الثورية المصرية من جهة أخرى، يمكن أن نجملها بالآتي:

^{٤٧٦} سورة آل عمران. آية ٨٥.

^{٤٧٧} دراسة لماذا نؤمن بالثورة على الأنظمة، إصدار الجماعة الإسلامية، (د.م)، (د.ن)، (د.م.ن)، ص: ١-٤.

^{٤٧٨} فتحي الشقاقي. هل في الإسلام ثورة، مرجع سابق، ص: ٥.

^{٤٧٩} المرتكزات المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، كراس داخلي لحركة الجهاد، ص: ١.

^{٤٨٠} المرجع السابق، ص: ١.

أ. هناك خلاف واضح بين تنظيم "الطلائع الإسلامية"، وهو الاسم 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، فقرءاته ضمت كتابات لشريعتي ومرتضى مطهري،^{٤٨١} ومحمد باقر الصدر،^{٤٨٢} من المذهب الشيعي، ومالك بن نبي ومحمد الغزالي، كما ضمت ألبرت حوراني،^{٤٨٣} وهشام شرابي،^{٤٨٤} المسيحيين.^{٤٨٥}

ب. كان موقف هذه الجماعات من الإخوان حاداً كما في كتاب أيمن الظواهري الحصاد المر، الذي 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 التفسير.^{٤٨٦}

^{٤٨١} آية الله الشيخ مرتضى مطهري (١٩٢٠ - ١٩٨٠) 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.

^{٤٨٢} محمد باقر بن السيد حيدر الصدر (١٩٨٠ - ١٩٤٣) هو مرجع ديني شيعي ومفكر وفيلسوف إسلامي ومؤسس حزب الدعوة الإسلامية، من أهم أعماله فلسفتنا اقتصادنا.

^{٤٨٣} ألبرت حبيب حوراني (١٣٣٤ - ١٤١٤هـ / ١٩١٥ - ١٩٩٣م) مؤرخ إنكليزي من أصل لبناني متخصص في تاريخ العرب والشرق الأوسط.

^{٤٨٤} هشام شرابي مفكر فلسطيني، ولد في يافا في ٤ نيسان ١٩٢٧ وتوفي في بيروت ١٣ كانون الثاني ٢٠٠٥، كتب في مجالات الفلسفة وعلم الاجتماع والأدب.

^{٤٨٥} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٨٢.

^{٤٨٦} المرجع السابق، ص: ٨٤.

ت. كان من الواضح أن ترتيب الأولويات لدى الجماعات المصرية فيه الكثير من الخلل، وبخاصة فيما يتعلق بالعمل الجهادي في فلسطين، فقائد الجهاد المصري المهندس محمد عبد السلام فرج في كتابه الشهير **الفريضة الغائبة** يرى أن العمل على تحرير القدس لا يدل على الكياسة والفتنة، 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،^{٤٨٧} وهذا التصور للحل بالنسبة للشقاقي ورفاقه خاطئ ومغلوط ووضع للعربة أمام الحصان، كما ذكر أعلاه.

وفي السياق ذاته، 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، فباننتصارها تم الإعلان عن وفاة العلمانية والبدائل الغربية كافة التي تم استنساخها، فالإسلام تأكدت قدرته كأيديولوجيا باعثة وقادرة على التغيير وصنع ثورة حقيقية ضد الظلم.^{٤٨٨} فهذه الثورة أسقطت من أذهان مسلمي ومستضعفي العالم الرعب من الدول العظمى، كما أنها وضعت النمط الغربي في قفص الاتهام، مؤكدة على دور الإسلام التاريخي في حياة شعوب المنطقة.^{٤٨٩} وفي كتابه، المهم في توقيته،^{٤٩٠} **الخميني الحل الإسلامي والبدل**، يتحدث الشقاقي عن موقف الخميني من قضية فلسطين ويصفه "بالموقف الذي ينم عن وعي إستراتيجي وتكتيكي

^{٤٨٧} محمد عبد السلام فرج. **الفريضة الغائبة**، (ب.م)، (ب.ن)، (ب.م.ن)، ص: ٢٧-٢٨.

^{٤٨٨} فتحي الشقاقي. **الأعمال الكاملة**، الجزء ٢، مرجع سابق، ص: ٧٩٤.

^{٤٨٩} المرجع السابق، الجزء ١، ص: ٢٧٣-٢٧٤.

^{٤٩٠} صدر هذا الكتاب في العام ١٩٧٩، عن دار المختار الإسلامي، بعد الثورة بأيام قليلة، ويعتبر الكتاب الأول الذي تناول الثورة الإيرانية.

بالغ الأثر والأهمية^{٤٩١}. فقد فهم الخميني، كما يقول الشقاقي، طبيعة ودور الاستعمار والتحدي الغربي الحديث والغزو الفكري، كما أدرك في الوقت ذاته أن إسرائيل هي التجسيد الواقعي لهذا التحدي في أبشع صورهِ^{٤٩٢}. لقد شعر الشقاقي أن الخميني والثورة الإسلامية أعطياه تأكيداً على صحة أطروحته الثورية، كونها أعطت جواباً عن السؤال "كيف؟"، الذي كان الشقاقي يسعى بجد إلى الإجابة عنه. لقد رأت حركة الجهاد أن خط الخميني هو أصح الاجتهادات الإسلامية وأكثرها وعياً بمواجهة المشروع الغربي، ونظرت إلى الثورة الإسلامية على أنها القاعدة المركزية للمشروع الإسلامي^{٤٩٣}، وهي حليف وصديق للمسلمين في العالم. ولكن الجهاد هنا تؤكد استقلاليته 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^{٤٩٤}، فبناء عليهما تقيم الجهاد موقفها من هذه الثورة.

لقد كان لموقف الشقاقي من الثورة الإسلامية في إيران أثر مهم 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 الاجتهاد يمثل خروجاً على نصوص الطاعة التنظيمية، فكان الفرق بين الشقاقي وبين الإخوان^{٤٩٥}. لقد أصبح الشقاقي مصدر

^{٤٩١} فتحي إبراهيم. **الخميني الحل الإسلامي والبديل**. القاهرة: دار المختار الإسلامي، ط ١، ١٩٧٩، ص: ٤٦.

^{٤٩٢} المرجع السابق، ص: ٤٦.

^{٤٩٣} **الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي**، (د.م)، (د.ن)، (ب.م.ن)، ص: ٧٠٨.

^{٤٩٤} فتحي الشقاقي. **الأعمال الكاملة**، جزء ٢، مرجع سابق، ص: ٧٣٥.

^{٤٩٥} أحمد يوسف. **فتحي الشقاقي شهيداً**، سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد. القاهرة: مركز ياقا للدراسات والأبحاث، ط ١، ١٩٩٦، ص: ٢٤٣.

إزعاج سياسي وفكري للجماعة، ما دعا إلى فصله كما يقول بشير نافع،^{٤٩٦} أو تركه وعدم الاتصال به كما يقول باسم شعبان.^{٤٩٧} وبصرف النظر عن صحة أيٍّ من الموقفين، إلا أن هذا الأمر عجل بتمايز الحركة الإسلامية في فلسطين إلى تنظيمين، وشكل الموقف من هذا الكتاب البداية لما سيعرف فيما بعد بحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.^{٤٩٨}

مفهوم الوحدة

لهذا المفهوم أهمية خاصة في فكر حركة الجهاد الإسلامي، فهو يتعدى كونه مطلباً عاطفياً تحتّمه الشريعة الإسلامية، إلى كونه ركناً أساسياً في عملية انتصار المشروع الإسلامي، فهو أحد عوامل الانتصار لهذا المشروع الذي يقتضي توحيد كافة طاقات المسلمين.^{٤٩٩} وتعتمد حركة الجهاد بهذا المفهوم على دراسة توفيق الطيب حول خصائص الحركة الإسلامية التي 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 هدراً. فوحدة الحركة شرط أساسي وضروري لفعاليتها. ووحدة الحركة تفترضها وحدة الأمة، وماضي الحركة الواحد يحتم مصيرها الواحد، ولا بد لتحقيق وحدة الحركة من أمرين:

^{٤٩٦} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٣٤.

^{٤٩٧} باسم شعبان. حلقة نقاش حول الشقاقي جرت في مركز فلسطين، على الموقع الإلكتروني: <http://special.psnews.ps/doctor/file/neqash.htm>

^{٤٩٨} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، ص: ٣٤. وانظر أيضاً باسم شعبان، لماذا نشأت حركة الجهاد الإسلامي، (دراسة غير منشورة).

^{٤٩٩} حركة الجهاد الإسلامي، الخطوط العريضة لحركة الجهاد، مرجع سابق، ص: ٦.

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)^{٥٠٠}. 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.^{٥٠١} وعلى هذا الأساس، طرحت الجهاد شعاراتها "الوحدة من خلال التعدد"،^{٥٠٢} و"الوحدة مقدّمة على العدل".^{٥٠٣}

وقد دعا الشقاقي في مقال له في مجلة المختار الإسلامي^{٥٠٤} إلى الوحدة الإسلامية باعتبارها مطلباً غاية في الأهمية، فهي ليست تكتيكاً مرحلياً، وإنما قضية إستراتيجية، 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.

^{٥٠٠} توفيق الطيب. الخصائص الثابتة اللازمة، مرجع سابق، ص: ٩٥-٩٧.

^{٥٠١} نشرة البيان. العدد ٣، ١٢-٢-١٩٨٥، ص: ٢.

^{٥٠٢} المرتكز السادس، من المرتكزات المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق.

^{٥٠٣} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، الجزء ١، مرجع سابق، ص: ٣٨٧.

^{٥٠٤} مجلة المختار الإسلامي، السنة الثانية، العدد ٢٠، السنة الثانية، شباط ١٩٨١، المقدمة.

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.

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 والمعال، يحدد بصفة أساسية نقطة البدء، والوسائل، والأهداف، وأولويات الجهاد، ودون ذلك سنبقى، ودوماً، كمن يحرق 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،^{٥٥} كما دعت جميع القوى السياسية داخل فلسطين إلى الارتقاء إلى مستوى الوحدة الإسلامية لمواصلة الجهاد ضد الاحتلال وتشكيل "جبهة إسلامية ثورية موحدة" ضد التقدم المليونى العبرى، مع التأكيد على أن "الوحدة الجهادية خيارنا الوحيد لإسقاط المشروع الصهيونى الممتد على مواقع شعبنا،^{٥٦} وأكدت في بيان آخر على الدعوة

^{٥٥} بيان حركة الجهاد الإسلامى فى فلسطين. فلتشتعل ثورة السكاكين فى وجه ملايين السوفيت، ٣ أيار ١٩٩٠.

^{٥٦} بيان حركة الجهاد الإسلامى فى فلسطين. الوحدة الإسلامية الجهادية خيارنا والمقاومة الإسلامية طريقنا نحو الشهادة، ١-٨-١٩٩٠.

إلى تشكيل "الجبهة الإسلامية" كخيار وحيد لتصاعد المقاومة،^{٥٠٧} 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.^{٥٠٨}

إلا أن الجهاد، بدت متشائمة، نوعاً ما، من إمكانية تحقيق هذه الوحدة، وبخاصة بعد أن توجهت لحركة حماس منذ اللحظة الأولى لإنشائها لتأسيس القيادة الإسلامية الموحدة، تأسيس الجبهة الإسلامية العريضة التي تضم كل المؤمنين.^{٥٠٩} فلقد رأت الجهاد، وعلى الرغم من كون الوحدة الإسلامية واجباً شرعياً، ومطلباً أساسياً، فإن الخطوات باتجاه هذا الموضوع ما زالت معدومة. وترجع الجهاد سبب هذا التقصير إلى أسباب نفسية، ما يستدعي تحرير بواعث القيادات الإسلامية من كل ما هو شخصي، ومن ثم تحرير العقول من الجهل، إلى تحرير القلوب والنفوس من الضغائن.^{٥١٠} كما يجب على هذه القيادات القضاء على "الإحساس الخادع بالصواب المطلق الذي يعتقده البعض [...] والقضاء أيضاً على حالة العجز عن التواصل الموضوعي حين يتجه كل طرف إلى الاكتفاء بما عنده [...] وأخيراً إسقاط هذا التعالي على الآخرين، والتشكيك بهم، وكيل الاتهامات لهم دون تبصر ولا ضابط شرعي".^{٥١١}

^{٥٠٧} بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. فلتتواصل الانتفاضة ولتتحرق الأرض تحت أقدام الغزاة والسماصرة، ٢-٩-١٩٩١.

^{٥٠٨} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، الجزء ٢، ص: ١٥٠٥-١٥٠٦.

^{٥٠٩} المرجع السابق، ص: ١٥٠٥.

^{٥١٠} نشرة البيان. عدد ٣، مرجع سابق، ص: ٤.

^{٥١١} نشرة البيان. عدد ٦، حزيران ١٩٨٥، ص: ٨. حركة حماس من جهتها ترى أن انطلاقها أفقدت حركة الجهاد مبرر تفرداها ووجودها، الأمر الذي يدفع باتجاه عودة "المجموعة المنشقة" إلى التنظيم الأم الذي يقود العمل الجهادي، وهنا يلاحظ أن رؤية حركة حماس للوحدة تنطلق على أساس اندماجي لا تعددي كما ترى الجهاد، انظر خالد الحروب. حماس، مصدر سبق ذكره ص: ١٤٣-١٤٦. وانظر أيضاً عماد الفالوجي. درب الأشواك، مصدر سبق ذكره، ص: ٥٨-٥٩.

الحديث عن الوحدة هنا يحيلنا على الكلام عن الوحدة الوطنية والوحدة مع القوى الوطنية الفلسطينية، وهي من المواضيع المهمة 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 موضوع الوحدة الوطنية بشيء من التفصيل، بناء على العناوين الثلاث التي تحملها الحركة (الإسلام، فلسطين، الجهاد)،^{٥١٢} 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، وبخاصة الواقع الفلسطيني الذي يحتم تجاوز العقيدة والأيدولوجيا 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:

١. المفهوم الذي يستند مرجعياً إلى التجربة الغربية التي نتجت عن طبيعة العلاقة مع الكنيسة، وهنا تصبح الوطنية صورة عن الغرب، ونسخة عنه معادية للإسلام الذي لا يعرف فصلاً بين الدين والدولة، أو بين العقيدة والسياسة. فالوطنية هنا تدعو إلى علمنة السياسة واستثناء الدين واعتباره عائقاً وعامل تصديق للجبهة المعادية للاستكبار. وهذا المفهوم للوطنية ترفضه الجهاد ليس على أساس عقائدي وإيماني فقط، وإنما على أساس واقعي، فالإسلام لدى الجهاد "ضرورة إستراتيجية لجهادها المتواصل".^{٥١٣}

^{٥١٢} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، الجزء ٢، مرجع سابق، ص: ٧٣٢.

^{٥١٣} نشرة البيان. عدد ٢، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٨٤، ص: ٣-٢.

٢. 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.^{٥١٤} 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،^{٥١٥} فالشقاقي يرى أن 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.^{٥١٦}

وحول التحالفات مع القوى الوطنية، يشير الشقاقي إلى أن حركة الجهاد تؤمن بضرورة إقامة التحالفات مع أي طرف مقاوم، إلا أنه يستدرك قائلاً: إن هناك أسباباً عملية خارجة عن إرادة الجهاد حالت دون تحقيق هذا الأمر، وما تم تحقيقه لم يتعدّ تفاهات 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.^{٥١٧} ومع أن الجهاد تؤكد على وجود الخلاف الفكري الأيديولوجي مع التنظيمات الفلسطينية التي تستبعد الإسلام عن المواجهة، فإنها تؤكد أنها لا تنظر لهذا الخلاف على أنه مبرر للاقتتال والصراع، فالتناقض لا بد أن يكون مع العدو الصهيوني، مضيفة أن هناك مقياساً آخر يحدد اقترابها من هذه القوى أو الابتعاد عنها، وهو موقف هذه القوى من صفقات التسوية التساومية للقضية، واقترابها

^{٥١٤} المرجع السابق، ص: ٢-٣.

^{٥١٥} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٧١٣.

^{٥١٦} المرجع السابق، ص: ٧١٤.

^{٥١٧} المرجع السابق، ص: ٧١٥-٧١٦.

وابتعاها عن الجهاد ضد العدو، منوهة إلى أنه من غير المنظور لديها في هذه المرحلة، إيجاد صيغة للعمل المشترك أو تنسيق مع هذه القوى.^{٥١٨} فالجهاد، وبعد أن أوضحت عدم تمثيلها في القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، أعلنت أنها ترفض أي التقاء مع أية قوى سياسية خارج الخط الإسلامي، مؤكدة أنها، حتى، ليس لها أية نوايا مستقبلية للعمل سوى على أرضية الجبهة الإسلامية الموحدة.^{٥١٩}

إلا أن الشقاقي، يوضح أن 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".^{٥٢٠} فمسألة التحالف مع القوى الوطنية، وعلى الرغم من عقبات إنجازها، يرى الشقاقي أن حركة الجهاد تؤمن "على المستوى النظري، واستناداً إلى مفهوم شرعي أن التعاون والتنسيق مع القوى المعادية للاستعمار والصهيونية أمر طبيعي وضروري".^{٥٢١} 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 إلى أن يكون مشروعاً نهضوياً مقاتلاً لا يغرق في دهاeliz السياسة".^{٥٢٢}

^{٥١٨} الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي. مرجع سابق، ص: ٨.

^{٥١٩} بيان الأهداف والثوابت لحركة الجهاد الإسلامي، (ب.ت).

^{٥٢٠} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ١٥٠٦.

^{٥٢١} المرجع السابق، ص: ٧٢٣.

^{٥٢٢} المرجع السابق، الجزء ٢، ص: ١٥٧٤-١٥٧٥.

وأما موقف حركة الجهاد تجاه منظمة التحرير، فيرى الشقياقي أن المنظمة كانت تطوراً مهماً في مسيرة الشعب الفلسطيني، فقد استلمت القضية الفلسطينية من أيدي الحكام وأعطتها حيوية وشكلت هوية للشعب الفلسطيني.^{٥٢٣} إلا أنها في الفترة اللاحقة تراجعت سياسياً بشكل كبير، كما سادت بها فوضى أيديولوجية أدت إلى خسارتها على هذا الصعيد، بالإضافة إلى تفشي الفساد والفشل الإداري والتنظيمي. ويؤكد الشقياقي أن أدبيات الجهاد تخلو من طرحها نفسها بديلاً عن منظمة التحرير، كما تخلو هذه الأدبيات نفسها من إمكانية اعتبار المنظمة إطاراً جامعاً للقوى الفلسطينية السياسية.^{٥٢٤} فحركة الجهاد تتمنى أن ترى القوى الفلسطينية كافة، إسلامية ووطنية، في إطار جامع كمنظمة التحرير، ولكن كمنظمة تدعو إلى تحرير كامل فلسطين، وتعتمد الكفاح المسلح وسيلة، وترفض الاعتراف بشرعية إسرائيل، بالإضافة إلى ضرورة إعادة الاعتبار للإسلام والحركة الإسلامية داخل أطر هذه المنظمة.^{٥٢٥} فحركة الجهاد ترى أن 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.^{٥٢٦} وبناءً على الموقف السابق، رفضت حركة الجهاد المساومة على عدد المقاعد في المجلس الوطني، فالمسألة الأهم لديها هي في البرنامج السياسي،^{٥٢٧} كما نفت أي علاقة لها بالحوار الخاص بالمجلس الوطني. "فلا يوجد للحركة أي نوايا مستقبلية للحوار مع أي قوة تعانق الصهيونية".^{٥٢٨}

^{٥٢٣} المرجع السابق، الجزء ٢، ص: ٨١٦.

^{٥٢٤} المرجع السابق، ص: ٣٥٣-٣٥٤.

^{٥٢٥} المرجع السابق، ص: ٨١٧.

^{٥٢٦} المرجع السابق، الجزء ١، مرجع سابق، ص: ٣٥٤.

^{٥٢٧} فلتتواصل الانتفاضة ولتحرق الأرض ثورة تحت أقدام الغزاة والسماسة. مرجع سابق.

^{٥٢٨} المرجع السابق.

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".^{٥٢٩} كما رفضت الحركة بشكل قطعي جميع قرارات المجلس الوطني الفلسطيني التي دعت إلى "الجلوس والركوع للمحتل الكافر"، وتتساءل حول إن كان حكم بائع شبر من التراب الفلسطيني يحكم عليه بالإعدام، في إشارة إلى موقف القيادة الوطنية الموحدة الذي ذكرته في بيانها الصادر بتاريخ ١-٩-١٩٩١، فما هو حكم من يساوم على نصف فلسطين؟^{٥٣٠} 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 عبد الله وباقي الخونة على امتداد تاريخ شعبنا".^{٥٣١}

هذا الموقف الحاد من منظمة التحرير جعل الجهاد تضع شروطاً، على مشاركتها ضمن منظمة التحرير وهي:^{٥٣٢}

- أ. رفض الاعتراف بشرعية العدو الصهيوني على أي شبر من فلسطين.
- ب. اعتبار الكفاح والجهاد المسلح طريقاً لتحرير فلسطين.

^{٥٢٩} بيان خاص حول مشاركة الجهاد الإسلامي في المجلس الوطني الفلسطيني، ٢٥-٩-١٩٩١.

^{٥٣٠} بيان لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، بعنوان الانتفاضة طريقنا والمقاومة الإسلامية خيارنا نحو الله والشهادة، ٢-١٠-١٩٩١.

^{٥٣١} بيان لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، تحت عنوان لا لنهج الخيانة ألف لا لنهج الخيانة والتسوية، ٢-٨-١٩٩١.

^{٥٣٢} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٣٥٤.

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.

وعلى الرغم من أن الجهاد تقول إنها لم تفكر يوماً بإلغاء المنظمة، وإن هذا لم يرد في أيٍّ من أدبياتها،^{٥٣٣} فإنها طرحت على المعارضة الفلسطينية إستراتيجية 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“.^{٥٣٤} لقد حددت الجهاد أن 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 حله إلا بإلغاء اتفاق أوسلو.^{٥٣٥}

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 اتفاق أوسلو. هذه المعادلة وصعوبة حلها جعلت الجهاد تدعو إلى إيجاد بديل كونه أصبح ملحاً وضرورياً، وبخاصة بعد مؤتمر مدريد ١٩٩١، فالمسألة أصبحت مسألة حياة أو موت للقضية

^{٥٣٣} المرجع السابق، ص: ٨٥٧.

^{٥٣٤} المرجع السابق، ص: ٨٨٨.

^{٥٣٥} المرجع السابق، ص: ١٢١٠.

الفلسطينية.^{٥٣٦} هذا البديل يجب أن يتجاوز الاختلاف في البرنامج السياسي من خلال "عدم وضع التكتيكي في مواجهة الإستراتيجي"، بمعنى أن الذي يقبل بالحلل الجزئية المرحلية يجب ألا يعطل على من يرفضها وي طرح فلسطين الكاملة.^{٥٣٧} 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.^{٥٣٨}

هذا البديل، كما هو واضح، لم يخرج إلى الحيز العملي، وبقي طي أدراج الفصائل الفلسطينية المعارضة التي عجزت عن تطوير حتى الشكل الأدنى مرتبة، ألا وهو نموذج القوى العشر.

وبتحليل النصوص السياسية والفكرية لمفهوم الوحدة بشقيها الإسلامي والوطني نرى الآتي:

أ. إن حركة الجهاد الإسلامي ضمن رؤيتها الفكرية والمستندة إلى تقييمات تاريخية وسياسية لأهمية الوحدة بين أجنحة الحركة الإسلامية، دعت إلى هذه الوحدة بناء على أساس إستراتيجي، وعلى الرغم من أنها استخدمت به النصوص القرآنية، فإن المرجع الأكثر حضوراً هو التاريخ والواقع في الدعوة لهذه الوحدة.

ب. انطلاق الجهاد من مركزية القضية الفلسطينية، جعلها في الجانب المتعلق بالتحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية تنتقل من الرفض الواضح لها كحليف محتمل، استند بشكل واضح

^{٥٣٦} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٥٨٢.

^{٥٣٧} المرجع السابق، ص: ٥٨٣.

^{٥٣٨} المرجع السابق، ص: ٥٨٤-٥٨٥.

على مرجعيات أيديولوجية شرعية فرضتها طبيعة التثقيف الداخلي حول مفهوم ”الولاء والبراء، وجعلها تنتقل إلى الموقف الداعي للتحالف والتعاون مع هذه القوى وعلى أساس شرعي كما رأينا، وإن كنا هنا نرى أن الأساس الشرعي لم يكن هو المرجع النهائي، بل المرجعية السياسية لمركزية فلسطين تلك التي دعت إلى تجاوز الفكري الأيديولوجي باتجاه السياسي، وجاء الإطار الشرعي ليضفي شرعية دينية مرضية لجماهير الحركة. فالجهاد جرّد، كما تقول، ما يمكن تجريده من تناقضات ليظل التناقض الرئيس مع العدو الصهيوني،^{٥٣٩} 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 تخطط بالإسلام أفكاراً ليست منه“،^{٥٤٠} 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.^{٥٤١} 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، وعلى الرغم من أهمية هذه المسألة“،^{٥٤٢} فأهمية وخطورة وقداصة فلسطين تستدعي

^{٥٣٩} الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي. مرجع سابق، ص: ٤.

^{٥٤٠} المرجع السابق، ص: ٤.

^{٥٤١} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، الجزء ٢، مرجع سابق، ص: ٧٣٢.

^{٥٤٢} المرجع السابق الجزء ١، ص: ٣٥٤.

لقاء جميع القوى السياسية بصرف النظر عن تفاصيل أو
اجتهادات أيديولوجية.^{٥٤٣}

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 صاغت 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 ١٩٩١.

ث. الحكم، من قبل الجهاد، على دخول المجلس الوطني بكونه "باطلاً
شرعياً"، يمكن أن نضعه في سياقين، الأول: إن هذا الموقف هو
امتداد للتأثر الجهادي برؤى الجماعات الجهادية المصرية في
نظرتها للدخول في البرلمانات التي تعتبرها كفراً محضاً، فهي
"إله مع الله" كما جاء في أحد كراسات الجماعة الإسلامية
المصرية. وبناء على هذا التأثير، 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، ما اضطر حركة
الجهاد إلى استخدام الفتوى المقابلة لردعه وسحب شرعيته
الدينية، وتعتبر هذه الفتوى 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 السياق ذاته المتأثر بالمرحلة المصرية.

^{٥٤٣} المرجع السابق، ص: ٣٥٤.

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 التي تعني هنا العلاقة ما بين المسيحيين والمسلمين، تناول الشقاقي العلاقة ما بين الديانتين التي استمرت على مدى أربعة عشر قرناً من الحكم الإسلامي، عاش فيها النصارى باعتبارهم جزءاً من الدولة الإسلامية كغيرهم من المسلمين. وبداية التفكيت، كما يرى الشقاقي، بدأت في ظل الهجمة الغربية التي سعت إلى تقسيم النسق الاجتماعي إلى أقسام عرقية، ووطنية، وطائفية مذهبية، ودينية.^{٥٤٤}

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 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 أن "موقف الحركة الإسلامية من النصارى ودورهم في المعركة سيكون أفضل بما لا يقاس من موقف الفصائل بعضها من بعض"،^{٥٤٥} وبناء على مقياس الحركة والمعتمد على مركزية فلسطين، يشير الشقاقي إلى

^{٥٤٤} فتحي الشقاقي. المشروع الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٩٦-٩٨.

^{٥٤٥} المرجع السابق، ص: ٩٨-١٠٢.

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^{٥٤٦} (لا إكراه في الدين)،^{٥٤٧} وهذا الموقف من دخول المسيحيين إلى صفوف حركة الجهاد يبينه الشقاقي على أساس "أن الإسلام يجمع ويمثل الجميع حتى النصاري (العرب)، الذين هم أحرار في اختيار عقيدتهم، ليس أمامهم من طريق لتحرير فلسطين إلا طريق الإسلام"،^{٥٤٨} وهو هنا يستند إلى الرؤية التي تقول إن المسيحيين هم مسلمون حضارياً؛ كونهم أبناء الحضارة الإسلامية، ويطمئن الشقاقي المسيحيين على أن إعطاء حركة الجهاد النضال وجهته الإسلامية هو برنامج عمل لا أكثر، وليس "عقيدة مفروضة" على أي إنسان.^{٥٤٩}

وأما مسألة "أهل الذمة"، فينطلق الشقاقي في نقاشها على أساس الإيمان والإقرار "بحق جميع المواطنين في المواطنة داخل المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية"، مؤكداً أن هذا الأمر قد أصبح 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.^{٥٥٠}

يؤكد الشقاقي أن 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 اليهودية "على شكل ممارسة

^{٥٤٦} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، الجزء ٢، مرجع سابق، ص: ٧٢٨.

^{٥٤٧} سورة البقرة، الآية ٢٦٥.

^{٥٤٨} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، الجزء ٢، مرجع سابق، ص: ٧٤٧.

^{٥٤٩} المرجع السابق، الجزء ٢، مرجع سابق، ص: ٨٦٠.

^{٥٥٠} المرجع السابق، ص: ١٠٣٣.

سياسية عنصرية، وضد البشرية وضد سياق التاريخ“، وترى الحركة أن من واجبها مجابهة هذا التشويه الذي صنعه الاستعمار بتحويله اليهود إلى كتائب غزو له.^{٥٥١}

التراث .. التاريخية

”إن ما يميز الشقاقي ومجموعة الشباب الملتفة حوله آنذاك هو إدراكهم لتاريخية الأفكار“،^{٥٥٢} 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 عن سؤال محدد تُعتبر الإجابة عنه ضرورة لحل إشكالية معاصرة للإجابة، وعليه نظر الشقاقي إلى نتائج المفكرين على أنها تأتي في سياقات معينة لا بد من إدراكها لمعرفة جدوى تمثيلها وتطبيقها، ولذا كانت نظرة الشقاقي لأفكار البناء، مثلاً، على أنها جاءت للإجابة بشكل فاعل عن أسئلة مرحلته، دون أن يلتزم بهذه الأفكار بشكل مطلق وحرفي.^{٥٥٣}

ولخصت الجهاد رؤيتها لهذا الموضوع بقولها: إن الآراء والمواقف، ذات علاقة وثيقة بتاريخها ومرحلتها التي تعيش فيها، ما لم تكن هذه الآراء والمواقف مستندة إلى نصوص 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،^{٥٥٤} وعلى هذه الرؤية استندت الحركة إلى رؤيتها تجاه التراث، فعلى الرغم من أنها تنطلق من رؤية سلفية، هي ثورية بالضرورة، فإن نظرتها للتراث حملت شيئاً مختلفاً عن الرؤية السلفية النصّية، والمتوقفة عند حدود أقوال السلف الصالح.

^{٥٥١} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ١٠٠٠.

^{٥٥٢} بشير نافع. الإسلاميون الفلسطينيون، مرجع سابق، هامش ص: ٥٠.

^{٥٥٣} المرجع السابق، هامش ص: ٥٠.

^{٥٥٤} أحمد صادق. مجلة الطليعة الإسلامية، العدد ١، السنة الأولى، كانون الثاني ١٩٨٣، ص: ٢٣.

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 تبني على أن القرآن حجة قائمة إلى يوم القيامة، والوقوف عند اجتهادات العلماء من عصور معينة هو مخالفة لهذه الرؤية، إن الاجتهاد هو تفاعل بين "عقل، ونص، وواقع" ومحورية "الواقع" في التعامل مع التراث على أسس تاريخية، كما ترى الجهاد، مهمة وضرورية، فالاجتهادات العظيمة لفقهاءنا كانت تأتي في سياقات تاريخية محددة، وتجب 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 أنها ستشكل إضافة تكوينية جديدة للإنسان المسلم، في انطلاقته القادمة. إلا أن الجهاد تحذر من جانبيين تعاملًا مع التراث بشكل سلبي أضرَّ 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 قدَّم العصر على حساب الإسلام، وأصبحوا يدعون إلى تقديم تنازلات من الإسلام والعقيدة لصالح العصر. إن الموقف من منهج كلا الطرفين، لدى الجهاد، كان واضحاً، فالسلفية النصِّية الحرفية، ودعاة المعاصرة، جانبيهما الصواب، الأول حين أغفل واقع وتجاوزته، والثاني حين جعل واقعه هو الحاكم على كل شيء.^{٥٥٥}

وفي نهاية تحليل هذه المرحلة التي سادت منذ العام ١٩٧٥، وحتى العام ١٩٩١، نستخلص الآتي:

^{٥٥٥} مؤمن عبد الرحمن. المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، مرجع سابق، ص: ١٠٢-١٠٧.

في هذه المرحلة وجدت حركة الجهاد الإسلامي كإطار تنظيمي، بعد أن كانت نقاشاً فكرياً استمرت طيلة السنوات الخمس التي كانت الأكثر تأثيراً في الشقاقي ورفاقه، فيها 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،^{٥٥٦} وهي ليست امتداداً أو انشقاقاً تنظيمياً عن أحد، فهي لم تخرج من فتح، ولا من الإخوان المسلمين، على الرغم من أن بعض كوادرها المهمة عاشت التجربة، ولم تأت من السياسة إلى الإسلام، ولم تأت من فلسطين إلى القرآن، وهي لم تكن وسطاً حسابياً بين الإسلام والوطنية،^{٥٥٧} 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 ومبادئه (الالتزام بالواجب والتحرر من أسر المكان). فهي في جوهرها حركة قسامية، 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“.^{٥٥٨}

^{٥٥٦} الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١.

^{٥٥٧} محمد مورو. ”حماس والجهاد جناحا المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة، الجذور، العمليات، الإبعاد“، المختار الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤، ص: ٧١-٧٠.

^{٥٥٨} الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٣.

هذه المرحلة، أيضاً، شهدت نتاجاً فكرياً مكثفاً لمنظري الحركة، كان ضرورياً لتأسيس خطاب أيديولوجي متجاوز للخطاب الإخواني بشقيه المصري والفلسطيني، ويلاحظ على هذا النتاج الفكري حدته، وجذريته التي 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.

الخطاب السياسي، في هذه المرحلة، جاء انعكاساً تلقائياً لجذرية الخطاب الفكري، وبخاصة فيما يتعلق بموضوعة القضية الفلسطينية. فالتعامل مع هذه القضية كان يتم بحساسية عالية لدى الجهاد، وذلك لكونها، كما ترى، المقياس الذي يبني 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.

وفيما يتعلق بالتأصيل الشرعي للخطاب الفكري والسياسي، فلم يفرد له مؤلفات خاصة، واقتصرت التأصيل لبعض القضايا في ثنايا الخطاب الفكري نفسه، واقتصرت اعتماد الجهاد في تلك الفترة في عملية التأصيل على استدعاء النصوص الجاهزة التي صيغت من قبل الجماعات الجهادية المصرية، رفاق الحركة في التيار الثوري.

وأما المرجعيات الضابطة للخطابين الفكري والسياسي، فقد 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 والاحتكام“،^{٥٥٩} وهو نصٌ مستغرب وجوده في أدبيات الجهاد، في تلك المرحلة، لكونه يتجاوز الموقف الإسلامي التقليدي بكون القرآن والسنة هما مصادر التلقي الوحيدة.

ويلاحظ هنا أن الجهاد وعلى الرغم من أنها أكدت في جميع أدبياتها أنها جاءت لإنهاء الإشكال القائم بين غياب المرجعية الإسلامية لدى الحركة الوطنية الفلسطينية التي تنتهج مقاومة إسرائيل، فيما الحركة الإسلامية تغيب الجهاد، فإنها 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“،^{٥٦٠} في مجلة الطليعة الإسلامية، كما تناولته في كلامها عن التحالفات مع هذه القوى، ولكنها لم تتخذ منه منطلقاً في رؤيتها النقدية في إنتاجها للإجابة عن السؤال الفلسطيني المشكل (وطنيون بلا إسلام، وإسلاميون بلا وطنية).

^{٥٥٩} الجماعة الإسلامية، رؤى ومواقف، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م.ن، د.ن، ص ٣

^{٥٦٠} الطليعة الإسلامية، العدد ٨، السنة الأولى، آب ١٩٨٣، ص: ٢٢-٤١.

مرحلة التحولات الفكرية

في حركة الجهاد الإسلامي (١٩٩١ - ١٩٩٥)

مرحلة التحولات الفكرية في حركة الجهاد الإسلامي (١٩٩١ - ١٩٩٥)

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 التي كانت تشكل مفاصل فكرية وسياسية في المرحلة السابقة.

دوافع التحولات الفكرية والسياسية

من خلال متابعة تلك المرحلة، يمكننا إعادة التحولات الفكرية والسياسية إلى عاملين اثنين:

١. التطور الفكري للدكتور فتحي الشقاقي منذ إبعاده عن فلسطين في العام ١٩٨٨: امتازت شخصية الشقاقي بكونها "حوارية"، "تساؤلية"، بمعنى أن الشقاقي كان محاورا لجميع من يلتقيهم، وطارحا للأسئلة حول جميع القضايا التي كانت مدار نقاش في تلك المرحلة، كما أن الشقاقي كانت لديه ميزة مهمة جاءت انعكاسا لكونه حوارياً تساؤلياً، ألا وهي أنه كان مستعداً دوماً للتجديد والتطوير في بناء الفكرية والسياسية دون أن يشكل هذا عائقاً على التزامه بثوابت رؤيته الفكرية والسياسية، 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 استشهاد، يلاحظ أن الشقاقي، كما اعتبره محمد صدقي الدجاني، كان واحداً من قادة حركات التحرر الذين جمعوا ما بين الفكر والعقل والرؤية النظرية والممارسة العملية،^{٥٦١} 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 انتفت إمكانية النطق باسم الحق الأعظم"، كما قال راشد الغنوشي،^{٥٦٢} 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".^{٥٦٣} إن هذه الشهادات التي اختيرت على غيرها كونها تغطي المسألة المتعلقة بالتطور الفكري للشقاقي، تعطي لمحة حول سمات الشقاقي الذهنية والعقلية، التي كان لها الدور الأبرز في عملية التطور الفكري، وهذا ما سيلاحظ حين التطرق لهذه الجوانب في هذه الجزئية المتعلقة بالتحويلات الفكرية.

^{٥٦١} رحلة الدم الذي هزم السيف. مرجع سابق، ص: ٢١

^{٥٦٢} المرجع السابق، ص: ٢٦.

^{٥٦٣} المرجع السابق، ص: ٤٠.

لقد كان الشقاقي يرى أن من علامات الصحة في الفكر الإسلامي هي انفتاحه على الأسئلة المدنية والحضارية، إضافة إلى تفاعله مع حركة الواقع سياسياً واجتماعياً، فهذا الفكر يقدم اليوم أجوبة متلائمة مع جملة التحديات التي فرضتها الانكسارات الحضارية.^{٥٦٤}

إن المخاض العسير، كما يرى الشقاقي، الذي تمر به الأمة سينتج خطاباً إسلامياً يقدم وعياً مطابقاً للواقع، بعد أن يشخصه بدقة، وإن هذا الخطاب يحمل في داخله قوة تجديدية ستعصف بالمفاهيم التقليدية، ما سيجعل من الحركة الإسلامية أكثر قدرة على تجاوز الأخطاء؛ فالماركسية والاشتراكية لن يتم رؤيتها من قبل هذه الحركة على أنها "أيديولوجية لمملكة الشر"، وإنما على أساس أنها وجهة نظر في سياق فلسفة التاريخ وحركته، 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 جدها متواصل لفصلها عن العلمانية لكونها حقيقة غربية لا تتطابق مع واقعنا، كما أننا، يقول الشقاقي، سنشهد أن هناك أخطاء عديدة يقع فيها الإسلاميون، وعلينا أن نناضل من أجل التنوير والتجديد والتثوير.^{٥٦٥}

ويؤكد الشقاقي أن "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 المحمل بالكثير من التراكمات، الذي يتم التعامل معه على أساس أنه حالة طقوسية منفصلة عن الطاقة الحركية للإسلام، كما أن عليها أن تحدد وعيها بواقعها، وذلك لتحديد أولويات التحرك وأسلوب المواجهة.^{٥٦٦}

^{٥٦٤} فتحي الشقاقي. مرجع سابق، ص: ١٠٢٨.

^{٥٦٥} المرجع السابق، ص: ١٠٤٣-١٠٤٤.

^{٥٦٦} المرجع السابق، ص: ١٠٦٨.

إن امتلاك هذا "الوعي" ينطلق من إعادة النظر في الفكر الإسلامي نفسه، بحيث يتم تجاوز المقولات الفكرية والفقهية التي لا تمتك أية قدسية، إلا بكونها تدخل ضمن هيمنة الموروث وسطوته على العقول، فهي ليست من صلب العقيدة ولا من ضمن الثوابت.^{٥٦٧}

هذا التطور سالف الذكر لم يستثن الشقاقي حركة الجهاد الإسلامي منه، بكونها جزءاً مهماً من حركة التجديد داخل الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية، هذه الحركة التي، كما يقول الشقاقي، كانت منذ حواراتها الأولى قوة تجديد، فقياداتها الأولى امتلكت حساً 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 وكتاباتاته إلا أنها تعطينا صورة ولو موجزة عن أهمية التجديد والنقد في داخل فكر الشقاقي وحركة الجهاد، فقد أشار الشقاقي إلى أن الشيخ محمد عبده الذي وجهت له الكثير من الانتقادات داخل حركة الجهاد،^{٥٦٨} كان يجب أن يحظى باهتمام أكثر لدى الحركة، على الرغم من أن موقفه السلبي من السياسة لا يزال

^{٥٦٧} المرجع السابق، ص: ١٠٦٦.

^{٥٦٨} تقسم حركة الجهاد خطاب الإمام محمد عبده إلى مرحلتين: الأولى: حين كان جزءاً من مدرسة الأفغاني الثورية وهي مرحلة المنفى وإصدار مجلة العروة الوثقى، وأما الثانية فهي بعد رجوعه إلى مصر التي تسميها الحركة بالمرحلة التليفقية والتي أنتجت أغلب علمانيي مصر في تلك الفترة. راجع: مؤمن عبد الرحمن. المسيرة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٤٢-٤٣.

موضع نقد شديد لديها، كما تناول رسائل الإمام حسن البنا وأشار إلى كونه اليوم (١٩٩٥) أكثر اهتماماً بما جاء بها لحظة قراءتها في السبعينيات.^{٥٦٩}

٢. حرب الخليج ١٩٩١: 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 أهداف:

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 الحركة الإسلامية وتحجيمها.

هذا على المستوى العربي والإسلامي، وأما فلسطينياً فقد أصبح واضحاً، كما يقول الشقاقي، قلة الاهتمام بمصير الفلسطينيين ومستقبلهم ومدى

^{٥٦٩} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ١١٤٠.

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.^{٥٧٠}

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". وعلى الرغم من أن الشقاقي تعامل مع التحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية بإيجابية كبيرة، كما ذكرنا في المرحلة السابقة، فإن هذه الرؤية لم تتحول إلى برنامج عمل محدد ذي منطلقات فكرية وسياسية. إن حرب الخليج جعلت الشقاقي يرى أن الخطر الذي يهدد 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 والقومية 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.

^{٥٧٠} المرجع السابق، ص: ٣٣٨-٣٤٥.

لقد كان لزاماً علي هذه القوى أن تبني على أرضية التناقض هذه تحالفاتها "انطلاقاً من السياسي وليس الأيديولوجي"،^{٥٧١} لقد كان "السياسي" أكثر قدرة على فهم معنى التحالفات، من "الأيديولوجي" الذي كان يستند إلى الأحكام المسبقة والتوصيفات الجاهزة في نظريته للآخر، لقد كان منطلق الشقاقي التجديدي في هذا الجانب بكونه أبعد "الأيديولوجي" "الحدّي" و"القائم على القطعيات"، وأبقى عوضاً عنه، في جانب التحالفات "السياسي" "المنفتح" و"الواقعي" و"المتقبل للآخر" على الرغم من 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 بالتغيب، وإنما وجودهما معاً.^{٥٧٢} لقد قدم الشقاقي هنا إضافة نوعية مهمة للفكر الإسلامي المعاصر بتقديمه "فهم ضرورات الواقع" على "المسلمات الأيديولوجية". فلم تعد الأيديولوجيا هي محرّكة الواقع وإنما أصبح الواقع هو الذي يحدد إن كان هناك دور للأيديولوجيا في هذه النقطة أو تلك، وهذا شيء مهم وحساس في الفكر الإسلامي. لقد حدد 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 على الرغم من عدم انفصالها عن الأبعاد الأخرى كافة (الاجتماعية والفكرية والحضارية)، فهي حاضرة في مركز التحدي الغربي، والالتزام بها هو القاسم المشترك الأعظم عربياً وإسلامياً

^{٥٧١} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٤١٩.

^{٥٧٢} المرجع السابق، ص: ٤٢٠-٤٢١.

وديمقراطياً، فالالتزام بها يعني مشاركة شعبية أكثر على جميع المستويات،^{٥٧٣} كما أن الالتزام بالديمقراطية يعني مزيداً من الالتزام بفلسطين.^{٥٧٤}

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 أنه 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 لافتنال 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 تهيمشها 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 بني هذه القوى الفكرية والتنظيمية، كما أن على القوى القومية والوطنية، الاعتراف بدور الإسلام التاريخي والمعاصر والمستقبلي كعقيدة ونمط حياة لمعظم جماهير الأمة.^{٥٧٥}

إن الأسس سألقة الذكر تحدد منطلقات تجديدية للفكر الإسلامي في تعامله مع الآخر القومي والوطني، كما في تعامله مع الكثير من الأمور. إن الاعتراف بأن الآخر هو تعبير عن قوى اجتماعية لا يمكن

^{٥٧٣} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٤٢٤.

^{٥٧٤} المرجع السابق، ص: ٤٢٥.

^{٥٧٥} المرجع السابق، ص: ٤٢٥ - ٤٢٧.

مصادرِتها أو إلغائها دورها أو شطبها أو تهमيشها بقرار ذاتي، يعطي 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 الاعتراف 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.

العلمانية

تم التطرق سابقاً إلى محورية السياسة في فكر الشقاقي، فمن أهم انتقاداته التي وجهها لجماعة الإخوان المسلمين، أنها جماعة غير مسيَّسة، ولأحظنا وقتها أن الشقاقي تأثر كثيراً بموقف توفيق الطيب من السياسة، التي جعل من الاتصاف بها خصيصة من الخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية.^{٥٧٦}

لقد كان الشقاقي يعي أهمية أن تكون سياسياً. ومما يحسب له، كما يقول رفاقه، أنه دعا إلى تسييس الحركة الإسلامية الفلسطينية،^{٥٧٧} وقد وصف الشقاقي حركة الجهاد الإسلامي بكونها "حركة سياسية فلسطينية إسلامية".^{٥٧٨}

^{٥٧٦} توفيق الطيب. الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٩٨.

^{٥٧٧} باسم شعبان. لماذا نشأت حركة الجهاد الإسلامي؟، مرجع سابق،

<http://basimsh.maktoobblog.com/19/>

^{٥٧٨} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ١٠٠٠.

لقد فرّق 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 والاجتماعي، ونادت بتحرير العقل والجسد من هذا التسلط.^{٥٧٩}

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 الناشئ حينها وطلبعته البرجوازية حامل ونتاج 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.^{٥٨٠}

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.^{٥٨١} إن اختلاف المشكلة ما بين التجريبتين تجعل بالضرورة عدم صوابية طرح الحل ذاته لكليهما.

^{٥٧٩} المرجع السابق، ص: ٥٨٩.

^{٥٨٠} المرجع السابق، ص: ٥٨٩.

^{٥٨١} المرجع السابق، ص: ٥٩٠.

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، ما أدى إلى ضرب مؤسسة "المدينة"، التي تم إخضاعها تماماً للدولة بعد تفكيكها وتفتيت لحمتها الداخلية.^{٥٨٢}

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.^{٥٨٣}

بناء على تحليل الإشكالية أعلاه، يرى الشقاقي أن مسألة الفصل ما بين الدين والسياسة إسلامياً ليست خاطئة، أو مضللة فقط، وإنما مستحيلة أيضاً،^{٥٨٤} فالسياسة للمسلم هي عملية تجسيد الإسلام والشريعة في

^{٥٨٢} المرجع السابق، ص: ٥٩١.

^{٥٨٣} المرجع السابق، ص: ٥٩٢.

^{٥٨٤} المرجع السابق، ص: ٧٢٦.

دولة، والدين هو الشريعة والقانون، والقيم السياسية لا بد أن تصدر عن معتقدات المجتمع وإيمانه.^{٥٨٥}

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 وتتنقل 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.

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.^{٥٨٦} 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"،^{٥٨٧} الذي طرحه الشقاقي، ودعا

^{٥٨٥} المرجع السابق، ص: ٤٠٦.

^{٥٨٦} المرجع السابق، ص: ٨١٥.

^{٥٨٧} المشروع الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٨٥.

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"،^{٥٨٨} إلا أن الشقاقي، وبعد إبعاده، تغيرت رؤيته تجاه هذا الأمر، وتجاوز "الحل الإسلامي الجهادي" إلى حل أكثر واقعية ومنطقية، فالوحدة الإسلامية ظهرت أنها أبعد مما كان يتوقع؛ فعمق الأزمة في داخل الحركات الإسلامية كان كبيراً، فالحركة الإسلامية كانت "حركة مأزومة لجهة خياراتها السياسية والاجتماعية في مواجهة نظام الدولة الحديثة".^{٥٨٩}

التصور سالف الذكر جعل الشقاقي يرى أن هناك ضرورة للبناء على ما هو إيجابي في الواقع العربي، دون الثورة عليه،^{٥٩٠} 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 الاعتقادي، في مجلة الطليعة الإسلامية في العام ١٩٨٣، وذلك حين حددت موقفها من عملية إعدام "محمود طه" المفكر السوداني الذي أعدم لردته عن الإسلام من قبل النميري، فعلى الرغم من أنها أدانته بالكفر والشرك مستبعدة كونه مجتهداً أو صاحب رأي في الإسلام، فإنها رفضت إعدامه 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.

^{٥٨٨} من إصدارات الجماعة الإسلامية، لماذا نؤمن بالثورة على الأنظمة، د.ت، د.م، د.ن، ص ٥-١

^{٥٨٩} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٦١.

^{٥٩٠} المرجع السابق، ص: ١٦٢.

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.^{٥٩١}

إن هذه الأفكار الجينية المهمة 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،^{٥٩٢} ويعلن بشكل واضح أن التيار الإسلامي بعمومه يرفض العنف الأهلي الداخلي، ولا يراه خياراً إسلامياً، فهو ظاهرة تاريخية عالمية، يجب معالجتها ضمن سياق اجتماعي سياسي، وليس في سياق الأيديولوجيا، مؤكداً أن العنف الدولة هو سبب العنف الأهلي، فالإسلاميون أقدر على العمل في ظروف السلم الأهلي بشكل أفضل، فهم ليسوا بحاجة إلى العنف لفرض رؤيتهم على المجتمع.^{٥٩٣} 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 الديمقراطية وغاياتها، فلإنسان "سلطة الاجتهاد فيما

^{٥٩١} الطليعة الإسلامية. العدد ٢٦، السنة الثالثة، آذار ١٩٨٥، ص: ١٨-٢٢.

^{٥٩٢} فتحي الشقاقي. الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٩١٩.

^{٥٩٣} المرجع السابق، ص: ٥٩٦.

لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة في إطار فلسفة الإسلام في التشريع (الحلال والحرام الشرعي).^{٥٩٤}

أما التعددية السياسية، فقد حدد الشقاقي أنه في ظل كون الإسلام هو مرجعية الأمة، ليس من مشكلة مع التعددية، ويؤكد أن هذا موقف مبدئي وقائم منذ زمن طويل لدى حركة الجهاد، فالتعددية طبيعية ولا يمكن طمسها أبداً، وأما تداول السلطة فيرى الشقاقي، أنه مقبول حتى يدفع الإسلاميين للإبداع وعدم الجمود.^{٥٩٥}

وأما بالنسبة لمفهوم التنمية، فيحدد الشقاقي أن "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 بقيمتنا الأخلاقية ولا نظامنا الاعتقادي، أو الأيديولوجي، اللازم لبعث الإنسان عنصر ووحدة التنمية الرئيسية".^{٥٩٦} ويؤكد الشقاقي أن 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 ومقاييسها 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 الالتزام بها أكثر حدية

^{٥٩٤} المرجع السابق، ص: ٥٩٥.

^{٥٩٥} المرجع السابق، ص: ١٢١٩-١٢٢٠.

^{٥٩٦} المرجع السابق، ص: ٥٩٤.

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 قضاياها كما هي، وهذا يتضح جلياً من خلال الاطلاع على موقف الجهاد الإسلامي من السلطة الفلسطينية، فقد اعتبر الشقائي أن اتفاق أوسلو كان النقطة الأكثر رعباً في التاريخ الفلسطيني الحديث المعاصر وغير المعاصر،^{٥٩٧} فهذا الاتفاق اعترف بشرعية الكيان الصهيوني فوق الجزء الأكبر من فلسطين، في حين سمح للفلسطينيين بإقامة حكم ذاتي محدود فوق مساحة صغيرة.^{٥٩٨} إن هذه الاتفاقيات، كما يقول الشقائي، تشكل أكبر الكوارث في تاريخنا، فطبيعة المرحلة التي تمر بها الأمة سيجعل من هذه الاتفاقيات قيلاً عليها وعلى حريتها واستقلالها. إن هذا الاتفاق يؤسس لقيام الدولة العبرية بحق، ويؤسس لهيمنتها على المنطقة. ولذا فهو يرفضه ويعتبره باطلاً وفاسداً، وما يترتب عليه هو أيضاً فاسد، فهذا الاتفاق كبّل الفلسطينيين تكبيلاً خطيراً، وجاء ترجمة لبرنامج حزب العمل، كما أنه خفف الأعباء الأمنية والاقتصادية للكيان الصهيوني، وحرّره من المشاكل السياسية والأخلاقية المترتبة على استمرار الاحتلال المكشوف، بالإضافة إلى كونه سمح له بالدخول إلى المنطقة العربية بيسر وسهولة.^{٥٩٩} ومن خلال قراءة الاتفاق، يقول الشقائي، إن السلطة الحقيقية هي سلطة الاحتلال، ما يجعل من سلطة الحكم الذاتي في موقع متناقض ومواجه مع المعارضة الإسلامية والوطنية. وعلى الرغم من هذا الموقف الحاد من السلطة الفلسطينية فإن الشقائي يؤكد أن من أولويات الجهاد الإسلامي تجنب الصدام معها على المستوى العسكري فيما سيستمر التباين والخلاف السياسي طالما استمرت حارساً لاتفاق أوسلو،^{٦٠٠}

^{٥٩٧} المرجع السابق، ص: ٥٩٧.

^{٥٩٨} المرجع السابق، ص: ٩٦٩.

^{٥٩٩} المرجع السابق، ص: ٩١٢.

^{٦٠٠} المرجع السابق، ص ٩٧٧.

بل يؤكد الشقافي أن الجهاد ستعيد دراسة طبيعة العمل العسكري في قطاع غزة، وإن كان سيستمر في مناطق الضفة الغربية والقدس وأراضي ١٩٤٨، مشيراً إلى أن الجهاد لا تمنع من التحرك السياسي في القطاع بعيداً عن سلطة الحكم الذاتي ومؤسساته.^{٦٠١}

ومن الملاحظ لدى قراءة موقف الشقافي من العملية السياسية والحل السلمي واتفاق أوسلو وملحقاته، أنه استخدم وتيرة عالية من النقد والتوصيف، واتخذت موقفاً حاداً بشكل واضح، فهو مثلاً يقول إن "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".^{٦٠٢} كما يشير الشقافي إلى أن الجهاد الإسلامي تعارض تماماً أي شكل من أشكال السلام مع إسرائيل،^{٦٠٣} وأما اتفاق أوسلو فالجهاد ترى أن "هذا الاتفاق باطل ومخالف للشريعة والإسلام".^{٦٠٤}

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،^{٦٠٥} وإضافة إلى رفض الجهاد لهذه الانتخابات فهي تعلن أنها حرام كحرمة اتفاق أوسلو.^{٦٠٦} ويرد الشقافي على من يقول إن الانتخابات أصبحت أمراً واقعاً، وإن مشاركة الإسلاميين ستخفف من وطأة الكارثة، فمجلس يشارك به الإسلاميون سيكون أفضل

^{٦٠١} المرجع السابق، ص ٩٦٥.

^{٦٠٢} المرجع السابق، ص ٨٢٧.

^{٦٠٣} المرجع السابق، ص ٨٢١.

^{٦٠٤} المرجع السابق، ص ٨٤٦.

^{٦٠٥} المرجع السابق، ص: ٨٧٠.

^{٦٠٦} المرجع السابق، ص: ٩٣٠.

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 يضمن ولا يغني من شيء“.^{٦٠٧} ويجب أن نوضح هنا أن الجهاد ترفض الانتخابات وتحرمها بناء على أنها تقوم على أساس مشروع أو سلو 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 أو سلو ويشترك فيها الشعب الفلسطيني في كل مكان لا اختيار قيادته ولا اختيار برنامج هذه القيادة، فلا تمنع حركة الجهاد من المشاركة فيها.^{٦٠٨}

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، ستتم مقاطعتها، ولكن بنى المجتمع التحتية التي لا تربط بالمفهوم السابق فسيتم التعامل معها بإيجابية.^{٦٠٩}

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، فإن الشقاقي يرى أن الإعلان عن حزب سياسي من السابق لأوانه الإعلان عنه، ”فالأمر أكثر تعقيداً من مجرد الرغبة والإعلان“،^{٦١٠} وينبه إلى أنه حتى لو تم إقرار الأمر

^{٦٠٧} المرجع السابق، ص: ٩٠٤.

^{٦٠٨} المرجع السابق، ص: ١١٧٣.

^{٦٠٩} المرجع السابق، ص: ٩٠٥، ٩٤٥، ٩٤٨.

^{٦١٠} المرجع السابق، ص: ٩٨٧.

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.^{٦١١}

وحول موضوع الهدنة التي طرحت من قبل الشيخ أحمد ياسين، يرى الشقياقي أن المنطق الإسلامي الشرعي يؤكد على إسلامية فلسطين وعروبته، ولا يجيز 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 الاحتلال تحت عناوين: التفاوض، أو الاعتراف، أو الهدنة، أو الخروج من المأزق".^{٦١٢}

إن مصطلح "هدنة"، كما يقول الشقياقي، "غير وارد، ليس فقط لأنني أرفض ذلك، ولكن لأن طبيعة المشروع الصهيوني الغربي تأبى هذا المصطلح، فمستقبل هذا المشروع مرهون بدينامية عدوانية متحركة باستمرار".^{٦١٣}

وفي نهاية هذه المرحلة، يمكن تلخيصها بالآتي:

أ. كان لهذه المرحلة دورٌ تأسيسيّ يماثل المرحلة التي سبقتها، وإن كان هذا الدور قد بني على تلك المرحلة، إلا أنه من الملاحظ أن هذه المرحلة تابعت سابقتها بغياب التأسيس الشرعي للمنطلقات الفكرية والسياسية.

ب. ظهرت المرجعية السياسية في هذه المرحلة بشكل واضح، وحاسم بحيث تم تغليبها على المرجعية الأيديولوجية، وتم ذلك بناء على

^{٦١١} المرجع السابق، ص: ٩٩٤.

^{٦١٢} المرجع السابق، ص ٩٥٢

^{٦١٣} المرجع السابق، ص ١٠٥٢

أن الواقع كانت له المرجعية في تحديد الخطى السياسية للحركة كما لاحظنا من خلال دراستنا لتحالفات حركة الجهاد والمبررات التي ساققتها في هذا الصدد.

ت. على الرغم من ظهور المرجعية السياسية الواضح كما سلف، فإنه 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 حدة 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 ومصطلحات معدة للاستخدام المباشر دون تفاصيل.

إن الشرعي على الرغم من بروزه في تعامل الجهاد مع اتفاق أو سلو على وجه التحديد، وذلك لخطورة هذا الاتفاق وفق رؤية الجهاد السياسية، فإنه 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.

مرحلة الأمانة العامة الثانية (١٩٩٥ - ٢٠٠٧)

مرحلة الأمانة العامة الثانية (١٩٩٥ - ٢٠٠٧)

وتمتد هذه المرحلة من بداية استلام الدكتور رمضان عبد الله شلح للأمانة العامة بعد استشهاد الشقاقي بتاريخ ٢٦-١٠-١٩٩٥ وحتى الوقت الحالي، إلا أن الحدود الزمنية التي تعاملت معها هذه الدراسة تجعلها تتوقف في العام ٢٠٠٧ من هذه الفترة، وذلك لضرورات بحثية بحتة.

بعد استشهاد الدكتور فتحى الشقاقي في مدينة مالطا في ٢٦ تشرين الأول ١٩٩٥، اختارت حركة الجهاد الإسلامي الدكتور رمضان عبد الله شلح خليفة له، وجاء اختيار الحركة له بناء على أسبقيته في الحركة، إضافة إلى دوره المهم طيلة وجوده في الحركة منذ المرحلة المصرية، فقد أشرف شلح على إصدار المجلة الأولى للحركة في مصر وهي مجلة التغيير، التي 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".^{٦١٤}

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

^{٦١٤} أنور أبو طه. حركة الجهاد الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٨٨.

ضم عدداً من كوادر الحركة، على إثر الاعتقالات التي جرت في مصر في أيلول ١٩٨١، والتي طالت آلاف المثقفين والسياسيين المصريين ومن كافة الأطياف السياسية، وأعد بياناً تم الإعلان عنه في خطبة الجمعة في عدد من مساجد القطاع، كما تم إذاعته عبر إذاعة مونت كارلو.^{٦١٥} كما تعرض شلح للإقامة الجبرية لمرات عدة من قبل الاحتلال.

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 المفاهيم ذاتها، وإن بشكل غير متطابق كما سيظهر لاحقاً، وهذه العناوين:

أ. الموقف من السلطة الوطنية، وإنشاء الحزب السياسي.

ب. الحوار الفلسطيني الفلسطيني في الأعوام ٢٠٠٣ - ٢٠٠٥.

ت. الانتخابات التشريعية في العام ٢٠٠٦.

ث. وثيقة الأسرى.

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، لاسيماً السياسي منها الآن، يقع في "دائرة المنكر"، بل هو "المنكر الأكبر" لا "المعروف".^{٦١٦} ثم يتناول شلح، سياسياً، ماهية السلطة وأهدافها وأدوات عملها ومنجزاتها، كمقدمة لتحديد موقف حركة

^{٦١٥} عبد المجيد لطفي العيلة. دور الأحزاب والفصائل الفلسطينية في دعم ثقافة المقاومة: حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.. نموذجاً، ٢٠٠٩، (دراسة غير منشورة)، ص: ٣٩-٤٠.

^{٦١٦} رمضان عبدالله شلح. "رسالة داخلية لآبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقاعي"، ٢٦-١٠-١٩٩٦، ص: ٨، أرشيف خاص غير منشور

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 لفئات عدة تربطها مجموعة مصالح ومنافع ذاتية".^{٦١٧} ويضيف شلح أن 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، ما يعني استقالة الناس من حسّهم 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 سلبات أخرى إضافة إلى ما ذكره سابقاً، تتلخص بكونها فتحت الباب لممارسة الفساد المالي والأخلاقي والاجتماعي، وهذه سياسة مقصودة تهدف إلى تخريب 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 تفرغها من محتواها الثوري واستنزافها.^{٦١٨} وبناء على التوصيف سالف الذكر، يرى شلح، أن صياغة موقف سليم ودقيق للتعامل مع هذه السلطة هو أمر في غاية التعقيد والصعوبة، محددًا الموقف العام لحركة الجهاد بكونه يجب أن يكون محكوماً بالضوابط الآتية:

^{٦١٧} المرجع السابق، ص: ١٤.

^{٦١٨} المرجع سابق، ص: ١٤-١٦.

١. رفض الحوار السياسي مع السلطة لكونها لا تملك مشروعاً سياسياً سوى التحالف مع العدو والشراسة في تطبيق أوصلو.

٢. رفض الانجرار إلى أي صدام مسلح مع السلطة حتى لو كان على حساب الحركة وقوتها التنظيمية والسياسية والعسكرية، مؤكداً أن 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.^{٦١٩}

٣. لا يوجد هناك بأس بالحوار الميداني لمتابعة بعض المشاكل الميدانية العالقة نتيجة لممارسات السلطة القمعية.

٤. على الرغم من أن فتح هي حزب السلطة إلا أن وجود هامش بينها وبين السلطة يجعل التعامل معها بالنسبة لحركة الجهاد أقل حرجاً.

٥. رفض الانخراط في مؤسسات السلطة والتشكيلات المنبثقة عنها التي تتولى تنفيذ الاتفاق.

٦. لا بأس من الانخراط الفاعل في مؤسسات المجتمع الفلسطيني والنقابات المهنية والمؤسسات التعليمية.

٧. ضرورة الحفاظ على تميز الموقف السياسي ورفض ممارسات السلطة القمعية.^{٦٢٠}

إن الموقف سالف الذكر يشير إلى أن شلح ملتزم بشكل كبير برؤية الشقاقي تجاه السلطة الوطنية، إلا أنه يتميز عنه بكونه استخدم التأصيل

^{٦١٩} المرجع السابق، ١٦-١٧.

^{٦٢٠} المرجع السابق، ص: ١٨.

الشرعي كإحدى المقدمات لتوصيف السلطة كمقدمة للحكم على كيفية التعامل معها، فالسلطة "منكر أكبر" وهذا مفهوم شرعي يبنني عليه موقف بضرورة التغيير إما باليد وإما باللسان وإما بالقلب، كما أن حدة التوصيف سائلة الذكر وطرح الضوابط لآليات التعامل مع السلطة، جعل شلح يتبنى الموقف ذاته الذي يتبناه الشقاقي في رؤيته لإقامة حزب سياسي للحركة، وعلى الرغم من أن الشقاقي كان قد أوضح أن الحزب حتى لو تم إقراره فلن يكون حزبا لحركة الجهاد، وإنما حزب لقوى فلسطينية تمتلك رؤية موحدة تجاه التطورات السياسية، فإنه 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:

١. الجانب الشرعي لرفض الحزب السياسي: يرد شلح على من قال من أبناء حركة الجهاد إن الحزب السياسي ليس محرماً شرعاً، بأن النقاش الدائر ليس حول حل 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.^{٦٢١}

٢. أما الجانب السياسي: فيرى شلح أن هناك خطأ لدى البعض من أبناء الحركة بين الحزب السياسي وبين مؤسسات المجتمع المدني، مع إبدائه التحفظ الشديد على طريقة شيوع مصطلح "المجتمع المدني"

^{٦٢١} المرجع السابق، ص: ٢٠-٢١.

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 واجتماعياً واقتصادياً تحت مظلة الإسلام، فيما الحركة الإسلامية في فلسطين تمارس جهاداً ضد محتل مغتصب،^{٦٢٢} كما أن تشكيل الحزب، كما يقول شلح، مع استمرار الجهاد، سيجعل السلطة وإسرائيل تصران 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.^{٦٢٣}

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، والذي 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

^{٦٢٢} المرجع السابق، ص: ٢٤.

^{٦٢٣} المرجع السابق، ص: ٣٠-٣١.

الإسلامية في المنطقة والعالم بكونها "عانت وبشكل ملموس من غياب التأصيل الإسلامي والمنهجي للمواقف والبرامج والخطط التي تطرحها الحركة الإسلامية"،^{٦٢٤} ما 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 فلسطين، فالكثير من أبناء حماس والجهاد، على حد قوله، يحددون الهدف بكونه "مرضاة الله أو" تطبيق شرع الله في الأرض" أو "إعادة الخلافة الإسلامية". وعلى الرغم من أن هذه الإجابات صحيحة لدى شلح، فإنه يرى أنه لا تلاحظ 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.^{٦٢٥}

يؤكد شلح، بناء على ما سبق، أن أي حركة إسلامية جهادية في فلسطين لا بد لها من مراعاة نقاط عدة يجب أن تشكل لها دليل عمل في عملها:^{٦٢٦}

١. 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.

^{٦٢٤} مجلة المجاهد. العدد ٣٥١، آب ٢٠٠١، مداخلة للدكتور رمضان عبد الله شلح في حلقة نقاش داخلي، ص: ١٨.

^{٦٢٥} المرجع السابق، ص: ١٨.

^{٦٢٦} المرجع السابق، ص: ١٩-٢١.

٢. 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".

٣. التزام الحركة الإسلامية بفريضة "التحرير" وفريضة "القتال" وفريضة "بناء التنظيم" ليست مسألة اختيارية خاضعة لحسابات الربح والخسارة، بل هي من باب التكليف الشرعي الذي يؤثم تاركه فردا كان أو جماعة إثم تارك الصلاة.

إن عملية التأصيل الشرعي سאלفة الذكر التي تم تناولها سابقاً، توضح ماهية المرجعية التي تحكم رؤية شلح في نظرتة للأمر، وبالتالي حركة الجهاد في هذه المرحلة. لقد أصّل شلح لكل شيء يتعلق بالشأن الفلسطيني، ولم ينس شيئاً يمكن أن يتناول الشأن الفلسطيني إلا وقام بتأصيله، من تحرير فلسطين، مروراً بوسيلة التحرير، مختتماً بالأداة التنظيمية، لدرجة أن التنظيم لدى شلح يصبح فرضاً شرعياً يؤثم من لا يقيمه. ويستند شلح في عملية التأصيل هذه ليس إلى البعد الشرعي للأمر فقط، وإنما إلى ما 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،^{٦٢٧} ويأتي الاهتمام 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 فناءه، 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 بـ"المقدس الوطني" ونحن نملك "المقدس الديني الذي لا

^{٦٢٧} رمضان شلح. مجلة المجاهد، العددان ٢٤٣-٢٤٤، أيار وحزيران ١٩٩٨، ص: ١٠.

يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟^{٦٢٨}، 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.^{٦٢٩} 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 يدعي أن انطلاق الإسلاميين من أهمية دور الدين في المعركة بأنه توظيف براغماتي للدين.^{٦٣٠}

إن ما أصّل له الشقاقي فكرياً من خلال قراءة التاريخ والواقع والفهم القرآني يؤصل له شلح شرعاً وفقهاً، من خلال حشد الكثير من الأدلة القرآنية والحديثية والقواعد الفقهية.

إن خطاب حركة الجهاد الإسلامي في هذه المرحلة، ينطلق بشكل واضح من تأصيل شرعي، غلب عليه تناوله للمسائل بشكل جزئي، وغير منبعث من أسس شمولية هي ضرورية ومهمة لإيجاد تأصيل شرعي يحدد من خلاله مرجعيات التناول والأسس المعرفية والفكرية اللازمة للعمل السياسي الإسلامي، وأدى بشلح إلى انتقاد هذا الغياب في كلامه أعلاه، وإن بشكل غير مباشر. والمشكلة تكمن، ليس في التأصيل الشرعي، بمقدار ما هي في أحكام التأثيم الكثيرة التي ساقها شلح في عملية التأصيل ذاتها.

^{٦٢٨} رمضان شلح. مجلة المجاهد، العدد ٣٤٨، نيسان ١٩٩٩، ص: ١٠.

^{٦٢٩} المرجع السابق، ص: ١٠-١١.

^{٦٣٠} المرجع السابق، العددان ٢٤٣-٢٤٤، مرجع سابق، ص: ١٣.

الحوار الفلسطيني الفلسطيني ٢٠٠٣-٢٠٠٥

من الواضح أن خوض حركة الجهاد الإسلامي لجلسات الحوار الفلسطيني الفلسطيني التي جرت في مصر في العامين ٢٠٠٣، و٢٠٠٥، كان تطوراً سياسياً وفكرياً مهماً في فكر الحركة ورؤيتها الإستراتيجية تجاه العمل السياسي في الساحة الفلسطينية. ويلاحظ أن 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 التي شكلت في بداياتها التزاماً واضحاً بآليات شرعية وفكرية محددة وقاطعة.

إن مشاركة حركة الجهاد في حوار القاهرة ٢٠٠٣، الذي 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 الاستفسار 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، وبخاصة 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 مهمة يمكن أن يكون لها تأثير مهم في بناء اصطافاف فلسطيني إسلامي ووطني يصلب الجبهة الداخلية، ويؤسس في النهاية لوحدة كلمة سياسية يجب أن تقوم على ثوابت الحق الفلسطيني التاريخية والعقدية بفلسطين،^{٦٣١} إلا أن حركة الجهاد كانت تعي أن

^{٦٣١} مجلة المجاهد، عدد خاص بحوار القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٨

موقفها هذا لا ينطبق على بقية الأطراف التي شاركت في الحوار، فهي تشير إلى أن هناك أربعة تصورات سبقت الحوار في القاهرة ٢٠٠٣، ونوقشت خلاله، وهي:^{٦٣٢}

١. ما قدمته قوى متنفذة في حركة فتح والسلطة الفلسطينية، وتقول هذه المطالعة إن التفوق العسكري الصهيوني الساحق يجعل من الاستمرار بالمقاومة وبخاصة "الإستشهادية"، ضرباً من الاستمرار في مناطحة الصخر، بل وتوفر ذريعة لشارون لمتابعة الحرب التدميرية ضد الشعب الفلسطيني، في ظل عجز عربي وصمت دولي ساحقين، وبخاصة بعد أحداث ١١ أيلول. وتري 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.

٢. 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 (سلميتها) في هذه المرحلة، وتلخصت هذه المطالعة في "البرنامج الوطني"، وهي الورقة التي احتوت على ثلاث عشرة نقطة حددت ثوابت الإجماع الفلسطيني وفق رؤيتها.

٣. وهي المطالعة التي تقدمت بها قوى فلسطينية منخرطة في منظمة التحرير الفلسطينية، وشكلت هذه المطالعة مزيجاً من الورقة المصرية والمواقف المعروفة من هذه القوى.

^{٦٣٢} مجلة المجاهد، مرجع سابق، ص ١١-١٢

٤. 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 إن المقاومة هي سلاح الشعب الفلسطيني الأوحـد، والاستشهاديون هم الورقة الإستراتيجية له، وعلى الرغم من إقرار أصحاب هذه المطالعة بمعاناة الشعب الفلسطيني جراء الحرب العدوانية عليه، فإنهم يشيرون إلى أن العدو الصهيوني هو أيضاً منهك ومتعب، والحل هو في اعتبار أن المقاومة والانتفاضة هما الخيار الوحيد أمام الشعب الفلسطيني.

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، وبخاصة 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 ٢٠٠٣، يلقي رمضان عبد الله 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:^{٦٢٣}

^{٦٢٣} حركة الجهاد الإسلامي وحوار القاهرة، رسالة داخلية من الدكتور رمضان عبد الله لقواعد الحركة، ٢٠٠٣، ص ١-٤، أرشيف خاص غير منشور

١. 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، التي استطاعت سابقاً عزل نفسها عن مواقف الوضع العربي الرسمي وكأنه لا يعينها، ليس من الحكمة أن تستمر في هذه السياسة، وبخاصة 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 مواجعتها من خلال سياسة الانغلاق وهدم الجسور مع قوى فاعلة في المنطقة.

٢. 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: "أرجع نحن لا نتحدث مع أحد".

٣. 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، وعلى الرغم من أن حركة الجهاد لا تستمد شرعيتها، وشرعية جهادها من أمريكا، فإن هذا الموقف يمثل إضعافاً للموقف الأمريكي الذي يصنف العالم إلى أخير وأشرار.

٤. عدم معرفة حركة الجهاد بما يجري داخل جلسات الحوار، وبخاصة تصريحات حركة حماس التي حاول ممثلوها في جلسات الحوار التهرب من كثير من الأسئلة وعدم الإفصاح عما يريده المصريون بالضبط، لاسيما فيما يتعلق بوقف العمليات، جعلها مع سماع المواقف من أصحاب المبادرة مباشرة دون مراوغة.

٥. التطور اللافت في الموقف المصري تجاه العلاقة مع قوى المقاومة.

٦. إيضاح المعلومات المغلوطة الهائلة عن حركة الجهاد للمصريين، وبخاصة ما يتعلق في استقلالية قرار الحركة، وكونها تتلقى تعليماتها من أطراف إقليمية.

٧. الاستفادة 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.

٨. 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.

٩. لا يمكن اختزال مصر فقط في نظامها الرسمي، فهناك سبعون مليون مصري، يهمننا الانفتاح عليهم والحصول على دعمهم، والتواصل مع الشارع المصري وقواه وفعالياته لا يمكن أن يتحقق في ظل وجود احتقان أو عداة متبادل ولا مبرر له بيننا وبين مصر الرسمية.

١٠. 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: ٦٣٤

٦٣٤ حركة الجهاد الإسلامي وحوار القاهرة. مرجع سابق، ص: ٥-٦.

١. 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.

٢. إن هذا الحوار يتم بضوء أخضر أمريكي، وهذا لا يشكل مانعاً بل يتضمن إيجابية لجهة الاعتراف غير المباشر بشرعية المقاومة من قبل أمريكا.

٣. أن يظن الناس أن الحركة قد غيرت نهجها وأنها على استعداد لوقف المقاومة، ما 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.

٤. الخشية من أن يشكل دخول الحركة في هذا الحوار تراجعاً عن الموقف من النظام العربي، والرد هنا بأن يكفي 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.

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 وعلى الرغم من أنه مرتبط بمعاهدة مع الكيان الصهيوني، وعلى الرغم من أنه يتقاطع مع الأمريكيين بمعونات، فإنه لا يتقاطع معهم في العداء للشعب الفلسطيني وقضيته، كما أنه لا يتقاطع معهم في العداء لحركة الجهاد، ما 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 التي تناولت الإطار السياسي من المسألة اكتفت لاتخاذ قرارها بالمشاركة في الجانب السياسي فقط، فعلى الرغم من أن الموقف كان بأن الجانب الأيديولوجي سيناقش في مكان آخر، فإننا 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 مهم 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، وعلى الرغم من أنه لم يناقش في ورقة منفصلة كما وعد شلح،^{٦٣٥} فإن رسالته إلى منطقة جنين، التي 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 مع 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 عليه وسلم مع قومه والسيرة حافلة بهذا الأمر. فالموقف المبدئي في الإسلام من مسألة الحوار هو الإباحة، وحتى لا

^{٦٣٥} في حدود علم الباحث، وهذا الرأي جاء بعد بحث حثيث.

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 التي تتحفظ على استخدام قيادات الحركة لعبارة "الأخوة المصريين" في وصف القيادة المصرية، فهو لاء 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 الذي 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 وثلاث من القطع المتوسط لكتاب أفكار سياسية ذكرت فيها كلمة الكفر ومشتقاتها ست مرات.

أما بخصوص الحكومة المصرية والموقف منها، يؤكد شلح أن الكثير ممن التقاهم ممثلو الحركة في الحوارات، من المصريين، هم مسلمون ويشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذه وحدها كفيلة أن تعصم دهم 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"، ما سيجعلها خارج المرحلة والتاريخ والعالم.^{٦٣٦} 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 تعدى مرحلة الضرورة في التعامل مع النظام العربي إلى

^{٦٣٦} رسالة داخلية للدكتور رمضان عبد الله شلح لأبناء الحركة في منطقة جنين رداً على رسالتهم، ٢٠٠٣، أرشيف خاص غير منشور

عملية تأسيس شرعي للتعاطي معه بإيجابية لتبقى السياسة هي الحكم الفاصل بتحديد موقف النظام من القضية الفلسطينية، وموقفه من جهاد الحركة ومقاومتها.

حركة الجهاد بناء على موقفها السابق سياسياً وأيديولوجياً شاركت في الحوارات التي جرت في القاهرة في العامين ٢٠٠٣-٢٠٠٥.

وتأتي أهمية حوار القاهرة ٢٠٠٥ من كونه تمخض عنه اتفاق شاركت الجهاد في التوقيع عليه، وجاء هذا الاتفاق تأسيساً لجميع المراحل التي تلتها.

لقد حددت حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين موقفها من النقاط الواردة في اتفاق القاهرة، كلاً على حدة، في أدبياتها المختلفة، التي 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، ما 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 أملت الظروف، ولأن الضرورة تقدر بقدرها، فإن الحركة حاولت أن تكون الخسارة أقل ما يمكن،^{٦٣٧} وبينت الجهاد أن مآخذها على الاتفاق، على الرغم من توقيعها عليه، تتحدد في:^{٦٣٨}

أ. الانتخابات: وهي تبرر توقيعها على هذا البند بأن الحركة يومها لم تكن قد اتخذت موقفاً نهائياً من الانتخابات.

^{٦٣٧} رسالة داخلية للدكتور رمضان عبد الله شلح حول وثيقة الأسرى. ٢٩-٥-٢٠٠٦، ص: ٣.

^{٦٣٨} المرجع السابق، ص: ٤، أرشيف خاص غير منشور

ب. اعتبار منظمة التحرير الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني: وتدعي الجهاد أن هذا هو البند الوحيد الذي يمكن أن يفسر لصالح حركة الطرف الآخر في النص على صفة الممثل الشرعي، ولكن الجهاد تبرر توقيعتها بقولها: إن 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.

الموقف من انتخابات المجلس التشريعي

تم التطرق في مرحلة التحولات الفكرية لحركة الجهاد إلى موقفها من انتخابات المجلس التشريعي للعام ١٩٩٦، وكيف أن هذا الموقف نابع من الرؤية تجاه السلطة الفلسطينية، وبكونه إفرازاً من إفرازات أو سبلو، كما تم التطرق لهذا الأمر في بداية المرحلة التي قادها رمضان عبد الله شلح الذي أكد رفض الانخراط في مؤسسات السلطة أو التشكيلات المنبثقة عنها، إلا أن هناك جملة تطورات حدثت منذ العام ١٩٩٦، أهمها مشاركة حركة حماس في هذه الانتخابات، ما دعا حركة الجهاد إلى تناولها بشيء من التفصيل.

انطلقت حركة الجهاد لتحديد موقفها من الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٦، من أن هناك "ضجة مؤسفة ومفتعلة" في داخل خطاب الحركة حول العلاقة ما بين السياسي والشرعي في عملية التحديد لمرجعية

التناول للانتخابات،^{٦٣٩} وحددت الحركة عدداً من الملاحظات المنهجية لتجاوز هذا الأمر يمكن تلخيصها بما يلي:

١. 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".^{٦٤٠}

٢. 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 طريقها في العمل للإسلام. وتوضح الحركة منهجها بأن هذا الأمر من الناحية الشرعية يقع في باب الاجتهاد ولا يندرج في باب الأحكام التكليفية الثابتة كأحكام

^{٦٣٩} مجلة النهج، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، العدد ٣، ٣٠-١١-

٢٠٠٥، ص: ٣.

^{٦٤٠} المرجع السابق، ص: ٣-٤.

العبادات وغيرها مما ثبت حكمه بالنص أو الدليل القاطع، والفهم الخاطئ لدى البعض حول قوله تعالى "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ"^{٦٤١} 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 أن 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.^{٦٤٢}

٣. إن الحديث بلغة "الحكم الشرعي" في بيان الموقف السياسي من مسألة المشاركة في الانتخابات هو سلاح ذو حدين، فبينما يقول البعض إن المشاركة في الانتخابات "حرام"، قد نجد فريقاً آخر يستخدم سلاح الشرع نفسه ويقول إن المشاركة "واجب" شرعي، ما سيؤدي إلى أن يجد الناس أنفسهم أمام حكمين متناقضين تماماً، وهذا التضاد في المواقف التي تتكئ على "الشريعة" هو فتنة للناس في دينهم، ويفتح باب التشكيك في الحركة الإسلامية التي يقول خصومها إنها تستغل الدين لتبرير مواقفها وشعاراتها السياسية، وإن الفتاوى التي تصدر عنها ليست "فتاوى شرعية"، بل هي "فتاوى سياسية" لخدمة مصالح حزبية وفئوية.^{٦٤٣}

إن هذا النص التأصيلي للعلاقة ما بين "الشرعي" و"السياسي" يوضح لنا المنهجية المتبعة من قبل حركة الجهاد الإسلامي، في مرحلة الأمانة العامة الثانية، التي صاغت رؤية تأصيلية للمرة الأولى بهذا الشكل

^{٦٤١} سورة الأنعام، آية ٥٧.

^{٦٤٢} مجلة النهج. من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص: ٤-٥.

^{٦٤٣} المرجع السابق، ص: ٥-٦.

التفصيلي والمتميز، إن هذا النص يضعنا أمام أفكار عدة أهمها أن هذا النص ورد في سياق نقد الاتكاء على الشرع في بحث الموضوع السياسي من قبل بعض أعضاء حركة الجهاد المعتقلين في سجون الاحتلال 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، وبخاصة 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 يوحى وكأن الكلام عن حكم فقهي شرعي بحث 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 مواقف 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" ما زالت هي المقياس لدى الحركة في الحكم على الأمور السياسية.

حركة الجهاد، وبعد توضيح طبيعة العلاقة بين السياسي والشرعي في اتخاذ المواقف السياسي، حددت أن قرار المشاركة أو عدمه في انتخابات السلطة الفلسطينية هو قرار سياسي إستراتيجي بكل المقاييس سيكون له تبعاته في تاريخها وتاريخ القضية الفلسطينية.^{٦٤٤}

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 الإسلام هو الأصل والمنطلق والغاية التي تمدها بالهدف العملي "تحرير فلسطين"، وبالوسيلة "الجهاد"، إلا أنها تستدرك أن بحثها في الثوابت الإسلامية هنا لا يتعلق بموقف الإسلام من "قضية الحكم"، بل بموقفه وحكمه في "الغزو والاحتلال 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 وإما نوع من الترف الفكري، وتؤكد الحركة أن الالتزام 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 أن 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 إلى محاربة الإسلاميين تحت عناوين "الشر" و"الظلامية"، وأما على المستوى المحلي، فالسلطة الفلسطينية فاسدة وهزيلة وعاجزة، والشعب منهك وتعب. وترى الحركة أن هذه الظروف تدفع الكثير ممن يحملون لواء الواقعية إلى التكيف 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.^{٦٤٥}

وكخلاصة لما سبق، تحدد حركة الجهاد أسبابها المباشرة لعدم المشاركة بأن هذه الانتخابات جزء من عملية التسوية مع الكيان الصهيوني، وخطاب موت أو انتهاء أو سلو، خطاب خطير ومناف للحقيقة، فالسلطة طيلة سنوات الانتفاضة أكدت التزامها باتفاق أو سلو وعملية التسوية، كما أن الانتخابات لا بد أن تجري في دولة مستقلة وذات سيادة، ومجتمع قادر على إنتاج شروط حياته الاجتماعية والسياسية. إن انخراط قوى المقاومة، كما ترى الجهاد، في اللعبة السياسية تحت مظلة أو سلو 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 الاندفاع الفلسطيني للمشاركة يعطي إحياءات مضللة عن واقع الشعب الفلسطيني ومعاناته في ظل الاحتلال، وتختتم الجهاد مبرراتها بأن الواقع الفلسطيني يختلف بشكل كبير عن الواقع اللبناني الذي شاركت المقاومة فيه في الانتخابات للمجلس النيابي.^{٦٤٦}

^{٦٤٥} المرجع السابق، ص: ٨-١٢.

^{٦٤٦} المرجع السابق، ص: ١٢-١٦.

الموقف من منظمة التحرير الفلسطينية

تعتبر الورقة التي قدمها الدكتور أنور أبو طه في حلقة النقاش التي نظمها مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، في العام ٢٠٠٦، هي أشمل نص تناول الموقف من منظمة التحرير لقيادي من حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.^{٦٤٧} 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).^{٦٤٨} ويشير أبو طه إلى أن مواقف الإسلاميين السابقة تجاه المنظمة بكونها علمانية، التي كانت تبني على أساس أيديولوجي كان مردها الغياب الإسلامي عن ساحة العمل الجهادي، فكان من الأسهل عليهم التعامل معها على هذا الأساس، ما يشكل راحة للضمير الإسلامي المتبعد عن ساحة الفعل المقاوم.^{٦٤٩} ويعتبر أبو طه هنا الاستناد إلى الأساس الأيديولوجي من قبل الإسلاميين في المرحلة التي سبقت وجود حركتي حماس والجهاد اللتين غيرتا من النظرة تجاه المنظمة، بأنه بُني على أساس الرفض السياسي للعمل المقاوم وتبريراً للغياب، ما يجعل من البعد الأيديولوجي خادماً للرؤية السياسية.

وفي معرض إجابته عن 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،

^{٦٤٧} صدرت أوراق حلقة النقاش في كتاب من إصدارات مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بتحرير محسن صالح، في العام ٢٠٠٦.

^{٦٤٨} محسن صالح (محرر). منظمة التحرير الفلسطينية، تقييم التجربة وإعادة البناء. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ط ١، ٢٠٠٧، ص: ٢١١.

^{٦٤٩} المرجع السابق، ص: ٢١١.

إضافة إلى تعرضها منذ اتفاق أوسلو إلى عملية تهميش ممنهجة وتحويلها إلى مجرد جهاز مهترئ ومشلول من أجهزة السلطة الفلسطينية، تجعل من عملية إصلاحها عملية إنقاذ وحماية للإطار الفلسطيني الجامع، كما أن القوة التي تتمتع بها حركتا حماس والجihad 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،^{٦٥٠} إلا أن حركة الجهاد تؤكد أن عملية دخول المنظمة لا بد أن يسبقها عملية بناء لها، تحددها بما يلي:^{٦٥١}

أ. الميثاق: فالحركة ترى أن إعادة تثبيت الميثاق القديم التي ترى أنه لم يتم إلغاؤه، فعرفات لم يصادق على إلغاء بعض بنوده الذي تم بحضور الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، حتى رحيله في العام ٢٠٠٤، 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 أنه 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.

ت. البرنامج السياسي: والمطلوب هنا من وجهة نظر الجهاد أن تتم إعادة تشكيل للبرنامج السياسي للمنظمة يكون انعكاساً لرؤى القوى الجديدة المكونة للمنظمة.

^{٦٥٠} محسن صالح (محرر). منظمة التحرير الفلسطينية، تقييم التجربة وإعادة البناء، مرجع سابق، ص: ٢١٢-٢١٤.

^{٦٥١} المرجع السابق، ص: ٢١٥-٢١٧.

ث. العلاقة بين المنظمة والسلطة: ترى الجهاد ضرورة فك الارتباط بين المنظمة والسلطة، بما فيها جميع التداخلات.

ج. الهيكلية وإعادة التكوين: ترى حركة الجهاد أن اعتماد المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي للسلطة، كطريق للمجلس الوطني، يعاني من إشكاليات عدة، فهي (المشاركة) 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.

وثيقة الأسرى، وثيقة الوفاق الوطني

شاركت حركة الجهاد الإسلامي في سجن هداريم في التوقيع على "وثيقة الأسرى"، التي سميت لاحقاً بـ "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 ٨ أيار ٢٠٠٦. وعلى الرغم من أن الوثيقة كانت قد صيغت كأرضية نقاش للحوار الفلسطيني الذي كان سيتم في ١٩ أيار ٢٠٠٦، فإن إعلان الرئيس الفلسطيني محمود عباس الاستفتاء 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 والتوقيع عليها.

وقد تلخص رد حركة الجهاد على وثيقة الأسرى التي 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 عبد الله شلح إلى

الشيخ بسام السعدي في سجن هداريم، بتاريخ ٢٩ أيار ٢٠٠٦، والتي أوضح فيها الأسباب الكامنة حول رفض الحركة التعامل معها تحت أي شكل من الأشكال:

١. ورد في البند الأول من الوثيقة أن الدولة محددة على جميع الأراضي المحتلة العام ٦٧، وهذا مرفوض بناء على أن هذا هو برنامج منظمة التحرير المخالف لثوابت الحركة، بل ثوابت القضية الفلسطينية، كونه يعني الاعتراف بإسرائيل، والتفريط بالـ ٨٠٪ من أرض فلسطين.

٢. ورد في البندين 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 ٢٤٢، ٣٨٢، 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 وتعدّها بالعلاقات الطبيعية والاندماج كجزء حيوي وأصيل في المنطقة إذا سمحت هي بدولة فلسطينية في حدود ٦٧، "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؟

٣. في البند الثالث ورد ذكر "تركيز المقاومة في الأراضي المحتلة العام ٦٧، ويبدو أن الإخوة في هداريم غير متابعين لما يجري بين حركة الجهاد وقيادة السلطة والمنظمة منذ اتفاق التهدئة إلى اليوم... حركتكم أيها الأخوة تذبّج 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 ١٩٤٨، كأنها جريمة وطنية وقومية ودولية، يجب قطع رؤوس من يتبنونها، وأنا أسأل إخواني 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 اجتهد جانبه الصواب، والمخرج الوحيد لتصحيحه هو بالإعلان من قبل الشيخ بسام السعدي الذي وقع الوثيقة أن هذه أفكار تعبر عن اجتهاده الشخصي، وأما موقف الحركة الرسمي 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 وشرعية ومنهاج حياة، فيما يخص حق الأمة المقدس في فلسطين هو توقيع عن رب العالمين، كما قال الإمام ابن القيم في شأن الفتوى في الدين".^{٦٥٢}

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 التي تعتبر كافية لعناصر وقيادات

^{٦٥٢} رسالة داخلية للدكتور رمضان عبد الله شلح حول وثيقة الأسرى، بعثت لسجن هداريم، بتاريخ ٢٩-٥-٢٠٠٦، أرشيف خاص غير منشور

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 الالتزام به. إن شلح في منطق هذا يعيدنا إلى ما طرحه ”فوكو“ حول الإجراءات التي تتعامل معها المؤسسة أياً كانت فيما يتعلق بالسيطرة على خطابها من خلال إجراء ”المنع“، الذي يحدد الموضوع الذي لا يجوز الكلام فيه، بالإضافة إلى التأكيد على أنه لا يمكن لأي كان أن يتكلم عن أي شيء يريده، فالمتكلم يمتلك حق الامتياز بالكلام من خلال انطلاقة من البنية الأساسية لنطاقه المعرفي، فهو الذي يجعله ينطق بالحقيقة حتى وإن كان خاطئاً، وأما إن تجاوز مجاله المعرفي هذا فهو خاطئ حتى لو تكلم بالحقيقة. إن شلح هنا، حين يوجه كلامه لعناصر الحركة وقياداتها يحدد مسبقاً طبيعة القواعد التي يجب على الجميع أتباعها، وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم الخطاب وتشكيله.

وفي تلخيص هذه المرحلة، يلاحظ أن حركة الجهاد في الفترة الثالثة من مراحلها الفكرية، وعلى الرغم من الاضطراب في اعتماد المرجعية في بعض الحالات، قد وصلت إلى مرحلة متقدمة لجهة مرجعيتها، ويظهر هذا بشكل كبير في الانطلاق من بحث الموقف السياسي على أساس سياسي بحث، 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 مهم، 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 بـ ”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“.

الخاتمة

الخاتمة

لربما كانت إشكالية الديني والسياسي من أكثر الإشكاليات استعصاء على التحديد، والتناول الدقيق، سواء من خلال عدم القدرة على الإمساك بآليات التوظيف أو التفعيل، أو حتى من خلال معرفة ماهية الضوابط التي تحكم طبيعة التعامل مع كل منهما لدى الإسلاميين في العالمين العربي والإسلامي بشكل عام، أو لدى الإسلاميين الفلسطينيين محل الدراسة (حركتي حماس والجهاد).

وتأتي هذه الإشكالية نتيجة لمعضلة معرفية لم يستطع الإسلاميون حتى اللحظة أن يجيبوا عنها من خلال دراساتهم النظرية، والتأصيلية، تتلخص بأنه حتى اللحظة لم يتم تحديد حجم السياسي النسبي داخل الديني المطلق، ومقدار السلطة التي يمتلكها الديني على السياسي، أو السياسي على الديني وبالتالي مقدار الهيمنة التي تمارس من كل منهما على الآخر، أو من جهة أخرى قد يطرح تساؤل حول ماهية آليات التوظيف التي تحكم الديني والسياسي؟

هذه الإشكالية حين نحددها جغرافياً، في الإطار الفلسطيني، تأتي أكثر تحدياً وأكثر غموضاً، فالإسلاميون الفلسطينيون، على الأقل من الناحية المعرفية، هم الأقل إنتاجاً، والأقل تأصيلاً، وعلمهم السياسي، والفكري، بمعظمه، مبني على تبني ما تنتجه وتؤصله بقية الحركات الإسلامية خارج واقعهم، ما يضعنا أمام معضلة معرفية أخرى قد نستطيع من خلال معرفتها تحديد مكان الأزمة المعرفية السالفة الذكر؛

ألا وهي معضلة ”غياب المفكر“ لدى الحركة الإسلامية الفلسطينية بمعظم مظهراتها، فالملاحظ أن هذه الحركات تفتقر إلى المفكر الذي يعي واقعه، ويمتلك من الأدوات المعرفية والمنهجية ما يمكنه من إيجاد الحلول لهذا الواقع بما يتناسب معه، دون اجترار لمنظومات، ومنهجيات فكرية قد تكون أكثر فائدة لواقعها التي نتجت فيه، ويَبْدُ أن تتناسب والواقع التي يتم إسقاط تفاصيله عليه.

إن ”غياب المفكر“ فلسطينياً، حتى منتصف السبعينيات على الأقل، أدى بالحركة الإسلامية الفلسطينية إلى أن تعيش، معرفياً وسياسياً، وفكرياً، بعقل غيرها من الحركات الإسلامية، هذا من جانب، ومن جانب آخر أدى إلى نمو شرائح فكرية كسولة في داخل هذه الحركات، تكتفي بالاقتراس والاجترار، الأمر الذي نتج عنه تقزيم للعقل السياسي الإسلامي في فلسطيني في حدود التلقي من ”الأعلم“، و”المشايخ“، و”المرشد“، حتى دون أن يذهب باتجاه النقد لبعض المقولات التي تتجاوز واقعه الفلسطيني الذي يتطلب إجابات لن تجد لها مكاناً في داخل تلك الأفكار والتصورات، أو قد تجد لها إجابات لا تتناسب وطبيعتها الخاصة التي تفترض توصيفاً خاصاً ومعالجة دقيقة مناسبة.

إن سيطرة وهيمنة الخطاب السياسي والفكري لجماعة الإخوان المسلمين على الحقل السياسي الإسلامي الفلسطيني، وهذا لما كان لهذا الخطاب من تماسك وقوة، على هذا الواقع أدى إلى سيادة معضلة ”غياب المفكر“، فهذه الجماعة، على ضخامة حجمها، افتقدت إلى ”المفكر“ سواء على المستوى الشرعي، أو السياسي، وبقيت أسيرة اجتهادات الآخر الإسلامي وتفكيره، وحتى ما نتج عنها من نصوص في كلا المستويين بقيت في حدود، إما عدم التبني الرسمي من قبل الجماعة، وإما أنها كانت تخلو من إبداعات فكرية وسياسية هي ضرورية للعمل السياسي الإسلامي.

إن أولى المحاولات، في ”إنتاج المفكر“ تمحورت في شخص الدكتور ”فتحي الشقاقي“ الذي يعتبر المثال الأكبر على وجود ”المفكر“ داخل

الحركة الإسلامية الفلسطينية، سواء من خلال فهمه لواقعه، أو من خلال الطروحات الفكرية والسياسية التي امتازت بالتماسك والإبداع.

إن الانفتاح على الآخر الإسلامي وقراءته بشكل دقيق، كما الانفتاح على الاجتهاد الإسلامي فكرياً وسياسياً، مع وضعه في حدود الدراسة والنقد، أدى إلى حدوث عملية تجديد فكري وسياسي لم تعشها الحركة الإسلامية الفلسطينية منذ نشأتها، ونتج عنها حراك أثر بمجمله، حتى على خيارات جماعة الإخوان، ووضعها أمام تساؤلات تتطلب إما الإجابة السريعة وإما الغياب السياسي والفكري.

لقد قامت هذه الدراسة بتناول العديد من النصوص السياسية والفكرية، لحركتي حماس والجهاد الإسلامي، وذلك لكون هذه النصوص تحتزن في داخلها الإجابة عن المعضلة المعرفية التي طرحنا سابقاً، فهي تمتلك من المفاهيم والدلالات ما يؤهلها لتكون مصدر المعرفة والتحديد، لدور السياسي والديني لدى هاتين الحركتين، وآليات توظيف كل منهما في العمل السياسي الإسلامي.

وقد توصلت الدراسة، من خلال دراستها لهذه النصوص، إلى أن هاتين الحركتين تفتقدان إلى منهجية واضحة في التعامل مع إشكالية السياسي والديني، ولذا كانت المرجعيات التي اعتمدتها في خلفية الممارسة السياسية متعددة، فبالنسبة لحركة الجهاد الإسلامي، استندت في تأصيلها لمركزية القضية الفلسطينية إلى مرجعيات ثلاث "قرآنية، تاريخية، واقعية"، وحددت من خلالها طبيعة المنهج وآليات التعامل، وتعاملت حركة الجهاد مع "مركزية القضية الفلسطينية" بشكل مميز وضعها في موقع المحدد لترتيب أولويات التوظيف ما بين الديني والسياسي، فتنفيذاً لهذا الشعار/المقياس، جعلت حركة الجهاد من "السياسي"، بصفته المعبر عن هذا الشعار، المحدد لجملة التحالفات التي عقدتها الحركة مع الآخر غير الإسلامي؛ سواء في الواقع الفلسطيني أو الواقع العربي والإسلامي، وتجاوزت "الأيدولوجي"،

الذي يعتبر هنا بالنسبة لحركة الجهاد "معيقاً" للتقدم باتجاه التحالفات التي لا يمكن أن تتم في حالة كان هو المحدد لها، وهذا لوجود التناقض الأيديولوجي ما بين الأطراف جميعها.

إن تغيب "الأيديولوجي"، وجعله هدفاً للخلاف الفكري في "الصالونات الفكرية"، يعني أن الديني يفتقد هنا إلى الدور المطلوب منه، فالهدف المنشود لا يتوافر إن ظل الديني هو المرجعية والدافع للعمل، ويعني أيضاً أن "السياسي"، في حالات كثيرة، قد يتقدم على "الديني" إن كانت الحاجة له أكثر ضرورة.

كما رأينا أن الديني/الأيديولوجي كان يتم توظيفه في حالات كثيرة في الخطاب الفكري والسياسي في الشأن الداخلي التنظيمي، كما في مرحلة الأمانة العامة الثانية، حين لاحظنا النبوة الدينية في بداية هذه المرحلة، وهذا جاء، على ما يبدو، للتغطية على الفارق في المقدرة الفكرية ما بين الشقائي، وخليفته، رمضان شلح، فقد كانت الحاجة ماسة لشرعية كانت غير ظاهرة في المرحلة السابقة؛ ألا وهي الشرعية الدينية، هذه النبوة اختلفت بشكل واضح في الفترة المتأخرة لسببين، أولهما: إن رمضان شلح حاز على شرعيته لدى قواعد الحركة وأصبح مستغنياً عن الاستنجاد بهذه الشرعية، وثانيهما: إن هذه الفترة المتأخرة عاشت بها حركة الجهاد جدلاً فكرياً نتج عن تغلغل أفكار التيار السلفي بين قواعدها في السجون، ما دفع شلح إلى الاستنجاد بالسياسي لمواجهة الديني كما في دراساته في مجلة النهج التي تناولت الردود على الأفكار التي تنطلق على أساس شرعي في التعامل مع واقع يتناسب والسياسي بشكل أكبر، فالحديث بلغة "الحكم الشرعي" في بيان الموقف السياسي هو سلاح ذو حدين كما تحدث شلح.

وقد لاحظنا أن حركة الجهاد وظفت الديني في حالتين بارزتين أولاًهما: في معرض ردها على دخول الشيخ أسعد بيوض التميمي للمجلس الوطني الفلسطيني، فقد وصفت عمله هذا بكونه "باطلاً شرعياً"، كما وصفت الانتخابات الفلسطينية التي جاءت على أساس أوسلو بأنها

”حرام كحرمة اتفاق أو سلو“. ثاني هذه الحالات هي: من خلال التعامل مع وثيقة الأسرى التي خاطب شلح الموقعين عليها من أبناء الحركة بأن التوقيع باسم الجهاد الإسلامي فيما يخص حق الأمة المقدس في فلسطين هو توقيع عن رب العالمين، بالإضافة إلى وصفها بكونها ”الوفاق الحرام“.

من خلال الدراسة المتأنية لمجمل الوثائق التي أصدرتها حركة الجهاد، وبخاصة في مرحلة الأمانة العامة الأولى، نرى أن معظمها جاء في سياقين الأول: مواجهة الموقف الإخواني من مجمل قضايا الخلاف كمركية فلسطين، والمنهج الثوري، والعمل السياسي الفلسطيني. والثاني أنها جاءت في إطار الردود على تساؤلات وجهت من قبل قواعد الحركة، أو أنها جاءت لتدارك مواقف سياسية أحدث إرباكاً ما في داخل صفوف الحركة، واتسمت هذه الوثائق بأنها كانت عبارة عن ردود أفعال ترد على الخصم في حدود إشكالياته الفكرية، دون أن تتجاوز هذا الدور إلى تأصيلات شرعية فكرية سياسية فرضتها أسئلة الواقع الذي تحياه، الأمر الذي أدى في الفترة التي تلت استشهاد الشقاقي إلى فقدان حركة الجهاد إلى الدور التجديدي في داخل الحركة الإسلامية، هذا الدور الذي حددت الجهاد أنها جاءت لتسد ثغرة مهمة فيه، وبنت رؤيتها التجديدية على أساس شعارها المركزي ”القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية“. إن حركة الجهاد ومنذ غياب المؤسس التنظيمي والفكري الذي كانت كتاباته بمثابة نصوص تأسيسية للحركة، لم تستطع الحركة تجاوزها حتى اللحظة، حتى على أساس التجديد بناء عليها، مع أن الواقع الفلسطيني والعربي والإسلامي مرّ بمتغيرات كثيرة تحتم على الجميع أن يعيدوا النظر بأفكارهم، وبخاصة حركة الجهاد التي اعتمدت على مفهوم ”النقد الذاتي“ بشكل كبير في مواجهة الموقف الإخواني الرافض له. إن انغماس الحركة في الشأن السياسي اليومي الفلسطيني، وفقدان ”المفكر“ الذي كان له دور التحديد الفكري للتعامل مع الواقع بشكل أكثر عمقاً ودقة، بعيداً عن المواقف السياسية اللحظية التي أصبحت تتسم بها الحركة، فالبيان

السياسي الذي يتناول الشأن اليومي/اللحظي، والذي يخلو من البعد الفكري بالعادة، أصبح هو الإصدار الوحيد لها، وغابت عنها النشرات التي عهدتها في ظل التأسيس ك **الطلیعة والبيان والمختار الإسلامي** في الفترة المصرية. كل هذا أدى بالقيادة السياسية للحركة إلى أن تصبح معتمدة بشكل كبير على الإنتاج الفكري والسياسي للشقاقي وصل حد "الاجترار" الكامل له، دون تأسيس نصوص جديدة تحتاج لها الحركة، ويحتاج لها الواقع الفلسطيني للخروج من الأزمة. لقد وصلت حركة الجهاد إلى مرحلة أصبحت مواقفها السياسية، حتى من المتغيرات السياسية الكثيرة، معلومة مسبقاً من قبل الآخرين.

إن حركة الجهاد بحاجة إلى نهضة تجديدية على المستوى الفكري والتنظيمي تعيد لها دورها التجديدي الذي انطلقت على أساسه، وإلا فهي الآن "حزب كغيرها من الأحزاب"، بل ولربما الأخطر من هذا، أنها تحولت إلى "حزب تحرير" آخر، ولكنه يستبدل "النبهاني" بـ "الشقاقي" من ناحية الجمود وعدم التجديد.

أما بالنسبة لحركة حماس، فالأمر هنا مختلف لناحية تعاملها مع الديني/والسياسي، فحركة حماس، ومنذ البدايات، حددت مرجعياتها بأنها "الإسلام، جماعة الإخوان، سلفية الاعتقاد، سيرة السلف الصالح" ^{١٢} "المرجعية التاريخية"، وقيّدت نفسها منذ البدايات بقيود صعبة التجاوز، بل وتجاوزت السياسي في ميثاقها الذي حددت به تفاصيل مرجعياتها الأولى، لدرجة أنها لم تذكر كلمة سياسية إلا مرة واحدة كما ذكرنا سابقاً، وبمنحى بعيد عن التناول السياسي كفهم للواقع.

لقد وجدت حماس نفسها، في فترة الانتشار الجماهيري والسياسي، التي عاشتها خلال الانتفاضة الأولى، بأنها تحتاج إلى مبررات فكرية شرعية تستطيع من خلالها أن تتجاوز قيود "الشرعي/الديني" التي أثقلت كاهلها "السياسي"، فخطت الخطوة الأولى من خلال صياغة ونشر "المذكرة التعريفية بحركة حماس"، هذه المذكرة التي لم تتجاوز الميثاق من الناحية الفكرية، ولكنها صاغت بنوده بمصطلحات ومفاهيم

سياسية، استطاعت الحركة من خلالها، مع أنها لم تلغ الاعتماد على الميثاق، أن تُروِّج نفسها كحركة سياسية ذات مرجعيات فكرية إسلامية، وهي صورة مغايرة لما كان يظهر بناء على الميثاق.

في مرحلة تالية، تجاوزت حركة حماس رتوش ”المذكرة التعريفية“، باتجاه الاعتماد على تأصيل شرعي تستطيع من خلاله أن تزيح الشرعي لصالح السياسي، بشكل لا يحدث لها إرباكاً فكرياً، أو سياسياً على المستوى الداخلي، أو حتى على المستوى العربي، والإسلامي، والعالمي، حيث يتوزع كم كبير من مؤيدي الحركة وأنصارها، وهنا انتقلت الحركة إلى الخطوة التالية، وهي الاعتماد على مفهوم ”المصلحة“، التي كانت ”تكتيكاً“ إخوانياً معروفاً، أحدث التعامل به إخوانياً في فترة من الفترات إشكالاً داخلياً، دفع سيد قطب إلى وصفه بأنه قد يتحول إلى ”صنم يتعبده أصحاب الدعوة“ لما أصبح له من تأثير كبير على مجمل العمل السياسي الإسلامي الإخواني.

إن الانطلاق من ”المصلحة المرسلّة“ وهي أصل من الأصول التي يبنى عليها الفقه لدى العديد من المذاهب الفقهية، هو مخرج مناسب يحفظ للحركة ”ماء وجهها الشرعي“، لدى عناصرها، وبخاصة إن ضمت إليه المساحة المفتوحة للعمل السياسي الذي لا يقع ضمن حدود الحكم الشرعي بالحرمة أو الوجوب، وإنما في المباح كما أصلت الحركة ذاتها.

والمشكلة هنا أن حركة حماس قزّمت من ”المصلحة“ هنا من كونها مصلحة الأمة أو الوطن باتجاه اعتبارها أن مسلكياتها تتحدد بناء على ”مصلحة الدعوة“، وهذا يعني بالضرورة ”مصلحة الحركة“ إن شئنا الدقة والتحديد.

لقد بنت حركة حماس مواقف سياسيين ليس على مستواها الحركي فحسب، وإنما على المستوى السياسي العام على هذا الأصل ”المصلحة“، أول هذين الموقفين هو ”الهدنة“، وهذا المفهوم يعتبر من المفاهيم السياسية الشرعية المركزية لدى حركة حماس، فبناء عليه

أصبحت تمتلك رؤية وحلاً سياسياً تستطيع أن تواجه به خصومها. هذا المفهوم لم يكن لحركة حماس أن توظفه إلا لحاجتها للاستنجاد بالشرعي لمواجهة السياسي، والشرعي هنا لم يكن يتجاوز صيغة المفهوم دون الذهاب باتجاه تأصيله شرعاً كما كان يحتمه توجه الحركة الشرعي، فحركة حماس كما أسلفنا سابقاً قيّدت نفسها بقيود شرعية كثيرة أثقلت كاهلها السياسي، كاعتبارها أرض فلسطين أرض وقف إسلامي، لا يمكن التنازل عنها، الأمر الذي يضعها في موقف حرج من ناحية تعاملها السياسي على أساس حل الدولتين كما أصبح مطروحاً، ولكن حركة حماس بطرحها ”الهدنة“ لمدة عشر سنين، أخرجت نفسها من الموقف المحرج، فهي هنا استندت إلى أساس شرعي قامت بتوظيفه بشكل كامل لصالح تصور سياسي محض. إن ”الشرعي“، كما أرادت حماس إظهار مفهوم ”الهدنة“، جاء هنا فقط لخدمة السياسي بشكل واضح ودون مواربة.

ثاني هذه المواقف هي الدخول في انتخابات المجلس التشريعي، ففي العام ١٩٩٦، رفضت حماس الدخول في تلك الانتخابات، وآثرت الابتعاد عنها، ومواقفها في تلك الفترة تم بناؤها على أساس سياسي محض كما أوضحنا سالفاً، وإن كانت الحركة قد استفادت من فتاوى أصدرتها جهات قريبة منها حرّمت الدخول في هذه الانتخابات.

حركة حماس غيرت مواقفها تجاه عملية الانتخابات في العام ٢٠٠٦، وأعلنت نيتها الانخراط بها بناء على أن ”مصلحة الدعوة“ تقتضي الدخول في هذه الانتخابات، مع أنها أبدت معارضتها للانتخابات سابقاً بكونها تستند إلى اتفاق أوسلو الذي لم يتم تجاوزه كمرجعية لهذه الانتخابات أيضاً ولكنها ارتأت أن المصلحة هنا تدفع باتجاه التعامل مع هذه الانتخابات بشكل عملي.

لقد لاحظنا، من خلال دراستنا أعلاه، أن حركتي حماس والجهاد الإسلامي، هما حركتان سياسيتان تعتمدان المنطلقات الفكرية الإسلامية، وليس العكس بكونهما حركتين إسلاميتين، لهما مواقف

سياسية، وهذا اتضح بشكل كبير من خلال اعتبار السياسي أساساً، يتم تقديم "التنازل الشرعي" بناء عليه، وإن كانت المبررات لدى كل منهما تختلف عن الآخر، فحركة الجهاد اعتمدت "مركزية القضية المركزية/ السياسي" كمبرر لتجاوز "الأيدولوجي/ الديني"، فيما حركة حماس اعتمدت "مصلحة الدعوة/ الشرعي" كمبرر لتجاوز الشرعي الأكثر ثقلًا وعبئاً، باتجاه السياسي، فالهدف هنا للتبرير كان "السياسي"، والهدف للتجاوز كان "الديني"، كما أن كلتا الحركتين وظفتا "الديني/ الشرعي" في خدمة ما يتناسب و"السياسي".

إن الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، وفق ما تم الكلام عنه أعلاه، يتسم بجملة سمات تحدد ماهيته، وتحديد الماهية هنا ضروري ما لهذا الخطاب من انتشار، وتأثير حالي ومستقبلي كما هو ملاحظ على العمل السياسي، والفكري الفلسطيني بتمظهراته كافة.

أولى سمات هذا الخطاب هو: أنه انتقائي المرجعية؛ فأحياناً هي دينية محضة، وأحياناً أخرى هي سياسية، وفي الكثير من الحالات هي أكثر تنوعاً من هذه الثنائية الإشكالية. والمشكلة المترتبة على هذه السمة هنا أننا لا يمكننا بحال أن نحدد آليات تعامل واضحة، ومحددة بشكل دقيق تتناسب وطبيعة هذا الخطاب الانتقائية. هذه السمة قد تكون مفيدة لهذا الخطاب ومن يحددون نصوصه ومعانيه، إلا أنها مقلقة للآخر غير الإسلامي، فهو يقف عاجزاً أمام مرجعيات المواقف السياسية والفكرية التي ينتجها ويمتلكها هذا الخطاب، وبخاصة في ظل مجتمع محافظ كمجتمعنا الفلسطيني الذي يحمل الكثير من الحساسية تجاه الاقتراب من "الديني" و"المقدس" بشيء من النقد، وحين نعرف أن الإسلاميين الفلسطينيين يتعاملون بمرجعياتهم بانتقائية مربكة، نعلم أن هذا سيمنع أياً كان من الاقتراب من "التابو السياسي/ الديني" الذي تنتجه هذه الانتقائية.

ثاني هذه السمات هي: أن هذا الخطاب بطبيعته "سلطوي"، يمتلك من الهيمنة والاستعلاء ما تفتقده بقية التوجهات غير الإسلامية، وهذا يعني حواراً أقل على المستوى الفكري والمجتمعي، وتشهداً أكثر من الناحية

السياسية وهذا لكون الخطاب السياسي الإسلامي هنا يتعامل مع مسلمات يرى أنها غير خاضعة للنقاش أو النقد، الأمر الذي يترتب عليه رفض للآخر واستهانة بما يطرح. إن "منطق الاستعلاء" الذي يسود هذا الخطاب، يكرس في نسقه العام امتلاك الحق المعرفي، والفكري والسياسي والمجتمعي.

إن "عقدة امتلاك الحقيقة" لدى هذا الخطاب هي التي تحدد في الكثير من الحالات طبيعة المواقف والأعمال السياسية في الواقع الفلسطيني، وهذا يعني أولاً: صعوبة التغيير والتجديد لطبيعة الخطاب ولوسائله. وثانياً: رفض لمواقف الآخر "النسبية" و"الوضعية"، و"اللا دينية".

إن السلطة التي يمتلكها هذا الخطاب على المستوى الداخلي/التنظيمي، والخارجي/المجتمعي، وعلى جميع المستويات الشرعية، والفكرية، والسياسية، والاجتماعية، تمنحه من القوة ما يستطيع من خلالها تبرير ممارساته بالكثير من اليسر والسهولة، وتجعله أكثر قدرة على انتقاء مرجعياته التي تتناسب وما يراه من مواقف سياسية. كما أن هذه السلطة تجعله يرفع من مجمل مفاهيمه إلى حد اعتبارها "أسطورة" غير خاضعة للتحديد البشري والوضعي، لدى عموم المجتمع، بل وحتى الكثير من مثقفيه، كمفهوم "الدولة الإسلامية" و"فلسطين أرض وقف إسلامي" و"فلسطين القضية المركزية للأمة الإسلامية". إن هذه المفاهيم بحد ذاتها ليست خاطئة بمقدار ما أن التعامل الأسطوري معها وبها يجعلها قبوداً ليس على الخطاب نفسه فحسب، وإنما على مجمل العمل السياسي الفلسطيني أيضاً؛ لكونها تنزع عنه سمة "النسبية" المترافقة معه بالضرورة، وتحدد نظامه وأنساقه وفق نمطها وتصورها.

إن الخطاب السياسي الإسلامي الفلسطيني يحتاج، لكي يخرج من "أزمته الحالية"، أن يحدد بدقة ماهيته وسماته ومرجعياته بشكل واضح لا مواربة فيه، بأنه سياسي المرجعية، وأن نصوصه وتمظهراته المختلفة هي ذات طبيعة تركيبية بشرية يعترئها النقص والقصور، وهي عرضة للنقد والتكذيب، وهذا أمر مهم أن يكون لدى الآخر القدرة على

التعامل مع هذا الخطاب بإمكانية أن يكذِّبه وأن يصفه بالخاطيء، بل وحتى الكارثي إن احتمل الأمر، دون أن يشعر بأنه ارتكب محرماً، أو خطيئة لكونه اقترب من حدود هذا الخطاب.

إن تحديد المرجعيات الضابطة للخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، ليس مهماً فقط على المستوى الخارجي، وإنما هو مهم أيضاً على الدور السياسي الذي يسعى إليه هذا الخطاب، فخطاب يفتقد الدقة المرجعية، هو بالضرورة غير مؤهل للقيام بدور سياسي مغاير لما هو موجود على ساحة العمل السياسي الفلسطيني مما يمارس من قبل الحركات التي يسمها العلمانية.

الملاحق

الملاحق

النظام الأساسي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

حركة الجهاد الاسلامي في فلسطين



النظام الأساسي
المؤتمر العام الاول

(١٩٩٢)

لا يشمل هذا الكراس لوائح تفصيلية خاصة تم إقرارها

في المؤتمر العام الأول ١٩٩٢ وهي :

١. لائحة المؤتمر العام.

٢. لائحة مجالس الشورى المحلية.

٣. لائحة الانتخابات المركزية.

٤. لائحة الوحدات التنظيمية والتجديد.

٥. لائحة أنظمة إدارة الاجتماعات.

الفصل الأول

الاسم والتعريف

المادة الأولى :

تحمل الحركة اسم حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

المادة الثانية :

حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين حركة إسلامية
جماهيرية مجاهدة مستقلة ، الإسلام منطلقها، والعمل
الجماهيري الثوري والجهاد المسلح أسلوبيها، وتحرير كامل
فلسطين من الاحتلال الصهيوني هدفها.

الفصل الثاني

المبادئ العامة للحركة

المادة الثالثة:

تلتزم حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين بالإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة ، وكأداة لتحليل وفهم طبيعة الصراع الذي تخوضه الأمة الإسلامية ضد أعدائها، وكمراجع أساسي في صياغة برنامج العمل الإسلامي للتعبئة والمواجهة.

المادة الرابعة :

فلسطين، من البحر إلى النهر، أرض إسلامية عربية، يحرم شرعا التفريط في أي شبر منها، والكيان الصهيوني وجود باطل ، يحرم شرعا الاعتراف به على أي جزء منها.

المادة الخامسة :

يمثل الكيان الصهيوني رأس الحربة للمشروع الاستعماري الغربي المعاصر في معركته الحضارية الشاملة ضد الأمة.

الإسلامية، واستمرار وجود هذا الكيان على أرض فلسطين وفي القلب من الوطن الإسلامي ، يعني استمرار وهيمة واقع التجزئة والتبعية والتخلف الذي فرضته قوى التحدي الغربي الحديث على الأمة الإسلامية.

المادة السادسة :

لفلسطين من الخصوصية المؤيدة بالبراهين القرآنية والتاريخية و الواقعية ما يجعلها القضية المركزية للأمة الإسلامية ، التي بإجماعها على تحرير فلسطين وموجهتها للكيان الصهيوني تؤكد وحدتها وانطلاقها نحو النهضة .

المادة السابعة :

الجماهير الإسلامية والعربية هي العمق الحقيقي لشعبنا في جهاده ضد الكيان الصهيوني ، ومعركة تحرير فلسطين وتطهير كامل ترابها ومقدساتها هي معركة الأمة الإسلامية بأسرها . ويجب أن تسهم فيها بكامل إمكاناتها وطاقاتها المادية والمعنوية ، والشعب الفلسطيني والمجاهدون على طريق فلسطين هم طليعة الأمة في معركة التحرير ، وعليهم

يقع العبء الأكبر في الإبقاء على الصراع مستمرا حتى تنهض الأمة كلها للقيام بدورها التاريخي في خوض المعركة الشاملة والفاصلة على أرض فلسطين.

المادة الثامنة :

وحدة القوى الإسلامية والوطنية على الساحة الفلسطينية ، واللقاء في ساحة المعركة ، شرط أساسي لاستمرار وصلاحية مشروع الأمة الجهادي ضد العدو الصهيوني.

المادة التاسعة :

كافة مشاريع التسوية التي تقر الاعتراف بالوجود الصهيوني في فلسطين أو التنازل عن أي حق من حقوق الأمة فيها ، باطلة ومرفوضة .

الفصل الثالث

أهداف الحركة

تسعى حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين إلى تحقيق الأهداف التالية :

١. تحرير كامل فلسطين ، وتصفية الكيان الصهيوني ، وإقامة حكم الإسلام على أرض فلسطين ، والذي يكفل تحقيق العدل والحرية والمساواة والشورى.
٢. تعبئة الجماهير الفلسطينية وإعدادها إعداداً جهادياً وعسكرياً وسياسياً بكل الوسائل التربوية والتنقيفية والتنظيمية الممكنة لتأهيلها للقيام بواجبها الجهادي تجاه فلسطين .
٣. استنهاض وحشد جماهير الأمة الإسلامية في كل مكان ، وحثها على القيام بدورها التاريخي لخوض المعركة الفاصلة مع الكيان الصهيوني .
٤. العمل على توحيد الجهود الإسلامية الملتزمة باتجاه فلسطين ، وتوطيد العلاقة مع الحركات الإسلامية والتحررية الصديقة في كافة أنحاء العالم .

٥. الدعوة إلى الإسلام بعقيدته وشريعته وآدابه، و إبلاغ
تعاليمه نقيّة شاملة لقطاعات الشعب المختلفة ، و إحياء
رسالته الحضارية للأمة والإنسانية .

الفصل الرابع الوسائل

المادة الحادية عشرة:

تعتمد حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين لتحقيق

أهدافها الوسائل التالية :

١. ممارسة الجهاد المسلح ضد أهداف ومصالح العدو الصهيوني.
٢. إعداد وتنظيم الجماهير واستقطابها لصفوف الحركة وتأهيلها تأهيلاً شاملاً وفق منهج مستمد من القرآن والسنة وتراث الأمة الصالح.
٣. مد أسباب الاتصال والتعاون مع الحركات والمنظمات الإسلامية والشعبية ، والقوى التحررية في العالم لدعم الجهاد ضد الكيان الصهيوني، ومناهضة النفوذ الصهيوني العالمي .
٤. السعي للقاء قوى شعبنا الإسلامية والوطنية العاملة على أرض المعركة ضد الكيان الصهيوني ، على أرضية عدم الاعتراف بهذا الكيان ، وبناء التشكيلات والمنظمات

- والمؤسسات الشعبية اللازمة لنهوض العمل الإسلامي
والتوري.
٥. اتخاذ كافة الوسائل التعليمية والتنظيمية والثقافية
والاجتماعية والاقتصادية والإعلامية والسياسية
والعسكرية ، مما يبيحه الشرع ، وتنضجه التجربة
من أجل تحقيق أهداف الحركة .
٦. استخدام كل طرائق التأثير والتبليغ المتاحة والمناسبة
من وسائل الاتصال المعروفة والمستجدة .
٧. انتهاج مؤسسات الحركة وتنظيماتها من أساليب الدراسة
والتخطيط والبرمجة والتقويم والمراقبة بما يكفل استقرار
الحركة وتقدمها .

الفصل الخامس

العضوية

(منحها - شروطها - حقوقها - واجباتها - تعليقها أو إسقاطها) .

المادة الثانية عشرة : (منح العضوية)

العضوية في حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين ، هي لكل فرد يؤمن بمبادئ وأهداف الحركة ، ويرغب في الانخراط في صفوفها، للجهاد تحت لوائها.

المادة الثالثة عشرة : (شروط العضوية)

يشترط لقبول الفرد عضوا في الحركة ما يلي :

- أ- أن لا يقل عمره عن ١٦ سنة، ويلحق من يقل عمره عن هذا السن بمؤسسات الحركة المختصة .
- ب- أن يلتزم بأحكام وأخلاق الإسلام التزاما صادقا ، وأن يكون متدينا ذا خلق رفيع إن كان من أهل الكتاب .
- ج- أن يتمتع بسمعة طيبة في وسطه الاجتماعي ، وأن يكون بعيدا عن أي شبهة أخلاقية أو أمنية .

د- أن يؤمن بأفكار الحركة و برنامجها الجهادي .

هـ- أن لا يكون منتسباً لأي تنظيم أو حزب أو تجمع سياسي آخر .

و- أن يقبل الالتزام بنظام الحركة الأساسي ولوائحها الداخلية وأمر القيادة المشروع.

ز- أن يعطي (ببيعة الجهاد) بآدانه القسم التالي :

" أعاهد الله العظيم على الالتزام
بحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين،
والسمع والطاعة لقياداتها في المنشط
والمكره في غير معصية وأحافظ على
مبادئها ومصالحها وأسرارها، وأبائع
على ذلك ، والله على ما أقول وكيل "

المادة الرابعة عشرة : (حقوق العضوية)

للعضو حق ممارسة أية حقوق ينص عليها هذا النظام
واللوائح الداخلية ، وعلى الأخص الحقوق التالية :

١. حق المشاورة : للعضو على الحركة أن تعتمد

وتمارس الشورى الواسعة الملزمة عند اتخاذ

القرارات في سائر أجهزتها ومؤسساتها.

٢. حق المشاركة : للعضو حق المشاركة في الترشيح واختيار وانتخاب قيادات الحركة ومسؤوليها في مختلف الوظائف التنظيمية حسبما يقرره النظام الأساسي وتجيزه اللوائح المختصة .
٣. حرية الرأي والتعبير : تكفل الحركة للعضو حرية الرأي وحق التعبير وممارسة النقد والنقد الذاتي في حدود الأطر والروابط التنظيمية للحركة.
٤. حق المساواة : تعقد الحركة مبدأ المساواة التامة بين أعضائها في تولي المسؤوليات المختلفة وتسعى لتقديم أولى الكفاءة والأهلية دونما أي تمييز.
٥. حق التنشئة والتنمية : توفر الحركة للعضو من المناهج والبرامج ما يكفل تطوير ملكاته وقدراته الإبداعية وتنمية شخصيته الإسلامية.
٦. حق التكافل والأخوة : تعمل الحركة على تحقيق التأخي والولاء والنصرة بين جميع أعضائها وتسعى لتحقيق التكافل والتعاون بين الأخوة .
٧. حق حماية العضوية : على الحركة أن تؤمن

- الحماية اللازمة لكل عضو فيها من أي تجاوز أو تعسف
يمس حقوقه التي نص عليها هذا النظام واللوائح المختصة
وتيسر له كل سبيل ممكن للإسماع لرأيه ثم الانتصاف له .
٨. حق الرقابة :
تلتزم الحركة تجاه أعضائها
بإخضاع كافة أجهزتها للرقابة والمحاسبة والتقويم من قبل
الأجهزة المعنية ، ضمانا لتنفيذ سياساتها المقررة .
٩. حق النقاضي :
للعضو الحق في النقاضي أمام
لجنة قضائية مختصة في الحركة ، للنظر في مختلف
المخالفات أو المسائل المتعلقة بالأمور الدستورية أو
الشرعية ، والتي لم يتم حلها ضمن الأطر الشورية أو
التنفيذية.
١٠. حق الدفاع عن النفس :
للعضو الحق في
الدفاع عن نفسه أمام الهيئات القيادية ولجان التحقيق أو
القضاء ، قبل اتخاذ أي قرار جزائي نهائي بشأنه.

المادة الخامسة عشرة : (واجبات العضوية)

- على عضو الحركة الالتزام بالواجبات التالية :
- أ- أن يستمر في المحافظة على الشروط التي أهله

لعضوية الحركة .

- ب- أن يلتزم بخطط الحركة وبرامجها وسياساتها
وقراراتها التي أقرتها الأكثرية ، ولو خالف ذلك رأيه أو
اجتهاده في مسألة خلافية ، على أن يحفظ للعضو حق عدم
تحمل تبعات هذه السياسات .
- ج- أن يؤدي ما يناط به من تكاليف تنظيمية وجهادية ،
ويقبل ما تقتضيه أنظمة الحركة من إجراءات ومحاسبات .
- د- أن يحافظ على المشاركة في لقاءات الوحدات
والمؤتمرات التنظيمية .
- هـ- أن يحافظ على أسرار الحركة أفرادا و لجانا
ومؤسسات ، وعلى وحدتها وتماسكها .
- و- أن يفي بالتزاماته المالية التي تقرها نظم الحركة .
- ز- أن يحفظ لأفراد الحركة حقوق الأخوة كما يقررها
الدين والعرف المحمود .
- ح- أن يمتلك روح المبادرة ، ويتحرك في أوساط الجماهير
لكسب ثقته وتوثيق صلاته وروابطه بها .
- ط- أن يبذل ما في وسعه من جهد لنشر دعوة الإسلام ،
وللتوعية بقضية فلسطين .

ي- أن يكون متيقظا إزاء نشاطات العدو والقوى المضادة لأمن الحركة وسلامتها .

المادة السادسة عشرة :

(تعليق العضوية وإسقاطها)

يتم تعليق العضوية في الحركة أو إسقاطها تبعا لحالتها وعلى النحو التالي :

(أ) تعلق العضوية في الحركة في الحالات التالية :

١- إذا صدر قرار التعليق بحق العضو بموجب اللائحة المختصة .

٢- إذا طلب العضو التوقف عن العمل لفترة محدودة ووافقت الحركة على ذلك.

٣- إذا توقف العضو عن ممارسة أي نشاط له علاقة بالحركة دون إبداء الأسباب ، ولفترة زمنية تحددها اللائحة المختصة .

(ب) تعود العضوية لصاحبها بعد تعليقها من نفس الجهة التي أوقفتها وفقا لللائحة المختصة .

(ج) تسقط العضوية في الحركة في الحالات التالية :

١. إذا اتخذ بحق العضو قرار بالفصل من الحركة بموجب اللائحة المختصة .
٢. إذا طلب العضو ترك الحركة ووافقت قيادة الحركة على ذلك .
- (د) عند اتخاذ قرار بتعليق أو إسقاط عضوية ، فعلى قيادة الحركة أن تراعي مسألة الحفاظ على كافة المعلومات أو الأسرار التي بحوزة العضو ، بما تراه مناسبا من ترتيبات.

الفصل السادس

البنية التنظيمية للحركة ومؤسساتها

المادة السابعة عشرة :

البناء التنظيمي والتجنيد في الحركة هو لغرض إيجاد أسهل السبل وأدقها للاتصال والقيام بالأعمال الحركية، وليس بقصد إيجاد النخبة أو الطليعة ، التي تستعلي على الأمة وال جماهير.

المادة الثامنة عشرة :

يحدد البناء التنظيمي للحركة من الناحية البشرية والجغرافية لائحة مختصة ، ويجيزها مجلس الشورى العام .

المادة التاسعة عشرة :

- أ- تتكون مؤسسات الحركة من الأجهزة التالية :
 - ١- المؤتمر العام.
 - ٢- مجلس الشورى العام.
 - ٣- الأمين العام .
 - ٤- مجالس الشورى المحلية .
- ب- يجوز أن ينبثق عن أي من هذه المؤسسات لجان أو أجهزة أخرى .

الفصل السابع

المؤتمر العام

المادة العشرون:

المؤتمر العام ، هو السلطة التشريعية العليا للحركة ، ويتولى رسم استراتيجيتها وسياساتها العامة في كافة المجالات ، وقراراته ملزمة لكافة مؤسسات وأجهزة الحركة.

المادة الحادية العشرون :

يتكون المؤتمر العام من :

- ١ - أعضاء منتخبين أو يتم اختيارهم في حال تعذر إجراء الانتخابات ينوبون عن جمهور الحركة ، ويتم ذلك وفقا للائحة المختصة .
- ٢ - أعضاء يحكم مسؤولياتهم وأدوارهم في الحركة ، على ألا يزيد هذا العدد عن ربع أعضاء المؤتمر ، ويحدد تفاصيل ذلك اللائحة المختصة .

المادة الثانية والعشرون :

تحدد لائحة المؤتمر العام وعدد أعضائه وكيفية اختيارهم

وتفاصيل انعقاد المؤتمر ، وتقر من مجلس الشورى العام .

المادة الثالثة والعشرون :

عضوية المؤتمر العام تحدد بأربع سنوات شمسية .

المادة الرابعة والعشرون :

ينوب المؤتمر العام عن أعضاء الحركة في المهام التالية :

- أ- إقرار النظام الأساسي وتعديله .
- ب- انتخاب مجلس الشورى العام وتقويمه .
- ج- مناقشة وتقييم أعمال الفترة السابقة للحركة على ضوء التقرير المقدم من الهيئات القيادية في الحركة .
- د- تقديم توصيات وقرارات للأجهزة التشريعية والتنفيذية حول سياسات وتوجهات الحركة .
- هـ- مناقشة وإقرار البرنامج السياسي والخطط المستقبلية .

المادة الخامسة والعشرون :

يجتمع المؤتمر العام كل أربع سنوات ، وله أن يعقد

اجتماعا طارنا بقرار من مجلس الشورى العام أو بدعوة
نمن الأمين العام أو بطلب من نصف أعضائه خارج الأرض
المحتلة .

المادة السادسة والعشرون :

النصاب القانوني لاجتماع المؤتمر العام هو ثلثا الأعضاء
المتواجدين خارج الأرض المحتلة الذين أكدوا للجنة المؤتمر
العام حضورهم ويكون الاجتماع قانونيا بحضور نصفهم
للمؤتمر.

المادة السابعة والعشرون :

يتخذ المؤتمر توصياته وقراراته بأغلبية ثلثي الحضور في
اجتماع قانوني ، إلا في الحالات التي نص النظام الأساسي
فيها على غير ذلك .

المادة الثامنة والعشرون :

إذا تعذر انعقاد المؤتمر العام لمدة ست سنوات ، تؤول
صلاحياته إلى مؤتمر تنظيمي خاص يضم أعضاء مجلس
الشورى العام والمجالس الشورية المحلية ، وتعرض قراراته

وتوصياته على المؤتمر العام في أول اجتماع له.

المادة التاسعة والعشرون :

يقرر مجلس الشورى العام برنامج المؤتمر العام وجدول أعماله ، ويتم الدعوة لاتعقاده والترتيب له و إدارته من قبل لجنة المؤتمر العام المنبثقة عن مجلس الشورى ويحدد كيفية ذلك اللانحة المختصة .

المادة الثلاثون :

يحق للمؤتمر العام سحب الثقة من مجلس الشورى أو عن بعض أعضائه في دورة طارئة .

الفصل الثامن

مجلس الشورى العام

المادة الحادية والثلاثون :

مجلس الشورى العام هو السلطة التنفيذية في الحركة ،
وقراراته ملزمة لكافة مؤسسات الحركة ، كما يقوم بدور
تشريعي فيما بين دورتين متتاليتين للمؤتمر العام .

المادة الثانية والثلاثون :

يتكون المجلس من خمسة عشر عضوا ، ينتخب المؤتمر
العام سبعة منهم ويعين المجلس الاثنى الباقيين ثم يختار
المجلس بالتشاور مع فعاليات الأرض المحتلة ، بقية أعضائه
من داخل الأرض المحتلة .

المادة الثالثة والثلاثون :

دورة المجلس أربع سنوات شمسية ، ويعقد المجلس
اجتماعا عاديا مرتين في السنة ، على الأقل ، وله عقد
اجتماع خاص استثنائي بطلب من نصف أعضائه المتواجدين

خارج الأرض المحتلة أو بدعوة من الأمين العام .

المادة الرابعة والثلاثون :

النصاب القانوني لاجتماع مجلس الشورى العام هو سبعة أعضاء ، ويتخذ قراراته بالأغلبية البسيطة إلا إذا نص النظام الأساسي على غير ذلك .

المادة الخامسة والثلاثون :

يختار مجلس الشورى من بين أعضائه المنتخبين أمين سر المجلس وتحدد مهامه الدائمة المختصة .

المادة السادسة والثلاثون :

يختص مجلس الشورى العام بولاية التالي من أمور الحركة :

- أ- تحقيق الأهداف الواردة في النظام الأساسي ، وتنفيذ قرارات المؤتمر العام والمجلس في كافة المجالات .
- ب- انتخاب الأمين العام من بين أعضائه المنتخبين .
- ج- توزيع المهام على أعضائه.

- د- اقتراح ومتابعة واعتماد وتنفيذ الخطة السنوية العامة ، والتي تتضمن سياسات وخطط وبرامج الحركة .
- هـ- مناقشة أعمال الحركة على ضوء التقرير الدوري الذي يقدمه الأمين العام و إجازته .
- و- تقويم أداء ومحاسبة الأمين العام وبقية أعضاء المجلس وفقا لسياسات وخطط وبرامج الحركة .
- ز- إقرار الميزانية العامة للحركة أو تعديلها وضبط أموال الحركة وحصر ما يرد منها وما يصرف ومراقبة كل نواحي النشاط المالي والإشراف على تنظيمه ، وفقا للائحة المالية .
- ح- سحب الثقة من الأمين العام بأغلبية ثلثي الأعضاء وفي جلسة خاصة لهذا الأمر .
- ط- إقرار اللوائح المختلفة للحركة عدا ما نص على غير ذلك .

المادة السابعة والثلاثون :

لا تسقط العضوية في مجلس الشورى العام إلا في الحالات التالية :

- أ- انتهاء العضوية في الحركة .
- ب- تغيب عن دورتين متتاليتين بدون عذر.
- ج- الاستقالة أو العجز.
- د- قرار من مجلس الشورى العام بأغلبية الثلثين ، وبعد مصادقة اللجنة القضائية المختصة إذا استأنف العضو قرار المجلس.

المادة الثامنة والثلاثون :

تحدد لائحة مجلس الشورى العام كيفية ملء المقعد الشاغر.

الفصل التاسع

الأمين العام

المادة التاسعة والثلاثون :

الأمين العام هو مسؤول الحركة الأول ، والمتحدث الرسمي باسمها ، والممثل لها ، والقائد العام لقواتها.

المادة الأربعون :

ينتخب مجلس الشورى الأمين العام من بين أعضائه المنتخبين وبأغلبية ثلثي أعضائه خلال شهر من انتخاب المجلس ويحدد كيفية ذلك لائحة الانتخابات المقررة من مجلس الشورى العام.

المادة الحادية والأربعون :

يرشح لمنصب الأمين العام من يتوافر فيه من الورع والتقوى والأهلية العلمية والخبرة العملية والتجربة التنظيمية ما يؤهله لقيادة الحركة ، على أن يكون قد أمضى في صفوفها عشر سنوات على الأقل .

المادة الثانية والأربعون :

يتفرغ الأمين العام بعد انتخابه لمباشرة مسؤولياته في الحركة ، وفقا للاحقة التفرغ.

المادة الثالثة والأربعون :

ولاية الأمين العام أربع سنوات شمسية ، وتنتهي بانتهاء دورة مجلس الشورى العام ، وانتخاب الأمين العام الجديد.

المادة الرابعة والأربعون :

يلبي الأمين العام المهام التالية :

- أ- رئاسة مجلس الشورى العام .
- ب- قيادة وترشيح المسؤولين في الأجهزة التنفيذية بعد إجازتهم من مجلس الشورى العام ، ويكون مسؤولا عنهم أمام المجلس والمؤتمر العام .
- ج- إدارة وتوجيه وتقويم ومحاسبة مجلس الشورى والقيادات والهيئات التنفيذية في الحركة ومؤسساتها.
- د- تقديم تقرير دوري لمجلس الشورى العام عن سائر مناشط الحركة .

- هـ- الإشراف على العلاقات الخارجية والاتصالات مع الجهات والأطراف الأخرى .
- و- دعوة مجلس الشورى العام لاجتماعات طارئة إذا رأى ضرورة لذلك .
- ز- تكليف أي عضو من أعضاء الحركة بأية مهام حركية يراه مناسباً للقيام بها.
- ح- مباشرة الطارئ والعاجل من القضايا وإصدار قرارات بشأنها ، على أن تعرض على مجلس الشورى في اجتماعه التالي.

المادة الخامسة والأربعون :

- تنتهي ولاية الأمين العام للحركة في الحالات التالية:
- أ- إذا أخل الأمين العام بواجباته أو فقد الأهلية اللازمة، فلمجلس الشورى العام أن يعقد اجتماعاً خاصاً لاتخاذ قرار إعفائه بأغلبية ثلثي الأصوات .
 - ب- إذا قدم الأمين العام استقالته ، يدعو أمين سر المجلس لاجتماع مجلس الشورى العام لدراسة الوضع، وفي حالة إصراره على الاستقالة ، يتم قبولها بأغلبية ثلثي الأصوات.

ج- في حالة وفاة أو استشهاده أو عجز الأمين العام
تتولى لجنة طوارئ إدارة الحركة ، وتتكون من
أمين سر المجلس واثنين من أعضاء مجلس الشورى
العام ينتخبهم المجلس ، ويدعو أمين السر مجلس الشورى
العام لانتخاب أمين عام جديد خلال شهرين من تاريخه.

الفصل العاشر

مجالس الشورى المحلية

المادة السادسة والأربعون :

يتم تحديد المنطقة الجغرافية المحلية وانتخاب أو تعيين مجلس الشورى المحلي طبقاً للاتحة خاصة ، يجيزها مجلس الشورى العام.

المادة السابعة والأربعون :

العلاقة بين مجلس الشورى المحلي ومجلس الشورى العام تحددها لائحة خاصة يجيزها مجلس الشورى العام.

المادة الثامنة والأربعون :

أي قرار يصدر عن مجلس الشورى المحلي يتعارض مع قرارات مجلس الشورى العام ، أو يعترض عليه مجلس الشورى العام يعتبر لاغياً وغير نافذ المفعول .

المادة التاسعة والأربعون :

مهمة مجلس الشورى المحلي هي تحقيق أهداف النظام

الأساسي في المنطقة المحلية ، وتنفيذ الأهداف
المركزية المرحلية المقررة من قبل الأجهزة
المركزية للحركة والإشراف على تنفيذ الخطة
المحلية .

الفصل الحادي عشر

أحكام عامة

المادة الخمسون :

يقر هذا النظام الأساسي من قبل المؤتمر العام بالأغلبية البسيطة ، ويعدل بموافقة ثلثي أعضائه في اجتماع قانوني .

المادة الحادية والخمسون :

أية اجتهادات حول تفسير هذا النظام الأساسي هي من صلاحيات المؤتمر العام وفي حالة عدم انعقاده تكون من صلاحيات مجلس الشورى العام.

المادة الثانية والخمسون :

اللوائح الداخلية التي لمجلس الشورى العام ، لها نفس قوة هذا النظام على ألا تتعارض معه .

المادة الثالثة والخمسون :

يحق لمجلس الشورى العام في الحالات الطارئة إيقاف

العمل بالنظام الأساسي للحركة أو أية مادة من مواده
إذا اقتضت الضرورة ، على أن يصدر تعميماً لأعضاء
المؤتمر العام بذلك ، ويتحمل مجلس الشورى مسؤولية
هذا الإجراء أمام المؤتمر العام .

المادة الرابعة والخمسون :

يصدر مجلس الشورى العام لائحة خاصة بنظام العقوبات
والجزاءات ، يجيزها المؤتمر العام .

المادة الخامسة والخمسون :

تؤمن الحركة الموارد المالية الكافية لحاجاتها وبرامجها
وأعمالها عن طريق اشتراكات الأعضاء وتبرعاتهم والعائد
من الاستثمارات ، والتبرعات غير المشروطة من أصدقاء
الحركة وأنصارها .

المادة السادسة والخمسون :

إذا رأت الحركة اتخاذ أي قرار يتعلق بمبدأ وجودها أو
اتحادها مع حركات أخرى ، فإن ذلك يتم بدعوة المؤتمر
العام من قبل مجلس الشورى العام في دورة خاصة بذلك ،
ويؤخذ القرار بأغلبية ثلاثة أرباع أصوات أعضاء المؤتمر.

(٥)

لائحة الجزاءات والعقوبات

المادة الأولى :

لائحة الجزاءات والعقوبات هي مجموعة الإجراءات التي تنظم قوانين الجزاءات والعقوبات في الحركة .

المادة الثانية :

تسعى الحركة من خلال المنهج الإسلامي الذي تسلكه في تربية و إعداد أعضائها إلى ضبط سلوكهم التنظيمي بوعي وطوعية من خلال تنمية الشعور بالمسؤولية ومبدأ محاسبة النفس الذي يستشعر فيه الفرد خشية الله ومراقبته قبل مراقبة المسؤولين .

المادة الثالثة :

للكركة نظام جزاءات وعقوبات يهدف في الدرجة الأولى إلى التقويم والإصلاح وتأكيد الانضباط وضمان التطبيق

الصارم لنظام الحركة الأساسي ولوائحها الداخلية وتنفيذ قرارات الهيئات القيادية للحركة ومنع أي انحراف أو إساءة إلى الحركة أو أعضائها أو جهادها أو إلى الجماهير.

المادة الرابعة :

لكل مسؤول الحق في أن يوجه عقوبات تشمل :

- أ- التنبيه والنصح.
- ب- اللوم.
- ج- الإنذار.
- د - الإعفاء من بعض المسؤوليات في الحالات التالية :
 - ١ - التخلف عن حضور الاجتماعات التنظيمية بغير عذر.
 - ٢ - التقصير في المهام الموكلة أو دفع الاشتراك بغير عذر.
 - ٣ - كشف بعض الأسرار أو تجاوز التسلسل في الاتصالات.
 - ٤ - عدم التقيد بآداب الأخوة في التعامل .
 - ٥ - إعطاء التصريحات باسم الحركة بغير تفويض رسمي .

المادة الخامسة :

تعلق العضوية في الحركة في الحالات التالية :

أ- إذا طلب العضو التوقف عن العمل لفترة محدودة ووافقته الحركة على ذلك.

ب- إذا توقف العضو عن ممارسة أي نشاط له علاقة بالحركة دون إبداء الأسباب ولفترة ستة شهور.

ج- صدور قرار التعليق بحق العضو من الأمين العام أو مجالس الشورى في الحركة بموجب الأسباب التالية:

١ - الإصرار على تكرار أحد المخالفات في المادة الرابعة وبعد الإنذار .

٢ - الاتصال بالأحزاب أو الجماعات السياسية أو الانتساب إليها بغير إذن من القيادة .

٣ - تشجيع النزعات المحورية والتكتلات الانقسامية ومحاولة تمزيق أو تفتيت الصف الداخلي للحركة.

٤ - إفشاء أسرار الحركة على نحو يوقع بها ضرراً بشكل مقصود.

٥ - ارتكاب الكبائر .

٦ - إساءة استخدام المسؤولية .

٧- إساءة استعمال أموال الحركة .

المادة السادسة :

لا تعلق عضوية مجلس الشورى العام إلا بقرار من المجلس نفسه.

المادة السابعة :

يجب أن لا يزيد زمن التعليق على ستة أشهر قابلة للتجديد مرة واحدة فقط.

المادة الثامنة :

تسقط العضوية عن العضو إذا طلب ترك الحركة ووافقت القيادة على ذلك .

المادة التاسعة :

بعد انتهاء فترة التوقيف ، فعلى الجهة التي أصدرت قرار التعليق إيقاف القرار أو تقديم توصية مفصلة لمجلس الشورى بإسقاط العضوية من الحركة .

المادة العاشرة :

لا تتخذ العقوبة المنصوص عليها في المادة الخامسة أو الثامنة إلا بعد الاستماع إلى دفاع العضو المتهم ودعوته أمام لجنة تحقيق ، إذا قررت الجهة المسؤولة اتخاذ العقوبة بشأنه ، ويسقط حقه في الدفاع إذا امتنع عن الحضور بغير عذر.

المادة الحادية عشرة :

للعضو المعلقة عضويته أو المتخذ قرار بفصله الحق في عرض حالته على لجنة قضائية مختصة ، يشكلها مجلس الشورى ويعتبر قرارها بشأنه نهائياً.

المادة الثانية عشرة :

عند اتخاذ قرار بتعليق أو إسقاط عضوية فعلى قيادة الحركة أن تراعي مسألة الحفاظ على كافة المعلومات والأسرار التي بحوزة العضو بما تراه مناسباً من ترتيبات .

المادة الثانية عشرة:

تقر هذه اللائحة بالأغلبية البسيطة وتعديل من قبل

المؤتمر العام في جلسة قانونية بأغلبية ثلثي الحضور على الأقل على أن يقدم التعديل مكتوبا لأمين سر مجلس الشورى العام قبل أربعة شهور على الأقل من اجتماع المؤتمر .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

الكتب:

أبراش، إبراهيم. المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الإجتماعية، ط ١، عمان: دار الشروق، ٢٠٠٩.

إبراهيم، فتحي. الخميني الحل الإسلامي والبديل، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ط ١، ١٩٧٩ م.

أبو العمرين، خالد. حماس، حركة المقاومة الإسلامية، جذورها-نشأتها-فكرها السياسي، ط ١، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٠.

أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ط ٥، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

أبو طه، أنور، وآخرون. خطاب التجديد الإسلامي، الأزمنة والأسئلة، ط ١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤.

أبو عزة، عبدالله. مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، ط ٢، الكويت: دار القلم، ١٩٩٢.

أبو عمرو، زياد. الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، ط ١، عكا: دار الأسوار، ١٩٩٨.

الانتخابات التشريعية الفلسطينية واقعها والحكم الشرعي فيها، من إصدارات حزب التحرير، ١٤-١٢-٢٠٠٥، فلسطين.

الأنصاري، فريد. البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، ط١، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩.

إيزوتسو، توشييهيكو. الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، جلال محمد الجهاد "مترجم"، ط١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

براون، ج.ب، يول.ج. تحليل الخطاب، ط١، المملكة العربية السعودية: النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، ١٩٩٧.

البرغوثي، إياد، جواد الحمد. دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، عما: مركز دراسات الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٧

البرغوثي، إياد. الدين والدولة في فلسطين، رام الله: مركز رام الله لحقوق الإنسان، ط١، ٢٠٠٧

البرغوثي، إياد، منيب خضر (إعداد). الحوار الإسلامي الوطني في قضايا العملية السلمية والبناء الوطني والديمقراطية، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط١، ٢٠٠١

برو، فيليب. علم الاجتماع السياسي. محمد عرب صاصيلا (مترجم)، ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

برومبرغ، دانيال (محرر). التعدد وتحديات الإختلاف، المجتمعات المتقسمة وكيف تستقر، ط١، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٧.

بغورة، الزواوي. الفلسفة واللغة \ نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط١، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥.

_____. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ط١، القاهرة: المجلس العلى للثقافة، ٢٠٠٠.

بلقزيز، عبد الإله. الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال الإسلامي، ط ١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

بن جدو، غسان (محاور)، محمد حسين فضل الله. خطاب الإسلاميين والمستقبل، ط ٢، بيروت: دار الملاك، ١٩٩٦.

بن نبي، مالك. شروط النهضة. دار الفكر: دمشق، نسخة مصورة، ١٩٨٦م.

_____. وجهة العالم الإسلامي. دار الفكر: دمشق، ط ١، ١٩٨٦.

البناء، حسن. مجموعة الرسائل. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢.

تاجا، وحيد. الخطاب الإسلامي.. إلى أين؟! بعد الحادي عشر من أيلول\سبتمبر ٢٠٠١م، ط ١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

تاكيه، راي، نيكولاسغفوسديف. نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهيائه، ط ١، بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٥.

الترابي، حسن، وآخرون. الإسلاميون والمسألة السياسية، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد، ط ٢، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٨.

التكروري، نواف هایل. أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة. دار الشهاب: سوريا، ط ١، ٢٠٠٠.

الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

_____. العقل السياسي العربي، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

- جراعبة، محمود. حركة حماس: مسيرة متردة نحو السلام. رام الله: المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، ط١، ٢٠١٠
- الجرجاني، علي بن محمد. شرح المواقف، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- جلبي، خالص. في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٤ م.
- الجماعة الإسلامية. المنهج الإصلاحي والمنهج الثوري، إصدار الجماعة الإسلامية، ب.م، ب.ن، ب.م.ن
- _____. جذور الثورة الإسلامية في القرآن، إصدارات الجماعة الإسلامية، ب.ن، ب.م.ن،
- _____. دراسة لماذا نؤمن بالثورة على الأنظمة، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م، د.ن، د.م.ن
- _____. رؤى ومواقف، إصدار الجماعة الإسلامية، د.م.ن، د.ن
- الجويني، أبو المعالي. غياث الأمم في التياث الظلم ”الغياثي“، ط٣، القاهرة: دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠.
- حاج حمد، أبو القاسم. جذور المأزق الأصولي. بيروت: دار الساقى ، ط١، ٢٠١٠.
- _____. العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. بيروت: دار المسيرة، ط١، ١٩٧٩.
- _____. العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦.
- الحركات الإسلامية وإثرها في الإستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، الإمارات العربية، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٢.

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 ٢٠٠٨، ط ١

الحروب، خالد. التيار الإسلامي والعلمنة السياسية، التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية. رام الله: جامعة بيرزيت، ط ١، ٢٠٠٨

_____. الإسلاميون في فلسطين، قراءات-مواقف-وقضايا أخرى. عمان-الأردن: دار البشير، ط ١، ١٩٩٤

_____. حماس الفكر والممارسة السياسية، ط ٢، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧.

_____. حماس الفكر والممارسة السياسية. مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧،

حزب التحرير، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠.

حسنة، عمر عبید. مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، ط ١، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

حمادي، إدريس. المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ط ١، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

حمودة، سمیح. الوعي والثورة، دراسة في حياة وجهاد الشيخ عز الدين القسام ١٨٨٢-١٩٣٥، ط ١، القدس: جمعية الدراسات العربية، ١٩٨٥.

الحميري، عبد الواسع. الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة، ط ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨.

حنفي، حسن. حصار الزمن "إشكالات"، الجزء الأول، ط١، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم- ناشرون، منشورات الإختلاف، ٢٠٠٧.

الحوت، بيان نويهض. القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧-١٩٤٨، ط٢، عكا: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٤.

حوراني، فيصل. جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨، ط١، رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٣.

حيمر، عبد السلام. في سوسيولوجيا الخطاب، من سوسيولوجيا التمثيلات إلى سوسيولوجيا الفعل، ط١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، نوفمبر ٢٠٠٨.

الخطوط العامة لحركة الجهاد الإسلامي، د.م، دن، دو.م.ن،

الخولي، يمنى طريف. فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، ط١، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠.

دراج، فيصل، جمال باروت (محرران). الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الأول، ط١، سوريا: المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠.

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 والأيدولوجيا، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

روا، أوليفيه. تجربة الإسلام السياسي، ط٢، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٦.

- _____ . عولمة الإسلام، ط ١، بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٣.
- الزبيدي، باسم. حماس والحكم: دخول النظام أم التمرد عليه. رام الله: المركز الفلسطيني للبحوث والدراسات المسحية، ط ١، ٢٠١٠م، ص ١٩
- زلوم، عبد القديم. الديمقراطية، نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها، أو الدعوة إليها. بيروت: منشورات حزب التحرير، ب ط، ب ت.
- الزهار، محمود. إشكاليات الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، ط ١، الخليل - فلسطين: دار المستقبل، ١٩٩٨.
- سعيد، إدوارد. الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ط ٤، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥.
- سيد أحمد، رفعت. رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي. القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ط ١، ١٩٩٧م.
- سيد، بوبي س. الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية و بروز الإسلام، ط ١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.
- _____ . الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية و بروز الإسلام، ط ١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.
- السيد، رضوان. الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.
- _____ . سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
- السيف، توفيق. حدود الديمقراطية الدينية، ط ١، بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٨.

الشاعر، ناصر الدين. عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية وجهة نظر إسلامية. ، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٩٩.

الشافعي، كمال الدين محمد. المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٤.

الشرفا، وليد. دوائر الإقناع في خطاب حركة حماس. رام الله: أورد مركز العالم العربي للبحوث والتنمية، ط١، ٢٠١٠.

شريعتي، علي. العودة إلى الذات. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط٢، ١٩٩٣.

الشريف، ماهر. البحث عن كيان، دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني، ١٩٠٨-١٩٩٣، ط١، نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٥.

شفيق، منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، ط٣، بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، تونس: دار البيرق للنشر، ١٩٩١.

الشقاقي، فتحي. المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية، لماذا وكيف؟، ب.ن، ب.م.، ط١، ١٤٠٩ هـ.

_____. 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، ط١، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية\الأهرام، ٢٠٠٤.

صالح، محسن (محرر). منظمة التحرير الفلسطينية، تقييم التجربة وإعادة البناء. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، ط١، ٢٠٠٧.

صالح، محمد محسن. التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة
الجهاد ١٩١٧-١٩٤٨، ط ٢، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٩.

صديقي، العربي. البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب
المقابل، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

صديقي، سليم. الحركة الإسلامية قضايا وأهداف، ط ١، لندن: المعهد
الإسلامي، ١٩٨١.

الطيب، توفيق. الحل الإسلامي ما بعد النكبتين، ب. ن، ب. م. ن، ط ٣،
١٩٨٥.

عاصي، جوني. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية، إعادة النظر في
براديغم التحول، ط ١، فلسطين- رام الله: مواطن، المؤسسة
الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٦.

عبد الحق، صلاح إسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد،
ط ١، بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣.

عبد الرحمن، صادق. حيران وعمر التلمساني، ب. م. ن، ب. ن، ١٩٨٢.
عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، ط ٢، بيروت: المركز
الثقافي العربي، ١٩٩٧.

عبد الرحمن، مؤمن. المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، دون تاريخ
نشر، ناشر.

عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب
السلطانية. بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩.

عبد اللطيف، كمال، نصر محمد عارف. إشكاليات الخطاب العربي
المعاصر، ط ١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

عبد، محمد. الأعمال الكاملة، ط ٢، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

عبيد، حاتم. في تحليل الخطاب، ط١، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، فريق تحليل الخطاب، ٢٠٠٥.

عزام، عبدالله. حماس الجذور التاريخية والميثاق، ط١، القدس-فلسطين: دار الإباء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط١، إيران: مؤسسة الأعراف للنشر، ١٩٩٨.

العلواني، طه جابر. الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط١، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣.

العميم، علي. العلمانية والممانعة الإسلامية محاورات في النهضة والحداثة، ط٢، بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٢.

العيلة، عبد المجيد لطفي. دور الأحزاب والفصائل الفلسطينية، في دعم ثقافة المقاومة، حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين نموذجاً، ٢٠٠٩م، دراسة غير منشورة.

الغزالي، محمد، بن محمد. الإقتصاد في الاعتقاد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

غوشة، إبراهيم. المثذنة الحمراء، سيرة ذاتية، ط١، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠٠٨.

الفالوجي، عماد. درب الأشواك. عمان: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢.

فرج، محمد عبدالسلام. الفريضة الغائبة، ب.م، ب.ن، ب.م.ن

فوكو، ميشيل. حفريات المعرفة، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٦٨.

_____. نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، ط١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

القرضاوي، يوسف. الدين والسياسة، تأصيل وشبهات، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧.

_____. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط ١، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.

_____. خطابنا الإسلامي في ظل العولمة، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

قضايا سياسية، منشورات حزب التحرير. بيروت: دار الأمة، ٢٠٠٤، ص ٤٠

قطب، سيد. معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، ط ٦، ١٩٧٩ م.

كراس الدليل إلى حركة الجهاد الإسلامي، دفاتر إسلامية رقم ١، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي، ١٩٨٩، سجن مجدو

كريب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ط ١، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩.

كون، توماس. بنية الثورات العلمية، ط ١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

كوهين، أمنون. الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني ١٩٤٩-١٩٦٧، ط ١، القدس: مطبعة القادسية، ١٩٨٨.

كيبيل، جيل، يان ريشار (محرران). المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ط ١، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٤.

لدجني، يحيى علي، نسيم شحدة ياسين. ثقافة الإمام الشهيد أحمد ياسين، حياته ودعوته وثقافته. غزة: الجامعة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٧.

مانغونو، دومينيك. **المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب**، ط ١، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر: منشورات الإختلاف، ٢٠٠٨.

المواردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ١، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

محمد، يحيى. **القطيعة بين المثقف والفقير**. بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، ب.ت.

المرتكزات المنهجية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، كراس داخلي لحركة الجهاد الإسلامي.

المسيري، عبد الوهاب. **البروتوكولات واليهودية والصهيونية**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

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 ومراحل التاريخ، ط ٣، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨.

منصور، جمال. **التحول الديمقراطي الفلسطيني، وجهة نظر إسلامية**. نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط ١، ١٩٩٩.

منصور، جمال، جمال سليم. **الإسلاميون والانتخابات**، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ط ١، ١٩٩٥.

منهاج حزب التحرير في التغيير، منشورات حزب التحرير. بيروت: دار الأمة، ط ٢، ٢٠٠٩.

مورو، محمد. **حماس والجهاد جناحا المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة، الجذور، العمليات الإبعاد**. القاهرة: المختار الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤.

نافع، بشير موسى. الإمبريالية والقضية الفلسطينية، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

_____. الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية ١٩٥٠-١٩٨٠، ط ١، غزة- فلسطين: مركز فلسطين للدراسات والبحوث، ١٩٩٩.

_____. الإسلاميون. بيروت: مركز الجزيرة للدراسات، قطر: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٠.

نصر، مارلين. التصور القومي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢-١٩٧٠، دراسة في علم المفردات والدلالة، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١.

الهندي، خالد. الإسلاميون وعملية البناء الوطني الفلسطيني: وجهة نظر إسلامية. نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ط ١، ١٩٩٩.

يسين، السيد، وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربي (دراسة إستطلاعية)، ط ٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

يقطين، سعيد. تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبيين)، ط ٣، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

يوسف أحمد. فتحي الشقاقي شهيداً، سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد. القاهرة: مركز ياقا للدراسات والأبحاث، ط ١، ١٩٩٦.

الرسائل الجامعية:

أبو طه، أنور. حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الأصول- الأيديولوجيا- التحولات، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة اللبنانية، ١٩٩٧.

البابا، رجب حسن العوضي. جهود حركة المقاومة الإسلامية حماس في الإنتفاضة الفلسطينية، ١٩٨٧م-١٩٩٤م، رسالة ماجستير غير منشورة الجامعة الإسلامية، ٢٠١٠م

الحروب، أحمد محمود. الجمعيات الإسلامية المسيحية في الحركة الوطنية الفلسطينية في الفترة ما بين ١٩١٨-١٩٣١، رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠١.

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 ١٩٥٢-١٩٨١، (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.

عرجان، محمد عبدالله "خلاف". صورة الدولة في الخطاب السياسي الفلسطيني الرسمي ١٩٦٤-٢٠٠٥، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة بيرزيت، فلسطين ٢٠٠٧.

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، ١٩٩٨.

المجلات:

أبو عمرو، زياد. "حماس: خلفية تاريخية سياسية". مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد، شتاء ١٩٩٣،

أبو مسامح، سيد. صحيفة الحياة اللندنية، ١٨-١-١٩٩٦

إسماعيل، صلاح. "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية". مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٨، المجلد ٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي

برهومة، عيسى عودة. "تمثلات اللغة في الخطاب السياسي". مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣٩

بغورة، الزواوي. "منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة". مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ١٢

بن سعيد، أحمد بن راشد. "قوة الوصف دراسة في لغة الإتصال السياسي ورموزه". مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣٢،

بن عياد، محمد. "سيمائية الخطاب وخطاب السيميائية". مجلة علامات، العدد ٢٩.

جرار، مروان فريد. "الخطاب السياسي الفلسطيني في ظل الإدارة العسكرية البريطانية (كانون أول ١٩١٨ م - تموز ١٩٢٠ م)"، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) العدد الأول، المجلد ١٧، يناير، ٢٠٠٩.

الجرباوي، علي. "حماس مدخل الإخوان إلى الشرعية السياسية". مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد، شتاء ١٩٩٣،

الحاج صالح، رشيد. "التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتغنشتاين". مجلة عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٢٩، ٢٠٠٩.

حسن، عمار علي. "الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر". مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٤٠، حزيران ٢٠٠٧.

حمودة، سميح. "ظهور ونمو زعامة مفتي القدس الحاج امين الحسيني وعلاقاته السياسية". **حوليات القدس**، العدد ٧، ربيع، صيف، ٢٠٠٩.

خالد مشعل مقابلة، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ٧٦، خريف ٢٠٠٨، ص ٦٧

خالد مشعل، مقابلة في **صحيفة الحياة**، الحلقة الثانية، ٥-١٢-٢٠٠٣
الربيعو، تركي علي. "مدخل إلى ظاهرة العنف في الخطاب السياسي السلطوي". **مجلة الوحدة**

الزعاترة، ياسر. "عن هدنة الشيخ ياسين والموقف منه". **صحيفة الحياة**، ٢١-١٠-١٩٩٧

سارة، فايز. "الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الأيديولوجيا وانقسامات السياسة". **المستقبل العربي**، العدد ١٢٤، حزيران ١٩٨٩.

الشقاقي، فتحي، أحمد صادق. "الثورة الإسلامية في سوريا"، **مجلة المختار الإسلامي**، العدد ١٦، السنة الثانية، أكتوبر ١٩٨٠ م

شلق، رمضان. **مجلة المجاهد**، العدد ٣٤٨، نيسان ١٩٩٩

_____. **مجلة المجاهد**، العددان ٢٤٣-٢٤٤، مايو وأيار ١٩٩٨ م

صادق، أحمد. "معرفة الرجال بالحق أم الحق بالرجال". **مجلة الطليعة**، العدد ١ السنة الثانية، يناير ١٩٨٣

_____. "الإسلام والقضية الفلسطينية". **مجلة الطليعة الإسلامية**، العدد ١، السنة ١، يناير ١٩٨٣ م

_____. **الطليعة الإسلامية**، العدد ٢، السنة الأولى، ٢-١٩٨٣

الصحف الفلسطينية (القدس، الأيام، الحياة الجديدة)

صحيفة الشرق الأوسط، مقابلة مع عبد العزيز الرنتيسي،
٢٦-١٠-١٩٩٧

الطليعة الإسلامية، العدد ٥، السنة الأولى، مايو ١٩٨٣

الطليعة الإسلامية، العدد ٥، السنة الأولى، مايو ١٩٨٣ م

الطليعة الإسلامية، العدد ٨، السنة الأولى، آب ١٩٨٣،

الطيب، توفيق. "الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة
للحركة الإسلامية". مجلة المسلم المعاصر، العدد الإفتتاحي،
نوفمبر، ١٩٧٤، ص ٩٨.

عدوان، بيسان. "حركة حماس: بين الهوية الوطنية والخطاب
العقائدي". فصلية سياسات، العدد ١، شتاء ٢٠٠٧

عطية، جمال الدين. "صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر".
مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٧، السنة الثانية والعشرون،
فبراير، ١٩٩٨.

الفالوجي، عماد. "الإسلام السياسي، الإصلاح السياسي والشرط
الإجتماعي". فصلية الإسلام السياسي، العدد الثاني صيف
٢٠٠٨ م،

كريس، غونتر. "البنى الأيديولوجية في الخطاب". مجلة علامات، العدد ٢٩
مجلة المجاهد، العدد ٣٥١، آب ٢٠٠١، مداخلة للدكتور رمضان عبدالله
شلق في حلقة نقاش داخلي

مجلة المجاهد، عدد خاص حول حوار القاهرة، ب.ت

مجلة المختار الإسلامي، السنة الثانية، العدد ٢٠، السنة الثانية، فبراير
١٩٨١ م

مجلة المختار الإسلامي، العدد ١٣، السنة الثانية، يوليو ١٩٨٢

مجلة النهج، من إصدار حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، العدد ٣،

٢٠٠٥-١١-٣٠

مجلة فلسطين المسلمة، العدد ٥، السنة الأولى، ١٩٨١.

مجلة فلسطين المسلمة، عدد ٥، السنة الثانية، ١٩٨٣.

المدهون، ربيعي. "الحركة الإسلامية في فلسطين (١٩٢٨-١٩٨٧)".

شؤون فلسطينية، العدد ١٨٧، تشرين أول ١٩٨٨.

المسيري، عبد الوهاب. "معالم الخطاب الإسلامي الجديد ورقة أولية".

مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، السنة الثانية والعشرون،

نوفمبر، ١٩٩٨.

مصطفى، هالة. "التيار الإسلامي في فلسطين". المستقبل العربي،

العدد ١١٣، تموز ١٩٨٨.

مقابلة مع عزام الأحمد في مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٦٧،

صيف ٢٠٠٦،

المنطلق، العدد ١٦، ١٩٨٦.

المنطلق، العدد ٨، ١٩٨٤.

نشرة البيان، إصدار الحركة الطلابية الإسلامية،

العدد ٣، ١٢-٢-١٩٨٥

نشرة البيان، العدد ٦، يونيو ١٩٨٥

نشرة البيان، العدد ٢، ٢٤ نوفمبر ١٩٨٤م،

الوعر، مازن. "اللسانيات وتحليل الخطاب". المجلة العربية للعلوم

الإنسانية، العدد ٤٤، المجلد ١١، مجلس النشر العلمي جامعة

الكويت.

بيانات:

اتفاق القاهرة مارس ٢٠٠٥

اتفاق مكة

البرنامج الإنتخابي لإنتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني الثانية
٢٠٠٦م، قائمة التغيير والإصلاح

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الوحدة الإسلامية
الجهادية خيارنا والمقاومة الإسلامية طريقنا نحو الشهادة،
١-٨-١٩٩٠

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، فلتتواصل الإنتفاضة ولتحرق
الأرض تحت أقدام الغزاة والسماصرة، ٢-٩-١٩٩١

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، فلتشتعل ثورة السكاكين في
وجه ملايين السوفيت، ٣ مايو ١٩٩٠م

بيان حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، حول المشاركة في المجلس
الوطني الفلسطيني.

بيان صادر عن حركة حماس تقرر فيه المشاركة في انتخابات المجلس
التشريعي الفلسطيني، ١٢ آذار ٢٠٠٥

بيان صادر عن حركة حماس في انطلاق الحملة الإنتخابية لقائمة
التغيير والإصلاح، بتاريخ ٣-١-٢٠٠٦

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، ٢-٨-١٩٩١

حركة الجهاد الإسلامي وحوار القاهرة، رسالة داخلية من الدكتور
رمضان عبدالله لقواعد الحركة، ٢٠٠٣

رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح حول اتفاقية الأسرى، بعثت لسجن هداريم ٢٩-٥-٢٠٠٦، أرشيف خاص غير منشور

رسالة داخلية للدكتور رمضان عبدالله شلح لأبناء الحركة في منطقة جنين رداً على رسالتهم، ٢٠٠٣، أرشيف خاص غير منشور

رسالة داخلية للدكتور، رمضان عبدالله شلح ، لأبناء حركة الجهاد الإسلامي في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشقائي، ٢٦-١٠-١٩٩٦م، أرشيف خاص غير منشور

مذكرة حركة المقاومة الإسلامية حماس إلى رئيس وأعضاء اللجنة التحضيرية لإعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني، ابريل ١٩٩١

مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية حماس حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود، ١٦-١-١٩٩٦

ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، ١٨ آب ١٩٨٨

المعاجم والموسوعات:

إبن منظور. لسان العرب، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب.ت.

الكفوي، أبو البقاء. الكليات، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

زيادة، معن،(محرر). الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ط١، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٧.

العجم، رفيق. موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٨.

الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، المجلد الثالث، قسم دراسات الحضارة، ط١، بيروت، ١٩٩٠.

مؤتمرات:

مؤتمر مئوية الإمام البنا، المشروع الإصلاحي للإمام حسن البنا، تساؤلات
لقرن جديد، ط ١، القاهرة، مركز الإعلام العربي، ٢٠٠٧.

مؤتمر مكة الثامن (الخطاب الإسلامي وإشكاليات العصر) ١٥-١٧
ديسمبر ٢٠٠٧.

<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>

العمرى محمد. "بلاغة الخطاب السياسي"،

<http://www.medelomari.perso.sfr.fr/discoursपो.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
٢٠٠٧ 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 الاجتماع المعاصر"،

<http://al-mahbashi.maktoobblog.com>.

نبيل موميد. "حد الخطاب بين النسقية والوظيفية"،

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n89_06moumid.htm

نور الدين بوكريدي. "الخطاب الإسلامي المعاصر"

<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-86-8781.htm>

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

دراسات في الثقافة والتراث والهوية

شريف كناعنة

العَتَبَة في فتح الإِستيم

إسماعيل ناشف

العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية

ليلي فرسخ

مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا

عبد الرحمن عبد الغني

النساء والقضاة والقانون: دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة

نهضة يونس شحادة

نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية

الإسلامية

إصلاح جاد

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي

عزمي بشارة

تكوين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف القاهرة

تفيدة جرباوي و خليل نخلة

"وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" : الإسلاميون والديمقراطية

رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)

تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية ، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو : دراسة تحليلية نقدية
(طبعة ثانية - مريدة)
جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية : إعادة نظر في براديغم التحول
جونى عاصى

من التحرير إلى الدولة : تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية -١٩٤٨ ١٩٨٨
هلى باومغرتن

تقاسيم زمّار الحى - مقالات
فصل حورانى

بروز النخبة الفلسطينية المعولة (باللغة الانجليزية والعربية)
سارى حنفى وليندا طبر

الحدائى المتقهقرة : طه حسين وأدونىس
فصل دراج

صفد فى عهد الانتداب البريطانى ١٩١٧ - ١٩٤٨
مصطفى العباسى

بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبلى ضد البحر
سليم تمارى

من يهودية الدولة حتى شارون : دراسة فى تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزى بشارة

تشكل الدولة فى فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير : مشتاق خان ، جورج جقمان ، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة

تحرير : وسام رفيدي

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن ، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية ، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال : سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة
الاقصى

مجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين : الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨

فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني

نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية

جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية : الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين ، دولة الدنيا : حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات ، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو : دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال

ما بعد اوسلو : حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير : جورج جقمان

ما بعد الازمة : التغييرات البنوية في الحياة السياسية الفلسطينية ، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر ، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيين في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين

خالد علي زواوي

الدبلوماسية العامة الفلسطينية بعد الانتخابات التشريعية الثانية

دلال باجس

الانتخابات والمعارضة في المغرب بين التحول الديمقراطي

واستمرارية النظام السلطوي (١٩٩٧-٢٠٠٧)

نشأت عبد الفتاح

عن النساء والمقاومة : الرواية الاستعمارية

أميرة محمد سليمي

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي : " حماس " نموذجاً

بلال الشوبكي

المجتمع المدني " بين الوصفي والمعياري " : تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى المعاني

ناديا أبو زاهر

النقد والثورة : دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي

خالد عودة الله

حركة " فتح " والسلطة الفلسطينية : تداعيات أو سلو والانتفاضة الثانية

سامر إرشيد

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

الإعلام الفلسطيني والإنقسام : مرارة التجربة وإمكانيات التحسين
تحرير: خالد الحروب وجمان قنيص

قبل وبعد عرفات : التحول السياسي خلال الانتفاضة الثانية
جورج جقمان

أن تكون عربياً في أيامنا
عزمي بشارة

المنهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة
عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية - الليبرالية وكتب التربية الإسلامية
وليد سالم وإيمان الرطوط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي ، واحتمالات الحاضر
داوود تلحمي

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان
عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية
وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أمية جديدة : قراءة في العولمة/ مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية
جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية
طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري . . سَفَرُ وأشياء أخرى
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني : رؤية نقدية
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاصرة
عزمي بشارة

ديك المنارة
زكريا محمد

لثلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد

ما بعد الاجتياح : في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالك

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني : هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات

الخطاب السياسي المتطور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية

موسى البديري واخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة

اسامة حليبي واخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربى الحصري واخرون

الدستور الذي نريد

وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢

تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن
طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين
محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين
علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

سأحدثكم عن هاجس : مجموعة نصوص أدبية ل أقلام جديدة
تقديم وتحرير هيفاء أسعد

المقاومة الشعبية في فلسطين تاريخ حافل بالأمل والإنجاز
مازن قمصية

شفيق الحوت
سميح شبيب (محرراً)

أنيس صايغ والمؤسسة الفلسطينية السياسات ، الممارسات ، الإنتاج
سميح شبيب (محرراً)

انتفاضة الأقصى : حقول الموت
محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)
عائشة عودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤
أياد الرياحي

مغدوشة : قصة الحرب على المخيمات في لبنان
ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين
وليد دقة

أحلام بالحرية
عائشة عودة

الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب
زهير الجزائري

البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟	المحاسبة والمساءلة
فصل السلطات	الحريات المدنية
سيادة القانون	التعددية والتسامح
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته	الثقافة السياسية
حرية التعبير	العمل النقابي
عملية التشريع	الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية

رجا بهلول

حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان

رزق شقير

الدولة والديمقراطية

جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق

منار شوربجي

سيادة القانون

اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

واقع التمييز في سوق العمل الفلسطيني من منظور النوع الاجتماعي
صالح الكفري ، خديجة حسين نصر

نحو قانون ضمان اجتماعي لفلسطين

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية
إعداد : جهاد حرب اشراف : عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
جميل هلال ، عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية
سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم
احمد مجدلاني ، طالب عوض

