بنية خطاب حركة حماس

قراءة سوسيولوجية

رسالة ماجستير مقدمة من الطالب:

زياد محمد حميدان

إشراف الدكتور: إسماعيل الناشف

يناير 2010 م

بنية خطاب حركة حماس

قراءة سوسيولوجية

The Structure of Hamas Discourse:

A sociological reading

زياد حميدان

30 يناير 2010

إشراف: د. إسماعيل الناشف

د. محمد فرحات

د. عبد الكريم البرغوثي

" قدمت هذه الدراسة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج علم الاجتماع من كلية الدراسات العليا في جامعة بير زيت- فلسطين "

زياد محمد حميدان

بنية خطاب حركة حماس

قراءة سوسيولوجية

30 يناير 2010

د. إسماعيل الناشف :_____

د. محمد فرحات :_____

د. عبد الكريم البرغوثي :_____

الإهداء

إن الشكر جمال كما انه خلق رفيع، وللشكر أناس جديرون به، ومن خلال هذا المعنى أتقدم بالشكر العالي والجزيل الى الأستاذ العزيز د. إسماعيل الناشف الذي كان بمثابة البوصلة التي أهتدي بها عندما تختلط على الاتجاهات، وإني أدين له بإنجاز هذه الدراسة.

وفي طليعة الجديرون بالشكر الأستاذ العزيز والأحب الطاهر لبيب، وذات مرة ابتسم الطاهر لبيب عندما قلت له" إنني تورطت في هذه الدراسة" ابتسامة كانت محملة بدلالات ومعان عديدة دفعتني باتجاه التورط المعرفي والعملي أكثر مما فعلت، ما قبل الابتسامة، وقد كان لمداخلاته المعرفية بصمات مميزة في بنية هذا البحث وصيرورته.

أما الأستاذ الصديق محمد نعيم فرحات فقد كان يمضي معي كدليل حيوي منذ البداية وحتى النهاية، ولولا جهوده ومثابرته لما جاء البحث على ما هو عليه، كما أشكر عضو لجنة النقاش الأستاذ عبد الكريم البرغوثي لما بذله من جهد في تأطير الدراسة وضبطها، ولن أنسى هنا العزيز على القلب الأستاذ محسن بو عزيزي (الأمين العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع)، كما أتوجه بشكر خاص الى الصديق الكاتب الأستاذ نصار إبراهيم الذي عصفت ملاحظاته المشاكسة بي، خلال مراحل البحث المختلفة.

وإذا كان بمقدور هذا الجهد المتواضع أن يكون هدية، فإنني أهديه الى الغالية رنا، التي واكبت معي مسيرة هذا الجهد المضني وربما الممتع وتحملت في سبيل ذلك الكثير، كما أهديه مع ما تيسر من الطاعة والعرفان لأبي وأمي اللذان ربيا وسهرا وأطعما خبزا وحبا وعناية من قبل كما من بعد.

زياد حميدان

شتاء 2009

فهرس المحتويات

المقدمة 1

مدخل 3

القسم الأول 11

المقاربة النظرية والمنهجية

الفصل الأول

أولا: المقاربة النظرية 11

1. البنية... مراجعة نقدية. 11

2. الخطاب. 16

1.2 المرجعية اللسانية في تحليل الخطاب 19

2.2 التحليل السيميائي للخطاب. 21

3.2 التحليل السوسيولساني للخطاب والحوارية"التناص". 22

ثانيا: المقاربة المنهجية

1. منهج فوكو في تحليل الخطاب 29

2. منهج وأسلوب التحليل 48

3. أهمية الدراسة 50

4. مشكلة البحث 50

5. تساؤلات الدراسة 51

6. صعوبات الدراسة 51

الفصل الثاني

أولا: مفاهيم الدراسة 52

1. الدين... نشأة الظاهرة 52
2. مفهوم الدين 59
3. المؤسسة الدينية 65
4. الدين والايديولوجيا 69
5. مفهوم الإسلام السياسي 75

ثانيا: حركة المقاومة الإسلامية حماس...السياقات. 84

1. الإخوان المسلمون في فلسطين من 1935 الى 1967 84
2. الإخوان المسلمون بعد عام 1967 85
3. الإخوان المسلمون والانتفاضة عام 1987 "انطلاقة حماس" 85
4. حماس والعملية السلمية 86
5. حماس منذ اندلاع انتفاضة الأقصى عام 2000 وحتى عام 2009 87

ثالثا: خطاب حماس 89

القسم الثاني

عرض المعلومات "مدونة حماس

الفصل الأول 98

أولا: التشكيلات الخطابية التي تكون خطاب حماس 98

1.1 من ميثاق حماس 99

2.1 من بيانات ومواقف حماس خلال التسعينيات 109

3.1 من بيانات ومواقف حماس قبل وبعد العام 2006 110

ثانيا: قواعد ومنظومة تكوين واستراتيجيات التشكيلات الخطابية 116

1.2 من ميثاق حماس 116

2.2 من خطاب تكليف إسماعيل هنية بتشكيل الحكومة 2006 118

3.2 مجموعة من رموز وشعارات حماس المرئية 191

4.2 مجموعة من صور قادة حماس، الشهداء، الاستشهاديين وصواريخ القسام 120

ثالثا: الثابت والمتحول في التشكيلات الخطابية 124

1.3 من ميثاق حماس 124

2.3 عدد من بيانات ومواقف حماس في التسعينيات وحتى العام2006 125

رابعا: إشكاليات وأزمات بينة خطاب حماس 129

1.4 من ميثاق حماس 129

2.4 عدد من بيانات وموقف ومقابلات مع قادتها خلال التسعينيات وحتى العام 2009 130

القسم الثالث 144

تحليل المدونة

الفصل الأول

أولا: التشكيلات الخطابية في ميثاق حماس 144

ثانيا: قواعد التشكيلات الخطابية 169

1.2 عناصر التوزع والتبعثر 169

2.2 قواعد وشروط وجود التشكيلات الخطابية 171

ثالثا: منظومة التكوين 174

رابعا: الممارسة الخطابية 176

خامسا: الاستراتيجيات
180

سادسا: الخلاصة 181

الفصل الثاني

حماس بعد الميثاق 183

أولا: بيانات ومواقف حماس تجاه " عملية السلام " فترة التسعينيات حتى عام 2006 183

ثانيا: المجموعات العبارية خلال التسعينيات وحتى العام 2006 186

ثالثا: مواقف حماس منذ العام 2006 وحتى العام 2009 188

رابعا: المجموعات العبارية ما بين العام 2006 وحتى العام 2009 194

خامسا: الخلاصة 195

الفصل الثالث 196

الاستنتاجات العامة

أولا: الاستنتاجات حول سؤال البحث 196

ثانيا: التشكيلات الخطابية من الميثاق الى العام 2009
197

المراجع والمصادر 201

الملاحق 209

ملخص تنفيذي

تجمع هذه الدراسة ما بين علم الاجتماع وتحليل الخطاب، لتدرس خطاب حماس من حيث كونه حقلا سوسيولوجيا ، ذلك إن أي خطاب لا يقتصر على كونه بنية لغوية، بل يمتد ليصبح كل شيء، بحيث عملت الدراسة على تحديد أنماط العلاقات ما بين التشكيلات الخطابية التي تكَون خطاب حركة حماس، والتي تبقي هذا الخطاب متماسكا رغم تنوعه وتناقضه، منذ انطلاقتها عام 1988 وحتى عام 2009.

وقد اعتمدت الدراسة على أن الخطاب هو بنية تتشكل من مجموعة من العناصر في حركة مستمرة والتي تنتظم في علاقات فيما بينها، بحيث تتحدد مكانة كل عنصر من خلال العلاقات التي يرتبط فيها مع بقية العناصر والوظيفة التي يلعبها، إضافة لكون الخطاب ينتمي الى عدد من التشكيلات التي يبنى منها، بحيث تنهض بينها مجموعة من العلاقات التي تجعل الخطاب يكتسب شكله ومحتواه.

وتستند الدراسة الى منهج تحليل الخطاب الذي اتبعه ميشيل فوكو ، الذي اخرج الخطاب من كونه بنية لغوية الى كونه ميدانا للسلطة وموضوعا لها، وعليه فقد تم اعتماد اكتشاف فوكو الأهم في حقل الخطاب الذي هو " العبارة " والتي تمثل الوحدة الأساسية للخطاب من اجل تحليل خطاب حماس، بحيث يتم تتبع الوظيفة التي تشير لها مجموعة من الأدلة والتي تحيل للعبارة والبحث لها عن معنى، سواء على صعيد الممارسة اللغوية وغير اللغوية التي يقوم عليها خطاب حماس، من اجل تحديد التشكيلات الخطابية فيه وتحديد العلاقات فيما بينها، بحيث تعتمد الدراسة على تحليل عدد من النصوص التي تشكل مدونة حماس منذ انطلاقتها وصولا الى اليوم .

لقد ظهر للدراسة بعد تحليل مدونة حماس المكونة من الميثاق كنص مؤسس وعدد من مواقف الحركة خلال التسعينيات وصولا الى عام 2009، أن خطاب حماس يتكون من عدد من التشكيلات الخطابية وأهمها التشكيلة الخطابية الدينية، التشكيلة الخطابية الأيديولوجية والتشكيلة الخطابية السياسية، وان تلك التشكيلات الخطابية تستند الى عدد من القواعد وشروط الوجود، النابعة من كون التشكيلات الخطابية في خطاب، إنما هي امتداد للتشكيلات الخطابية في خطاب حركة الإخوان المسلمون بالدرجة الأولى، كما تنتظم تلك التشكيلات الخطابية في عدد من العلاقات فيما بينها، والتي تحدد وضع الخطاب من حيث الانسجام أو التناقض، كما تظهر الدراسة أن التشكيلتين الخطابيتين الدينية والأيديولوجية تتميزان بانغلاق نسبي، في حين تتميز التشكيلة السياسية بكونها منفتحة "هجينة" وان أهم الأزمات التي يعاني منها الخطاب هو كون التشكيلتين الدينية والإيديولوجية محددات الخطاب، في حين تقرر التشكيلة السياسية كل شيء للخطاب في نهاية الأمر، وهذا ما يجعل الخطاب يلهث دوما من اجل إثبات العكس، من خلال إعادة إنتاج التشكيلة الدينية والأيديولوجية لتلحق بالتشكيلة السياسية.

إن الاستنتاج الأساسي الذي وصلت إليه الدراسة هو أن العلاقات ما بين تشكيلات الخطاب هي علاقات ظاهرة وعلاقات كامنة، تقوم على الانسجام والتبادلية حينا وعلى الإرغام والإكراه أحيانا أخرى ، إنها علاقات تناقض جدلي قائمة على مقولة الشكل والمحتوى.

Abstract

This study combines sociological and discourse analysis frames to study Hamas discourse in terms of being a sociological field, acknowledging that discourse in general is not limited to its linguistic structure, but it is part of all socio historical practices. The study aims to identify the patterns of relationships between the discursive formations that cohere into what could be termed Hamas discourse; moreover, it tries to show its limits as a coherent and as one unit, despite its diversity and contradiction. The study explores these aspects since the establishment of Hamas in 1988 up to 2009.

The study depended on the assumption that the discourse is composed of a group of components that are continually active and relations that connect them. The position of each component is based on its connection with the other components and its function. In addition, the discourse is composed of several discursive formations that form it where the relations between these formations shapes the discourse and identifies its contents.

The study uses the discourse analysis methodology of Foucault, who brought to light that discourse is not just linguistic structure but a field for power and a subject of it. Thus, the most brilliant discovery of Foucault in the field of discourse (statement) that forms the basic bond of the discourse was applied in order to analyze Hamas' discourse. In order to identify the discursive formations and determine the relations between these formations, the study analyzed the function (that has several indicators and clues) that is referred to as the clause on which Hamas' discourse is based, whether such function was on the level of linguistic level or other levels. The study depends on analyzing some texts that form the literature of Hamas from its conception to the present.

Based on analyzing the literature of Hamas, starting with the charter as a founding document and several positions of Hamas during the nineties up to date, this study discovered that Hamas' discourse consists of several discursive formations. Among these formations, there is religious formation, ideological formation and political formation. These formations are built on several bases and existing conditions that are derived from the assumption that the discourse formations are an extension of the Islamic Brothers League's discourse on the first hand. These formations are connected with several relations that identify the degree of harmony or contradiction within the discourse. The study found out that the religious and ideological formations of the discourse are characterized as being

relatively closed. However, the political formation is characterized as being open (hybrid). One of the major crises that the discourse faces is that the religious and ideological formations are the main determinants of the discourse while at the end, the political formation is the one that determines everything. For that, the discourse tries to prove the opposite through reproducing the religious and ideological formations as in control of the political formation.

The main finding of the study is that the relationships between the discursive formations of the discourse are apparent and concealed. These relationships are based on conformity and commutativity once and on obligatory the other. They are dialectic relations based on the notion of "form and content".

1

" قلت: وما أكمل العقل؟ قال: معرفة الإنسان بقدرته "

(الراهب الجرجاني)

المقدمة

أثار الإسلام السياسي جدلا واسعا، لم تثره أيُ ظاهرة أخرى خلال السنوات الأخيرة حول العالم، ليس من حيث كون الإسلام دين، حضارة وثقافة، بل لارتباطه بحركات سياسية بعينها، تعلن عن نفسها إسلامية محضة والتي باتت تعرف بحركات "الإسلام السياسي"، حيث مثلت ظاهرة تجتاح مجتمعاتنا العربية والإسلامية بصورة غير مسبوقة، ناهيك عن الغرب والعالم ككل، مستندة في وجودها وممارساتها إلى خطاب يحيطه الكثير من الجدل، خاصة على مستوى مطابقة حركات الإسلام السياسي لنفسها مع الإسلام كدين وثقافة وحضارة، وهو ما يثير العديد من التساؤلات حول صحة تلك المطابقة من عدمها، ناهيك عن الطرق والوسائل التي تتبعها تلك الحركات في التعبير عن نفسها، الأمر الذي دفعني لجعل موضوع هذه الدراسة الشائك والمعقد في تحليل بنية خطاب واحدة من أهم حركات الإسلام السياسي، والمتمثلة في حركة المقاومة الإسلامية "حماس"، والتي تفرض نفسها بقوة على المسرح الفلسطيني والمنطقة حاليا، متبنية هي الأخرى خطابا لا ينفصم عن خطاب حركات الإسلام السياسي بصورة عامة، آملا أن يفضي هذا الجهد الى نص سوسيولوجي يضيف ما هو جديد للقراءات العديدة لهذا الخطاب.

إن الخطاب هو الأداة التي تكشف به تلك الحركات عن نفسها نظريا، وهو في نفس اللحظة دليل ممارستها، وعليه فان تحليل خطاب حماس والبنية التي يتكونّ منها بالتحديد، لهو الطريق الأمثل لتكوين معرفة أكبر وأشمل عن حركات الإسلام السياسي صاحبة الخطاب المكون مما هو مقدس ودنيوي، إضافة إلى فهم تلك العلاقة الجدلية التي نشأت ما بين الإسلام دينا وحركات الإسلام السياسي، بما تمثله من مشاريع سياسية واجتماعية، عبر ما راكمته تلك الحركات من " نتاج فكري " إن صح التعبير، أو ما خاضته وما تزال من صراعات لتحقيق رؤيتها، حيث أضحى الدين منبر السياسة وأداة أيديولوجية لخوض الصراعات التي تروم حركات الإسلام السياسي حسمها، بما فيها حماس.

لذا ستقوم هذه الدراسة بعرض لمفاهيم البنية والخطاب ، إضافة إلى تحديد نظام مفاهيمي سيعمل على خدمة الدراسة، من اجل تحليل البنية التي تشكل خطاب حماس، ومن ثم الإجابة عن تساؤل الدراسة الرئيس: ما هي أنماط علاقات التشكيلات الخطابية المتعددة في خطاب حماس التي تنبع من بنيته العامة، والتي تظهر تلك التشكيلات الخطابية كوحدة خطابية واحدة متماسكة، رغم تعددها بدءا بالدينية، السياسية، الفكرية، الأيديولوجية والثقافية، ناهيك عن ظهورها أحيانا متناقضة وتخوض صراعا فيما بينها، ومن ثم محاولة الإجابة على عدة تساؤلات فرعية من حيث، كيف؟ يحصل ذلك التزاوج ما بين الدنيوي والمقدس في بنية الخطاب، ما هو شكل ومحتوى هذه البنية المكونة للخطاب، وتاليا كيف تتم عملية التغير في هذه البنية إن حدثت، وهل يقطع الخطاب مع

أصوله أو مرجعياته التي تؤسس تشكيلاته الخطابية، ليظهر الخطاب بهذا التحول "هجينا" ، هل يمكن القول بثبات الخطاب لنكون بصدد بنية منغلقة؟ وما هي الأسباب؟ ما هو العنصر المهيمن على هذه البنية التي يتكون منها الخطاب، أين الثابت والمتحول فيه، وهل فيه حقا ما هو ثابت؟ كما وسيكون ذلك مرتبطا بطبيعة الحال بدراسة بنية الخطاب عبر الزمن وما يقوم بينهما من تفاعل، وبالمجمل إن هذه الدراسة محاولة لتحديد الإشكاليات التي تنبع من بيئة الخطاب لتلازمه، من خلال إتباع منهج ميشيل فوكو(Michael Foucault) في تحليل الخطاب والتحليل النقدي التاريخي.

هذا وتنقسم الدراسة الى قسمين يتكونان من خمسة فصول، حيث يتكون القسم الأول من فصلين، يتطرق الأول للمقاربة النظرية والمنهجية، بحيث يتناول مفهوميّ البنية والخطاب، ومستعرضا لأهم المنظرين والنظريات التي تناولت كلا المفهومين، وصولا الى الموروث الفوكوي في تحليل الخطاب، كما قدمه فوكو في كتابيّ (حفريات المعرفة) و(نظام الخطاب)، ثم المرور على التحليل النقدي التاريخي الذي ستلجأ له الدراسة أيضا، كما وستبين الدراسة منهجيتها، من خلال شرح الكيفية التي سيتم فيها التعاطي مع خطاب حماس استنادا إلى منهج فوكو والكيفية التي ستطبق فيها مبادئ تحليل الخطاب لدي فوكو على التشكيلات الخطابية وعلاقاتها في خطاب حماس، أما الفصل الثاني فسيتم فيه تركيز الضوء على الرزمة المفاهيمية للدراسة، والتي تبدأ بالدين كظاهرة ومفهوم ومن ثم كمؤسسة، وصولا إلى الايديولوجيا، ثم استعراض لمفهوم الإسلام السياسي، وصولا إلى حركة حماس والسياقات التي مرت بها، كما واستعراض بعض القراءات التي تطرقت لخطاب حماس في السابق.

أما القسم الثاني فيتناول تحليل مدونة حماس وفقا للمرجعيات التي جرى تحديدها آنفا، ويتكون من ثلاثة فصول، حيث يعرض الفصل الأول أهم الأجزاء التي ستعتمد من مدونة حماس كما هي، بعد توزيعها على عدد من المحاور تمثل تساؤلات البحث، والتي تحاول الدراسة الإجابة عليها، أما الفصل الثاني فسيتم فيه تحليل بنية خطاب حماس لفرز التشكيلات الخطابية المكونة له وما ينهض بينها من علاقات، من خلال تحليل ميثاق الحركة كنص مؤسس لتشكيلات الخطاب، ثم تحليل خطاب حماس خلال التسعينيات وحتى العام 2009 وذلك لاستكمال فرز المجموعات العبارية، وأخيرا الفصل الثالث والذي سيتضمن الاستنتاجات العام حول سؤال البحث والتشكيلات الخطابية في خطاب حماس من الميثاق الى العام 2009.

" قال أبو تمام لمن جاءه يريد أن يكون شاعراً: احفظ ألف بيت، فلما رجع وقال له: حفظتها، فبادره أبو تمام: انسها ".

توطئة

ستنطلق هذه الدراسة من الخطاب لتعود له في النهاية، لكن بعد معرفة الآليات التي تعمل فيه، ليظهر على ما هو عليه متماسكا ووحدة واحدة، منطلقة من كون الدين هو مجموع زمرتي المقدس والدنيوي على حد قول دوركهايم (السواح، 2002: 25)، ذلك أن خطاب الإسلام السياسي، وبطبيعة الحال خطاب حماس، ما هو إلا نتاج ذلك الدمج ما بين المقدس والدنيوي، ونتاج اتساقات وتخارجات تناقض الثابت والمتحول، بمعنى إحالة الدنيوي أيضا إلى المقدس والمقدس الى دنيوي، لعل الرجوع إلى أدونيس قد يوضح ما سبق حيث يقول:" في أساس الإشكال المعرفي العربي أن الاتجاه الذي قال بالثابت النصي على المستوى الديني، قاس الأدب والشعر والفكر بعامة، على الدين وبما انه لأسباب تاريخية، كان يمثل رأي السلطة، فان الثقافة التي سادت كانت ثقافة السلطة، أي أنها كانت ثقافة الثابت، هكذا حدث في الممارسة تمفصل بين الديني والسياسي، من جهة ، والثقافي من جهة ثانية، وتحولت المعرفة الدينية الخاصة إلى معيارية معرفية عامة"، ثم يؤكد أدونيس أن البنية التأسيسية التي غلبت على المجتمع العربي في مساره التاريخي هي بنية دينية، أي وبعبارة أدق كما يقول أدونيس:" إن التاريخ العربي هو تاريخ السلطة/ النظام أي تاريخ الجماعة منتظمة في بنية سياسية، كذلك القول في الثقافة والفنون،لا حركة ولا تجاوز بل تصنيف وترتيب(أدونيس،1994: 14-36)، وعليه فان هذه الدراسة تهدف من تحليلها لبنية الخطاب، إلى معرفة كيف يتشابك الديني والأيديولوجي مع السياسي، ليتجلى كل منها كوجه أساسي للخطاب، بالتناوب أو في آن معا، وذلك من اجل معرفة اكبر بخطاب حماس كجزء من خطاب الإسلام السياسي ، وتحديد اشكالياته وأزماته البنيوية إن وجدت، ومعرفة إن كان الخطاب سيتجاوزها أم انه سيبقى يعيد إنتاجها.

يمكن القول إن إشكالية خطاب الإسلام السياسي، تكمن في كونه خطابا تبلور عن فكر ديني ونص أول، حتى انتهى اليوم إلى خطاب " هجين "، ليبدو وكأنه أكثر من خطاب في نفس الوقت، فهو تارة مقدس ديني إيماني بحت، وتارة أخرى دنيوي حتى آخر قطرة، يقطع مع بعض مرجعياته الدينية، ليبدو خطاب الإسلام السياسي عبارة عن تشكيلات خطابية متعددة، حيث يعيد ذلك الخطاب إنتاج نفسه دون أن يتضح أي من تلك العناصر تشكل بنيته، وأي تشكيلة خطابية فيه هي المحور الأساسي والمحرك الأول، فهو بنظر أصحابه مطلق لا يحاجج، مقدس وإلهي منزّل من السماء كما هو، وهو مصطنع غير عقلاني، يعاني أزمات بنيوية عديدة، في نظر من يناصبونه العداء أو لا يقبلون به، لذلك فان تعامل هذه الدراسة مع خطاب حماس – إن جاز التعبير– كإشكالية ليس من باب الحكم عليه بالسلب أو بالإيجاب مسبقا، بل على اعتبار أن تحويل الخطاب إلى إشكالية، أو أشكلته، ما هي إلا طريقة نحو تفكيكه، لفهمه وإبراز ما فيه، فماذا نعني بالإشكالية؟

الإشكالية لغة مشتقة من الفعل " أشكل"، نقول أشكل عليه الأمر أي اختلط والتبس، والإشكال هو الالتباس (ويطلق على ما هو مشتبه ويقرر دون دليل كاف ومن ثم يبقى موضع نظر)، والإشكالية هي (صفة لقضية لا يظهر فيها وجه الحق ويمكن أن تكون صادقة إلا انه لا يقطع بصدقها)، والقضايا الإشكالية كما يصفها كانط، هي

ليست من القضايا الضرورية والحكم فيها لا يكون ضروريا أيضا، بمعنى انه احتمالي، يمكن أن يكون إيجابيا ويمكن أن يكون سلبيا (صليبا،1982:مادة مشكلة)، يذكر أن مفهوم الإشكالية كما هو شائع في الدراسات الإنسانية المعاصرة لدي منظريها مثل لويس ألتوسير(Luis Althusser) وغيره من البنيويين، يعتبر من المفاهيم الجديدة في اللغة العربية، وان كان ليس بعيدا في دلالته عن جذره اللغوي العربي، حيث يشير مفهوم الإشكالية عند ألتوسير إلى:" العناصر البانية في مجال أيديولوجي لمواجهة مشكلات وتساؤلات يطرحها الزمن التاريخي، على نحو يكشف عن إطار داخلي لبنية توحد كل العناصر"(كروزيل، 1985: 284)، وعليه فان هذه الدراسة تحدد الإشكالية انطلاقا من كون كلمة إشكالية هي من الكلمات المولدة في اللغة العربية وهي ترجمة موفقة لكلمة "probloematiqu"،حيث يحمل جذرها العربي جانبا أساسيا من معناها الاصطلاحي، فيقال أشكل عليه الأمر بمعنى إلتبس عليه واختلط، وهذا يظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة، والتي نعني هنا بها:

> منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا في إطار حل عام يشملها جميعا، وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية أي نحو الاستقرار الفكري (الجابري1993: 27).

لذلك فان البحث في خطاب الإسلام السياسي قد يكون بمجمله عملية خوض في إشكالية، لا يفتأ الباحث فيها أن ينتقل من مشكلة إلى أخرى، فلا يمكن فهم المستوى السياسي في خطاب الإسلام السياسي بشقيه النظري والعملي دون الرجوع وتحليل مرجعياته الدينية والفكرية الأيديولوجية، يقول إياد البرغوثي في كتابه (الإسلام السياسي في فلسطين):

> يعاني الخطاب الإسلامي في فلسطين من كثير من الإشكالات، لكن أهم تلك الإشكالات، تكمن في محاولة تحميل النص أكثر مما يحتمل، من اجل أن لا تظهر الحركة وكأنها تتخلى عن أيديولوجيتها، ومن اجل أن تثبت أن للايدولوجيا التي تتبناها قدرة غير محدودة على متابعة الأحداث، ليس بإمكان الحركة الإسلامية أن تتخلى عن سلفية خطابها على اعتبار أن هذا احد أهم نقاط قوته في الأوساط المحافظة، وعلى اعتبار أن سلفية الخطاب يشكل عنصرا أساسيا في تعريف الحركة نفسها، وفي تحديد جوهرها كحركة دينية (البرغوثي2000: 148).

من هنا سيكون تحليل هذا الخطاب مدخل إلى الوصول إلى تلك الإشكاليات وسبر أغوارها، من حيث تداخل الدين مع السياسة والاقتصاد والمصالح الاجتماعية، كما ومعرفة إن كان الخطاب متحجر منغلق على نفسه، أو بكونه منفتح على الخطابات الأخرى بصورة حقيقية، بكلمات أخرى هل يتميز هذا الخطاب ألان "بالأصالة " أيّ بكونه" تقليدي سلفي"، أم أضحى " هجينا "، أيّ يحتوي على ما يوصف بأنه "معاصر أو ليبرالي"، دون أن يكون

ذلك نتاجا لتطور الخطاب ذاته، بل نتاج تلاقح مع خطابات أخرى لا تنتمي لسياقات الخطاب التاريخية والدينية والثقافية، كفكرة الديمقراطية الغربية.

هذا في الوقت الذي ترى قوى الإسلام السياسي فيه، أن خطابها صالح لكل زمان ومكان، نظرا لمرجعياته المقدسة، والخارجة على التاريخ، انطلاقا من النص المقدس الأول، ثم عمليات إعادة إنتاجه وتأويله، التي اتخذت صفة القدسية ذاتها، ليكون خطاب الإسلام السياسي دينيا يوتوبيا (بمعنى تصور لما يفترض أن يكون عليه الواقع) ينطلق من " أقصى درجات الوعي الممكن " كما يقول أحد أشهر منظري البنيوية التكوينية لوسيان غولدمان، هكذا يقدم الخطاب نفسه وهو الممتلئ بالدنيوي المتغير، وعليه وإذا ما كان المقدس الديني الثابت، هو الطابع العام للنظام المعرفي العربي أو القيمة المعيارية التي يقاس بها كل شيء، فكيف يمكن فهم تغير هذا المقدس المعياري أو بعض عناصره، نرجع هنا مرة أخرى الى أدونيس الذي يعرف الثابت والمتحول بما يلي:

> اعرّف الثابت في إطار الثقافة العربية بأنه الفكر الذي ينهض على النص ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهما وتقويما ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استنادا إلى ذلك سلطة معرفية، واعرّف المتحول بأنه إما الفكر الذي ينهض هو أيضا على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلا للتكيف مع الواقع وتجدده، وإما انه الفكر الذي لا يرى في النص أي مرجعية، ويعتمد أساسا على العقل لا على النقل، لكن تاريخيا لم يكن الثابت ثابت دائما ولا المتحول متحول دائما(أدونيس، 1994: 13).

يشير برهان غليون إلى انه يوجد ثلاثة عناصر نجدها في جميع خطابات الحركات الإسلامية وثقافتها السياسية فهي:" ماضوية، شمولية، نضالية"، في حين يشرح ثلاث فرضيات تفسر انبعاث تلك الحركات، فمنها ما هو لأسباب سياسية، والثانية ترجع إلى أسباب اجتماعية واقتصادية، والثالثة أسبابها ثقافية لها علاقة بالعقل العربي البياني(غليون، 1992: 195-199)، وحيث أن خطاب حركات الإسلام السياسي لا يخرج عن نطاق كونه نتاجا للعقل العربي، الذي يعرفه الجابري قائلا: " العقل العربي في اصطلاحنا ليس جوهرا ولا طبعا أو طبيعة ولا عقلية انه فقط جملة من المفاهيم والآليات الذهنية التي يتم بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة، أي انه البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاث: البيان، العرفان والبرهان، إننا ننظر له على انه فعالية تمارس حسب قواعد(الجابري،1991: 129-130)، حيث تصل مقاربة الجابري إلى استنتاج عام، مفاده أن تلك النظم المعرفية "الإبستمولوجية" الثلاثة كانت حبلى باختلالات بنيوية، ثم أضحت اثر تعرضها لازمة تاريخية نظما منغلقة، لقد توصل الجابري لهذه النتيجة جراء استناده الى البنيوية بشكل كبير في مقاربته التحليلية، والتي فيها الكثير من ميشيل فوكو، الذي توصل الى وجود نظام معرفي"ابتسمي" لكل عصر في تاريخ أوربا، يكون مسئولا عن إنتاج خطابات عصر بعينه، غير إن الجابري لم يجد نفسه أمام نتيجة مماثلة ليحدد نظما معرفية تطورت عبر التاريخ من خلال قطع الجديد مع القديم ابستمولوجيا، بل وقف أمام نظام معرفي ممتد وبلا قطائع معرفية حتى يومنا هذا، فكان أن قال بانغلاق النظام المعرفي العربي، وهنا تقاطع ما سبق بموضوع دراستنا فهل نقف قبل البدء أمام بنية

خطاب منغلقة سلفا؟ إن إدراك تلك المخاطر من استخدام منهجية وأدوات تحليل ومفاهيم ليست " نتاجا طبيعيا لواقعها" –مع الأخذ بعين الاعتبار كونية المعرفة– يحيل إلى إعطاء مضمون لتلك الأدوات التحليلية والمفاهيم يتماشى مع خصوصية موضوع الدراسة.

هل يكون خطاب حماس بنية منغلقة، أم إنها منفتحة تقطع مع بعض مرجعياتها أو لنقل مجازا النظام المعرفي المنتج لها، في كلا الحاليتين نقف أمام سلسلة من التساؤلات، فان كان الخطاب منغلقا فكيف تفسر أوجه حداثته، أما وان كان منفتحا فمع أيّ من مرجعياته قد قطع هذا الخطاب ولماذا؟ وهل هو يقطع بالفعل أم أن المسألة لا تتعدى براغماتية تمليها ضرورات السياسية والواقع، ستحاول هذه الدراسة معرفة ذلك، دون الوقوع في شرك الثنائية المغلقة التي لا تقبل خيارا ثالثا، أو التورط في توفيقية مصطنعة ما بين الاثنين، من خلال تحليل أنماط العلاقات ما بين التشكيلات الخطابية التي تؤسسها مرجعيات "نظام معرفي محدد" نفترض انه ديني معياريا، لم يتعرض لانقطاعات معرفية غيرت جوهره هذا في التاريخ العربي، حيث تقصد هذه الدارسة بالمرجعيات: النظام المعرفي الذي يؤسس ويقف خلف الخطاب.

إن النظام المعرفي هو موضوع الاركيولوجيا، والتي هي المنهج الذي ارتبط بالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926–1984)، الذي طبقه خلال بحثه في الحضارة الأوروبية ، حيث درس في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" تشكل خطاب معرفي حول الجنون في الحضارة الأوربية خلال عصر النهضة وما بعدها، متوصلا إلى كون هذا الخطاب هو نتيجة لنظام معرفي شامل ينبذ الجنون وينفيه ويستبعده إلى المستشفى/ السجن بحجة العقل، وبذلك فان مفهوم النظام المعرفي مشابه لمفهوم "البراديغم" في العلوم كما نجده عند فيلسوف العلم الأمريكي توماس كوهن(1922–1996)، الذي يرى انه : "مجموعة القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطاتهم، وحالما تتأسس تتخذ اسم العلم العادي"، بحيث يمثل البراديغم الأفق الذي تتحرك فيه البحوث في تخصص ما، في فترة تاريخية ما، ويأتي نتيجة لنجاح نظرية ما وقدرتها على تشكيل سلطة معرفية، من هنا يمكن أن نقول بكثير من التجاوز أن (النظام المعرفي) أو (الإبستمي) هو براديغم عصر ما، حيث يعتقد بعض المفكرين أن هذه البنية (structure) أو المنظومة الفكرية (system) أو الابستمي(episteme) ليس فقط تمارس تأثيرا في المفكرين الذين يعملون داخلها "داخل حقبة معرفية "، وإنما تتحكم أيضا بإبداعهم وطريقة معالجتهم للمشكلات العلمية المعنيين بها، وهو ما يعني كما يقول جورج بلانديه:" إذا كنت مثقفاً وعالماً اجتماعياً وتكلمت، فليس هو أنا الذي يتكلم وإنما "الابستمي" هو الذي يتكلم، ثم إن الأفكار التي أولّـدها لست أنا صاحبها وإنما المنظومة الفكرية السائدة في عصري هي التي تولدها وتطلقها من خلالي... والابستمي يهيمن على الجميع بجبروته طيلة قرون أحيانا قبل أن ينجرف وينهار لكي يحل ابستمي آخر جديد"(بلانديه، 1986: 27).

يقول برنار هنري ليفي أن ميشيل فوكو ابتدع منهج – الاركيولوجيا – متخذا له موضوعا جديدا هو– "دراسة البنية الضمنية للمعرفة" (الابيستيمية Episteme)، حيث يكون النظام المعرفي "الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزّع مشاكله وقاعدة توزّع أساليبه: أي فرض من الإكراهات المغلقة وغير المحددة

الملامح، التي تسم من قبل موطن كل خطاب"(ليفي،1975: 45)، انه "لا وعي المعرفة" بحسب تعريف فريدريك غرو، أي أنه يمثل المنطق الذي يحكم إنتاج وتداول المعرفة ويكون متماهيا في الممارسة لدرجة أن الوعي لا يستحضره، إنه نظام مؤسس وعميق التأثير، وهو من هنا نظام خفي، لا يمكن استظهاره أو ملاحظته مباشرة، فهو كامن خلف البناء الكامل للثقافة، النظام المعرفي "الإبستمي" يقوم أيضا بعملية إعطاء المشروعية لخطابات معينة أو نبذها، فهو يملك مقياس الحقيقة، هذا النظام يشكّل عملية التفكير ويحدد شروطها وحدودها ولكنه يبقى لا مفكرا فيه، في حين يشير الجابري إلى أن النظام المعرفي لعصر ما يمثل "البنية اللاشعورية للثقافة" (الجابري،2002: 37).

حيث يرى فوكو فإنه لا توجد في كل مرحلة تاريخية معينة إلا إبستمي واحد، ينظم هذا الأبستمي المعارف والخطابات في سياق واحد، حيث لنا هنا أن نتصور هذا الإبستمي على قدر عال من الشمولية والأولية، وهذه شروط تتحكم في قدرته على توليد وإنتاج المعارف، غير أن فوكو يقول " نستطيع الإجابة على سؤال:هل ينحصر اهتمام الحفريات في العلوم فقط؟ بالإجابة: كلا مرتين لان ما تحاول الحفريات وصفه ليس العلم في بنيته النوعية بل ميدان مخالف له هو المعرفة"(فوكو،1972: 172)، ولذلك يشرح فوكو نمط أخر من التحليل الابستمولوجي بقوله:

> يبدو لي أن بالإمكان نهج تحليل من ذات النمط بخصوص المعرفة السياسية فسنحاول النظر كذلك فيما إذا لم يكن السلوك السياسي لمجتمع ما أو لزمرة أو طبقة مشبعا بممارسة خطابية معينة للوصف والتحليل وهي وضعية لن تتطابق بطبيعة الحال والنظريات السياسية للعصر أو القرارات الاقتصادية التي شهدها بل تحدد ما يمكن أن يغدو من السياسية موضوع تعبير والأشكال التي يتقمصها هذا الأخير والمفاهيم المستخدمة فيه والاختيارات الإستراتيجية التي تتم فيه عوض أن نحلل تلك المعرفة في اتجاه البحث عن الابستمية التي تفسح المجال أمامها للظهور – وهو أمر يبقى ممكن الانجاز– نقوم بتحليله في اتجاه البحث في ألوان السلوك والصراعات والخصومات والقرارات والتكتيكات، وبذلك سنتمكن من إبراز معرفة سياسية ليست من مستوى التنظير الثاني للممارسة ولا حتى التطبيق العملي للنظرية في نفس الوقت(فوكو 1972: 176).

وعليه فان فوكو يقصد بالابستمية، مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال أبستمولوجية، وعلوم وأحيانا منظومات مصاغة صوريا، إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الابستمولوجي والعلمية والصياغة الصورية، إنها أيضا نمط توزع تلك العتبات التي توافق بعضها البعض أو ينضاف إليه أو يبتعد عنه زمنيا، الروابط الجانبية التي يمكن أن تنشا بين بعض الأشكال الإبستمولوجية وبعض العلوم من حيث أن هذه وتلك تنتسبان لممارسات خطابية متقاربة لكنها متمايزة ، إنها مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة زمنية ما بين العلوم حينما نحلل

مستوى انتظاماتها الخطابية(فوكو، 1972: 176)، يضيف فوكو بأن وصف الابستمية يمتاز بعدة سمات وخصائص جوهرية، فهو يفتح أمامنا الباب على مصراعيه حقلا خصبا لا ينفذ ولا ينغلق ابد الدهر، ذلك أن الابستمية ليست شكلا ساكنا ظهر يوما من الأيام ليختفي فجأة، بل هي مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار والتي تنشأ ثم تنحل، كما وانه مجموع الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الإبستمولوجية والوضعيات والممارسات الخطابية، التي تسمح بفهم الالزامات والاكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة(فوكو، 1972: 177).

يعتبر فيلسوف العلم الفرنسي جاستون باشلار(Gaston Blashelard 1884–1962) أول من بلور مفهوم القطيعة الإبستمولوجية أو القطيعة المعرفية، حيث يرى باشلار بوجود قطيعة معرفية بين المعرفة العلمية والمعرفة العامة الشائعة، فالأولى مبنية على البرهان والموضوعية، أما الثانية فهي ذاتية وتقليدية، ولذا جعل من شروط العالم أن يتخلص حين يدخل المختبر من معرفته السابقة، كما يرى باشلار بوجود القطيعة المعرفية بين الأنظمة المعرفية في التاريخ العلمي، كالقطع الذي قام به نيوتن مع الفيزياء السابقة له بعد أن حولها إلى كمية حسابية، وعليه فقد استعارت الدراسات الإنسانية والأدبية مفهوم القطيعة المعرفية من العلوم sciences وتحديدا من باشلار، وقد أشار ميشيل فوكو إلي ذلك في مقدمة كتابه (حفريات المعرفة) قائلا: " ينكب البحث حاليا على رصد عواقب الإنقطاعات التي تتباين تباينا كبيرا فيما يخص طبيعتها وصفتها، مثل الأفعال والعتبات الإبستمولوجية التي وصفها باشلار" (فوكو،1987: 6).

وعليه فقد قسم فوكو الفكر الغربي في كتابه (الكلمات والأشياء) إلى ثلاث حقب تاريخية، انطلاقا من تشكل نظام معرفي خاص بكل حقبة، حيث وجد أن عصر النهضة يتأسس على نظام "التشابه" مما يعني أن خطابات هذا العصر لا يمكن فهمها إلا انطلاقا من هذا النظام فهي بمثابة المقدمات أو الأسس التي ينطلق منها التفكير وتتشكل بالتالي من خلالها الخطابات المعرفية والسياسية والفنية، أما العصر الكلاسيكي في القرنين السابع والثامن عشر، فقد ساد فيه نظام (النظام والترتيب)، وصولا إلى العصر الحديث والمتمثل في القرن التاسع عشر، ليصبح التاريخ أو الإنسان التاريخي هو المقولة الأساسية في هذا العصر، حيث يؤكد فوكو أن الإنسان لم يكن موجودا قبل القرن الثامن عشر، لأنه لم يكن هدف التفكير ولا منطلقه الأساسي، وإن التفكير الإنساني لم يكن إنسانيا بل كان لاهوتيا، سلطويا.

هذا فان ميشيل فوكو لا يؤمن عند قراءته لفكر الإنساني بالمفهوم الاممي لتقدم وتطور الفكر الإنساني، كما هو الحال عند ماركس وفلاسفة التنوير الأوربي " كانت " و " هيجل " ، بل يعلي من شان الإنقطاعات المعرفية التي تفصم عري الوحدة الكلية والغائية لهذا الفكر وتبعثره ، يقول فوكو: " التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، قد يكون مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم ، أو صورة إجمالية ، أما التاريخ العام ، فانه يرسم ، علي العكس ، فضاء تبعثر "(فوكو ،1987: 12).

يذكر أن لويس ألتوسير قد طبق من جهته مفهوم القطيعة المعرفية بصورة مغايرة، وذلك خلال دراسته لماركس حيث قسّم حياته ثلاثة أقسام ارتباطا بالتأثر بالهيجلية المثالية في مرحلة الشباب والتبعية، ثم مرحلة

الانقطاع والشك، وثالثا مرحلة الاستقلال والتفرد، وقد طبق كذلك توماس كوهن(Thomas Kuhn) مفهوم القطيعة المعرفية في كتابه " بنية الثورات العلمية" من خلال ما اسماه تحول البراديغم(Paradigm shift) فالنظرية العلمية في وقت من الأوقات تصبح نموذجا متّبعا لكل الباحثين، حيث يتحول البراديغم حين يتعرض لأزمة نتيجة لصعوبات تواجهها النظرية العلمية، التي تعجز عن الإجابة على هذه الصعوبات، فيحاول العلماء الالتفاف على هذه الصعوبات عن طريق عمل الكثير من التلفيقات في النظرية، التي تعجز في إسعاف وتحديث النظرية، لتخرج في النهاية الثورة العلمية على أيدي جيل جديد من العلماء الشباب الذين يواجهون رفض الكبار، حيث تنطلق لتؤسس براديغمها الجديد.

وعليه يمكن القول أن النظام المعرفي يتحول حين يعاني من أزمة ما، وهو ما حدث مع الفكر الأوروبي كما أشار فوكو، غير أن هنالك احتمال أخر وهو أن يلجأ النظام المعرفي إلى الانغلاق على نفسه وتحصينها عن طريق العديد من الآليات، وهو ما تعرضت له الأنظمة المعرفية العربية حين دخلت عصر أزمتها مع الغزالي، كما يرى الجابري، لنتج عن هذه الأزمة انغلاق الخطابات العربية الإسلامية على أنفسها، وهو ما يراه عبد القادر بوعرفة، الذي يشير إلى خمس جنايات تم ارتكابها في التاريخ العربي الإسلامي، هي بمثابة القرائن التي تعيق العقل الإسلامي من الانطلاق، حيث يقول انه في كل حضارة يتحول الفلاسفة والعلماء الكبار إلى أوثان وأصنام بفعل التقديس والتعظيم، فابن خلدون تحول إلى صنم في علم العمران البشري، والشافعي في علم الأصول والبخاري في علم الحديث، والفاراهيدي في علم العروض، وسيبويه في علم النحو، ومنذ تلك اللحظات التاريخية الكبرى لم يُسجل العقل الإسلامي إبداعات أخرى، حيث نرى أن العقل العربي هو المعني بهذه القرائن أكثر من الإسلامي(العبدوني،2007).

يقول الجابري أن القطيعة الإبستمولوجية تتناول الفعل العقلي والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم وداخل حقل معرفي معين قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة، والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير، وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللا رجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول أن هناك قطيعة أبستمولوجية (الجابري، 1993 :20)، لقد اخذ الجابري بمفهوم النظام المعرفي، ولكن بدون قطيعة معرفية، حيث يرى إن الأنظمة المعرفية العربية " البيان والبرهان والعرفان" التي تشكلت منذ لحظة التأسيس لم تحدث قطيعة معرفية معها، أيّ أن الذي حدث هو انغلاق فكري وتأزم لم ينتج قطيعة بقدر ما أنتج عصور الانحطاط التي استمرت حتى العصر الحديث.

وعليه وإذا كان ما الذي يشغل هذه الدراسة هو أنماط العلاقات ما بين التشكيلات الخطابية، فما قيمة التطرق للنظام المعرفي والقطع المعرفي أو انغلاق النظم المعرفية العربية، يصبح الأمر أكثر وضوحا إذا رجعنا إلى فوكو الذي يفترض أن أي خطاب ما هو ينتمي إلى تشكيلة خطابية بعينها تمتد عبر التاريخ – كما سنفصله لاحقا – ندرك أهمية ما سبق من حيث المرور على ما أسميناه مرجعيات الخطاب أو الابستمي الذي يؤسس ويطلق خطاب حماس وكذلك التشكيلة الخطابية التي ينتمي لها خطاب حماس، دون أن نغفل أن هذه الدراسة تفترض أن خطاب حماس ينتمي لأكثر من تشكيلة خطابية، يوصلنا هذا إلى بديهية أن بنية نظام معرفي منغلق على ذاته ستطلق

خطابات منغلقة بدورها على نفسها، فإذا كانت حركات الإسلام السياسي ومنها حماس تطلق خطابا ينتمي إلى مرجعيات مقدسة لا تاريخية ثابتة، أو " مرجعيات مغلقة " أو "لا معقولة"، فكيف أصبح خطاب حماس على ما هو عليه؟ "هجينا" أي " معاصرا وعقلانيا في كثير من وجوهه"، بمعنى احتوائه للدنيوي المتحول والمعقول التاريخي بل وهل وجود هذا المعاصر فيه هو دلالة على قطع هذا الخطاب مع بعض مرجعياته التي أسسته في الماضي، بمعنى كون الخطاب يستند ألان إلى مرجعيات يتناقض ويتجانس معها في أن واحد، أو حتى يقطع مع بعض منها، في الوقت الذي تنسب حركات "الإسلام السياسي" وحماس منها، تنسب خطابها إلى تلك المرجعيات، ليستمد هذا الخطاب سلطته من تلك المرجعيات، بحيث ينسحب هذا على التشكيلات الخطابية وأنماط علاقاتها ببعض، فمن خلال علاقات العناصر المكونة لبنية الخطاب، ننطلق للوصول إلى المرجعيات التي تؤسس الخطاب، وذلك بتحديد علاقات الانسجام والتجانس ما بين تشكيلات الخطاب من جهة، وما بينه وبين مرجعياته، وهل يتجلى هذا في انغلاق الخطاب نظرا لانغلاق مرجعياته إن صح هذا الحكم ، وأيضا تحديد علاقات التناقض ما بين الخطاب ومرجعياته، وصولا إلى ما يمكن وصفه بالقطيعة مع مرجعياته إن وجدت.

وعليه فإذا كان النظام المعرفي المنغلق الذي ينتج الخطاب، مستمرا في إعادة إنتاج الخطاب، فكيف تفسر هجانة الخطاب، أو إذا كان الخطاب قد قطع مع بعض مرجعياته ليواكب متطلبات الواقع، فما هي المرجعيات التي قد يكون قد قطع معها، وما هي المرجعيات الجديدة التي أسسها أو ارتبط بها، وأين تقطع التشكيلات الخطابية مع بعضها، وما هو الثابت والمتحول فيها.

القسم الأول

المقاربة النظرية والمنهجية

الفصل الأول

أولا: الإطار النظري

سوف يتناول هذا الفصل مراجعة نقدية لبعض ما أنتجه التيار البنيوي على صعيد مفهوم البنية والخطاب، وذلك لتحديد الكيفية التي سيتم بها توظيف مفاهيم وأدوات هذا النتاج في دراسة خطاب حماس وبنيته، يقول الطاهر لبيب في كتابه(سوسيولوجيا الثقافة): " إن نقد الوظيفية والبنيوية مثلا لا يتناقض مع الرجوع إلى مفهومي الوظيفة والبنية، أو إلى غيرها كمفهومي النظام(System) والنموذج (model) في التحليل السوسيولوجي، المسألة مسألة اختلاف في الاستعمال" (لبيب1988: 16)، ولذلك فان مراجعة نتاجات البنيوية ونقد مفاهيمها وأدوات تحليلها بالمجمل، يأتي من باب الاستفادة منها في سياق هذه الدراسة، فبعد النقد ستحدد هذه الدراسة مفاهيمها كمفهوم البنية وكيفية استخدامه.

1. البنية ... مراجعة نقدية

ارتبط بمصطلح البنية تيار فكري كبير عرف بالبنيوية، والتي تكونت أساسا خلال القرن التاسع عشر في مجال اللسانيات أو البحث اللغوي مع العالم السويسري فردينان دي سوسير(Ferdinand de Saussure)، وفي مجال الأنثربولوجيا أو البحث في المجتمعات القديمة مع كلود ليفي- شتراوس(Claude Levi Strauss) (العيد1983: 31)، حيث استعمل مفهوم النظيمة System) / سستم) منذ القرن الماضي أولا في الطبيعيات(علم وظائف الأعضاء)، ثم في علم اللسانيات ليرتبط به هذا المفهوم أكثر من غيره، فقد وصف ماركس الاقتصاد الرأسمالي كنظيمة، والمؤرخ الفرنسي فوستل دوي كولانج المدينة كنظيمة ووصف دوركهايم المجتمع كنظيمة، أما مفهوم البنية فهو مستحدث، ماركس مثلا يستعمل الكلمة ولكن بالمعنى السابق(العروي1997: 12)، وقد لخّص القول (دي سوسير) الذي يُعدّ أبو الألسنية البنيوية مفهومه للبنية بأنها " تنظيم... يعبّر عن تماسك العلاقات داخل ذلك النص الموحّد "، ليُفهم من ذلك أن البنيوية نظرية قائمة على تحديد وظائف العناصر المترابطة الداخلة في النص، لذلك يُقصد بالبنية في علم اللغة مجموعة مركبة من العناصر المتماسكة، والمتداخلة فيما بينها، بحيث تُلغى فكرة التفرّد، بل يتوقّف كل عنصر على بقية العناصر الأخرى، ومدى علاقته بها، فتكون البنيوية عبارة عن دراسة العلاقات بين البنى المختلفة في النص الأدبي(بنت سعيد 2006*).

---

* تنويه: المصادر التي لا يوجد بها أرقام صفحات هي من مقالات عن الانترنت وهي موثقة في قائمة المصادر.

كما ويمكن النظر إلى كلود ليفي شتراوس هو الأخر باعتباره رائدا للبنيوية، حيث يعرف البنيوية بأنها " مجرد منهج أو نسق يمكن تطبيقه على أي نوع من الدراسات "(بنت سعيد، 2006)، حيث استخدم مفاهيمها في دراسة المجتمعات البدائية، بحيث أصبح يعنى بالبنية أيضا: تكوين الشيء، أو الكيفية التي شُيِّد عليها، ومع أعمال ألتوسير، ميشيل فوكو، جاك لاكان(Jacques Lacan)، رولان بارت(Roland Barthes) و بيير بورديو(Pierre Bourdieu) تطور مفهوم البنية واكتست إرثا جديدا، وبهذا التطور باتت البنيوية عبارة عن عدة تيارات فكرية واجتماعية.

فانطلاقا من اللغة اعتبرت البنيوية أن الظواهر الثقافية هي أنظمة لغوية لا بد أن تحلل باتساق بواسطة تقنيات ومناهج مستقاة ومشتقة من الألسنية كالتركيب اللغوي، الصوت اللفظي، وحدة الأصوات، التضاد الثنائي، الاستعارة والكتابة، وان كل ظاهرة ثقافية ينبغي أن يتم التعامل معها كما يتم التعامل مع اللغة، أي أن لها دال ومدلول، وبالتالي لا بد من علاقة تظهر الكوامن بمجرد تسليط الضوء على الأول، وأما التحليل البنيوي فمن المفترض أن ينصب على الجانب التزامني وليس التعاقبي (التاريخي) أو التطوري، بجانب تعامل التحليل البنيوي مع القطيعة المعرفية والاستمرارية، إذ أن مختلف التحولات التاريخية تعكس نماذج من القطائع المعرفية واللااستمرارية، فكل مرحلة أو حقبة زمنية لها هوسها وهواجسها المركزية التي تعكسها النصوص التاريخية التي تسمها(حجازي،2005)، بحيث تعتبر البنيوية كافة الظواهر عبارة عن بنى ثابتة ومنغلقة كنسق اللغة، وهو ما حاول تطبيقه شتراوس على المجتمعات البدائية، في حين ترجع تيارات البنيوية كلها مجمل الظواهر التي تدرسها إلى بنية شمولية خارجة عن التاريخ، إضافة لكون تلك الظواهر بنى ثابتة ساكنة، غير مقرة بوجود (للذات الفاعلة– الفرد) أو الفاعل الاجتماعي على صعيد أي ظاهرة كانت.

وعليه لا تعطي البنيوية للإنسان مكانة خاصة في العالَم الاجتماعي، فهو ليس شيء ولا معنى خارج نطاق البنية والتفاعل البنيوي، يقول العروي: أن ما يميز البنية أنها لا تكون عاملا فعالا إلا بقدر ما تكون خلف وعي الفاعل البشري(العروي 1997 : 12)، في حين يلاحظ في التحليل البنيوي ارتباط الظواهر الثقافية عن قرب بالسلطة، إذ كيف يمكن ملاحظة بنية أو دراستها خارج نطاق السلطة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الانضباط، العقاب، الخطاب الأيديولوجي، ... موجودة أصلا ضمن نطاق ممارسة السلطة، كما تنظر البنيوية إلى عالمية(وحدة) المعايير التي تتحكم في دراسة المظاهر الثقافية، إذ أن تنوع الثقافات يؤدي إلى تنوع التعبير عنها، لكن البنى التي تتحكم في هذه المعايير متماثلة، كما أن البحث البنيوي يقوم على ملاحظات إمبريقية تشكل خطوة مركزية لاكتشاف البنى اللاشعورية للمظاهر الثقافية(حجازي، 2005)، لعل ما سبق يعد بعضا من النقد الذي وجه للبنيوية، سواء من بعض منظري البنيوية، أو من تيارات أخرى كالماركسية، فكما سبق أعيب على البنيوية رؤيتها السكونية، لأنها ذات مضمون أيديولوجي ينهض لتبرير ما هو موجود على ارض الواقع والحفاظ عليه كما هو، إضافة إلى عجزها عن تفسير عملية التغير على الصعيد الاجتماعي أو التاريخي، ثم نفيها لدور الفاعل الاجتماعي.

يقول الطاهر لبيب :

> تعرضت البنيوية لنقد كبير على أنها سكونية الرؤية والمنهج لا تفسر الصيرورة التاريخية وبالتالي عاجزة عن تفسير التغير الاجتماعي، فالوظيفية في بحثها عن وظيفة الأشياء بل وأحيانا في بحثها عن وظيفة للأشياء مهملة في ذلك ما ليس وظيفيا، تعطي الأولوية للتوازن الاجتماعي وللاستمرارية، وهو ما لا يخلو في نهاية الأمر من موقف يتضمن تبرير الموجود أو المحافظة على ما هو موجود، أما البنيوية ذات النزعة اللسانية خاصة، فكثيرا ما انتقد إهمالها للبعد التاريخي وللسياق الاجتماعي ونفيها للفاعل خارج البنية(لبيب،1988: 16).

فمع أن التحليل البنيوي قام على مفاهيم كالتزامن والتعاقب إلا أنها من حيث مضمونها لم تعن التغير والحركة كما تراها الماركسية، كما أن التحليل البنيوي الذي يقوم على تحديد العلاقات ما بين عناصر البنية لا يشير إلى ذلك الفهم الجدلي لتلك العلاقات، ناهيك عن كونها سلبت الفاعل الاجتماعي(الفرد) قدرته على الفعل، وهو ما ينسحب حتى على الماركسيين البنيويين أمثال ألتوسير، فبالنسبة للبنيوية يعد التزامن: زمن حركة العناصر في ما بينها في البنية، حيث تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها، فإذا كان استمرار النظام يفترض استمرار البنية وثبات نسقها فان التزامن يرتبط بهذا الثبات الذي يشكل حاله، أي انه يرتبط بما هو مكون لا بما هو مرحلة تكون، أما مفهوم التعاقب فهو يعني للكثير من البنيويين: استمرار البنية نفسها التي تتعرض للخلل، بسبب تهدم عنصر من عناصرها، ثم لا تلبث هذه البينة أن تستعيد نظامها، بعد دخول العنصر البديل فيها(العيد،1983: 44) وأخيرا يأتي مفهوم الطابع اللاواعي للظواهر أو الآلية وهو مفهوم تفسير الحدث، فالبنيوية تفسر الحدث على مستوى البنية أي هو كذلك بحكم وجوده في البنية أي في نسق من العلاقات ذات النظام المستمر والمستمرة به البنية، وقيام الحدث على هذا المستوى له استقلاليته وهو في قيامه محكوم بعقلانية هي عقلانيته التي هي عقلانية مستقلة عن وعي الإنسان وإرادته، إنها الآلية الداخلية للبنية(العيد،1983: 45)، وهكذا لا تكاد أي من تلك المفاهيم التي تنهض عليها البنيوية تصمد أمام تساؤلات حول كيفية حدوث التغير على صعيد المجتمعات البشرية، التي شهدت صراعات عديدة فكان أن تغيرت بالفعل، ناهيك عن كونها لا تستطيع الإجابة على ما يمكن للفاعل الفرد أن يقدمه على صعيد البينة التي يتواجد فيها، في حين لا يمكن قبول الاهتمام بما هو مكون وكأنه وجد هكذا منذ الأزل وسيبقى إلى ما لا نهاية، بل لا يمكن تحديد الكيفية التي تعيد البنية التوازن لنفسها إذا أصيبت بخلل ما، مفترضة ومفضلة بقاء البنية في حالة توازن واستقرار لا يعكر صفوه إلا حالات اختلال ما تلبث أن تختفي ليرجع التوازن والاستقرار للبنية.

وأمام هذا النقد للبنيوية طرأت محاولات من قبل منظرين بنيويين لحل هذه المعضلة، حيث يعد كتاب عالم الاجتماع الأمريكي " لويس كوزر" (وظائف الصراع الاجتماعي 1950) أول محاولة تنظيرية في هذا الشأن، تتعامل مع الصراع الاجتماعي انطلاقا من رؤية البنيوية الوظيفية، ولكن بنظرة ايجابية للصراع الاجتماعي، ومع ذلك فالبعض يرى أن دراسة الصراع الاجتماعي يجب أن يتجاوز الوظائف الاجتماعية الايجابية لهذا الصراع،

بالوصول إلى المعنى الذي يكمن في النظرية الماركسية، ولعل ابرز ضعف تشكو منه نظرية الصراع الاجتماعي هو فقدانها لأرضية النظرية الماركسية، حيث يعتبر الاستثناء الوحيد في هذا الميدان هو عالم الاجتماع الألماني " رالف داهرندوف " الذي حاول تلقيح نظرية الصراع الاجتماعي بأطروحة الفكر الماركسي فكان كتابه " الطبقة وصراع الطبقات " محاولة سوسيولوجية حول نظرية الصراع الاجتماعي، ومع هذا فإن داهرندوف يكاد يستعمل نفس الإطار التحليلي الذي تبناه علماء الاجتماع الوظيفيون " البنى والتنظيمات الاجتماعية "، كما يذكر أن داهرندوف نبه إلى أن عناصر النسق الاجتماعي يمكن أن تعمل معا متناسقة ويمكن أن تعرف صراعا وتوترات ذات درجة من الأهمية، ذلك إن المجتمعات تتمتع بحركية أو لنقل تغيرا والصراع هو أحد ملامح هذه الحركية، ومثلما أن هناك تناسق اجتماعي فثمة أيضا مجابهات وتوترات اجتماعية(الموجز، 2005).

هذا وقد نشأ تيار مهم داخل البنيوية ألا وهو الوظيفية، والتي تبحث في المعنى لوظيفة الأشياء كما هو الحال بالنسبة لأحد أشهر منظري البنائية الوظيفية برونسلوي مالينوفسكي(Bronislaw Malinowski 1884–1942) الذي تعني له الوظيفة تلبية حاجة من الحاجيات، فيكون التحليل الوظيفي هو ذلك الذي " يسمح بتحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجة عند الإنسان سواء كانت هذه الحاجة أولية أو فرعية "(لبيب،1988: 12)، غير أن هذا الطرح لا يصمد حتى أمام سؤال بسيط وهو لماذا؟ أي بمعنى لماذا تقوم بنية ما بوظيفة محددة لها، ورغم أن دوركهايم رفض مبدأ حتمية الوظيفة واقر نسبيتها، وميز ما بين السبب الاجتماعي " و " الوظيفة الاجتماعية "، إذ أن دراسة " السبب الاجتماعي " سيعني الاهتمام بمبررات وجود البنية، إلا إنه أيضا يرى أن " الوظيفة الاجتماعية " تعني الاهتمام بحاجيات المجتمع الكبيرة وكيفية تلبيتها من طرف بنية معينة(الموجز، 2005) غير أن المهم هو التصور الوظيفي للبنية عن طريق " وحدة الوظيفة" التي تعرف على إنها : الشرط الذي به تتعامل كل أجزاء النظام، بطريقة فيها انسجام وتماسك كافيين لان يحولا دون ظهور تنازع لا يمكن حله (لبيب،1988: 12)، وهو ما يهمنا في هذه الدراسة ليكون معنى الوظيفة لدينا ذلك الدور الذي يلعبه كل عنصر في البنية، بحيث تبقى البنية متماسكة، مع الأخذ بعين الاعتبار إن الأمر مفتوح لظهور تنازع أو لنقل اختلال على صعيد البنية وعلاقاتها وعناصرها، دون أن يعني ذلك تبنينا للطرح البنيوي في هذا الشأن بالكامل، ولا في الكيفية التي يرون بها عودة التوازن إلى البنية، إن ما يعنينا من ذلك هو معرفة كيف يتغلب الخطاب في نهاية الأمر على اختلاله ليبقى متماسكا، في سياق انفتاح بنيته تأثرها وتأثيرها في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية فكيف يحدث ذلك، انه سؤال تحاول هذه الدراسة الإجابة عليه، فبعد تفكيك البنية إلى عناصرها، وتحديد أنماط العلاقات فيها، ستساهم معرفة وحدة الوظيفة بين كل عناصر البنية في إعطاء فهم اكبر للكيفية التي تنشأ وتستمر فيها تلك العلاقات ومن ثم البينة.

قد نختلف في هذه الدراسة مع كثير من مفاهيم البنيوية ورؤاها، غير أن ذلك لا يمنع من استخدام مفهوم البنية بالمعنى الواسع بكونه جسدا أو هيكلا منتظما، لها عناصرها وعلاقاتها، وبكونها تلك البنية المنفتحة وغير المنغلقة وغير الساكنة، التي لا تنفصل عن صيرورة التغير التاريخي والاجتماعي، التي تؤثر وتتأثر، أي تتفاعل داخليا عناصرها بتلك الصورة، كما تتفاعل من حيث كونها بنية مع الخارج بنفس الطريقة، بمعنى الأخذ بالحسبان علاقات التفاعل الجدلية، إضافة إلى كون هذه البنية تقوم على التأثير بالفاعل الاجتماعي(الفرد) وتحركه كذلك،

ولكنها لا تحرمه من دوره ومن التأثير فيها، وبدرجة ما قد نلتقي في هذه الدراسة مع نظرية " الصياغة البنائية " لانتوني جيدنز، بكيفية صياغة البنية من خلال الفعل وبالتالي كيف تصاغ الأفعال بدورها بنائيا(جدينز،2000: 37).

وبجانب مفهوم البنية فنحن معنيون أيضا بطريقة التحليل البنيوي التي تتعامل مع جسد البنية كما هو، مما يحيلنا الى محمد عابد الجابري الذي ميز خلال تحليله للتراث بين ثلاث خطوات، من اجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية، حيث يرى أن الخطوة الأولى للتحليل هي المعالجة البنيوية، ثم التحليل التاريخي، وأخيرا الطرح الأيديولوجي، وفيما يتعلق بالمعالجة البنيوية، يقول الجابري: " ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، حيث القاعدة الذهبية في هذه الخطوة هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ(الألفاظ كعناصر في شبكة العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها) " ، ثم يشير له الجابري الى خطوته الثانية من حيث ربط الموضوع الذي تمت معالجته بنيويا بمجاله التاريخي، أي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، وصولا إلى الخطوة الثالثة والطرح الأيديولوجي والذي يقصد به الجابري الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية التي يؤديها النص أو الفكر الذي يقوم بتحليله (الجابري،1991: 85)، حيث يضيف بقوله: " إن التحليل في المنهج الذي نمارسه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى، وإذا كان صحيحا أن لكل مركب بنية فان تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية، تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات"(الجابري،1991: 47)، ليتم تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللا تاريخي إلى تاريخي واللازمني إلى زمني وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق كميدان للامعقول(الجابري،1991: 47-48)،

قد نلمس بعض التشابه فيما سبق مع مقاربة نورمان فيركلاو (Norman Fairclough) احد منظري تحليل الخطاب النقدي، حيث تقوم مقاربته على كون مفهوم الخطاب له ثلاثة أبعاد، تقابلها ثلاثة أساليب لتحليل الخطاب، فالخطاب وأي ممارسة خطابية محددة ينظر لهما بكونها في نفس الوقت: نصا لغويا سواء كانت منطوقة أو مكتوبة، ممارسة خطابية (إنتاج النص وتأويله) وأيضا ممارسة سوسيوثقافية، هذا بالإضافة إلى تجلي جزء من الخطاب المتضمن داخل الممارسة السوسيوثقافية على عدة مستويات: الوضع المباشر، الوضع الأعم أو المؤسساتي والمستوى الاجتماعي، تلك المنهجية تتضمن وصفا لغويا للنص، وتأويل العلاقات القائمة بين العملية الخطابية(إنتاج وتأويل الخطاب) والنص، ثم أخيرا تفسير العلاقات القائمة بين العملية الخطابية والعملية الاجتماعية (Fairclough, 1995:97).

وعليه نقصد بالبنية في هذه الدراسة من حيث هي : ليست مجموع العناصر المكونة لها بل هي هذه العناصر بما ينهض بينها من علاقات تنتظم في حركة، العنصر خارج البنية غيره داخلها، وهو يكسب قيمته داخل البنية وفي علاقته ببقية العناصر، أو بموقعه في شبكة العلاقات التي تنظم العناصر والتي تنهض البنية فتنتج نسقها (العيد،1983: 42)، لتكون بنية خطاب حماس في هذا البحث كل العناصر التي تكون هيكل أو جسد الخطاب، من الدين، الايدولوجيا، الفكر، السياسة، الرؤى الاجتماعية، الثقافة...، وتلك العلاقات التي تربط العناصر ببعضها

البعض، دون غياب عامل الحركة والتغير عن تلك البنية وعناصرها ، مع تحديد الوحدة الوظيفية لعناصر البنية المقصود بها الكيفية أو الشرط الذي بموجبه تحافظ فيها تلك البنية على نفسها وتماسكها ومن ثم تماسك الخطاب، وعليه سيتحدد تحليل التشكيلات الخطابية وأنماط العلاقات ما بينها في خطاب حماس، على اعتبار التشكيلات الخطابية عناصر في بينة خطاب حماس.

2. الخطاب

من الجلي إن استعارة مصطلح أو مفهوم ما من نسق ثقافي إلى أخر هي عملية تنطوي على إشكالات متعددة من حيث الاستخدام ، بل إن عملية استخدام مصطلح أو مفهوم ما من قبل حقول معرفية متعددة، قد ينجم عنها اضطراب مماثل ولو كانت تلك الحقول من نفس النسق الثقافي، ويتضح ذلك في الاستخدامات المتعددة، والتي تعطي دلالة في حقل معرفي معين تختلف عنها في حقول معرفية أخرى ، وهذا ما ينطبق على الخطاب شأنه شأن كثير من المصطلحات التي إما ناقلتها أنساق ثقافية مختلفة أو حقول معرفية متنوعة ومتعددة، حيث يرى الكثير من الباحثين إن الخطاب هو من المصطلحات التي تكونت حولها ضبابية أو اختلافات وتنوعات تعريفية، بحيث أن التعريف الذي قد يقدمه أحد الباحثين أو اللغويين يختلف عن التعاريف التي يقدمها باحثون آخرون، لذا ظل " الخطاب " كمفهوم يقبل التأويل في كثير من الحقول المعرفية دون وضع إطار تعريفي محدد له بما يؤدي إلى تحديد خصائصه وسماته، وعلى نحو ينطبق عليه التعريف في حقول المعرفة المختلفة التي تستعين بمفهوم " الخطاب "(مال الله إبراهيم: 2005)، ولذلك ستمر هذه الدراسة على بعض ما قدمه المنظرون في مجال الخطاب وخاصة ما قدمته البنيوية الألسنية، من اجل تحديد ما نقصده بالخطاب في هذه الدراسة، محاولين قبل ذلك تأصيل مفهوم الخطاب في السياق العربي إن أمكن، من خلال العودة إلى ما أنتجه تراثنا بدءا بالمعاجم الأساسية، ذلك انه يوجد خلط وجدل قائم إلى الآن في ما هية الخطاب واختلافه عن القول أو الكلام وحتى النص.

بداية يظهر في ضوء التفاسير التي وضعها المفسرون القدماء والمحدثون للآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة "الخطاب "، أن المفهوم القرآني للخطاب يُحيل على الكلام ، ولا تختلف دلالة هذه اللفظة في المعجم العربي عن هذه الإحالة ، ذلك إن الإحالة المعجمية استمدت دلالتها من دائرة التفسير القرآني على وفق السياق الذي وردت فيه لفظة (الخطاب) في القرآن الكريم، فمثلا خلص (المختار الفجاري) إلى: " أن جوهر مادة خطب هو (الكلام) الحامل لرسالة المعتمد على سلطة ما لتبليغها للناس ، حيث أطلق العرب على هذا الكلام (خطاباً) وكانت المحاولة تهدف إلى إيجاد دلالات مضافة إلى الدلالة العربية المعتادة للمصطلح " وذلك لتقريب المفهوم العربي من المفهوم الغربي المعاصر (مال الله إبراهيم: 2005)، هذا ويذهب عبدا لله إبراهيم إلى أن التلازم الدلالي الواضح بين مفهومي (الخطاب) و(الكلام) وترادفهما اللغوي على مستوى اللفظ المعجمي، يشير إلى أصول المصطلح الشفاهية ، ذلك أن دلالة المصطلح لم تقترن بعلامة مكتوبة ، بل ارتبطت بالمستوى الشفاهي تحديدا ، بمعنى علو شأن وسيادة العلامة السمعية في الموروث من ثقافتنا على حساب العلاقة المرئية (المصدر السابق)، إذ نجد " لسان العرب" في تعريفه اللغوي يورد أن الخطاب " هو مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر، بحيث يتم تبادل

رسائل لغوية "، وهو نفس المعنى الذي نجده عند التهانوي حين عرف الخطاب: " بأنه توجيه الكلام نحو الغير للإفهام " وهنا يميز التهانوي ما بين الكلام عامة والخطاب معتبرا إياه نوعا من الكلام له غرض، و نجده كذلك عند أبي البقاء الكفوي في " الكليات" حين يقول: " الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم، و الكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمى خطابا "، في حين نجد إشارات أخرى تشير إلى أن الخطاب هو عبارة عن " جملة لغوية "، فالجرجاني فمنذ قرون يلمح إلى هذا المعنى بقوله بأن الكلام هو " المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام أو ما تضمن كلمتين بالإسناد " (الخلادي،2008)، يلحظ مما سبق تداخل الخطاب مع الكلام والجملة اللغوية أو اللغة بالمجمل، وهو الأمر الذي نجده حاضرا في النتاج المعاصر كذلك.

حيث يبدو الخطاب تارة رديفا، وتارة أخرى نقيضا أو متداخلا مع الكلام والجملة اللغوية وحتى النص، مما يوجب توضيح تلك المصطلحات، فعن اللغة يقول " خليل حماش ": اللغة هي أساس الحياة ومبعثها ومنطلقها، وهي تواصل حياتي، كما أنها ظاهرة معقَّدة وتعريفها أمر في غاية الصعوبة، فهي من الناحية النفسية سلوك معيَّن يسلكه الفرد استجابة لحوافز معينة، كما أنها ظاهرة اجتماعية تتضمن حواراً بين أكثر من شخص واحد، فهي بهذا سلوك اجتماعي (برهومة، 2008)، وبذا تكون اللغة أداة للتواصل البشري، الذي هو: " نقل خبر أو معرفة أو خبرة بواسطة أية لغة أو إشارات مُسنَّنة بين فردين أو مجموعتين، أحدهما يكون باثّاً للرسالة والثاني مستقبلاً ومفككاً لسننها وتكون نتيجة ذلك التأثير في المستقبل أو إجراء تغيير ما في حالته" (لحمداني: 1989)، ومع هذا فان اللغة ليست أداة للإيصال، ولا أداة لنقل المعلومة فحسب، فدورها كما يقول كاسيرير:" لا يتحدد أبداً بإيصال أفكار سابقة، لكنه يتحدد بأنه وسيط ضروري لصياغة الفكر، ولصيرورته الداخلية، فاللغة ليست ناقلة للفكر في الشكل الكلامي حسب، بل إنها تسهم جوهرياً في الفعل الأولي الذي يركبه، وإنها أيضاً لا توضع خارج الحركة الداخلية للفكر، ولكنها موضوع بالنسبة إليه ومثير، وسبب محرك وعلى درجة عالية من الأهمية، ثم إن الفكر لا يوجد سابقاً على اللغة، إنه يتشكل فيها وبها (عياشي، 1998 :99)، إن اللغة بمعنى آخر هي التمظهر المادي الوحيد للوعي أو الفكر عبر الكلام والكتابة، وأخيرا فان اللغة ليست القدرة على التحدّث ولا هي الكفاءة المشتركة على التكلُّم، بل تشير إلى البنية الخاصة للنسق الخاص، وتهتم بالبنية والنسق(برهومة، 2008)، هذا وتحدد اللغة ببلاغة الخطاب:"فن القول بشكل عام"، فحين التكلم يتعيّن مراعاة فن القول، لتصل إلى قلب المتلقي وعقله، وهي برأي لوسبرج (Lausberg) نظام بنية من الأشكال التصورية اللغوية، يصلح لإحداث التأثير، فهي تداولية في صميمها؛ إذ يكمن الاتصال بين المتكلم والسامع (فضل، 1992 :97).

وبالنسبة للخطاب يرى هارس (Harris)، مبتكر مصطلح (الخطاب : Discourse) بأن " تحليل الخطاب منهج في البحث في أي مادة مشكلة من عناصر متميزة ومترابطة في امتداد طولي، سواء أكانت لغة أم شيئا شبيها باللغة، ومشتملة على أكثر من جملة أولية ؛ أو لنقل إنها بنية شاملة تشخص الخطاب في جملته ... أو أجزاء كبيرة منه" (مكدونيل2001: 30)، أما شابمان(Chapman) فيرى أن دراسة الأدب بوصفه خطابا يعني " النظر إلى النص على أساس أنه يعقد الصلات بين مستخدمي اللغة، لا الصلات المتمثلة في عملية الكلام فحسب، بل الصلات الخاصة بالوعي والايديولوجيا والوظيفة والطبقة ، وعندئذ يكف النص عن أن يكون شيئا ملموسا، ويصبح نشاطا فاعلا أو سلسلة من التغيرات "، ويرى شابمان أن " جملة العناصر المشكلة لوحدة من الأداء اللغوي

تقف مكتملة في ذاتها، تسمى في العموم خطابا" (مكدونيل2001: 29)، في حين يذهب إيستهوب(Easthope) إلى أن الخطاب مصطلح يعين الطريقة التي تشكل بها الجمل نسقا تتابعيا، وتشارك في كل متجانس ومتنوع على السواء، وكما أن الجمل تترابط في الخطاب لكي تصنع نصا مفردا، فإن النصوص ذاتها تترابط كذلك مع نصوص أخرى، لتصنع خطابا أوسع نطاقا(مكدونيل2001: 31)، أما ديان مكدونيل(MacDonnell)، فترى بأنه " يمكن تحديد الخطاب بوصفه مجالا بعينه من الاستخدام اللغوي، عن طريق المؤسسات التي ينتمي إليها، والوضع الذي ينشأ عنه، والذي يعينه هذا الخطاب للمتكلم، ومع ذلك لا يقوم هذا الوضع مستقلا بنفسه" (مكدونيل 2001: 68).

فمثلا الخطاب السياسي بالمجمل هو نص موضوعه الفائدة أو الخسارة، ووظيفة هذا النص الحض أو التحذير، وانفعاله الخوف أو الأمل، وزمن هذا النص المستقبل، وقد يشمل الخطاب السياسي على كل تلك النصوص، من خلال التناص (برهومة، 2008)، بل إن الخطاب السياسي ليس كالخطابات الأخرى:الدينية، الثقافية، الروائية....، فلغته لغة تواصلية، فيخلو من اللغة الإبداعية، ولكن لا يعني هذا أن اللغة سلسلة، ولا تحتاج إلى تأمل أو فك شفرة، بل الخطاب السياسي يكتنه بالجمال الدلالي والتأملات، والغموض والإبهام، ولعل طبيعة النص السياسي، كطبيعة بعض الخطابات تحتاج إلى فهم وتأويل، كما تحتاج إلى متلقٍ بارع، من خلال الاستدلال المنطقي[المنطق]، كما أننا لا ندرك ما يرمي إليه المخاطِب تماماً، كما يحتوي كل نص/خطاب مهما كان شكله خاصة الخطاب السياسي على جدلية الظاهر/الباطن، والدلالة/المغزى، هذه الجدلية لا بد من وجودها داخل النص الخطابي، فهي عبارة عن جدلية ثنائية تحتل مكنون الخطاب السياسي(برهومة،2008)، أما عند محمد عابد الجابري فالخطاب هو " مجموعة من النصوص لها جانبان : ما يقدمه المرسل وهو (الخطاب) وما يصل المتلقي وهو (التأويل) "(الجابري، 1982 : 35)، وعليه يكون الخطاب ليس إلا لعبة، لعبة كتابة في الحالة الأولى، ولعبة قراءة في الحالة الثانية، أما الثالثة فلعبة تبادل" (فوكو، نظام الخطاب: 33) بمعنى إن الكلمات " تغير معناها وفقاً للمواقف" (مكدونيل، 2001: 113)، حيث تتسم الخطابات بالغموض ولذلك فهي ليست مسالمة على الإطلاق (فوكو: 1984: 109)، كما وأطلق بيشو على العلاقات التي يرتبط اللفظ أو التعبير أو الجملة مع غيرها في الخطاب المسماة "بالعملية الخطابية"(discursive process) وهي العملية التي تحصل بها الألفاظ على المعاني، كما أكد بيشو أن الألفاظ تستطيع أن تغير معناها من خطاب لآخر، كذلك يمكن للكلمات المختلفة في نطاق الخطاب الواحد أن تحمل المعنى نفسه (مكدونيل،2001 : 114).

وعن العناصر الرئيسة التي تشكل الخطاب فهي مكونة من: مرسل/متكلِّم يبعث نصاً [الرسالة/الخطاب] يتلقاها المرسل إليه/المستمع، حيث ذكر بنفينست (Benveniste):" أنَّ كل قول يفترض متكلماً ومستمعاً، ويكون لدى المتكلم مقصد التأثير في الآخر على نحو ما "(فوكو: نظام الخطاب: 37)، يشرح " عبد الفتاح الحجمري" تلك التركيبة بإسهاب، فيرى إن المرسل :[المخاطِب] هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب؛ لأنه هو الذي يتلفظ به، ويجسد ذاته من خلال بناء خطابه، أما الرسالة فهي النص الكلامي أو الشفوي أو الإيحائي أو أي شكل كان فهو يمثل رسالة موحية تتحرك لتصل إلى الطرف الآخر الذي يكون مهيأ لمثل هذه الحركات أو الأفعال الخطابية، وهي تمثل الشفرة السرية التي يفك رموزها الاتجاه الآخر وهو المستقبل/ المرسل إليه: [المخاطَب] الذي يعد

الطرف الآخر والذي يوجه إليه المرسل خطابه عمداً، فهو الذي يتلقى الشفرة وعليه فك رموزها ومعرفة الموجات التي أرسلت إليه وماذا يقصد من إرسالها، وقد يكون هذا المستقبل مرسلاً والعكس صحيح أيضاً. والمرسل (المخاطِب) قد يكون مخاطَباً، والمرسل إليه (المخاطَب) قد يكون مخاطِباً، هذا التناظر الخطابي يكون بين الأشخاص، فالمتكلم لا بد له من سامع، وهذا السامع قد يتكلم فلا بد له من سامع (المتكلم سابقاً) وهنا تمثيل لبيان أن كليهما مرسل ومستقبل في الآن نفسه (الحجمري،1998 : 67)، فتظهر روابط عضوية وأصيلة بين طرفي الخطاب، فهناك إستراتيجية الخطاب لإرسال هذا الخطاب [المناسبة]، حيث يراعي المرسل المناسبة لإنتاج خطابه؛ بوصفها محدّداً سياقيّاً، كما أن له دوراً في إنجاح عملية التواصل، بالإضافة لوجود معرفة مشتركة بين المرسل والمرسل إليه، هي أرضية يعتمد عليها طرفا الخطاب، إذ ينطلق المرسل من عناصرها السياقيّة في إنتاج خطابه، كما يعوّل عليها المرسل إليه في تأويله، وذلك حتى يتمكنا من الإفهام والفهم، والإقناع والاقتناع (الشهري، 2004)، ومع ذلك فان الخطاب لا يبقى في مستوى اللغة وجملها أو الكلام وحتى النص، بل يتجاوز حدود اللغة المنطوقة، ليضم تحت جوانحه كل ما نعبر به عن أنفسنا للآخرين، وعلى ما يعبرون لنا به عن أنفسهم، فيولِّد لدينا لغتين منطوقة وغير منطوقة، ونوعين مباشر وغير مباشر أيضاً، فيتنوع الخطاب بذلك من خطاب أدبي [شعري، نثري]، اقتصادي، ثقافي، سياسي، ديني، تربوي، والشرط الأول من الخطاب ليؤدي دوره على أكمل وجه الحوار، توفّر التبادل الكلامي، بالإضافة إلى النسق والترتيب، فهو نشاط إنساني بالغ الأهمية، ولا يستطيع الفرد الاستغناء عنه– عند فوكو– وكما يفسّره هندس وهيرست على أنه "أفكار وضعت في نظم محددة من التعاقب، منتجة لآثار محددة "طرح القضايا، نقدها، حلها" وهي بمثابة نتيجة لذلك النظام" (مكدونيل، 2001: 133).

2 . 1 المرجعية اللسانية في تحليل الخطاب

بظهور اللسانيات التاريخية في القرن التاسع عشر كانت القواعد العامة تبحث عن إيجاد تفسير للاستعمالات الخاصة للغة وفق قواعد عامة تتأسس حول المنطق، وقد كان اللغويون العرب القدامى سباقين إلى رسم هذه الإستراتيجية للغة العربية، فتأسس على أيديهم علم أصول النحو مستثمرين المنطق اليوناني وعلم أصول الفقه، غير أن ميلاد اللسانيات التاريخية في أوروبا حدد تصورات جديدة لم تكن متبلورة في السابق، ومن أبرز معالم اللسانيات التاريخية ظهور كتاب الألماني (في .بوب F-Bopp) " نظام التصريف للغة السنسكريتية مقارنة مع اللغات الإغريقية واللاتينية والفارسية والجرمانية " عام 1816، والذي كان إعلانا لميلاد النحو المقارن، فسمح بإيجاد القرابة بين اللغة السنسكريتية المقدسة للهند القديمة وأغلب اللغات الأوروبية القديمة والحديثة، حيث أخذت الدراسات اللسانية هذا المنحى حتى مع "النحويين الجدد" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الذين تطلعوا إلى تجديد النحو المقارن، بحيث دعوا إلى تفسير التغيرات الحاصلة داخل اللغة وعدم الوقوف عند وصفها، ورأوا أن الأسباب الوحيدة القابلة للمراجعة هي البحث عن نشاط الفاعلين المتكلمين، ونتيجة هذه الطبيعة للسانيات التاريخية وموضوعاتها، لم يتسنى معالجة موضوع الخطاب معالجة ذات صلة بجوهر اللغة (يوسف، 2005).

وقد كانت أبرز مقولات دي سوسير اللسانية والتي انتهى إليها هي: (مقولة التزامن والتعاقب)،(اللغة والكلام)،(النسقي والاستبدالي)،(اعتباطية العلامة (الدال والمدلول)، ومع أن التحليل البنيوي للغة ترك مجالا واسعا وفضاء خصبا لدراسة الخطاب من مستويات عديدة : " المستوى الصوتي، المستوى التركيبي، المستوى الصرفي، المستوى الدلالي، المستوى المعجمي، المستوى البلاغي" (يوسف،2006)، إلا أن التحليل البنيوي بقي أسير في تعاطيه مع الخطاب في مستوى الجملة اللغوية دون أن يتجاوزها، فانطلاقا من الفهم الالسني البنيوي يبقى الخطاب من حيث المضمون محتجزا في سياقات اللغة، الجملة اللغوية أو الكلام، فمصطلح " الخطاب يرادف الكلام لدى سوسير، وبالتالي يعارض اللغة، فمن سمات الكلام التعدد والتلون والتنوع ، لهذا فإن اللسانيات لم تر فيه جدة الموضوع التي يمكن للعلم أن يقبل عليها بالدرس والملاحظة" (يوسف،2006) ، حيث فرق فرديناند دي سوسير بين اللغة والكلام فيقول : "إن اللغة والكلام عندنا ليسا بشئ واحد، فإنما هي منه بمثابة قسم معين وان كان أساسيا ، والحق يقال ، فهي في الآن نفسه نتاج اجتماعي لملكة الكلام ومجموعة من المواضعات يتبناها الكيان الاجتماعي ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة ، وإذا أخذنا الكلام جملة بدا لنا متعدد الأشكال متباين المقومات موزعا في الآن نفسه ، إلى ما هو فردي، والى ما هو اجتماعي... أما اللغة فهي على عكس ذلك ، كل بذاته ومبدأ من مبادئ التبويب" (سوسير،1985: 29)، لذلك يقول الباحث الجزائري احمد يوسف:

> إذا كانت دلالة الخطاب تتضمن في المعجم اللاتيني الحوار وكذا معاني الخطابة فإن اللسانيات المعاصرة حددت جغرافية الخطاب عند حدود الجملة ، حيث حظيت بالاهتمام والدرس بوصفها وحدة تتوافر على شرط النظام ، وهي غير قابلة للتجزئة ، وإذا أمعنا النظر في ماهية الخطاب على أنه ملفوظ يشكل وحدة جوهرية خاضعة للتأمل ، ففي حقيقة الأمر فإن الخطاب ما هو إلا تسلسل من الجمل المتتابعة التي تصوغ ماهيته في النهاية (يوسف،2006).

يظهر هنا مأزق اللسانيات أو محدوديتها في معالجة إشكالية الخطاب لأنها تحصره في نطاق الجملة اللغوية، والتي نظر إليها اندريه مارتيني (Andre Martinet) على أنها "أصغر مقطع ممثل بصورة كلية وتامة للخطاب"(باي، 1983: 112)، وهو ما دفع باللسانيات إلى أن تنظر إلى الخطاب من منظور كونه جملة لغوية كبنية، ولتدرسه بناءا على مقابلة دي سوسير السابقة، بعيدا عن التحليل السوسيولوجي للخطاب.

هذا ويعتبر لويس يامسليف (L. Hjelmslev) دي سوسير المؤسس الأول للسانيات البنيوية، حيث يرى يامسليف " بأنه لا يمكن في نظره فصل اللغة عن الإنسان ، فهي الأداة التي بفضلها يمكن صياغة مشاعره وانفعالاته وجهوده وإرادته وحالاته ، فبها يمكن أن يؤثر ويتأثر"، ومعتبرا اللغة هي قبل كل شيء شكل، وهي في أن واحد تعبير ومحتوى، بحيث يكون الدرس اللساني في رأيه يتسم بالانسجام والشمول والبساطة، ولهذا يرى أن النظرية اللغوية نظرية استنباطية تشتمل على مبدأ الكلية "Totalite "، فهي قابلة للتطبيق على جميع اللغات الإنسانية (يوسف،2005)، يتقيد يامسليف بفكرة البنية الشمولية، وهو لذلك ينطلق لتعميم مبادئ النظرية اللغوية على كل اللغات الإنسانية، في حين لا يخرج كثيرا عن دي سوسير في تعاطيه مع الخطاب، كذلك وفي نفس

السياق يعالج إميل بنفيست (E . Benveniste) مشكل الخطاب معالجة لسانية، فالجملة بالنسبة إليه "وحدة لسانية لا تؤلف صنفا شكليا من الوحدات المتعارضة بينها"، معرفا الخطاب بأنه: " كل تلفظ يفترض متكلما ومستمعا ، عند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما "(يقطين، 1989 : 17)، أما جان ديبوا (Jean dubois) فهو يأتي بطرح منهجي مهم جدا، حيث يقول "مع الجملة نترك إطار اللغة بوصفها أداة للتواصل، في هذا المجال تتوقف الجملة أن تكون موضوعا... وتصير وحدة، فالجملة هي وحدة الخطاب "(يوسف،2005)، نلحظ مع ديبوا تقدما بجعل الجملة الوحدة الأولية للخطاب، بعد أن كان الخطاب مساويا للجملة اللغوية، ولكن مع الحفاظ على النظرة للخطاب كموضوع لغوي.

وبذلك بدأت اللسانيات تنتقل من الاهتمام بالجملة إلى الاهتمام بالخطاب، باعتباره متتالية من الجمل، حيث أسهمت النظرية التوزيعية في اللسانيات الحديثة، بفضل جهود بلومفيلد (Ploomfield) وهاريس (Z. S. Harris) في دراسة قواعد الجمل ، وتحليلها بوصفها وحدات ممكنة في لغة معينة، بمعنى: " يجب أن تتوافر فيها القابلية للتحقيق بهذا التصور لقواعد الجمل"، ليظل تحليل الخطاب يبحث عن معرفة المقاييس وبنائها" (يوسف،2005)، لذلك يعتبر "هاريس" أول لساني حاول توسيع مجال البحث اللساني، بجعله يتعدى دراسة الجملة على دراسة الخطاب، معتبر الخطاب عبارة عن: " ملفوظ طويل، أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية و بشكل يجعلنا في مجال لساني محض" (يقطين، 1988: 17)، ومع أن هذا يعتبر خطوة إلى الأمام على صعيد تعاطي البنيوية مع الخطاب، إلا أن هذا لم يقدم ما هو جديد على صعيد تعاطي البنيوية الألسنية مع الخطاب من حيث المفهوم، وهو الأمر نفسه مع إضافات المدرسة التوليدية التحويلية، والتي تعد امتدادا لجهود بلومفيلد وهاريس، ليصبح ممكنا وضع مفهوم الخطاب في مقابل ثنائية نعوم تشومسكي(N. Chomsky) الكفاية والأداء اللغوي، فقد تخطت نظرية تشومسكي الدراسة السطحية التي تنتهجها اللسانيات البنيوية ولكنها لا تتعداها للبحث عن المستوى العميق للكلام، كما لا تأخذ مبدأ التأويل في حسبانها، حيث إن الدرس التوليدي التحويلي يعالج عملية التكلم ومكنيزماتها التي تظهر في الاستعمال المبدع للغة(يوسف،2005)، بمعنى أن التوليدية بوضعها الخطاب مقابل الثنائية السالفة الذكر، لا تكاد تختلف من حيث اعتبارها للخطاب كموضوعة لغوية بحتة.

2 . 2 التحليل السيميائي للخطاب

ومع بروز تيار التحليل السيميائي(Semitic) دخل الخطاب مرحلة جديدة، حيث تقوم السيميائية على فروع ثلاثة هي الرموز والدلالات وعمليات توصيلها "التداولية"، لتحل كلمة النص مكان العلامات، فبينما يعنى النحو بتوضيح القواعد التي تضمن صياغة الأقوال بشكل مقبول، وإذا ما كانت الدلالة تعنى بتوضيح الشروط التي تجعل تلك الأقوال مفهومة وقابلة للتفسير، فان التداولية تعنى بالشروط التي تجعل الأقوال اللغوية ناجحة ومقبولة وملائمة، في الموقف التواصلي الذي يكون فيه المتكلم، بمعنى آخر إنها الشروط التي تحدد علاقة النص بالسياق (فضل 1992: 20)، فبإعطاء السياق هذا البعد نرى النزوع نحو تحليل للخطاب ينحو منحىً أوسع من بنية اللغة،

حتى لو كان الخطاب هو ذلك القول الملقى على الناس لغرض الإقناع، بمعنى آخر إن التحليل السيميائي يختص بدراسة كل شيء يمكن استعماله في الاتصال : كلمات، أشارت ، صور ، موسيقى ، لأنه كما سبق يدرس الطريقة التي تحقق بها هذه الدلالات الاتصال ، والقواعد التي تحكم استعمالها.

هذا وقد تعاطى التحليل السردي مع النصوص التي نظر لها على أن لها وجها آخر هو الخطاب، بحيث يميز التحليل السيميائي بين "السيميوتيقا النصية " وبين اللسانيات البنيوية "الجملية "، ذلك أن هذه الأخيرة حين تهتم بالجملة تركيبا وإنتاجا _ وهو ما يسمى بالقدرة الجملية _ فإن السيميوتيقا تهتم ببناء نظام لإنتاج الأقوال والنصوص، وهو ما يسمى بالقدرة الخطابية (انترفيون،1986: 26)، غير أن التحليل السيميائي للخطاب ينطلق مما انتهت إليه جهود اللسانيين حول النظرية العامة للغة، وبمسائل التصورات التي أحيطت بالخطاب ويقتضي أن يكون متجانسا مع الثنائيات الأساسية : (اللغة / الكلام) ، (النسق /العملية process) ، (الكفاية /الأداء الكلامي)، ولذلك فان التحليل السيميائي للنسق الاجتماعي على سبيل المثال، يهدف إلى استكشاف نظام العلاقات داخل المجتمع وعلى الخصوص علاقات الأفراد وحاجاتهم لهذا نلقى أن الأنظمة التي سادت في المجتمع البشري لها من العلامات والأنظمة الرمزية الثقافية ، ما تمكن للسيميائي من تحديد شريحة أو فئة أو طبقة اجتماعية ، ففي التنظيم العشائري نرى طقوسا وعادات تتجلى في جملة من العلامات والرموز ما تتميز به عن نظام اجتماعي آخر في طرائق الحفلات والأعراس والمأتم والأعياد وغير ذلك من المظاهر الثقافية(يوسف،2005).

حيث لا تخرج السيميائية عن النظرة البنيوية للمجتمع كبنية، وبالتالي فان النص وان كان له وجه خطابي فهو بنية لغوية كذلك، حيث حددت مدرسة الشكلانية الروسية المعطيات الخاصة التي يمكن أن نسمي بها خطابا ما أنه أدبي، فقد أعطى رومان جاكبسون لهذه الفكرة صيغتها النهائية بقوله: إن موضوع العلم الأدبي ليس هو الأدب ، وإنما " الأدبية أي ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا"(الخطيب،1981 :36). حيث ركزت الشكلانية الروسية على كيفية القول لا على ما يقال، وكل هذا ارتباطا بالنص الذي يرادف الخطاب، ليبقى الخطاب أو النص مهما من حيث البنية أو الهيكل التي يقدم بها نفسه، وبغض النظر عن كون هذا التفسير لأراء الشكلانيين الروس هو محط جدل، حيث يمكن القول بان كيفية القول ليست فقط في مستوى بنية اللغة وإنما قد ترتقي لسياقات أخرى في كيفية القول كالبعد الاجتماعي، إلا انه لا يمكن الجزم بان الشكلانية الروسية أعطت الخطاب مفهوما ثوريا مقارنة بالنتاج البنيوي الألسني.

ومع التحليل السيميائي(الدلالي) نرى كيف يتحرر مفهوم الخطاب من مجرد كونه جملة لغوية، لكونه نصا أو عملية تواصلية، حيث هيمن مفهوم النص على الفضاءات المعرفية والنظرية لما بعد البنيوية، ليصبح مركزا لآلياتهم التحليلية والإجرائية، وكما في البنيوية الألسنية التي لم تتجاوز اللغة وجملها، لم يتجاوز معظم أعلام ما بعد البنيوية أمثال رولان بارت وجاك لاكان وجوليا كرتسيفا(Julia Kristeva) وجاك دريدا(Jacques Derrida) إشكاليات النص، فمثلا كان جاك دريدا دائما يكرر بأنه: " لا يوجد شي خارج النص "، غير أن تمايزهم الأساسي عن البنيوية، هو خروجهم على بنيتها الشكلية والفعلية الثابتة (يوسف، 2005)، ولذلك فإننا سنأتي على نتاجات بارت وكريستيفا في سياق التحليل السوسيولوجي للخطاب، إن جاز لنا هذا التصنيف.

2 . 3 التحليل السوسيولساني للخطاب والحوارية(التناص)

يرى باختين (M.Bakhtine) أن الخطاب منسوج من خيوط أيديولوجية متعددة لا تحصى، حيث هو لحمة كل العلاقات المجتمعية بمستوياتها كلها ، وهو في الوقت نفسه متغلغل في الفرد الذي يعيد إنتاجه في شكل خطاب آخر أو خطاب داخلي بواسطة أجهزته العضوية الجسدية الخاصة، وأجهزته النفسية العميقة أيضا(باختين، 1986: 49–50)، ذلك إن كل تحليل للخطاب في تصور باختين هو تحليل لمتن التلفظ الحي، وهو سمة من السمات المحسوسة لأفعال الكلام كما أنه يلاحظ قصور اللسانيات في احتواء موضوع التلفظ ، ويبدو هذا لعجز اللساني واضحا في الاهتمام بالجملة وعدم الاقتراب من الخطاب، إن اللساني يشعر بارتياح أكثر وسط الجملة ، وكلما اقترب من تخوم الخطاب من "التلفظ " العام ، فهو ليس مسلحا لتناول الكل ، ليس من بين مقولات اللسانيات مقولة تصلح لتحديد الكل، والواقع أن المقولات اللسانية لا يمكن تطبيقها في حالتها هذه إلا داخل "التلفظ "(باختين،1986: 20)، يتجه باختين بذلك إلى تحديد نقاط ضعف الألسنية معتبرا إياها عاجزة عن إعطاء تحليل شمولي للظواهر، مما يبقيها في السياق اللغوي وفي مستواه، حتى حين تحلل ما هو أكثر من مجرد ظاهرة لغوية.

وقد ابتدع " ميخائيل باختين " في دراسته للرواية كنص هجين تعبيرا نقديا لا ينفك عن النص، إلا وهو "التناص"، كما نزع باختين لإعطاء تحليل الخطاب بعدا سوسيولوجيا، فالخطاب بالنسبة له: " يعيد مسألة خطاب الآخر ويتجسد في الخطابات اللسانية (خطاب مباشر، خطاب غير مباشر ، خطاب غير مباشر حر) ، لهذا يراهن على المنهج الاجتماعي في اللسانيات ، وضرورة تفسير واقعة خطاب الغير تفسيرا سوسيولسانيا، فيعرف الخطاب المروي بأنه: "خطاب في الخطاب ، وكلفظ في التلفظ ، لكنه في الوقت ذاته خطاب عن الخطاب وتلفظ عن التلفظ (باختين،: 1986:21)، وبهذا يجمع باختين ما بين التحليل الالسني والسوسيولوجي، فقد انطلق باختين من أن اللغة منظومة علامات والعلامة تعرض، والعرض يأخذ صورتين: صورة الدال وصورة المدلول، وعندما يتوحدان يصبحان وحدة أيديولوجية (إيديوم)، ولذا فقد ميز اللسانيون بين الكفاءة السردية للعلامة والكفاءة الخطابية فيها كما فعل غريماس، إلا أن الكلمة، التي عدّها باختين وحدة أيديولوجية تشكل نقطة فصل بين ميدانين للغة هما: النظام الشكلي القائم على العلامة والوحدة، والنظام التواصلي، أو الخطابي القائم بين الوحدة(الأيديولوجية)والخطاب، وهما معاً يشكلان نظام الدلالة في اللغة(القضماني ،2006)، مما يوضح نزعة باختين نحو تحليل ما فوق اللغوي للخطاب.

إن مصطلح الحوارية الذي شاع في أدبيات الخطاب النقدي الجديد وعرف بالتناص " Intertextuelle " ، يشير إلى اقتحام اللسانيات للمجالات التي كانت تعتقد أنها ليست موضوعا لبحثها، " فالوحدة القاعدية الحقيقية للسان – الكلام ليست هي التلفظ – الحوار الداخلي الوحيد والمعزول ، كما هو معروف ، ولكنها تفاعل تلفظين على الأقل أي الحوار"(باختين، 1986: 22)، إن المسالة لباختين ليست مجرد علاقات عناصر بنيوية، إنها تفاعل، وهذه الكلمة تحمل ما هو مهم، كما يثير باختين أسئلة جوهرية في مسألة علاقة الخطاب بالحوارية، "كيف ندرك ، في الواقع خطاب الغير؟ كيف تحس الذات المتلقية ، في وعيها بتلفظ الغير، هذا الوعي الذي يعبر بواسطة الخطاب الداخلي ؟ كيف يستوعب الوعي الخطاب بفعالية ، وما هو التأثير الذي يمارسه الخطاب على توجيه الكلام الذي يتلفظ به المتلقي من بعد "(باختين، 1986 :23) لقد طورت هذه المفاهيم تحليل الخطاب الروائي

ووثقت الصلة بين ´ اللسانيات والتحليل السوسيولوجي، ونجد تحديدا لأنماط الحوارية في الرواية لدى باختين وتتصل في التهجين والعلاقة المتداخلة ذات الطابع الحواري بين اللغات والحوارات الخالصة(يوسف، 2005)، لذا يعد باختين من الذين أضافوا ما هو نوعي على صعيد التحليل البنيوي في مسالة الخطاب، حين بدا يتجه إلى البعد السوسيولوجي في تحليل الخطاب، وعدم الاكتفاء بالبعد اللغوي، وذلك عند التعامل مع النصوص، التي رآها شيئا حيا منفتحا على كل شيء وليس بنية مغلقة، وذلك من خلال مفهوم التناص الذي جاء به.

هذا وقد شاع استخدام مفهوم التناص عن طريق تودوروف(Todorov) الذي يعرف الخطاب بأنه: " أي منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راوٍ ومستمع وفي نية الراوي التأثير على المستمع بطريقة ما "(تودروف، 1993: 48) ، حيث تطور مفهوم التناص نتيجة ما بذل من جهد من قبل "جوليا كريستيفا " (الريماوي،2005)، التي تقول إن التناص هو "ترحال للنصوص وتداخل نصي في فضاء نص معين، تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة متقطعة من نصوص أخرى" وتكمل مؤكدة انه على المستوى الأكثر بساطة كل علاقة بين ملفوظين تعتبر تناصا، وهنا نرى أنها تعتبر النص ذو طبيعة إنتاجية فهو خاضع لسلطة نصوص أخرى سابقة عليه أو متزامنة معه(كريستيفا،1991: 21)، تصيب كريستيفا في ذلك فمجرد قراءة أي نص، نجد انه عند تفكيكه يتحول إلى العديد من النصوص المختلفة المشارب، والتي بتلاقيها تعيد إنتاج نفسها بنفسها، أما عند قراءتها فهي تعيد إنتاج نفسها مرة أخرى ولكن بواسطة القارئ وتحاوره مع هذا النص، كما تعطي جوليا كريستيفا توضيحاً أكثر للنص بقولها : " النص جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه ، والمتزامنة معه، فالنص إذن إنتاجية ، وهو ما يعني " أن علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع صادمة بناءة " ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية ، لا عبر المقولات اللسانية الخالصة(كريستيفا،1991: 21)، إن النص هنا قد يوازي الكلام فهو غير مغلق كما اللغة، وهو منتج أيضا، وفي هذا ما هو ليس بجديد على البنيوية، غير أن النص قابل للتناول عبر مقولات منطقية وهنا يضاف الجديد، دون الوصول إلى البعد الأكثر عمقا وهو السوسيولوجي، فمن باختين إلى كريستيفا نرى هذا التوجه المتنامي إلى جعل النص أكثر من جملة لغوية أو عدة جمل، خاضعة لقواعد التحليل اللغوي، ليكون الخطاب مرادفا للنص، وليس أي نص انه النص المنفتح المتحاور مع الجميع، بدء بمؤلفه وقارئه وسياقاتهما، ناهيك عن تحاور النص مع النصوص الأخرى، نجد دومنيك مانجينو(Dominique Mengino) بدوره في دراسته مدخل إلى مناهج تحليل الخطاب، وهو من منظري نظرية التناص، يحدد مصطلح التناص على أنه " مجموع العلاقات التي تربط نصا ما بمجموعة من النصوص الأخرى وتتجلى من خلاله " (دوبيازي،2001: ع22)، بل يمكن القول أن التناص ليس أمرا مؤكدا بين النص وعالمه فقط بل ينسحب بين مكونات الخطاب ونصوصه لان الدلالات هنا تمتد داخل نسق متنافذ من نصوص تشكل بنية الخطاب وداخل مسار تناص متعدد الأبعاد كانت النصوص تحتل مكانها في بينة خطاب جعل من الانسجام عنصرا بنيويا وليس وظيفيا فحسب كما يقول لوسيان غولدمان (Lucien Goldman)، وتكون في مجملها وحدة بنيوية متكاملة ومتضافرة وملحمية تبني خطابها منظومة من الأدوار الكبرى التي قادت الوعي الجماعي وأكرهته أيضا لأدراك واقعه وتغييره(فرحات،1996: 134).

ولذلك يرى بعض النقاد أن النص فرع في الخطاب، ويرى آخرون أن الخطاب والنص يتساويان، ويرى رأي ثالث أن الخطاب شيء، والنص شيء آخر، وفي كل الأحوال، فإن النص والخطاب يتداخلان فالنص في اللغة العربية فهو " الظهور والإيضاح والانتظام وغاية الشيء ومنتهاه" (الأحمد،2002: 19) ويقول الإمام الشافعي في (الرسالة) بأن: " النص خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء أكان مستقلا بنفسه، أم علم المراد به بغيره" (الأحمد، 2002: 2)، أما النص (Text) في الثقافة الغربية فهو كلمة من أصل لاتيني (Textus) وتعني: النسيج (البقاعي، 1998: 13)، لهذا قال بارت إن مفهوم النص في العرف العام هو :" السطح الظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيدا ما استطاعت إلى ذلك سبيلا" (البقاعي، 1998: 3)، حيث قالت "جوليا كريستيفا بأن النص هو: " جهاز نقل لساني، يعيد توزيع نظام اللغة واضعا الحديث التواصلي، ونقصد المعلومات المباشرة، في علاقة مع ملفوظات مختلفة سابقة أو متزامنة" (كريستيفا، 1998: 37)، وعليه يكون النص " ليس نسقا مغلقا من الرموز والإشارات والدلالات وإنما هو خطاب مثبت ومفتوح لا تنفك عنه حركة القراءة والنقد والتواصل الفكري وتداول المفاهيم ورؤوس أموال معرفية بين القارئ والكاتب" (الزين:1999: ع28)، حيث يعرف أبو زيد النصوص بأنها:

> أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلا في حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطورا فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدما مع ثبات مضمون النص، لكن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة واكتسبت دلالات مجازية (أبو زيد،1992: 102).

لعل التعريف السابق يعبر عن وجهات نظر متقدمة في ما يخص الخطاب، حيث يتجاوز النص من مجرد كونه سلسلة من الجمل اللغوية، وكبنية مغلقة على نفسها، فهو متعدد المستويات، صحيح انه لا وجود للنص بلا لغة أو كلام، لكنه لا يبقى حبيس اللغة وجملها الظاهرة والتي تشكله من حيث كونه نصا، بل يحتوى على باطن متعدد الأوجه يحيله ليكون أكثر من نص، فيعيد بذلك إنتاج نفسه بنفسه، ثم يتفاعل مع القارئ فيكون نصا آخر، انه مركب يختلط فيه المؤلف الذي أبدعه، والذي يقول عنه بارت : " انه حاضر ويسكن النص ضائعا فيه وليس خلفه" (لذة النص، 1992: 55)، كما أن " النص غير الثابت، النص المستحيل يبدأ مع الكاتب وقارئه" (المصدر السابق:49)، لكنه يموت كمؤسسة على حد قول بارت فلا يعود بإمكانه ممارسة سلطته على القارئ (المصدر السابق:56)، بالفعل إن المؤلف يموت في لحظة ما فلا يعود ظاهرا، ليتناقض النص مع مؤلفه في لحظات، وليخوض النص حوارا مع قارئه بصورة منفردة، مما يحيله إلى نص آخر مختلف بعد تأويله خلال عملية القراءة، انه نص لغوي له ظاهره وباطنه، يطلقه مؤلف ما قبل أن يموت فينفتح على القراءة والتأويل، فيبقى متغيرا باستمرار، هذا وينزع رولان بارت لإعطاء النص معنى آخر غير ما تعارفت عليه الألسنية البنيوية في بداياتها، فيقول:

> لا ينبغي أن نخلط بين النص والعمل الأدبي، عمل أدبي: ذلك شيء مفروغ منه، نحتفظ به، ويستطيع أن يملأ فضاء فيزيائيا (مكانا في رفوف المكتبة مثلا)، أما النص فهو حقل منهجي، فنحن إذا لا نستطيع أن نحصي (على الأقل بانتظام) نصوصاً، وكل ما نستطيع قوله: إن هناك (أو ليس هناك) نصاً في هذا الأثر الفني أو ذاك، إن العمل الأدبي يُحمَل باليد والنص يحمله الكلام (بارت،1998: 35).

يمنح بارت النص مفهوما أوسع من مجرد كونه نصا سرديا، بل هو حقل منهجي يحمله الكلام، انه يرادف ما بين النص والخطاب بمفهوم أوسع، فمثلا يرى رولان بارت أن الخطاب "يمتلك وحداته وقواعده و نحوه "، فيقول بارت: فما بعد الجملة ، ورغم أن الخطاب مكون فقط من جمل ، فمن الطبيعي أن يكون الخطاب (هذا الما بعد) موضوعا للسانيات ثانية ، وقد كان للسانيات الخطاب هذه ولفترة جد طويلة اسم مجيد (ألا وهو) البلاغة ، لكن وكنتيجة للعبة تاريخية ، وبانتقال البلاغة إلى صف الآداب الجميلة ، وانفصال هذه الأخيرة عن دراسة اللغة فقد أصبح من اللازم حديثا العودة إلى إثارة المشكل من جديد" (بارت،1988: 9)، لقد انتبه بارت إلى ذلك الانفصال ما بين لسانيات الخطاب وما بين البلاغة، والتي هي علم أشكال الخطاب وأساليب الإقناع، بمعنى إخراج بارت للنص والخطاب من حدودها اللغوية إلى آفاق أوسع، كما يشير بارت إلى ما بعد الجملة، مؤكدا عملية تجاوز الخطاب لمجرد كونه جملة لغوية، بل هو مكون من العديد من الجمل، أي انه نص إن جاز التعبير بالنسبة لبارت، إن النص منفتح غير مغلق ذلك انه يحمله الكلام، والكلام متجدد منفتح بل هو عمل اجتماعي، وهنا إضافة بارت في مسالة النص أو الخطاب، غير أن بارت حين يقول:" إن الخطاب مكون فقط من جمل وان النص يحمله الكلام"، فانه يبقى الخطاب في مستوى تجليه المادي اللغوي سواء بتكون الخطاب من جمل أو كونه نصا من خلال الكلام، في حين يقول بارت:" إن الأدب ليس سوى لغة، أي نظام من العلامات، ووجوده ليس في رسالته، بل في هذا النظام" (فضل، 1992: 42)، وهنا عودة لتمييز النص السردي عن مفهوم بارت للنص المرادف للخطاب والذي هو أوسع وأرحب ولكنه باق تحت هيمنة اللغة، فمثلا يقول بارت عن سلطة اللغة:" إن السلطة جرثومة عالقة بجهاز يخترق المجتمع ويرتبط بتاريخ البشرية في مجموعه، وليس بالتاريخ السياسي وحده، هذا الشئ الذي ترتسم فيه السلطة ومنذ الأزل هو اللغة" (بارت،1986: 136)، حيث يرى بارت بذلك إن السلطة هي الأخرى تنعكس من خلال اللغة، التي يعتبرها مؤول كل الأنساق، لذلك يبقى بارت في حدود اللغة وان أعطى النص أو الخطاب مفهوما جديدا.

أما بيير بورديو فهو يخطو بصورة كبيرة نحو تحليل الخطاب سوسيولوجيا، ليخرجه من دائرة التحليل اللساني البحت، ومن تحديد الخطاب بتجليه المادي عبر الكلام أو النص، من خلال ربط الخطاب بمسالة السلطة، فهو يعتقد " أن اللغة نفسها بإشاراتها ليس لديها سلطة من داخلها" (Bourdieu:1991)، حيث يرى أن الخطاب يكتسب سلطته من خارجه، وما تقوم به اللغة ليس أكثر من كونها ترمز لتلك السلطة وتبينها، ذلك أن سلطة الخطاب تتعلق بالشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة، نرى كيف يتعامل بورديو مع الخطاب على انه فعل لغوي بالدرجة الأولى، لكن مكمن قوته أو سلطته تأتي من خارجه، أي من العلاقات والمؤسسات الخارجية،

بحيث يتجاوز قيود اللغة التي يضع كثير من البنيويون الخطاب وأنفسهم فيها، فيقدم بذلك رؤية أوسع للخطاب وفعله وتجلياته، إن بورديو يخرج من بنية اللغة إلى بنية أوسع إنها المجتمع، فيقول: إن استعمال اللغة وفحوى الخطاب وكيفية إلقائه في ذات الوقت يتوقف على المقام الاجتماعي للمتكلم، ذلك أن المكانة هي التي تتحكم في مدى نصيبه من استعمال لغة المؤسسة واستخدام الكلام الرسمي المشروع، بمعنى المساهمة في سلطة المؤسسة وليس الخطاب ذاته(بورديو، 1990: 64-67).

يقول بورديو في " السوق اللغوية ": إن ما أريد القيام به أساسا هو أن أوضح نموذجا بسيطا جدا يمكن أن أصوغه على النحو التالي: تطبع لغوي + سوق لغوية = عبارة لغوية أو خطاب "، بحيث يميز بورديو التطبع اللغوي عن الكفاءة ذات النمط الشومسكي، بكون التطبع من نتاج الشروط الاجتماعية وبكونه ليس مجرد نتاج للخطاب، وإنما نتاج لخطاب خاضع لـــ "وضعية" معنية، أو بالأحرى لسوق أو حقل معين (بورديو، 2008)، حيث يعارض بورديو كل من يحصر الكلام أو الكفاءة في فعل التنفيذ، الذي يجب إن لا يحصر بالتفوه بالكلمات بطريقة صحيحة نحويا، بل إن يكون التنفيذ للكلام وان تكون كفاءته مرتبطة بكون الكلمات مقبولة اجتماعيا، حيث يستذكر بورديو السفسطائيين الذين عرفوا أن تعليم الناس كيف يتحدثـــون لا يكفي، وأنه يجب تعليمهم كيف يتحدثون بخصوص شيء ما، وبعبارة أخرى يرى بورديو:" إن فن الكلام بشكل جيد وصياغة المجازات اللفظية أو الفكرية والتلاعب باللغة والسيطرة عليهـــا، إن ذلك الفن إذن لا يساوي شيئا دون فن استعمال ذلك الفن بخصوص شيء ما"، حيث يشرح فكرته قائلا: " عندما تتحدثون بخصوص شيء ما فإنكم تصيبون الـــهدف، ولكي تصيبوا الـــهدف وتصيب الكلمات مرماها وتكون مربحة وتنتج مفاعليها، لا يجب التفوه بالكلمات الصحيحة نحويا فحسب، بل والكلمات المقبولة اجتماعيا أيضا "، هنا يحاول بورديو إن يوضح الكيفية التي يكون فيها خطابا ما فاعلا ومؤثرا، فليس الشكل أو البناء هو المهم بل هو ارتباط الموضوع بشئ ما هو الأهم، وان يتحلى ذلك البناء اللغوي بالقبول الاجتماعي، وهذا يتأتى من خلال ارتباط الخطاب بمرجعيات(مؤسسات) تعطيه سلطة الإخضاع ومن خلال القبول الاجتماعي لدي الناس، حيث يرى بورديو :

> إن التقبلية لا ترتكز سوسيولوجيا على مجرد الحديث بلغـــة صحيحة، ففي بعض الحالات التي يكون الناس يرغبون الحديث بنوع من الاسترخاء، يمكن لشخص فرنسي معصوم من الخطأ النحوي ألا يكون مقبولا، فالتقبلية بمعناها الواسع لا تقتضي فقط امتثال الكلمات للقواعد اللغـــوية المحايثة، بل امتثالـــها أيضا للقواعد المتحكمة فيها حدسيا والمحايثة لـــ "وضعية" معينة أو لسوق لغوية ما(بورديو، 2008).

إن ما يأتي به بورديو من حديث عن سلطة لخطاب من مؤسسات خارجه أو عن السوق اللغوية التي تعطيه صفة الاقتناع أو القبول من قبل المتلقين، ما هو إلا محاولة لإثبات إن الخطاب ليس عملية لغوية بحته بل هو مرتبط بما هو اكبر وأوسع، صحيح انه لا يعطي الخطاب بعينه تلك السلطة أو القدرة، لكنه يهبها لبنيات أخرى في المجتمع يستمد منها الخطاب سلطته، فهو يرى:

> إن السوق اللغوية توجد عندما ينتج شخص ما خطابا موجها لمتلقين قادرين على تقييمه وتقديره ومنحه سعرا معينا... ومجرد المعرفة بالكفاءة اللغوية لا يمكن من التنبؤ بالقيمة التي سيحظى بـــها إنجاز لغوي معين في سوق معينة، إن الأسعار التي ستتلقاها منتوجات كفاءة معينة في سوق معينة تتوقف على قوانين تشكل الأسعار الخاصة بتلك السوق، التي هي شيء ملموس جدا ومجرد جدا في آن واحد، فمن الناحية الواقعية، تعتبر السوق وضعية اجتماعية رسمية ومُطَقْسَنَة إلى هذا الحد أو ذاك، إنـــها بمثابة مجموعة من المتحاورين الذين يشغلون مواقع عليا إلى هذا الحد أو ذاك في سلم التراتب الاجتماعي، إن هناك عديدا من السمات المدرَكَة والمقيَّمة بطريقة تحت واعية توجه عملية الإنتاج اللغوي بصورة لا واعية، ومن الناحية المجردة، تعتبر الســـوق بمثابة نمط معين من القوانين (المتغيرة) التي تحكم تشكل الأسعار المنتوجات اللغوية(بورديو، 2008).

إن هذا يعني إن خطابا غيبيا على سبيل المثال، لا يمكن له إن يساوي سعرا أمام متلقين غير متدينين، وبذا فلن تنشا وضعية السوق اللغوية في هذه الحالة، وبجانب ذلك فقد ذهب بورديو استبدال مدلول الكفاءة بمدلول الرأسمال اللغوي، حيث يمكن للغة إن لا تقوم بالوظيفة التي يعتبرها اللغويون محايثة لـــها، أي الوظيفة التواصلية، دون أن تتوقف عن القيام بوظيفتها الحقيقية، أي الوظيفة الاجتماعية؛ فوضعيات علاقات القوة اللغوية rapports de force linguistiques هي الوضعيات التي يمكن فيها الكلام دون تحقيق التواصل، كحالة القداس مثلا، إنـــها احد الحالات التي يكون فيها للمتكلم المرخص له سلطة كبيرة، والتي تمكنه فيها المؤسسة وقوانين السوق وكل الفضاء الاجتماعي من أن يتكلم دون أن يقول شيئا، كما يرى إن القانون البسيط: وهو أن الكفاءة التي لا سوق لـــها تصبح بدون قيمة، أو إن شئنا الدقة، تكف عن أن تكون رأسمالا لغويا وتتحول إلى مجرد كفاءة بمعناها اللغوي الخالص، بجانب إن ممارسة الرأسمال والهيمنة لمفاعيلهما مشروطة بضرورة أن يكون السوق اللغوية موحدة نسبيا، أي أن تكون كل المتكلمين خاضعين لنفس القانون الذي يتحكم في تشكل أسعار المنتوجات اللغوية، إن هذا يعني إن يكون صاحب الخطاب قادرا على التواصل بكلمات تحظى بالقبول لدي مستمعيه، الذين إذا ما لم يمتلكوا هم أيضا رأسمال لغوي يمكنهم من فهمه، فلن يكون لخطابه أي قيمة، وهنا يكمن الخطاب ما بين الطرفين، في حين تظهر سلطة الخطاب من موقع صاحب الخطاب(بورديو،2008).

هذا وقد اشتهر ارنستو لاكلو وشانتال فوفي في أواسط الثمانينات من القرن الماضي بعدما قدما تنظيرا مهما على صعيد الخطاب في كتابهما "Hegemony and Socialist Strategy" ، بحيث أعطيا الخطاب بعدا سوسيولوجيا عميقا، حيث ذهبا إلى أن كل الأشياء هي موضوعات تنتمي للخطاب بحيث يعتمد معناها على نظام اجتماعي مبني على قواعد وعلامات مختلفة (Laclau&Mouffe,1985:3) .

ثانيا: المقاربة المنهجية

ستعمل الدراسة على استعراض منهجيتها في تحليل بنية خطاب حماس، بالاستناد إلى منهجية ميشيل فوكو بشكل أساسي، والمستمدة من كتابيه (حفريات المعرفة) و(نظام الخطاب)، إضافة الى الاستعانة عند الحاجة بمنهج التحليل النقدي التاريخي لدي نصر حامد أبو زيد، كما ستحاول الدراسة الانفتاح على كل امتداد ممكن، بما يساعدها على أن تكون فعالة في تحقيق فهم وتفسير للظاهرة المدروسة، متجنبة ما كان بوسعها ذلك الاستخدام الآلي لمنهج فوكو، لأنها تطمح لاستخدام منهجه كدليل باجتهاد.

1. منهج فوكو في تحليل الخطاب

ارتبط مصطلح الخطاب بشكل كبير باسم ميشيل فوكو، الذي أعطي الخطاب مفهوما جديدا متجاوزا الكثير من تراث البنيوية الألسنية، وذلك من خلال طرحه لمفهوم ومنهج جديد في تحليل الخطاب، والذي بدأ فوكو بتطبيقه في عدد من أعماله مثل كتاب"ولادة العيادة" وكتاب "تاريخ الجنون"، بحيث لم يخرج عن البنيوية بل تقيد بها، غير أن فوكو بدا ببلورة منهجه الخاص بوضوح أكثر في كتبه اللاحقة مثل كتاب "الكلمات والأشياء" ثم كتاب "حفريات المعرفة" والذي وصفه ج. دولوز(G.Delauze) بأنه " انتفاضة على الكتب السابقة"(ولد أباه، 1994: 166)، حيث قصد دولوز بذلك محاولة فوكو الخروج على البنيوية ليشق طريقه الخاص في تحليل الخطاب، فقد تابع فوكو بناء منهجه ذاك في أعماله التالية ومنها كتاب نظام الخطاب وان رافقه الكثير من التردد كما قال في الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج دي فرانس(فوكو، 1984: 8)، بحيث يعترف فوكو انه لا يدعي تقديم نظرية ومنهج كاملين في تحليل الخطاب، ومع هذا فلا يخفى تفرد النتاج الفوكوي في مسالة الخطاب، حيث يتضح من أعمال فوكو أن الخطاب بالنسبة له ليس مجرد نص أو تجلي مادي عبر الكتابة والكلام، انه أكثر من ذلك، حيث يرى فوكو في الخطاب شكلا من أشكال السلطة والقوة وعلى علاقة بموضوعة المعرفة متجاوزا بذلك بورديو، كما يحاول ابتداع منهجا خاصا في تحليل الخطاب، حيث يقول فوكو في كتابه (نظام الخطاب–1971):

> وكأن الخطاب بدل أن يكون هذا العنصر الشفاف أو المحايد الذي يجرد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعا سلميا، هو احد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل، يبدو إن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة، وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب –وقد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك– ليس فقط هو ما يظهر (أو يخفي) الرغبة، لكنه أيضا هو موضوع الرغبة، وما دام الخطاب والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك ليس فقط ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من اجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها(ميشيل فوكو، 1984: 10).

يقحم هنا فوكو الخطاب في صلب التحليل السوسيولوجي، من خلال ربط الخطاب بالسلطة بل وجعله شكلا للسلطة وهدفا متنازعا عليه، ليتجاوز البنيوية في تعاطيها مع الخطاب باعتباره مجرد جملة لغوية أو مجموعة من العلامات ترمز لشئ ما، عبر فوكو عن هذه التوجه بقوله:" الخطاب هو مصطلح لساني، يتميز عن النص والكلام والكتابة وغيرها ويشمل لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثراً أم شعراً، منطوقاً أم مكتوباً، فردياً أم جماعياً، ذاتيّاً أم مؤسسيّاً، وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس ناتجاً بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يميل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما". (فوكو، 1984: 9) كما لا تقتصر معارضة فوكو للبنيوية ولأعلام ما بعد البنيوية على مفهوم القوة وإدخال البعد التاريخي على مفهوم الخطاب، بل بشكل أساسي في تبنيه لفكرة الإنقطاعات المعرفية والعقبات الابتسمولوجية في التطور التاريخي للثقافة والمجتمع الإنساني، ورفضه لوجود البنية الإدراكية الشمولية خارج التاريخ ويقطع استمراريتها، على خلاف البنيويين انه لا يتحدث عن معرفة شمولية عالمية بل عن "حقب سادتها معرفة بعينها" (كروزيل،1993: 290)، وبذلك عارض فوكو البنيوية على المستوى النظري والتحليلي، واضعا مفهومه ومنهجه الخاص في تحليل الخطاب، فهو يبتدع مفاهيمه، أدواته ورؤيته التحليلية ، بحيث يكتنف فوكو الكثير من الغموض والتعقيد والصعوبة التي يقر بها بنفسه في نهاية كتابه حفريات المعرفة(ص182)، انه يستند إلى تراث من سبقوه من البنيويين وغيرهم، لكنه يرتجل منهجه الخاص ويجاهر بمخالفتهم، ومع هذا لا يمكن القول أن منهجه ليس بنيويا أو هو بنيوي بالكامل، وان كان يمكن القول انه اتبع منهجا شبه بنيوي خالطه رؤى متعددة أخرى، دون أن نغفل عملية التطور التي مر بها منهج فوكو في تحليل الخطاب، حيث قصد "بحفريات المعرفة" عملية الوصف الخالص للأحداث الخطابية، ليصل في " نظام الخطاب " للبحث عن المعنى من خلال الجينولوجيا النتشوية على حد قول فوكو.

يقر فوكو في كتابه(حفريات المعرفة–1969) بأنه أعطى عددا من التعريفات للخطاب والتي منها " أنه أحيانا الميدان العام لمجموع العبارات–المنطوقات–، وأحيانا أخرى مجموعة مميزة من العبارات، وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها تدلل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها" (فوكو،1987: 76)، وهو الأمر الذي جعل مفهوم الخطاب ملتبسا، ولذلك يحدد فوكو تعريفه للخطاب تحت وطأة تعدد المعاني التي أعطاها للخطاب فيقول :

> سندعو خطابا، مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لان تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ(مع تفسيره إذا اقتضى الحال)، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها، فالخطاب، على هذا النحو، ليس شكلا مثاليا، ولا زمانيا، له بالإضافة إلى ذلك تاريخ، ولا يكمن جوهر المشكل في التساؤل عن أسباب انبثاقه وظهوره في هذه اللحظة المعينة من الزمن أو تلك، فهو تاريخي، من جهة إلى أخرى جزء من الزمن، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح

مشكل حدوده الخاصة وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية لزمانيته، بدل أن يطرح مشكل انبجاسه المباغت وسط توطؤات الزمان(فوكو، 1987: 108).

وبذا يجعل فوكو (العبارة – المنطوق– الملفوظ) "Statement "هي الوحدة الأولية للخطاب كالجزء من الكل، مشددا على مسالة الانفصال والتبعثر التي تطبع الخطاب ووحداته، وبهذا ينزع فوكو إلى تمييز طرحه عمن سبقوه من أتباع البنيوية الألسنية، وليخرج عن حدود التحليل الالسني السابق، حيث حصر فوكو مجال الخطاب في الممارسات اللفظية التي يتعين تحديد شروط ظهورها وانتظامها والكشف عن سماتها التاريخية(ولد أباه،1994: 104)، كما يصرح فوكو أن العبارة(الملفوظ) هو اكتشافه الأساسي الذي لم يسبقه إليه احد في تحليل الخطاب(فوكو، 1987) فلم يعد الخطاب بالنسبة له جملة لغوية أو مجرد نص، فهو يذهب إلى نفي إمكانية تعريف العبارة من خلال الخصائص النحوية اللغوية، ولذلك هي: " ليست بنية (أي مجموع علاقات بين عناصر متغيرة، قد تسمح بعدد لا متناه من النماذج المحسوسة)" (فوكو، 1987: 82)، حيث يحدد العبارة بقوله:" هي وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة، وانطلاقا منها واعتمادا عليها، نستطيع البت فيما بعد، عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك الأدلة معنى أم ليس لها" (فوكو، 1987: 82)، إذن ليست العبارة لدي فوكو بنية بل وظيفة تخترق البنى، ومن خلال دراسة الأدلة التي تحيل إلى العبارة يمكن الوصول إلى معناها، لتكون العبارة : "وظيفة يحدد وجودها الأدلة، يمكن يرصد مدلولها، ونوع الفعل الذي تنجزه وتصوغه شفويا أو كتابيا" (المصدر السابق: 82)، فإذا ما كانت العبارة وظيفة، وإذا ما كانت تفعل فعلها وتصوغه شفويا أو كتابيا من خلال ما سماه فوكو الأدلة، فهذا يعني أن العبارة هي وظيفة لغوية، دون أن تكون بنية لغوية، يقول فوكو: " فلا ينبغي أن تأخذنا الدهشة إذا نحن لم نعثر للعبارة على مقاييس بنيوية لوصف وحدتها، فهي في حد ذاتها لا تشكل على الإطلاق وحدة، بل إنها وظيفة تعبر ميدان بنيات ووحدات ممكنة، وتظهرها بمضامين محسوسة وعيانية، في الزمان والمكان" (المصدر السابق: 82)، العبارة ليست وحدة على الإطلاق مع أن فوكو يقر إنها قد تكون جملة لغوية أو مجموعة من الأدلة، فكيف لا تكون وحدة ما، حتى لو كانت وظيفة؟ يقيم فوكو مقابلة ما بين العبارة واللغة كتلك التي يقيمها دي سوسير ما بين الكلام واللغة، فيقول:" انه بلا عبارة لا توجد لغة، ولكن ليس كل عبارة شرط لوجود اللغة ، حيث ليس لهما نفس المستوى في الوجود" (فوكو،1987: 80)، يتضح من تلك المقابلة محاولة فوكو لإخراج العبارة من قيود اللغة وكونها بنية لغوية، فاللغة بنية مغلقة بعكس العبارة المفتوحة والمتجددة، فالعبارة بالنسبة لفوكو والتي إما تكون مكتوبة أو منطوقة، بمعنى حيازتها لصفة كونها مادية، ليست مشروطة بكونها بنية تتجلى عبر كونها جملة لغوية، فهي قد تكون ابسط من الجملة كاسم أو فعل أو مجموعة من الأحرف الأبجدية التي قد تعنى شيئا ما، أو أن تكون العبارة مساوية للجملة، في حين أنها أيضا ليست مشروطة بقواعد المنطق، إنها قد تكون جملة لغوية "فاسدة" أي لا تطابق قواعد الجملة اللغوية نحويا ولا قواعد المنطق، كما يمكن أن تكون معادلة رياضية أو كيميائية أو مجموعة حروف أو أرقام ذات معنى(فوكو،1987)، وهنا في الحقيقة ما يميز طرح فوكو الجديد واكتشافه للعبارة في تحليل الخطاب.

يقول فوكو في كتابه (الكلمات والأشياء) : " ليست اللغة إلا منظومة لبناء وحدات الخطاب أي (العبارات) لكنها – من جانب آخر – ليست إلا وصفاً لتشكيلة خطابية تخلقها الممارسة الخطابية" (فوكو،1990: 115)، وبذلك ينزع فوكو عن العبارة اطلاقية كونها بناءا لغويا، أو تجليا ماديا على شكل نص أو كلام فقط، بل يرى:" إن العبارة في نمط وجودها المتميز (الذي ليس لسانيا بالتمام، ولا ماديا بلا منازع) شيء ضروري للبت فيما إذا كان الأمر يتعلق بجملة أو قضية أو فعل لساني" (فوكو،1987: 81)، فيقول فوكو انه لا يستطيع تعريف العبارة كوحدة من نمط لساني(أعلى من الوحدة الصوتية واللفظ، وأدنى من النص)، فهي قد تكون بسيطة جدا وقد تكون اكبر من نص، لكنه يشير إلى أن العبارة هي وظيفة، وهذه الوظيفة العبارية تستخدم وحدات متباينة(فقد تتطابق مع الجمل وأحيانا أخرى والقضايا، إنها تنشا أحيانا من أجزاء من الجمل أو من مجموعات من الأدلة أو من نسق قضايا أو صيغ متكافئة، حيث تربط تلك الوظيفة الوحدات بحقل موضوعات، فلا تنسبها لذات من الذوات بل تفتح أمامها مجموعة من المواقع الذاتية الممكنة (فوكو،1987: 99)، وبهذا تكون العبارة بكونها وظيفة بعينها، تستخدم وحدات مختلفة قد تكون أجزاء من الجمل أو من مجموعات من الأدلة أو من نسق قضايا أو صيغ متكافئة، فحتى لو تطابقت تلك الوحدات أحيانا مع الجملة اللغوية، فان العبارة ليست بنية لغوية، وينفي أن تكون العبارة قد تشكل وحدة ما، وفي المحصلة فان تلك الوحدات التي قد تشكل العبارة ليست كما قد يفهم عدة عناصر لبنية ما، الموضوع لفوكو هو الوظيفة اللغوية، بحيث تتميز العبارة عن الجمل والقضايا بكون العبارة تتصف بالندرة على عكس الجمل التي تقبل التكرار والتناقض، والقضايا التي تقبل عددا لا متناهي من الصيغ ما بين الممكن والفعلي، أما العبارة فهي نادرة لذا لا تقبل التوليد والتكرار، ذلك انه بالنسبة لفوكو لا أهمية إلا لما تم النطق به والتعبير عنه ضمن ثغرات تبعثر محددة (فوكو، 1987)، وبذلك يقدم فوكو ما هو جديد مرة أخرى على صعيد معنى العبارة الذي هو أوسع من الجملة اللغوية والقضايا المنطقية، التي يجب أن يكون لها معنى ومنطق حتى لا تكون فاسدة، أما العبارة فهي ابعد من ذلك، إن مجموعة من الأرقام أو الحروف التي لا تتطابق مع قواعد الجمل اللغوية النحوية أو قواعد القضايا المنطقية، قد يكون لها معنى أيضا، قد يبدو ذلك إقرار غير مباشر في أننا نستطيع الجزم بكل بساطة في كون إشارة ما أو كلمة أو رقم أو جملة هي عبارة، إذا ما استطعنا تحديد وظيفتها التي تلعبها في بنية ما، وهذا ما قدمه فوكو بصورة واضحة وجديدة.

وبعد أن يحدد فوكو وحدة الخطاب الأولية بالعبارة، ويميزها عن اللغة والجملة اللغوية وعن القضية المنطقية، يتجه إلى تحديد شكل ظهور العبارة من خلال ما اسماه الأدلة، حيث يسمي فوكو الأدلة " الانجاز اللفظي أو الانجاز اللساني"، الذي هو: " كل مجموعة من الأدلة التي يتم الحصول عليها فعليا" (فوكو،1978: 100)، ليطلق اسم عبارة على الكيفية التي توجد عليها تلك المجموعة من الأدلة، وهي الكيفية التي تسمح لها أن تكون شيئا آخر غير مجرد آثار، شيئا غير مجرد علامات متتالية تعلو جوهرا ماديا، شيئا آخر غير مجرد موضوع من الموضوعات، صنعها كائن بشري، الكيفية التي تسمح لها أن ترتبط بميدان موضوعات، وان تحدد موقعا محددا لكل فرد ممكن، وتجد مكانها بين الانجازات اللفظية الأخرى، وتتحلى بمادية متكررة (فوكو،1987: 100)، أي أن المسالة ليست مجرد تجلي لساني لغوي لأدلة أو قضايا منطقية تشير إلى العبارة، فكما قال فوكو إن العبارة تتصف بالندرة والتشتت، ولذا يتم تناولها من خلال الوضعية التي توجد بها العبارة داخل حقل ما لتؤدي وظيفة

لغوية ما، وذلك هو ما يعنيه فوكو بالوظيفة، حيث يأتي كل طرح فوكو عن الوضعية ليحدد في النهاية نمط وضعية خطاب ما(فوكو، 1987: 116).

يرجع فوكو السبب الذي يجعل مجموعة ما من الأدلة أو الرموز عبارة، إلى ما يسميه الحقل المشترك، الذي يعتبره لحمة معقدة، تتشكل أساسا من مجموع الصيغ الأخرى التي تنضوي تحتها العبارة وتكون احد عناصرها، مثل(مجموعة من الردود التي تكون محادثة، بناءا برهانيا ينطلق من مقدمات وينتهي إلى نتيجة، سلسلة من القضايا التقريرية التي تشكل رواية)، كما يتكون من مجموع الصيغ التي تحيل عليها العبارة(ضمنا وصراحة) إما بتكرارها أو تحويرها أو تكيفها أو بمعارضتها أو بقول شئ عنها (فوكو،1987: 92)، أي يكون حقل الخطاب هو المحتوى الظاهر للنصوص التي يتشكل منها الخطاب والعلاقات التي تنشا بينها(ولد آباه،1994)، ثم يجزم فوكو فيقول:" الحقل المشترك لا يعني السياق الواقعي الذي تمت فيه صياغة العبارة أو الوضع الذي تم فيه التلفظ بها، بل الميدان الذي تتواجد فيه مع عبارات أخرى" (فوكو،1987: 107)، يحدد فوكو الحقل المشترك بالميدان الذي تتواجد فيه العبارات، بحيث الوضعية التي توجد بها في ذلك الحقل ما سيحدد ماهيتها أو لنقل وظيفتها.

وعليه يتجه فوكو لتميز الأدلة عن الجمل اللغوية، فهي انجاز لفظي، لكنه ليس بالضرورة جمل لغوية، لان ما يميزها هو كيفية وجودها ما بين الانجازات اللفظية الأخرى، يتحد ث فوكو هنا عن وجود انجاز لفظي وسط انجازات أخرى، هذه الكيفية التي يتواجد بها هذا الانجاز هي العبارة التي تشكل وظيفة بعينها، فهل تكون هذه الانجازات اللفظية عناصر في بنية ما؟ وتقوم بينها علاقات بموضوع محدد، فيكون الحقل المشترك هو البنية التي تجمع كل تلك العناصر؟ ولتكون العبارة أو الوظيفة هي منشئ العلاقات ما بين تلك الوحدات وحقل الموضوع، إن الكيفية يمكن أن تكون تلك الوضعية التي توجد بها الأدلة والتي تسمح بإنشاء علاقات محددة وتمنع حدوث علاقات أخرى بحقل الموضوع، بحيث تشكل (الأدلة وكيفية وجودها) معا العبارة من حيث كونها وظيفة، لتكون العبارة في آن واحد مركبة من عناصر، إذا ما ارتبطت بحقل موضوع معين، لتصبح جزءا أساسيا من الحقل المشترك الذي هو بنية ما؟ يرفض فوكو هذا ويصر على كون العبارة (وظيفة، أدلة وكيفية وجود في آن معا) وينفي أن تكون بينة أو وحدة، ويأتي بعدة مصطلحات مثل الحقل كبديل للبينة، لربما حاول فوكو الخروج على مفاهيم البنية، بتغيير المصطلحات، ومن ثم شرحها بغموض أو بلغة صعبة جدا، تجعل تحليله حمال أوجه، مما دفع العديد من الدارسين إلى تصنيفه كبنيوي أو ماركسي رغم إن فوكو لم يعتبر نفسه كذلك، فهو يشير إلى العبارة بعد أن نفى كونها جملة لغوية قاطعا بذلك مع البنيوية الألسنية التقليدية، من حيث كونها تلك الكيفية أو الوضعية التي تحتلها ما بين العبارات الأخرى، أو الوضعية التي توجد بها مجموعة من الأدلة لتكون عبارة تؤدي وظيفة لغوية ما بين العبارات الأخرى، ومن ثم يشير إلى الحقل المشترك الذي هو لحمة معقدة وليس بنية تكون العبارة احد صيغه، إضافة إلى تركيزه الدائم على نفي دور الذات الفردية الفاعلة على صعيد الخطاب، والى هنا لا يخرج فوكو عن التحليل البنيوي من حيث الشكل العام وأسلوب التحليل البنيوي، لكن القول أن فوكو بنيوي بالكامل، أو انه أتى بنظرية كاملة للخطاب تخالف كل أدوات ومفاهيم البنيوية، فهذا ما لا يمكن قبوله كاملا، فهو شخصيا ينفي ذلك، فمفهومه للعبارة على سبيل المثال هو طرح نوعي جديد في سياق تحليل الخطاب يتجاوز الألسنية البنيوية كثيرا.

كما يشير فوكو إلى أن وظيفة الأدلة والتي هي عبارة ليست " تماثل المقبولية النحوية، ولا التصحيح المنطقي، بل تكون بحاجة كي تمارس نفسها كوظيفة إلى مرجع (لا يكون بالضرورة حدثا أو ظرفا أو موضوعا، بل مبدأ تمييز)، كما يحدد مقصده بالذات لا بمعنى الوعي المتكلم أو المؤلف الذي كتب الصيغة، بل الموقع الذي يستطيع أن يملأه أفراد لا حول لهم ولا قوة في اختيار ذلك، ضمن شروط معينة " وقد يلتقي هنا مع "بورديو" مثلا في مبدأ المقبولية الاجتماعية التي تحدد قوة وسلطة الخطاب ومن ثم ملقيه، وذلك من حيث المضمون مع نفيه لإرادة الأفراد، أي أن الأدلة بحاجة إلى مرجع لتمارس وظيفتها، وهي ليست كوظيفة الدال والمدلول(العلامة) المرتبطين بمرجعهما، بل إن الأدلة بحاجة إلى مرجع كي تمارس نفسها هي كوظيفة، يرجع فوكو إلى فكرة الوظيفة والمرجع، فيميز وظيفة الأدلة من حيث كونها هي وظيفة، في حين يوظف المرجع البنيوي بطريقة فيها اختلاف يخالطه الغموض، حيث إن الموقع الذي سيشغله الأفراد قد يكون هو أمر مشابه للمؤسسة التي يستمد منها الخطاب وملقيه سلطته، لذا قد نستطيع القول أن ما يقصده هو كون الأدلة والعبارة شيئا فاعلا مختلفا عن العلاقة الآلية ما بين الدال والمدلول وعلاقتهما بالمرجع في سياق لغوي، حيث هنا تحتاج اللغة لما هو خارجها ليكون لها معنى ، أما علاقة المرجع بالعبارة فهي تمد الخطاب ككل بالسلطة والمعنى التي تأتيه من خارج اللغة.

هذا ويميز فوكو داخل العبارات بين ثلاث فضاءات، الأول هو الفضاء الجانبي والذي يتكون من العبارات الأخرى التي تكون أجزاء من نفس المجموعة، فتكون العبارة ذاتها كثرة وتعددا، ثم الفضاء المترابط الذي يحدد علاقة العبارة بموضوعاتها، ومن ثم الفضاء التكميلي وهو فضاء التشكيلات غير الخطابية(ولد أباه، 1994: 108)، نرى هنا مستوى عباري محض يرتبط بموضوعات، وذلك هو فضاء التشكيلات الخطابية، غير إن التشكيلات غير الخطابية تأخذ نصيبها، فالعبارة كما ذكرنا لدي فوكو ليست تجليا لغويا فقط، وأخيرا يحدد فوكو قواعد وصف العبارة من خلال فرز الألفاظ وتفكيك تعقيدها وتحديد كافة انتظاماتها، كما يجب عند تحليل العبارة الوقوف عند ما قيل فقط كما هو دون افتراضات تأويلية، ويجب التنبه إلى كون العبارة وان كانت ظاهرة فهي ليست أيضا ظاهرة للعيان كونها ليست جملا لغوية أو قضايا، وأيضا يجب تحليل العبارة في مستوى كونها انجاز لفظي كما هو بخلاف اللغة التي تحتاج إلى مرجع خارج عنها، مما سبق يتضح أن فوكو في غالبية تحليله يقدم ما هو مختلف من حيث المسميات لكنه من حيث المضمون لا يخرج عن البنيوية بالكامل، طبعا باستثناء ما جاء به على صعيد العبارة والخطاب من حيث المفهوم، فما هو سبب تلك المحاولات الدءوبة للخروج على كل ذلك التراث البنيوي؟

يسعى فوكو من خلال تركيزه الكبير على توضيح ما يعنيه بالعبارة التي تشكل وحدة الخطاب الأولية، ونفي كونها بنية بإصرار، إلى القول أن الخطاب هو شئ آخر يختلف عن مفهوم البنيوية السابق له، ليحرر فوكو الخطاب من قيود ونسق اللغة، بمعنى كونه منظومة أو بنية من العلامات المغلقة كما هي اللغة، والتي وان كانت ضرورية لوجود الخطاب، لكنه ليس محكوما بها بإطلاق، لذا فان الأدلة ذاتها تبنى من خلال اللغة لكنها لا تكون وحدة أو بنية لغوية كما الجملة اللغوية الكاملة، إنها تستخدم اللغة في بنائها، في حين تعمل العبارة في النهاية، على وصف ما يسميه التشكيلة الخطابية فيقول: " تنتمي العبارة إلى التشكيلة الخطابية، مثلما تنتمي الجملة إلى نص، والقضية إلى مجموع استنباطي، غير انه إذا كان انتظام الجملة، يتحدد بقواعد اللغة، وانتظام القضية بقوانين

المنطق، فان انتظام العبارات يتحدد بالتشكيلة الخطابية ذاتها" (فوكو،1987: 108)، حيث يرى فوكو أن التشكيلة الخطابية "Discursive Formation"

> مجموعات من العبارات، أي مجموع الانجازات اللفظية التي ترتبط فيما بينها، على مستوى الجمل، بروابط نحوية(تركيبية أو دلالية)، وعلى مستوى القضايا بروابط منطقية(ذات علاقة بالتناسق الصوري والتسلسل المنطقي)، كما لا ترتبط فيما بينها، على مستوى الصياغة، بروابط سيكولوجية(سواء كانت ذات علاقة بتماثل أشكال الشعور أو ثبات العقليات أو تكرار نفس المشروع)، بل ترتبط فيما بينها على مستوى العبارات، ويترتب عن هذا ، ضرورة تحديد النظام العام الذي يحكم موضوعاتها وأشكال تبعثرها التي توزع توزيعا منتظما ما تتكلم عنه، ونظام مراجعها، كما يتطلب تحديد النظام العام الذي يحكم مختلف أنماطها العبارية والتوزيع الممكن للمواقع التي يمكن أن تشغلها الذات، والنظام الذي يحدد تلك الأنماط ويرتبها(مصدر سابق:107).

ستعتمد هذه الدراسة تعريف فوكو للتشكيلة الخطابية التي تتسع أكثر من الخطاب فتكون ليس فقط مجموعات عبارية فردية، بل مجموعات من العبارات، تتميز بتبعثرها وفق نظام محدد، إن العبارة مبعثرة وموزعة وعلى هذه الوضعية يجب البحث عنها، حيث يقول فوكو: تعريف مجموعة ما من العبارات (خطابات أو تشكيلات خطابية) في خصوصيتها وفرديتها يقوم ويا للمفارقة والعجب على وصف تبعثر تلك الموضوعات، وإدراك الشقوق والفجوات التي تفصلها، انه يقوم بعبارة موجزة على صياغة قانون توزعها(فوكو، 1987: 33)، ثم يضيف فوكو بالقول: " بعبارة عكسية إن التشكيلة الخطابية هي المنظومة العبارية العامة التي تحكم مجموع الانجازات اللفظية، وهي منظومة لا تحكمه مع ذلك وحدها، ما دام يخضع كذلك حسب أبعاده الأخرى، لمنظومات منطقية ولسانية وسيكولوجية" (مصدر سابق:107).

فإذا كانت العبارات تشكل في تبعثرها وتوزعها خطابا وفي نفس الوقت تستقل بذاتها، لتقيم علاقات مختلفة مع عناصر مغايرة، فكيف يمكن معرفة أن مجموعة من العبارات تكون أو لا تكون خطابا وتنتمي لتشكيلة خطابية ما، يجيب فوكو انه من خلال تحديد نظام قواعد محدد يمكننا الإقرار بكون مجموعة عبارات تشكل خطابا أم لا، حيث يقول فوكو: " سوف نطلق اسم قواعد التشكيلة، على الشروط التي تخضع لها عناصر ذلك التوزع(الموضوعات، أوجه التعبير وصيغه، المفاهيم، الاختيارات الفكرية)، فقواعد التشكيلة هي شروط الوجود(وكذلك التواجد والاحتفاظ والاختفاء) داخل توزع خطابي معطى" (فوكو، 1987: 38)، حيث يحدد فوكو شروط وجود التشكيلات الخطابية خلال قاعدة الانبثاق أو الظهور كيفية ظهور الموضوعات في المكان، التعيين والترتيب، التمييز والفرز، ثم أخيرا قاعدة التبعثر والتوزع، حيث يقول فوكو إن الخطاب والتشكيلة الخطابية لا يتميزان بما لها من موضوع متميز ومتعين ومرتب، بل بتلك الكيفية التي يطبعها التبعثر((مصدر سابق: 40-43)، وبذا يعطي فوكو الأهمية الأكبر لقاعدة التوزع والتبعثر في حصر التشكيلات الخطابية ، هذه القاعدة التي كانت نتيجة

تطبيقه عدة فرضيات لتحديد العبارات في دراساته الاركيولوجية حول تاريخ الجنون، مولد العيادة والكلمات والأشياء، حيث افترض البحث عن وحدة الموضوع لان العبارات تعود الى موضوع واحد، كما افترض بعدها انه يمكن تحديد العبارات من حيث شكلها ونمط تسلسلها، وأخيرا حاول تحديدي العبارات من خلال تحديد المفاهيم" ، لكنه تخلي عن تلك الفروض وانتقدها في مقابل اعتماده على قاعدة التوزع والتبعثر (بغورة 2000، 104)، حيث رأى فوكو بضرورة وصف تبعثر وتوزع وتباين العبارات لان وصف التشكيلة الخطابية لا يذهب الى رصد وملاحظة وحدة الموضوعات ولا تسلسلها ولا وصف نظامها بل يستهدف وصف أنظمة التبعثر(فوكو،1987: 37).

وبهذا جعل القاعدة نفسها تحكم الجزء والكل معا، بمعنى العبارة والتشكيلة الخطابية، ليشير في النهاية إلى انتظامات الخطاب من حيث طابع التبعثر والتوزع الذي تتسم به العبارات ومن ثم التشكيلة الخطابية، يحاول فوكو هنا تحديد وتحليل خطاب ما في لحظة معينة، فأي خطاب هو يستخدم عبارات محددة وبعينها، ولكنها قد تبدو تنتمي إلى خطاب آخر سابق عليه زمنيا، مثل عبارات خطاب الطب في العصر الوسيط أو الكلاسيكي، والتي قد تبدو مشابه لتلك التي يستخدمها الطب المعاصر في بعض منها، من هنا قال بوجود التشكيلة الخطابية تحوي مجموعات من العبارات، بحيث تمتد التشكيلة عبر التاريخ في صيغ تبعثر وتوزع، بحيث يكون الخطاب تلك المجموعة من العبارات في لحظة معينة والتي تنتمي لتشكيلة خطابية ما.

وعليه فان التشكيلة الخطابية تتكون مثل الخطاب من عبارات إلا إن الفارق بينهما يظهر في أن التشكيلة الخطابية لا تتكون من عبارات فردية فقط بل من مجموعات عبارية، يرى فوكو إذن بخصوصية كل تشكيلة على حدا، وذلك من خلال تحديد شروط وجود التشكيلة الخطابية سالفة الذكر، ثم يقول أن لكل تشكيلة خطابية منظومة التكوين خاصة بها، حيث يقصد بمنظومة التكوين : " المجموعة المعقدة من العلاقات والروابط التي تقوم بعمل قاعدة، إنها هي التي تقرر ما كان يجب أن يرتبط بعلاقة ما داخل ممارسة خطابية معينة، كي تستطيع الأخيرة أن تشير إلى هذا الموضوع أو ذاك، أو تنظم هذه الإستراتيجية أو تلك" (فوكو، 1987: 69)، بحيث يرى إن أهمية منظومة التكوين ترجع لكون هذه المنظومة لا تعني التجاور و التواجد أو التفاعل مع عناصر مختلفة سواء كانت خطابية أو غير خطابية، نصوص أو مؤسسات، بل يقصد بالمنظومة الربط العلائقي من طرف الممارسة الخطابية، كما إن تلك المنظومة تكمن في الخطاب ذاته بصورة أدق على حدوده، فهي تظهر على مستوى العناصر المركبة في علاقات ثم في مستوى الممارسة الخطابية(فوكو، 1987: 68-70).

هذا ويربط فوكو منظومة التكوين بمفهوم الإستراتيجية حيث يقول: يكون مستطاعنا إظهار تشكيلة خطابية ما في فرديتها وخصوصيتها إذا تمكنا من تحديد منظومة تكون مختلف الاستراتيجيات بها، بعبارة أفضل إذا كان بمقدورنا إبراز الاستراتيجيات رغم تبعثرها في الزمان عن مجموعة ثابتة من العلاقات، ثم يربط فوكو الاستراتيجيات بما يسميه الاختيارات النظرية واصفا إياها: هي أساليب مسطرة للشروع في توظيف إمكانيات الخطاب واستثمارها (فوكو،1987: 64-65)، بمعنى أن هذه الاختيارات هي من يحدد موقف الخطاب من أهم القضايا مثل إرادة المعرفة والسلطة على سبيل المثال، وهذا ربط مهم لفوكو ما بين الخطاب والممارسة الخطابية

من جهة والممارسات غير الخطابية أو الواقع من جهة أخرى، يمكن القول إن الإستراتيجية والمرتبطة بتلك الاختيارات النظرية ما هي تلك الخطوط العامة التي تجذب كل العبارات وتدفعها في سياق تشكيلة خطابية ما، وعليه فان فوكو يقول بعد تحديد تلك الاستراتيجيات: "حينما نتمكن من إثبات منظومة تبعثر ما من هذا النوع داخل عدد معين من العبارات وعندما نقف على شكل من إشكال الانتظام بين الموضوعات، وأنواع التعبير والتصورات والاختيارات الفكرية سوف نقول من باب الاصطلاح إننا أمام تشكيلة خطابية (فوكو، 1987: 37).

يسهب فوكو في طرحه المتعلق بالتشكيلة الخطابية وكيفية تكونها من خلال قواعد شروط الوجود ومنظومة التكوين التي لها استراتيجيات خاصة، ارتباطا بالعلاقات التي تنشا ما بين تلك المنظومة وما بين ما يسميه فوكو الممارسة الخطابية، والتي هي ما يحدد الوظيفة العبارية معرفا إياها بالقول : " هي مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوما في الزمان والمكان، والتي حددت في فترة زمنية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني معطى، شروط ممارسة الوظيفة العبارية" (فوكو،1987: 109)، حيث يرى فوكو أن الخطاب يتعدى ذلك بكثير، حين يقول في كتابه (الكلمات والأشياء) : وهكذا يختلف الخطاب عن اللغة، فاللغة علامات، والخطاب ممارسة للغة لها قواعدها، وهي ممارسة تدل دلالة وصف على عدد معين من الملفوظات(العبارات) وتشير إليها، " (فوكو،1990: 115)، وهنا تأتي الإضافة الأكثر تميزا بجانب العبارة، إنها المتعلقة بكون الخطاب ممارسة، غير إن فوكو يفترض الوجود الموضوعي لتلك القواعد وكأنها منزله، رابطا إياها بنطاق ما، دون أن يشير إلى دور ذلك النطاق وتأثيره في تلك القواعد أو إفرازها، والتي يسميها ممارسة خطابية، ومع أن فوكو باستخدامه للممارسة الخطابية يتوج منهجه بالمتميز مرة أخرى عن البنيوية الألسنية، إلا انه يذكرنا بالممارسة النظرية التي تحدث عنها ألتوسير وغيره، ممارسة بدون ممارسين، فهل الممارسة الخطابية بلا ممارسين خاصة بعد كل النفي لدور الذات الفاعلة، يردف فوكو: " الممارسة الخطابية تعنى بالخطاب، أما الممارسات غير الخطابية فتعنى بالنواحي المادية" (بغورة،2000، 109)، يبدو هنا فوكو بنيويا بحتا حين ينفي وجود ممارسين، وعند نفس هذه النقطة يخرج فوكو عن البنيوية بإضافة ما اسماه " ممارسة غير خطابية "، كأنه يشير إلى تفاعل ما بين الخطاب بتمظهراته اللسانية عبر المادية، والواقع المادي ككل، قد نصيب في هذا خاصة إذا ما ربطناه بما يسميه فوكو: العلاقات الخطابية، والتي يقول أنها:" ليست علاقات توجد داخل الخطاب، ولكن هذا لا يعني أنها علاقات توجد خارج الخطاب، إنها توجد إن صح التعبير عند حدود الخطاب، وهي التي تمنحه الموضوعات التي يتحدث عنها، أو هي التي تحدد مجموع الروابط التي على الخطاب أن ينشئها بصورة فعلية" (فوكو،1987: 44).

حيث يرى فوكو بأن الممارسة الخطابية ليست صيغا لصناعة الخطابات بلا قيد أو شرط، إنها تتجسد في مجموعة تقنية في مؤسسات، في ترسيمات للسلوك، في نماذج من البث والانتشار، وفي أشكال بيداغوجية تفرضها وتحافظ عليها في نفس الوقت(فوكو،1994: 7)كما لديها صيغ خاصة للتغيير، ولا يمكن رد هذه التغيرات إلى اكتشاف فردي ودقيق، ومع ذلك لا يمكن الاكتفاء بوصفها بأنها تغير كلي للذهنية، للموقف الجماعي أو العقلية، يرتبط تغير الممارسة الخطابية بجملة كاملة ومعقدة جدا في الغالب من التعديلات التي يمكن أن تقع إما خارجها(

في أشكال الإنتاج، في العلاقات الاجتماعية، في المؤسسات السياسية) أو داخلها(في تقنيات تحديد الموضوع، في تصفية وضبط المفاهيم، في جمع المعلومات) أو بجانبها(في ممارسات خطابية أخرى)(فوكو، 1994: 8)، كما تتميز الممارسات الخطابية باقتطاع حقل معين للموضوعات وبتحديد منظور شرعي لموضوع المعرفة وبضبط معايير معينة لصياغة المفاهيم والنظريات فتفترض كل ممارسة من الممارسات مجموعة من التعليمات التي تنظم الاقصاءات والاختيارات(فوكو،1994: 7).

لعل فوكو يحاول هنا أن يبتعد عن مفهوم البنية وعلاقاتها، حين نفى أن تكون تلك العلاقات داخل الخطاب، ولكي لا يجعله خاويا من الداخل، ولكي يجيب على ماهية العلاقة ما بين الداخل والخارج التي تعجز البنيوية عن الإجابة عنها دون أن يكون ماركسيا على سبيل المثال، يرى أن العلاقات ترابض عند حدود الخطاب، فهل تبقى العلاقات بهذه الطريقة داخلية وخارجية في آن واحد؟ ولكي يؤكد ما يذهب له حول علاقات الخطاب على حدوده دون أن يُفهم ما هو ابعد يقول: العلاقات الخطابية لا تميز اللغة التي يستخدمها الخطاب ولا تميز الظروف التي ينتشر فيها كخطاب، بل تميز الخطاب ذاته من حيث هو ممارسة" (فوكو،1987: 45)، فالعلاقات الخطابية بناء على ذلك، هي تلك العلاقات التي تربط الخطاب بغيره من الخطابات على شكل ممارسة خطابية، وهي تؤسس الخطاب نفسه من حيث كونه هو ممارسة خطابية، تتجسد في بنى كما قال فوكو الذي لم يرد للذات الفاعلة أن يكون لها دور في الممارسة الخطابية، والتي أحالها لبنى اجتماعية كالمؤسسات، يبتعد فوكو بهذا كثيرا عن البنيوية، فهو يرى بما هو ممارسات غير خطابية خارج سياقات اللغة، ويرى بعلاقات ليست داخل الخطاب وإنما على حدوده، كما انه يتحدث عن الخيارات النظرية المجردة التي هي أساليب استثمار الخطاب، نجد لديه هنا بعدا سوسيولوجيا، فيتميز عن البنيوية، غير انه لا يتبع منهجا آخر بعينه كالماركسية، حيث لا يمعن في توجه الماركسية التحليلي، بل يبقى على مستوى الخطاب والممارسة الخطابية، التي يراها لا تحيل إلى الظروف التي تنتشر فيها، ورغم عدم وضوح معنى البقاء عند هذا المستوى، فقد يكون فوكو قد جنح مرغما للتحليل الماركسي والاجتماعي كما انطلق في البداية على أسس بنيوية حاول نفي استخدامها، ففي نقاشه لمسألة منظومة التكوين والاستراتيجيات يقول:

> إن الاستراتيجيات موصوفة على هذا النحو، لا تجد موقعها الأصلي بعيدا عن الخطاب، في الغور الأبكم والصامت لاختيار أولي وأساسي في نفس الوقت، فكل هذه الألوان من الجموع العبارية التي علينا أن نصفها، لا تعبر عن رؤية العالم، وليست صياغة لها بالكلمات، ليست ترجمة مواربة ومخادعة، تغلف مصلحة بدعوى الدفاع عن أفكار نظرية مجردة ، ليست تلك الخيارات بذورا أولى للخطابات، بل هي أساليب مسطرة للشروع في توظيف إمكانيات الخطاب واستثمارها(فوكو، 1987: 65).

هنا يحاول عدم ربط الخطاب بانبثاقه عن تلك الاستراتيجيات التي قد تحيل إلى واقع مادي كالاقتصاد، بل إنها أساليب مسطرة، هنا يوجد وعي يسطر تلك الأساليب على حد طرح فوكو، فليس الحديث عن أفكار مجردة بل يوجد ممارسة لها على الأرض، مع الإشارة إلى كونه يتحدث عن منظومة تكوين دون مكّون، وعن ممارسة

خطابية دون من يمارسها، فهو يقر بوجود ممارسات غير خطابية ولكنها ناتجة عن مؤسسة أو شكل اجتماعي، بحيث لا نجد أي ذات فاعلة، بل بنية ما وهو ما يحاول الخروج عليه، فمثلا يشير فوكو إلى ما هو على صعيد الفعل، مستحدثا مفهوما آخر أطلق عليه ميدان الخطاب، ومعرفا إياه بقوله:" إن ميدان الخطاب يتشكل من منطوقات فعلية، أو من أحداث خطابية، بمعنى منطوقات تاريخية " (بغورة، 2002: 106)، وبذا فان منظور فوكو للخطاب لا يقتصر على كونه مجموعة أقوال فحسب، بل مجموعة أحداث ذات صلة ببعضها البعض أيضا، أو ممارسات فكرية أو أفعال، يهدف منه إلى تحديد الطابع الخاص للخطاب بوصفه واقعة نوعية متميزة لا يمكن أن تطابق غيرها مهما كانت صورة التشابه قريبة بينهما، غير انه لا يمكن تجاوز صعوبة التمييز ما بين العبارات الفعلية وغير الفعلية، وكيف تكون المنطوقات(العبارات) تاريخية إن لم تكن هنالك ذات فاعلة، يبدو إلى ألان فوكو كمن يمشي على حد السيف فتارة يميل يمينا وتارة يسارا، في حين نكاد لا نرى منهجه الذي يسير عليه بشق النفس، وهنا مكمن التفرد لديه.

يبدأ فوكو تحليله بتحديد الوحدة الأولية للخطاب ليصل إلى التشكيلة الخطابية، حيث ينتمي خطاب ما برمته إلى تشكيلة خطابية محددة، آخذا مجمل صيغها أو احد صيغها المتبعثرة في سياق التاريخ، فهل يمكن أن يحوي الخطاب مجموعات عبارية متنوعة ومختلفة، كل مجموعة منها تنتمي إلى تشكيلة خطابية بعينها تتشكل عبر الممارسة الخطابية، فينهض الخطاب على أكثر من تشكيلة خطابية واحدة، لم يشر فوكو إلى ذلك بوضوح، ولكن ما جاء به في مسألة الخطاب لا يمنع من أن تكون التشكيلات الخطابية وحدات الخطاب الكبرى، فإذا ما كانت التشكيلة هي أوسع من الخطاب على مستوى تشكلها من مجموعات عبارية، إلا أنها تكون متجانسة من حيث الموضوع والنظام، فقد نجد خطابا ينهض في موضوع محدد غير انه يتعدد ويتفرع، فكيف تحصل هذه الوحدة والتنوع في الخطاب، كان فوكو قد أشار إلى كون الخطاب هو مجموعة عبارات، وهي تنتمي لتشكيلة خطابية محددة، وهنا يرجع الأمر إلى العبارات التي بالرجوع إلى أدلتها يمكن الوصول إلى معناها، حيث تتعدد صيغ العبارة أو شكلها اللفظي أو الكتابي ومن ثم مضمونها أو تأويلها، قد يبدو الخطاب على مستوى الظاهر متعددا ولكن باطنه واحد، وهو رأي مقبول لدى هذه الدراسة، إن أمكن الجزم بان صيغا عديدة تحيل إلى عبارة ما تنتمي لتشكيلة خطابية واحدة، وهو ما نرى انه صعب في كثير من الأحيان، حتى لو بقينا عند مستوى العبارة ذاتها دون تأويل، لذلك نرى أن الخطاب قابل لان يجمع بدوره صيغا لعبارات متعددة، بحيث تنتمي تلك العبارات في الخطاب إلى تشكيلات خطابية عدة، جاعلة الخطاب بهذه الصورة متعددا من حيث تكونه من مجموعة عبارات تنتمي لتشكيلة أو تشكيلات خطابية.

هذا ويضيف فوكو معايير أخرى لتحديد تفرد الخطابات ويسميها معايير الخطاب وهي معيار التكوين الذي يحدد تفرد تشكيلة خطابية من خلال تحديد قواعد تكوينها، ثم معايير التحول والتي تعني شروط تشكل وتحول موضوعات وعمليات ومفاهيم الخطاب في التاريخ، ثم معايير الاقتران والتي تعني مجموع العلاقات التي تحدد خطابا ما وتعين موقعه بين الخطابات الأخرى، أي تحديد العلاقات الخطابية وغير الخطابية(بغورة،118:2000) وبذلك حدد فوكو شروط وجود التشكيلة الخطابية والتي تميزها، ثم يحدد معايير التبعثر والتوزع والتي يرجعها لموضوعات العبارات التي تحكم تكونها شروط محددة، ومنظومة تكوين واستراتيجيات قائمة على علاقات، حيث

قسم فوكو تلك العلاقات إلى علاقات واقعية(العلاقة بالمؤسسة والأشكال الاجتماعية)، العلاقات الفكرية، ثم أهم تلك العلاقات وهي العلاقات الخطابية، وعند هذه النقطة نرى بوضوح نزعة فوكو للتحليل السوسيولوجي وهو الأمر الذي دفع بالكثيرين كما تقدم بوصفه بالماركسي، إذا ما اقترن هذا بمفهوم الممارسة التي يجمل فوكو بها مفهومه للخطاب، ثم يأتي فوكو على معايير تكون الصيغ اللفظية التي من خلالها يحاول تأكيد نفي الذات الفاعلة في تكوين العبارات، ثم معايير تكون المفاهيم والهدف هنا رصد مكان تلك المفاهيم في حقل العبارات وذلك من خلال أشكال التعاقب، أشكال التواجد، إجراءات التدخل، وأخيرا يأتي على معايير تكون الاختيارات النظرية.

يقول فوكو: " ومن ثم فان لفظ الخطاب سوف يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنتسب إلى نفس نظام التكون، وأستطيع أن أتكلم عن خطاب عباري وخطاب اقتصادي وخطاب التاريخ الطبيعي والخطاب الطب عقلي(فوكو،1987: 100)، كما يرى فوكو أن الخطاب لا يبق " كنزا مليئا لا ينفذ، نستخرج منه باستمرار ثروات جديدة لا تعد ولا تحصى، بل هو ثروة متناهية ومحدودة ومرغوبة ومفيدة – لها قوانين ظهورها، وأيضا شروط تملكها واستثمارها، ثروة تطرح بالتالي، ما أن تظهر إلى الوجود(وليس في تطبيقاتها العملية) فحسب مسالة السلطة، ثروة هي بطبيعتها موضوع صراع، صراع سياسي" (فوكو، 1987: 112)، بالتأكيد إن الخطاب غير متاح للجميع ولهذا فهو موضوع صراع، فلو كان متوفرا للكل لتمكن الجميع من حيازته واستثماره ولما حدث صراع سياسي على سبيل المثال، أما من حيث كون الخطاب ثروة متناهية، فهو أمر فيه رد إذا ما أخذنا بالاعتبار عملية إعادة إنتاج الخطاب من خلال التأويل الذي لا ينتهي، يرفض فوكو التأويل في حفريات المعرفة ويركز على البقاء في مستوى الخطاب والعبارة واللفظ كما هو، ولكن ألا يمكن أن تكون الممارسة الخطابية عملية إنتاج للخطاب، وبذلك تكون في ذاتها عملية تأويل مستمر، إذا ما اعتبرنا أن التأويل هو عملية إنتاج لما هو موجود.

يلحظ مما سبق أن فوكو الذي اعتبر اركيولوجيا المعرفة ما هي إلا وصف خالص للإحداث الخطابية كما هي، نزع إلى ما هو أكثر من الوصف، وذلك حين بدا يكشف عن قواعد، مثل شروط وجود التشكيلة الخطابية وشروط تبعثرها، وحين يكون التحليل في مستوى الكشف عن القواعد فإننا ننتقل إلى مستوى التفسير والتأويل، فكيف نبقى في مستوى الوصف الذي شدد عليه فوكو، يمكن القول أن ذلك كان من احد أوجه التناقض التي واجهت اركيولوجيا معرفة فوكو والتي استطاع تجاوزها في كتاباته التالية حين استعان بجينالوجيا الحقيقة(ولد أباه، 1994: 141)، حيث يمكن ملاحظة التطور لدي فوكو بدا من الكلمات والأشياء لحفريات المعرفة ومن ثم لنظام الخطاب وأخيرا جينولوجيا المعرفة.

يذهب فوكو إلى المضمون والمعنى الذي يحمله الخطاب من المرجعيات التي تشير لها تلك العبارات، بمعنى ما هية الخطاب ذاته فيقول: " وقد يقصد بالخطاب عددا من المعاني فهو تارة الشأن والغرض وتارة أخرى كلام حامل لشان أو غرض، وقد يكون انجاز الشأن والغرض، ولذا فهو يقترن دائما بالسلطة " (بغورة،2000: 102)، بحيث يلاحظ في هذه التعريفات تجاوزها للمفهوم اللساني للخطاب بوصفه مجموعة علامات دالة تحيل على مضامين وتصورات، ساعية إلى دراسته كممارسة فكرية استدلالية داخل حدود وجوده، تتكون من خلاله الموضوعات بشكل منظم، ومع ذلك لابد أن يرتبط الخطاب بعلامة، إذ لا وجود لخطاب بلا علامات (وادي،2005)، يشدد فوكو على ذلك فيقول:

> يجب أن لا نعامل الخطابات كمجموعة من الأدلة(عناصر دالة تحيل إلى مضامين أو إلى تصورات) بل أن ننظر إليها كممارسات من خلالها تتكون وبكيفية منسقة الموضوعات التي تتكلم عنها، فلا وجود بطبيعة الحال، لخطاب بدون أدلة، لكن ما تقوم به الخطابات، يفوق بكثير مجرد استخدام الأدلة للدلالة على أشياء، وتفوقها ذاك، هو ما يجعلها غير قابلة لان ترد إلى اللغة أو الكلام(فوكو، 1987: 47)

وهو بذلك يرفع من شان الخطاب من مجرد كونه علامات ذات دلاله، برغم حاجته لها من حيث وجوده، هذا ويرتبط مفهوم الخطاب لدى فوكو بصورة قوية بمفاهيم مثل السلطة والمعرفة، فهو يقول: تستمد العلوم الإنسانية سلطتها من ذلك الذي تدعي أنه "معرفة " من ادعائها بالخبرة والمهارة المعرفية، إن مثل هذه المجموعة من ادعاءات المعرفة هو ما يسميه فوكو بـــ" الخطاب " أو بمعنى أدق، الخطاب عبارة عن هيكل فضفاض من الافتراضات المتداخلة تجعل المعرفة ممكنة(بارتنس،2005)، يذكر فوكو في كتابه " أركيولوجيا المعرفة " إن الخطاب سلسلة من الجمل والافتراضات وأنه يمكن تعريفه كمجموعة كبيرة من الأحكام تنتمي إلى نظام تشكيلة واحد ما يسمى بـــ" التشكيلة الخطابية "، ويقول:

> سيكون بمقدوري أن أتكلم عن خطاب عيادي، خطاب اقتصادي، خطاب التاريخ الطبيعي، خطاب طب الأمراض العقلية، يؤسس خطاب ما... خطاب علم الجنسانية في القرن التاسع عشر مثلا، حقلا أو ميدانا ــ في هذه الحالة حقل العلاقات والميول الجنسية ــ يمكن أن تصاغ في حدوده افتراضات حول الجنسانية لم يكن ممكنا لولاه صياغتها، إن تأسيس الحقل يتيح إمكانية الربط بين ظواهر كانت تبدو غامضة أو لا علاقة بينها، فمثل هذا الخطاب إذًا ينتج ادعاءات بالمعرفة، وتلك الادعاءات ــ التي نتقبلها ــ تعطيه القوة والسلطة، هناك إذًا علاقة حميمة بين المعرفة والسلطة، فالمعرفة وسيلة لتعريف الآخرين وتصنيفهم، وعوض أن تحررنا من الجهل نجدها تؤدي إلى المراقبة والانضباط (فوكو،1987،97).

يرجع فوكو هذا إلى " السلطة– power "، وهو مصطلح أثار الكثير من النقاش لأن فوكو استعمله دون أن يحدد معناه بدقة، فهو يشبه مصطلح " الإيديولوجيا " عند ألتوسير ومصطلح " الهيمنة " عند غرامشي، من حيث أن السلطة تحكم بواسطة الاتفاق والتقبل، ففي مثال رواية " التحليق فوق عش الكوكو"(بارتنس،2005: 43) يعتقد المرضى، الذين طلبوا الالتحاق بمؤسسة الأمراض العقلية، أنهم حقا " شاذون " ويحتاجون إلى العلاج، ولذلك لا يرغبون بمغادرة المستشفى، كذلك تستمد السلطة عند فوكو، تماما كـــ" الإيديولوجيا " و" الهيمنة "، قوّتها من كوننا نصدق ونمتثل لما تقوله لنا، وهي في الواقع، كالإيديولوجيا عند ألتوسير، تعطينا إحساسا بالانتماء وتساهم في سعادتنا ورضانا عن أنفسنا، يقول فوكو أن " حالة خضوع حقيقي تتولد ميكانيكيا من علاقة خيالية، وهمية " (مصدر سابق:43)، وهي صيغة تشبه كثيرا تعريف ألتوسير للإيديولوجيا كـــ" تمثيل لعلاقة الفرد الخيالية،

الوهمية، بظروف وجوده الحقيقية "، فبالنسبة لفوكو العالم الحديث حيث نخلق نحن سكانه، ظروف سجننا العقلي المجازي، وكما هي الحال مع ألتوسير، نحن متواطئون مع سجننا(مصدر سابق: 43).

إلا أن فوكو عندما يحلل دور الخطابات، لا يقصد استغلال بعض الأفراد لخطابات معينة لترسيخ سلطة خاصة (ولو أن هذا يحدث كثيرا) كما لا يقصد أيضا مصدرا مركزيا للسلطة ــ الدولة، مثلا ــ يستعمل الخطاب بطريقة ملتوية ليسيرنا ويبقينا تحت السيطرة، إن خدّام الدولة يعتقدون في مثل هذه الخطابات تماما كما نفعل نحن، فالخطابات تعمل تماما كمفهوم الهيمنة عند غرامشي أو الإيديولوجيا عند ألتوسير، أي أننا نستبطنها إلى درجة أنها تعطينا نوعا من المتعة، تقوم الخطابات بتنظيم رؤيتنا للعالم، فنحن نعيش الخطابات ونتنفس الخطابات ونعمل دون وعي كحلقات في العديد من سلاسل السلطة (بارنتس،2005: 43).

نرى كيف يرتبط الخطاب لدي فوكو بمفاهيم عدة كالسلطة والمعرفة وبصورة ما بالايدولوجيا، إن فوكو إذًا لا يهتم بفصل الخطابات، أو أجزاء الخطابات، الصحيحة عن المزيفة لأن حقائق تلك الخطابات، تنتج عن السلطة في نهاية المطاف، إنه يركز اهتمامه على مجموعة القواعد، أو " التشكيلة الخطابية "، التي تحكم الخطاب وتحافظ على تماسكه(مصدر سابق،2005: 43) يرى فوكو أن الخطاب مجموعة عبارات تنتمي إلى تشكيلة خطابية واحدة، في الوقت الذي ترى الدراسة أن خطاب الإسلام السياسي وخطاب حماس يتكون من عدة تشكيلات خطابية فما هي تلك القواعد التي تحكم كل تشكيلة على حده وهل هناك قواعد أخرى تحكم تلك التشكيلات كلها في الخطاب لتبقى متماسكة كي تحافظ ؟ هذا وقد تحدث فوكو عن كون الخطاب هدفا ووسيلة للحصول على السلطة، فكيف يتم ذلك؟ يجيب على حرب:

> فما يصرح به الداعية هو أنه يدافع عن العقيدة والحقيقة أو يحرس الذاكرة والهوية، ولكن مبنى قوله، أي ما يسكت عنه القول ولا يقوله، هو أنه يدافع عن مرجعيته وسلطته أو سلطانه، وأنه يتصرف إزاء سواه بوصفه أولى منهم بأنفسهم، وبكلام أصرح فمنطوق خطاب الداعية أنه يدعوك إلى أمر ما، قد يكون الإيمان والصدوع بأمر ربك وقد يكون الانخراط في مشاريع الثورة والتحرير أو التغيير، ولكن ما يتستر عليه خطاب الداعية هو كونه يمارس سلطته عليك فيما هو يدعوك إلى الأمر، أي كونه يصبح مصدر الأمر والنهي، ولهذا فإن داعية الحرية يؤسس لسلطته على غيره فيما هو يدعوهم إلى ممارسة حرياتهم، ووظيفة الخطاب أن يحجب ذلك" (حرب، 1995).

نرى هنا كيف يقوم الخطاب بكشف شيء وحجب أشياء، هنا يكون من المهم أن نرى كيف تقوم بنية هذا الخطاب بهذه العملية التي تشكل هذا الخطاب على هذه الصورة، وذلك عبر تفكيك بنية الخطاب ذاته، لنرى كيف يحجب ما هو غير مقدس(السياسة) نفسه تحت المقدس(الدين)وكيف تقوم العملية نفسها ولكن بالعكس، يتبع أركون أسلوبه النقدي الحفري ألتفكيكي وبالتحديد في تفكيكه للنص القرآني، بممارسة التأويل القائم على التفكيك،

فهو كما يقول أدونيس يعمل على "تحرير النص الأول من النص الثاني، لأن هذا الأخير حجب النص الأول" (مواقف،1988: 1)، وهنا المقصود بالنص الثاني(التفاسير) والنص الأول(القران)، إن هذا أسلوب مهم لبحثنا ، لارتباط الدين بالسياسة وما وراءها، وكيف يحجب كل ذلك خلف الخطاب الديني، وهو ما نجده لدي فوكو في كتابه (نظام الخطاب) حين شدد على مبدأ التعليق حيث لا يكون هذا المبدأ إلا عملية إعادة إنتاج الخطاب والتي لا تخلو من تأويل ما.

وعليه فان كون نص يمثل خطابا في لحظة ما، وهو قابل للقراءة بل لا يكون نصا إلا بكونه قابلا للقراءة، وكون أي قراءة ليست إلا عملية " تأويل يقوم بها القارئ بطريقة بروكستية تقطع أوصال النص وتركبه مرة أخرى في سياق فهمه الخاص" (كيليطو،2001: 20)، لا يعود هنالك نص لا يقبل التأويل، ومن ثم الفهم الذي تتعدد أشكاله ومستوياته تبعا للقارئ وما يقوم به من تفسير وتأويل...، لذا فان أي قراءة ليس بالضرورة أن تكون مماثلة لأخرى، وان كان النص هو نفسه والقارئ نفسه ارتباطا بتغير وعي القارئ على سبيل المثال، فالتأويل:

> هو فن يعنى بطريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية، وهو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي وبرهاني وجدلي، والفهم عندما يعمل لا يلغو فقط، أي لا يقول رموزا، وإنما هو يؤول، أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء وعما هو الأساس والأصل، وهي نفس الدلالة التي يمنحها لسان العرب لابن منظور عن التأويل: " التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه " (الزين،1999: 28).

يعقد فن التأويل علاقات نقدية ومعرفية مع الميادين الفكرية المتنوعة وخصوصا أن فلهالم دلتاي (وهو احد المختصين في فن التأويل) يعتبره القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية أو علوم الفكر، والمفتاح الهام الذي لا يمكن الاستغناء عنه ليس فقط في فهم النصوص المكتوبة (حكايات، روايات، قصص، رموز، أساطير) وإنما أيضا النصوص المرئية المتمثلة في شبكة العلاقات والممارسات الاجتماعية والتاريخية والتحف الفنية(مصدر سابق،28)، لذلك وبغرض تحليل وافي لأي خطاب، فان النظر في هيكل بنيته، لهو أمر مهم ومكمل أيضا، حيث أن التحليل الذي يتناول البنية لا يتعارض والعمل النقدي، حين ينهج نهج القراءة المؤّولة، أو حين يتعاطى مع النص باحثا عن دلالاته ومعانيه، وعن الفكر الذي يحكمه، فهو يتعامل مع الجسد الذي يقول، لا مع القول نفسه (العيد،1990: 15).

غير أن فوكو يذهب في معرض نقاشه للجينولوجيا للقول: إذا كان التأويل لا يكتمل أبدا.. فمرد ذلك بكل بساطة إلى عدم وجود أي شيء يمكن أن يؤّول.. ليس هناك شيء أوّل بكيفية مطلقة يمكن أن يؤّول.. كل الأشياء كانت دائما عبارة عن تأويلات(الداوي، نقد وفكر،30)، أي أن ما يهمنا ليس التأويل بقدر التعاطي مع الخطاب كما هو

موجود، ومرد ذلك بالنسبة لفوكو أن كل ما هو موجود هو عبارة عن عملية تأويل مستمرة، أي لا يوجد ما هو نقي بذاته سواء كان نصا أو خطابا، لذلك يفضل فوكو البقاء عند مستوى الخطاب كما هو، ليس من باب شكلانية الخطاب أو شكلانية الألسنية البنيوية، بقدر حرصه على تحليل الخطاب كما هو دون التورط في تحليل تأويل لتأويلات لا تنتهي، وان كان بالإمكان نقاش ارتباط التأويل بالممارسة الخطابية التي طرحها فوكو، أليست الممارسة الخطابية هي عملية تأويل يعاد فيها إنتاج القواعد التاريخية التي ذكرها فوكو سابقا، بارتباطها مثلا بمبدأ التعليق من حيث كونه تكرار، وأي تكرار لا يفترض بالضرورة تكرار متماثلا بالكامل.

لذلك سوف لن نغرق في التأويل في هذه الدراسة بقدر الاقتراب منه أحيانا عند الضرورة، وذلك لمعرفة الكيفية التي تعيد حماس بها إنتاج خطابها، عبر تأويل النصوص الأولى، والتي تتجلى كذلك في نصوص، فخطاب حماس يعيد إنتاج نفسه من خلال قراءته المستمرة للنص الأول(القرآن) أو النصوص الدينية بشكل عام، مخضعا إياها لعملية تأويل وتفسير مستمرة ومتعددة الجوانب، وبالتالي يساهم في توظيف كل ما يخدم الخطاب استنادا للنص الديني ومتسلحا به إذا ما برز تناقض ما بين النص والممارسة على سبيل المثال، بحيث نرى من الملاحظة الأولية أن في هذا الخطاب تداخلا وتعددا وتنوعا احتماليا وافرا، يوسع من هامش مناورته بصورة كبيرة، بحيث يتداخل الخطاب الديني مع السياسي والأيديولوجي والاجتماعي والثقافي، للدرجة التي يصعب أحيانا فصل عنصر عن آخر، وهو ما يقيد هذا الخطاب في نفس الوقت، أو أن نرى تعددا للنصوص والخطابات في الخطاب الواحد، وهذا التقاطع هو بالحقيقة بؤرة هذا البحث، أي فحص التشكيلات الخطابية التي تُؤسِس ما أصطلح عليه شمولاً خطاب يتميز بالدرجة الأولى بكونه حامل لعدة أوجه، أي بكونه "هجين".

رأينا كيف قدم فوكو تحليله ومفهومه للخطاب المتشكل من مجموعة عبارات، إلى العبارة والانجازات اللفظية التي تتميز بكونها وظيفة لغوية وكيفية وجود في حقل موضوع ما ليتشكل الحقل المشترك وهو اللحمة المعقدة من كل ذلك، حيث تنتظم العبارات كمجموعات لتشكل تشكيلة خطابية تتحدد بفعل منظومة تكون تنهض بناء عليها العلاقات الخطابية ووفقا لاستراتيجيات داخل التشكيلة، وكل ذلك من خلال الممارسة الخطابية التي تحول الخطاب من درجة القول إلى الفعل عبر التاريخ، ليتشكل ميدان الخطاب، هذا الطرح تضبطه قواعد عديدة لكل جزئية فيه، كقواعد تبعثر التشكيلة الخطابية أو الممارسة الخطابية، يقدم فوكو ذلك بجانب تطرقه لما هو غير خطابي كممارسة، فقد نفى أن يكون الخطاب بنية لغوية بحتة، بل هو أكثر من ذلك، ومع هذا ميزه عن ممارسات غير خطابية تتجلى في الواقع، في الحقيقة رغم الإسهاب الكبير من قبل فوكو في توضيح تلك المصطلحات وشرحها وتبيان أسلوبه في تحليل الخطاب، إلا أن فوكو يبقى رغم ذلك نتاجا صعبا معقدا والأكثر أهمية انه حمّال أوجه، فيمكن قراءته بأكثر من زاوية، وربما مرد ذلك إلى كونه مال إلى التميز والتفرد، رغم انفتاحه على مشارب فكرية ومنهجية عديدة، غير أن ما يميز فوكو على صعيد الخطاب، كونه نظر للخطاب كممارسة بعينها، تتجلى عند عدة مستويات، لغوية، خطابية، وتاريخية فعلية، مخرجا الخطاب من انغلاق البنية رغم غموضه الكبير أو تعقيده، حيث ستعتمد الدراسة في تعريفها لخطاب على ما قاله في نهاية تحليله عن الخطاب بكونه: "مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية " (فوكو،1987: 108).

ينطلق فوكو في معرض شرحه لمنهجه في تحليل الخطاب وذلك في كتابه(نظام الخطاب – 1970)، من الافتراض أن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع، مراقب ومنتقى ومنظم، يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي وإسقاط ما فيه من مادية راعبة وثقيلة(فوكو، 1984: 9)، ثم يشرح فوكو كيف أن الخطاب يتعرض لعمليات حصر وإقصاء ونبذ من خارجه، الهدف منها إخضاعه، فالنبذ بالنسبة لفوكو يقوم على مبدأ الحظر(المنع)، الذي ينتج عن عدم قدرة أي كان بقول ما يحلو له، بل كون الخطاب موضوع صراع من اجل السلطة، حيث يوجد ثلاثة أنماط من الحظر(المنع) تتعانق وتتآزر(قدسية الموضوع، طقوس المقام، حق الأفضلية أو حق التفرد)، ليأتي بجانب الحظر مبدأ القسمة والرفض (مثال الجنون أمام العقل)، ثم مبدأ ثالث للنبذ وهو إرادة الحقيقة(التعارض بين الصدق والكذب) حيث هي نوع من الضغط على الخطابات الأخرى لكأنها سلطة إكراه، وبذا فان منظومات النبذ التي تضرب الخطاب من خارجه حسب رأي فوكو هي(الكلمة المحظورة، تركة الجنون، إرادة الحقيقة)، إضافة إلى مجموعة الإجراءات الخارجية، فان فوكو يذكر مجموعة أخرى داخلية في الخطاب تمارس دورا رقابيا على الخطاب من داخله، يطلق عليها مبدأ الحصر، الذي يتخذ شكل مبادئ للتصنيف والتنظيم والتبويب:

1. التعليق

ذلك إن التفاوت بين النص الأول والنص الثاني تتيح إنتاج خطابات لا حصر لها إضافة إلى معرفة المغزى المختبئ في النص الأول، التعليق حالة من التكرار(فوكو، 1984: 19)، وهنا نرى القدر الكبير من مخالفة حفريات المعرفة، حين شدد على أن الخطاب ثروة متناهية، فهو الآن من خلال هذا المبدأ يرى انه يمكن إنتاج خطابات لا حصر لها، وحتى لو اعتبر أن التعليق حالة تكرار، فان هذا التكرار في النهاية قابل لان يحوي ما هو جديد، وهو ما نعتقد انه الرأي الأصوب لدي فوكو.

2.المؤلف

مبدأ ثان لحصر خطاب انه ليس الشخص الذي يكتب أو ينطق بالخطاب انه مبدأ لتجميع الخطابات وكأصل لدلالاتها وبؤرة لتماسكها(المصدر السابق:19)، إن محاولة فوكو الدائمة لنفي دور الذات الفاعلة، تصل أحيانا لحد من الغموض أو الضعف بحيث لا يمكن قبوله، فمثلا كيف يمكن قبول نفي دور ابن تيمية في إطلاق خطاب أصولي في التاريخ العربي الإسلامي، والذي كثر فيه أشخاصا لعبوا ذلك الدور، هذا الأمر الذي حصل في تاريخ بقية المجتمعات البشرية الأخرى، فصحيح أن الخطابات لا ترتبط بمؤلف ما عبر التاريخ، ولكن هذا لا ينفي دور المؤلف الفرد بالكامل، حتى لو كان هذا المؤلف نتاجا لسياقه الثقافي والحضاري ومستندا لتراث سابق عليه، فالمسالة أيضا ممارسة كما يقول فوكو، فكيف أمكننا القول أن ابن حنبل أو الغزالي أو مارتن لوثر لم يكن لهم دورا في مؤسسة خطاب ما وممارسته.

3.الفن (الفروع المعرفية)

مبدأ لمراقبة عملية إنتاج الخطاب، من خلال عملية بعث دائم للقواعد (فوكو، 1984: 25)، هذا صحيح إذا ما ارتبط بمن يبعث تلك القواعد، إن إحالة فوكو لغالبية الأفعال في تحليلاته للمبني للمجهول، هي عملية لا يمكن فهمها أو قبولها دوما، فعملية بعث قواعد الفرع المعرفي بحاجة لذوات فاعلة أو لمؤسسة ما كبنية، وهو الأمر الذي يتجاهله فوكو أو يربطه بكل ما هو غير خطابي على صعيد الممارسة فماذا عن الممارسة الخطابية، لربما يقود هذا للاعتقاد بوجود موضوعي للخطاب مستقل عن البشر استنادا لطرح فوكو، دون وجود علاقة جدلية من التفاعل ما بينهما.

هذا ويشير فوكو إلى إجراءات أخرى بجانب إجراءات المراقبة الخارجية والداخلية للخطاب، حيث يذكر فوكو إجراءات تتعلق بشروط استخدام الخطابات وتلقيها، لان الخطاب ليس متاحا لأي كان، بل هو خاضع لحراسة بل ومنع علني، فيرى فوكو أن جماعات الخطاب تلعب دورا في إنتاج وصيانة الخطاب وتوزيعه ضمن قواعد محددة، والتي قد تكون سياسية أو دينية أو غير ذلك كجماعات الرواة قديما، ، في حين يذكر أن الطقوس مسألة ملازمة للخطاب أيا كان، لأنها تحدد فعالية الكلام وقيمته الإكراهية " مثل الخطيب الذي يقدم عظة دينية "، كما يرى فوكو أنه بعكس جماعات الخطاب التي تبقي مجال تداول الخطاب مغلقا قدر الإمكان فان المذاهب صاحبة توجه ذيوع وانتشار، لكنها هي الأخرى تساهم في نوع من الرقابة، من خلال وجود نظام يحدد ملفوظات الخطاب والذات المتكلمة، بمعنى وجود صيغ موحدة للخطاب في المذاهب متفق عليها، وفي حالة الخروج عن تلك الصيغ فان ما سيقال هو بدعة لا علاقة لها بخطاب مذهب ما، حيث يقول فوكو: " يعمل المذهب على إخضاع الخطاب ويخضع الذوات للخطاب كجماعة متحدثة "، ثم يأتي فوكو أخيرا للتملك الاجتماعي للخطابات وذلك عبر عملية التربية والتي تكون منظمة ومقننة(فوكو، 1984: 25-30)، وعليه فان جماعات الخطاب والمذاهب والتربية هي الأشكال الأساسية الكبرى التي تحدد وظيفة الخطاب وتداوله وملكيته متعاونة مع المنظومة الخارجية والداخلية في مراقبة الخطاب والحد من سلطته(بغورة،2000: 141)، بعد ذلك يحدد فوكو منهجيته بناء على أربعة مبادئ:

1.مبدأ القلب: نعتقد أننا نتعرف على مصدر الخطابات ومبدأ وفرتها واستمراريتها من خلال وجوه ومظاهر نرى أنها تلعب دور ايجابي في وفرة الخطابات مثل المؤلف والفن وإرادة الحقيقة والأولى أن نتعرف على الدور السلبي لخلخلة وتقطيع الخطابات، هنا تشديد على أسباب الانقطاع والانفصال، فمن خلال التعرف على الانفصالات نتمكن من معرفة أسباب اتصال خطابات بعينها، واضمحلال أخرى.

2. مبدأ الانفصال(عدم الاتصال): فيجب أن نتعامل على أن الخطابات تتقاطع وتتجاوز، لكنها تتنابذ وتتبادل فيما بينها عدم الاعتراف، فأي خطاب بعينه عبر التاريخ ينبت من سابقه، لكنه في لحظة ما ينبذه ويسحب اعترافه به، إنها عملية نفي النفي إن جاز لنا التعبير، دون أن ننسى عملية التناقض المولدة لحركة الاعتراف أو التنابذ ما بين تلك الخطابات في البداية.

3.مبدأ النوعية(الخصوصية): حيث لا يجب أن نلتمس للخطاب حلا في لعبة الدلالات المسبقة، فليس العالم في تواطؤ مع معرفتنا، إن الخطاب عنف نوقعه بالأشياء وممارسه نفرضها على الأشياء وفي إطار هذه الممارسة وحسب تجد حوادث الخطاب اطرادها، حيث يحاول فوكو هنا البقاء في مستوى الخطاب ذاته.

4.قاعدة المحيط البراني(الخارجية): التي تقضي بان مسيرتنا لا تبدأ من الخطاب لتنتهي إلى نواته الداخلية المخبوءة، ولا إلى صلب فكرة أو دلالة قد تتجلى فيه، بل انطلاقا من الخطاب نفسه من ظهوره واطراده، يجب أن تتجه مسيرتنا نحو الشروط الخارجية للإمكان، نحو ذلك الذي يبرز سلسلة الاحتمال في حوادثه ويعين لنا تخومها وحواشيها(فوكو، 1984: 34-35)، يلحظ خروج فوكو بالخطاب لأفاق أوسع، وهذا أمر مهم في فهم الكيفية التي يعمل فيها الخطاب في مجتمع ما، هنا إحالة لكامل الخطاب لمحيطه البراني، فما هو ذلك المحيط إن لم يكن السياق الاجتماعي ككل.

يقول فوكو أن المفاهيم الأربع السابقة يجب أن تستخدم مبدأ ضابطا في التحليل، مفهوم الحدث، مفهوم السلسلة، مفهوم الاطراد ومفهوم شرط الإمكان، بالتعامل مع الخطاب باعتباره سلسلة متميزة ومنتظمة من الحوادث، فنعترف بالصدفة والانفصال والواقعة المادية، كما يرى فوكو أن الحادث يتعارض مع الخلق والإبداع، وتتعارض السلسلة مع الوحدة، كما تتعارض الطرافة(الأصالة الفردية) مع الاطراد، وأخيرا يتعارض شرط الإمكان مع الدلالة (فوكو1984: 34)، ثم يشير فوكو إلى أن التحليل يكون جاهزا مع جملتين هما:

النقد: الذي يعتمد على مبدأ القلب، أي أن نسعى للإحاطة بصور النبذ والحصر والتملك، ثم تتبين صياغتها ولأي حاجة تستجيب وكيف يقع تعديلها ونقلها وما هو الإكراه الذي تمارسه بالفعل، وضمن أي حدود يمكن أن تغير مسارها، يهمنا هذا المبدأ كثيرا، فمن خلاله يمكن فحص الكيفية التي يتم بها تملك وحصر الخطاب أو تشكيلات خطابية بكاملها، وكيف يتم نبذ تشكيلات أخرى، مثلا كيف يمكن تملك خطاب ليبرالي ليكون من ضمن تشكيلات خطاب حماس، ولكنه ينبذ أحيانا في داخل هذا الخطاب من قبل تشكيلة أخرى.

الجينولوجيا: التي تتبين من خلالها كيف تصاغ سلاسل الخطابات، هل تصاغ من خلال منظومات الإكراه أم بفضلها، أم على الرغم منها، ثم نتبين المعيار النوعي في كل سلسلة من سلاسل الخطاب على حده ونتساءل عن شروط ظهورها نموها وتغيرها(فوكو، 1984: 39-44)، يجيب هذا المبدأ على الكيفية التي نشا بها الخطاب وعلى الكيفية التي تبقي تشكيلاته متماسكة وان تناقضت ليبقى الخطاب متماسكا، مع الإشارة إلى أن تلك التشكيلات قد تصاغ بفصل ما هو غير إكراهي، وهو الاحتمال الذي سيتم دراسة إمكانية وجوده بين تشكيلات خطاب حماس، في حين أن المعيار النوعي هو محدد لوصف كل سلسلة وكيف تصاغ من خلال منظومة ما، بكلمات أخرى يتوزع تحليل فوكو على مجموعتين، الأولى مجموعة نقدية تستخدم مفهوم القلب وترمي إلى تطويق أشكال الإقصاء والتحديد والتملك بإبراز كيف تشكلت واستجابت لأية حاجات حدثت، وأية اكراهات مارست فعلا، والى أي حد تم تحويلها، أما المجموعة النشوئية الثانية فتعرض للكيفية التي تشكلت بها سلاسل الخطابات عبر وبالرغم من منظومات الإكراه، وكيف كان المعيار الخاص لكل منها وكيف كانت شروط ظهوره ونمو تغييره(فوكو، 1984، 39).

2. منهج وأسلوب الدراسة في التحليل

سوف تتبع هذه الدراسة خطى ميشيل فوكو في منهج تحليله للخطاب، فمن خلال اركيولوجيا المعرفة نصف الخطاب، كونها ذلك الوصف المحض للأحداث الخطابية، ومن خلال الجينالوجيا نذهب للمعنى، حيث جينولوجيا الحقيقة لدي فوكو لا تبحث عن الأصول بل عن البدايات وعن المعنى(بغورة،2000: 131)، فإذا كانت اركيولوجيا المعرفة لدي فوكو تعني وصف للخطابات كممارسات محددة في عنصر الأرشيف، بحيث لا تهتم بالمعنى ولا تبحث في باطن الخطاب ولا خلف اللغة بل تتوقف على حرفية الخطاب، فان جينالوجيا فوكو تتوجه نحو المعنى ومضيفة مفهوما للتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات ولكن على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها(صفدي،1990 :142).

لذا فنحن أمام عملية وصف وتفسير، غير أن تلك العملية ستحاول البقاء في مستوى الخطاب إن أمكن ذلك، يقول رضوان القضماني: " إذا كان فلوبير يقول " كل شيء يوجد في الأسلوب "، فإننا نقول: كل شيء يوجد في الخطاب ، ففيه تنحت الذات هويتها وتعددها وهو الذي يؤخر وجود هذه الذات في كليتها، وبينما يتشكل الخطاب من وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية، فان اللغة تتشكل من وحدات ذرية صوتية وصرفية ومعجمية ونحوية، ولذلك تحليل الخطاب منهجياً يختلف عن تحليل اللغة، فالأول يقوم على تحليل ملفوظات وأقوال وأحاديث ونصوص، والثانية تقوم على تحليل الجملة والبنى الصرفية والصوتية وتتحقق اللغة عند قيام المتكلم بتركيب عناصره في أفعال وأسماء وجمل، مستخدماً نظامها الإعرابي الذي يحدد بنية الجمل، وتتساوى في هذا جميع اللغات، شرقية وغربية، عربية وأعجمية، ولا تختلف إلا في طريقة تحقق اللغة الذي ينقلها إلى مستوى جديد هو مستوى كلام يتجسد في خطاب له نظامه ووظائفه(القضماني،2006: ع1)، وبقدر ما يكون تحليل الخطاب بحاجة إلى تحليل لغوي فان هذه الدراسة ستقوم بذلك، فالعبارات وان لم تكن جملا لغوية في ذاتها إلا أنها تتساوى معها أحيانا، غير أن أهم ما ستطرحه منهجية الدراسة مخالفة فيه فوكو، هو تعاملها مع خطاب حماس على قاعدة كونه يتكون من عدة تشكيلات خطابية، أي أن خطاب حماس هو عدة مجموعات عبارية، كل مجموعة منها تنتمي لتشكيلة خطابية معينة، في الوقت الذي قال فوكو أن الخطاب مجموعة من العبارات تنتمي إلى تشكيلة خطابية معينة.

وأما كيف ستستخدم هذه الدراسة منهجية فوكو في ظل هذا الاختلاف، فبداية يمكن القول أن هذه الدراسة ستحاول استخدام كل ما يخدمها من نتاج فوكو في تحليل الخطاب، وتحاول تطبيقه على التشكيلات الخطابية داخل خطاب حماس، فيمكن الاستعانة باركيولوجيا المعرفة في وصف بنية خطاب حماس، لنرى ما هي العبارات البارزة في الخطاب، وذلك من اجل تحديد المجموعات العبارية التي تكون كل مجموعة أو مجموعات منها تشكيلة خطابية معينة في خطاب حماس، محاولين تحديد منظومة التكوين والاستراتيجيات التي تميز كل تشكيلة خطابية بعينها، من خلال تحديد قواعد شروط الوجود وقواعد التبعثر لكل تشكيلة خطابية، وربط ما سبق بالممارسة الخطابية التي تحدد الوظيفة العبارية، لمعرفة شروط الوجود والتبعثر والتوزع للتشكيلات الخطابية في خطاب حماس، ومن ثم محاولة تحديد الكيفية التي تعيد الممارسة الخطابية تعيد إنتاج الخطاب وتشكيلاته، مع تحديد الممارسات غير الخطابية عند الحاجة.

إن كل ذلك يأتي للإجابة على تساؤل الدراسة حول التشكيلات الخطابية وأنماط علاقاتها، حيث ستعمل الدراسة على تتبع خطى فوكو في منهجيته حول الخطاب، لتحديد القواعد الخارجية والقواعد الداخلية التي تحكم الخطاب، ومن ثم تطبيق ذلك على التشكيلات الخطابية في خطاب حماس، لمعرفة كيف تخضع كل تشكيلة خطابية للقواعد الخارجية(النبذ) والقواعد الداخلية فيها(الحصر)، واثر هذا في علاقات التشكيلات بعضها ببعض، لنرى كيف تنهض العلاقات في خطاب حماس، إن عملية تفكيك الخطاب تهدف في النهاية الى تقديم كل تشكيلة خطابية منفصلة وعلى حده، لتبيان كيف تخضع للقواعد خارجية، أي (النبذ بمستوياته الثلاث وهي الحظر والقسمة والرفض وإرادة الحقيقة)، وكيف تمارس ذلك النبذ في نفس الوقت على التشكيلات الأخرى في الخطاب، أما القواعد الداخلية(الحصر) فسنرى كيف يتم إنتاج وإعادة إنتاج وتحديد وصياغة كل تشكيلة خطابية على حده، من خلال مبادئ التعليق، المؤلف والفن "الفرع المعرفي" ، إضافة لما ذكره فوكو حول جماعات الخطاب والطقوس والمذاهب، ودورها في حصر كل تشكيلة خطابية على حده، وعلى أي حال فان التركيز على التشكيلات الخطابية بعينها هو في النهاية سيفضي بالضرورة للوصول لأحكام تخص الخطاب ككل، أي أن المسالة عملية استقراء تبدأ من العبارة إلى المجموعات العبارية ومن ثم إلى التشكيلات الخطابية، وصولا إلى الخطاب ذاته، لنبدأ في عملية استنباط تنطلق من الخطاب الذي يخضع لقواعد خارجية وداخلية بدوره.

وعلى نفس المنوال سيتم اللجوء إلى المبادئ الأربعة التي ذكرها فوكو مبدأ الانفصال(عدم الاتصال) لنرى كيف تتقاطع وتتجاوز التشكيلات الخطابية، وكيف تتنابذ وتتبادل فيما بينها عدم الاعتراف، داخل خطاب حماس، ثم مبدأ النوعية(الخصوصية) لنرى التشكيلات الخطابية كما هي في محاولة للتخلص من الدلالات المسبقة، ووصولا إلى قاعدة المحيط البرانى(الخارجية) لنرى كل تشكيلة خطابية كجسم بين محيط براني يتشكل من تشكيلات خطابية أخرى، وكما أسلفنا فان هذا سيتم بالتوازي عند الحاجة مع تطبيق لتلك المبادئ على الخطاب ككل.

وبالنسبة لما يقوله فوكو حول أن المفاهيم الأربع السابقة يجب أن تستخدم مبدأ ضابطا في التحليل، مفهوم الحدث، مفهوم السلسلة، مفهوم الاطراد ومفهوم شرط الإمكان، ووجوب التعامل مع الخطاب باعتباره سلسلة متميزة ومنتظمة من الحوادث، فنعترف بالصدفة والانفصال والواقعة المادية، فبغض النظر عن مفهوم الصدفة الذي يقصده فوكو، فإنني أوافقه الرأي في مسالة الانفصال والواقعة المادية، إذا ما وافقت على أن اخضع التشكيلات الخطابية في خطاب حماس إلى تلك المبادئ الضابطة، فان ذلك يعني النظر في الخطاب كما هو دون محاولة تفسير وجوده انطولوجيا، فهو حدث موجود بغض النظر عمن خلقه، متسلسل لا إبداع فيه، وهو مطرد بلا أصالة، ذو معنى محتمل وممكن لا يدل على شيء بعينه، تلك أمور قابلة للتطبيق هي الأخرى على التشكيلات الخطابية للخطاب، ومن ثم وبالاستناد إلى المجموعتين اللتين أنهى بهما فوكو تحليله في نظام الخطاب وهما (مجموعة النقد ومجموعة الجينولوجيا)، سيتم تحديد وفهم العلاقات الناهضة بين تلك التشكيلات الخطابية، فبالنسبة لمجموعة النقد القائمة على القلب، سنحاول التركيز على الانفصالات أو الإنقطاعات التي تمر بها كل تشكيلة على حده، وذلك لفهم كيف ومتى تخفت تشكيلة خطابية معينة، لتظهر في الواجهة تشكيلة خطابية أخرى، ومن خلال المجموعة الجيولوجية، سنتعرف على سلاسل الإرغام والإكراه التي تحكم التشكيلات الخطابية، أي

تشكل خطاب حماس متماسكا من تشكيلات خطابية عدة، وفحص إن كان هنالك سلاسل صياغة قائمة على غير الإكراه ما بينها.

هذا وقد قدم نصر حامد أبو زيد دراسة مهمة وهي بعنوان "نقد الخطاب الديني"، حيث تتجلى منهجية أبو زيد الانطولوجية في تحليل الخطاب، بالتركيز على المعنى والمغزى والدلالات وتأويلات الخطاب، مما سيساعد على إعطاء فكرة عن طبيعة منهجية البحث في خطاب حركة حماس، كون خطابها ديني سياسي، حيث يقول نصر أبو زيد " يصعب في الحقيقة في تحليل أي خطاب الفصل بين آلياته ومنطلقاته الفكرية، فكل منهما يحتوى الأخر ويدل عليه دلالة لزوم " (أبو زيد،1992: 85)، لذا يضع أبو زيد خمس آليات لتحليل الخطاب وخاصة الديني وهي التوحيد بين الفكر والدين، رد الظواهر إلى مبدأ واحد، الاعتماد على سلطة التراث"السلف"، اليقين الذهني والحسم الفكري، إهدار البعد التاريخي، في حين يحدد أبو زيد منطلقات الخطاب الديني في عاملين، الأول مبدأ الحاكمية والثاني النص، حيث يقدم أبو زيد تحليلا شيقا لذلك التزاوج ما بين الديني والسياسي في الخطاب الديني، وبالتحديد في مسالة حاكميه الله، التي هي تأسيس سلطة النص اعتمادا على سلطة النص، إضافة إلى إشكاليات النصوص التي لا يطرحها الخطاب وذلك من منطلق تاريخيتها، ليخلص إلى القول: أن الواقع هو الأصل أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة(أبو زيد،1992: 90)، فمن خلال هذا الطرح واستنادا إليه عند الحاجة، يمكن تحليل التشكيلة الخطابية الدينية وعلاقتها بالتشكيلة الخطابية السياسية في خطاب حماس، إذا ما اعتبرنا أن هاتين التشكيلتين هما الأبرز في هذا الخطاب.

وعليه فان هذه الدراسة سوف تلجأ بالاستناد إلى ما سبق، في تحليل 20 نصا وهي(ميثاق حماس، بياناتها السياسية في كل محطة مفصلية تاريخية، مقولات ومقابلات موثقة لقادتها، شعارات حماس) إضافة إلى بعض الصور التي تقدمها حماس كأيقونات لشهدائها وقادتها وكفاحها كجزء من الخطاب.

3. أهمية الدراسة

تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسلط الضوء على بنية خطاب الإسلام السياسي في فلسطين، وبالتحديد لحركة حماس، من حيث عناصر بنية هذا الخطاب وما يقوم بينها من علاقات ، مضمونه ودلالاته ومعانيه، مما قد يساعد على تحديد إشكاليات بنية الخطاب، واستشراف مستقبل هذا الخطاب والبنية المنتجة له، كما واطمح من خلال هذه الدراسة للحصول على لقب الماجستير.

4. مشكلة البحث

الإشكالية المركزية في هذه الدراسة تكمن في التساؤل الرئيس حول ما هي أنماط العلاقات بين التشكيلات الخطابية المتعددة في خطاب حماس والتي تنبع من بنيته العامة، ، ليظهر خطاب حماس على ما هو عليه كوحدة

واحدة متماسكة، أهي علاقات نبذ وإقصاء، إرغام وإكراه وإنكار، أم أنها اعتراف وتقاطع وتبادل، وهل تعمل بالمستويين في آن معا.

5. تساؤلات الدراسة

السؤال المركزي في هذه الدراسة هو: كيف تعمل التشكيلات الخطابية المتعددة في بنية خطاب حماس، بحيث تشكله كوحدة خطابية واحدة ومتماسكة ؟ وتتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الفرعية التالية:

1. ما هي التشكيلات الخطابية التي تكوّن بنية خطاب حماس.
2. ما هي القواعد ومنظومة التكوين التي تقوم عليها التشكيلات الخطابية وما هي استراتيجياتها.
3. من هو الثابت والمتحول في تلك التشكيلات الخطابية.
4. ما هي إشكاليات وأزمات بنية خطاب حماس.

6. صعوبات الدراسة

إن البحث، أي بحث هو عمل مركب ومتطلب في كل صعيد، وبالتأكيد فان الأمر لن يخلو أبدا من صعوبات نظرية ومنهجية، وخصوصا في القدرة على تحقيق بناء نظري ومنهجي معقول من جهة، واستخدام هذا البناء في دراسة الظاهرة المقصودة من جهة أخرى، ناهيك عن التقاط الخيوط الرفيعة ما بين عناصر الظاهرة المدروسة من جانب، وما بين مواءمة أدوات البحث من جانب آخر.

الفصل الثاني

أولا: مفاهيم الدراسة

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني الى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى للغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

ابن عربي

1.الدين... نشأة الظاهرة

إن كون هذه الدراسة تبحث في العلاقات التي تربط التشكيلات الخطابية في خطاب حماس، يحتم التطرق لمسالة الدين وما تحتله من مساحة في هذا الخطاب، ومن كونها تشكيلة خطابية لها ثقلها، ومفاعيلها تشكلت عبر ممارسة خطابية طويلة جدا، لذا كان من الأهمية التطرق لمسالة الدين في هذه الدراسة وتبيان الطريقة التي ينهض بها الدين وتأثيره، وكيفية تشابكه مع السياسة كأداة أيديولوجية.

ولدت ظاهرة الدين في رحم المجتمعات البشرية منذ فجر التاريخ، بحيث تطورت وتفاعلت مع العديد من الظواهر التي تزخر بها المجتمعات البشرية، وذلك وفق القوانين العامة والشمولية التي تحكم أي ظاهرة ما – طبيعية أو اجتماعية– في هذا الكون ، لذلك كان الدين ظاهرة اجتماعية مركبة ومعقدة، مثيرة بذلك الكثير من الآراء والاختلاف في وجهات النظر ما بين دارسيها، من حيث انبثاقها وطبيعتها، يقول علي سامي النشار:" أن هنالك موقفين أو نظريتين حول الدين وانبثاقه، الأولى التطورية وتقول أن فكرة الله وجدت في المجتمعات الأولى بشكل عقائد انبثقت إما من الأفراد أو الجماعات، حيث تتعدد مذاهب هذه النظرية فمنها الحيوي، الطبيعي والتوتمي ، أما النظرية الثانية فهي نظرية الوحي الأول أو الفطرية وتقول أن فكرة الله والدين على العموم وجدت كفكرة فطرية في عقل الإنسان أوجدها فيه موجود أعلى، ويمثل هذه النظرية المذهب المؤله عند شميت ولانج وغيرهم (النشار،1995: 28)، وبذا فان النظريات التي بحثت الدين إما تحيله للفرد والمجتمع البشري، وتنظر للدين كظاهرة اجتماعية تطورية بحتة، يمكن دراستها وتفسيرها بالبحث فيها بطريقة سوسيولوجية أو انثروبولوجية، وإما نظريات تتجه لتفسير الدين من خلال الدين رغم عدم منطقية تفسير ما هو غيبي بالغيبي نفسه.

واستنادا لرأي علماء علم الإنسان " Anthropology"، كان الإنسان في بداية حياته على هذه الأرض بسيطاً في تفكيره وفي استيعابه للظواهر الطبيعية مثل الليل والنهار، والمطر والرعد والبرق وما شابه ذلك، حيث كانت هذه الظواهر تثير الخوف والرعب في نفسه، ولعجز الإنسان البدائي عن تفسير هذه الظواهر عزاها إلى قوة أو

قوى خارقة تتحكم فيها وفي حياته، هذه القوة الخارقة التي لم تكن محسوسة لديه، والتي عرفت فيما بعد بقوى ما وراء الطبيعة أي قوى " ميتافيزيقية Metaphysical"، وبالتالي اعتقد الإنسان البدائي بوجود " كيان روحي Spiritual Being " يتحكم في الظواهر الطبيعية وفي حياة الإنسان، هذه كانت بداية فكرة الأديان عند الإنسان البدائي حسب اعتقاد عالم الانثروبولوجيا البريطاني ادوارد تايلور(E.B.Taylor 1832-1917) (النجار،2005: 8)، حيث هيمن هذا التفسير القائم على فكرة الكيان الروحي (الله)خلال القرن التاسع عشر على علم الانثروبولوجيا، بحيث بقي التعاطي مع الدين في مستواه الغيبي وانقطاعه عن الظاهرة الاجتماعية البشرية ككل على اعتباره منظومة كاملة منزلة من عند الخالق، إلا أن هذا لم يدم طويلا فقد تبلورت رؤى كثيرة أخرى فيما بعد.

فمثلا يذهب ميريسيا إلياد إلى القول: لقد أظهرت تطورات الاتنولوجيا الثقافية وتاريخ الأديان خطأ افتراضات تايلور وفريزر بوجود ردة فعل موحد للروح البشرية أمام الظواهر الطبيعية، فهذا لم يكن دائما واقع الحال، وان انعكاسات الإنسان أمام الطبيعة هي في أكثر من مرة مشروطة بالثقافة، وإذن بالتاريخ" (إلياد 1988: 20)، فالتاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته، حيث كان ابن خلدون أول من فهم ذلك وإن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكونه في وجود هذه الموضوعية (عامل1980: 19)، لذلك فإن الدين ظاهرة اجتماعية تاريخية بامتياز، وليس الجانب الغيبي فيها إلا صنيعة المجتمع البشري، يرى إلياد أن فكرة الدين قد تكون بدأت مع انتصاب قامة الإنسان، ليحس بالمكان والفراغ حوله، حيث ترافق ذلك بلجوئه إلى الصيد " قتل الحيوانات " ليحافظ على جنسه، فبدأ استخدام الإنسان لأدوات ميزته عن الحيوانات، وليكتشف أن هذه الأدوات كان لها قوى " سحر – دينية "، حيث يجزم إلياد قائلا: " إن الإنسان الصانع هو الإنسان العاقل والمتدين " (إلياد،1986: 22)، وهنا يذهب إلياد إلى كون الدين ليس كيانا أو أفكارا فردية أو موضوعية منفصلة عن المجتمع البشري، بل بالعكس هو نتاج طبيعي له، وهو نتاج لوعي بشري جماعي يعكس وعي ذاتي نشأ عن تفاعل البشر مع واقعهم المادي، غير أن تفسير البشر له اتجه بمنحى غيبي وذلك كأمر طبيعي آنذاك كون المعرفة البشرية لم تكن بالنضج الذي يسمح لها للوصول لتفسير أكثر علمية، إن تفاعل الإنسان مع واقعه المادي، كان مولدا لإنتاج الدين من حيث كونه احد أشكال الوعي البشري، وحصيلة تطور شكل حياة الإنسان الاجتماعية التي تنعكس على وعيه ومن ثم نظرته للعالم من حوله، مما يعطي التاريخ بكل صيروراته الفكرية، الأيديولوجية، والسياسية بعدا أساسيا في تشكل الدين، وجعل الدين عنصرا أساسيا في كل تلك البنى والعناصر الاجتماعية المختلفة والمتناقضة أحيانا، بل إن وجود التناقض ما هو إلا دليل على كونها وحدة واحدة، إذ :" لا تناقض إلا بين أطراف تضمها وحدة بنيوية واحدة " (عامل، 1980: 25).

هذا وقد أعطى الإنسان البدائي المعرفة الموروثة والمكتسبة من خبرات أسلافه قدسية كبيرة، لما لها من أهمية في تسيير حياته، فكان من يمتلك تلك المعرفة في القرية أو القبيلة يصبح رئيساً لها، فيحكم بين الناس بما يراه عدلاً أن نشب بينهم خلاف، أو يصبح طبيباً أو ساحرا يعالج أمراضهم، لذا كان موت شخص كهذا يمثل فقداً عظيماً للقبيلة، ولذلك كانت القبيلة تتخيل أن روح هذا الفقيد ما تزال تعيش بين أفرادها وتحاول إرشادهم إلى ما فيه خيرهم، وبالتدريج أصبح لمثل هذه الروح مكانة عظيمة في ثقافة و"فولكلور" هذه المجموعات من البشر، ونتج

عن هذا ما يسمى ب " عبادة الأسلاف Ancestor Worship (النجار، 2005: 9)، يمكن القول أن شخصيات إبراهيم واسحق وإسماعيل ما هي إلا مثال وامتداد لعبادة الأسلاف تلك، وفي خلال هذا التطور الديني السابق الذكر على صعيد وعي الإنسان، يمكن ملاحظة كيف كون البشر معرفتهم من خلال تأثير الواقع المادي على وعيهم – سواء بتطابق هذا الوعي للواقع كما هو أو عدمه – وكيف بدأت عملية استخدام المعرفة كأداة للسيطرة على الآخرين، ليبرز المعتقد الديني مصدرا للمعرفة أو متماهيا معها، ويصبح بعد ذلك مصدرا وشكلا للسلطة وأداة أيديولوجية، برز من الواقع الاجتماعي ونتيجة له، ثم بدأ بدوره يشكل ويبني هذا الواقع من خلال التفاعل معه، فالطامح إلى الزعامة بعد موت زعيم القبيلة سعى لتقديس معرفة ومكانة سلفه ليحوز لنفسه مشروعية الزعامة، والطبيب أو المشعوذ سعى لتقديس معرفة ومكانة سلفه ليحافظ على سلطته هو مستقبلا، أي أنهم كانوا بحاجة إلى مصدر للشرعية يستندون إليه في ممارساتهم والمحافظة على امتيازاتهم، مصدر غيبي ولا ينتمي لهذا العالم ولهذا هو مقدس وغير قابل للطعن، ولذلك تعززت عبادة الأسلاف، من خلال احتكار معرفة الأسلاف وتقديسها، لتتحول تدريجيا لعبادة، هيمن عليها وعلى طقوسها من قبل النخبة الطامحة للهيمنة على القبيلة ، وهنا نقطة تقاطع الدين مع السلطة، الدين من حيث كونه قوى ومعرفة متعالية من خارج هذا العالم وتتحكم فيه، فيكون الدين مصدر المعرفة أو الحقيقة المقدسة التي لا تقبل إلا الخضوع والتصديق، وليكون الدين مصدر تبرير لا يجادل، فكان الدين أداة مفضلة للطامحين في الهيمنة على الآخرين، بجعل أنفسهم متعالين بامتلاكهم الحقيقة أو المعرفة المقدسة، فلا يجب إلا الخضوع لهم، إن ذلك لا يحدث في سياقات المجتمع البشري بهذه الطريقة الفجة بقدر ما ينساب ويتطور ببطء تدريجيا، بحيث يختلط الوعي الديني بالسلطة والمعرفة والثقافة، بل إن له قدرته الخاصة على جعل من يستغلونه يستدخلونه بدورهم، الأمر الذي يخلق لديهم إيمانهم به كذلك، لذا كان الدين عنصرا طبيعيا في تشكل الوعي البشري وعلى ممارساته.

وقد يقال إن الدين يتشابه في ذلك مع أي شكل من أشكال الايديولوجيا، حين يتم التعامل معها كمقدس، ومثال ذلك الماركسية حين عوملت كدين مقدس في مرحلة ما، إن ذلك التشابه صحيح وهو ما تفترضه هذه الدراسة، مع الأخذ بالحسبان تفوق الدين في جانب كونه يجيب على ما هو غيبي أو ما يعجز البشري عن الإجابة عليه أمام ظاهرة ما بسبب عدم حيازته لأدوات الفهم والتفسير العلمية، فمثلا لا يمكن لأي أيديولوجيا تفترض بنفسها العقلانية والعلمية إن تجيب على أسئلة عديدة لدي الإنسان كسؤال ما بعد الموت، أو الروح، بداية الأكوان ونهايتها، بحيث تكون الإجابات مرضية لبني الإنسان، هنا يجيب الدين بثقة كبيرة على تلك الأسئلة ومفترضا إن تلك الإجابات هي عين العقل، في حين لم تستطع أي أيديولوجيا إن تعطي إجاباتها التي قد ترضي البشر، نرى إن المنهج المادي الجدلي قد أعطى رؤيا يفترض بها التكامل لتحليل وتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية من خلال الكشف عن القوانين العامة التي تحكمها، إلا إن إجاباتها ما تزال قابلة للصحة والخطأ، إذا ما انتبهنا لكون العلم ذاته يشكل أيديولوجيا بعينها، وفي نفس الوقت تطور العلم المطرد بحيث تنفي نظرية جديدة ما قبلها، تتطور عنها أو تنفيها بالكامل، ومثال ذلك فيزياء نيوتن التي هيمنت لفترة وقدمت ذاتها على أنها الحقيقة المطلقة، ولكن فيزياء اينشتاين قلبت كل شئ بعد ذلك، أما الدين فهو منذ ظهوره اعتمد على مداعبة رغبات ومخاوف الإنسان ومن هنا كان له كل هذا الحضور الذي لم ستنفذ.

هذا وقد ارتبطت أرواح الأسلاف بأماكن معينة مثل صخرة أو شجرة كبيرة في وسط القرية، فأدى هذا إلى تقديس هذه الأحجار والأشجار من قبل الناس، إذ تصوروا وجود قوى روحية كامنة فيها فعبدوها، وبالتدريج أصبحت هذه الصخرة أو الشجرة رمزاً لروح احد أسلاف تلك القبيلة، نستذكر هنا حجر الكعبة حيث كان في جزيرة العرب قبل الإسلام العديد منها، لكن سياق الواقع الخاص بمكة وقريش التي انبثق منها الإسلام قاد الى أن تبقى كعبتها وتسود دون سواها من كعبات قبائل العرب، ولكي يُقرّب الإنسان البدائي كل هذه الآلهة إلى ذهنه تخيّل لها أشكالا معينة، فظهرت فكرة الأصنام، ولتتبلور فكرة عبادتها ، حيث كان الصنم في البدء عبارة عن قطعة من حجر أو جذع شجرة، فقادت عبادة الأصنام إلى ما عرف بتعدد الآلهة "Polytheism " ، وهو المصطلح الذي يجمع الكلمة اليونانية " Polys" أي " كثير" والكلمة الثانية "Theos " وتعني " الإله" (النجار،2005: 9)، كما عبد بعض الأقوام والقبائل الظواهر الطبيعية لتوّهمهم أن فيها قوىً روحيةً كامنة، فألهوا الشمس والقمر وبعض النجوم، حيث كانت الشمس والقمر أول الأجرام السماوية التي لفتت أنظار البشر، لما للشمس من اثر بارز في الزراعة والأرض وفي حياة الإنسان بصورة مطلقة، كذلك كان للقمر أثره في نفس الإنسان بما يبعثه من نور يهدي الناس في الليل، فصارتا مظهراً لقوى روحية لا يمكن إدراكها، إنما تدرك من أفعالهما ومن أثرهما في هذا الكون، فعبدوا الشمس والقمر والنجوم (النجار،2005: 10)، وهكذا تعددت الآلهة المعبودة وتنوعت أشكالها بل وجنسها فمنها من كان ذكرا ومنها من كان أنثى، فكان البشر يتمثلون واقعهم لتصوير عالم السماء المتعالي، الذي يحوز صفات كالبشر بقوى خارقة، بمعنى آخر كانت عملية استدلال بالشاهد(عالم الأرض والإنسان) على الغائب (عالم السماء) .

ومع اكتشاف الإنسان البدائي للزراعة طرأ تطور على الدين، في سياق التفاعل ما بين الواقع المادي والدين أو الوعي البشري ككل، حيث ارتبطت فكرة خصوبة الأرض بخصوبة الأم التي تنتج أطفالا كثيرين، ونتج عن هذا فكرة " الإلهة الأم Mother Goddess" (النجار،2005: 10)، وهو ما نجده مكرسا في عديد من الأساطير وعلى رأسها ملحمة جلجامش، يقول ميريسيا إلياد : " وهكذا يكون واضحا إن الرمزيات والمعتقدات حول الأرض الأم(TERRE-MERE) والخصب البشري والزراعي وقداسة المرأة..الخ لم يكن لها أن تتطور وتشكل نظاما دينيا مصاغا باغتناء إلا باكتشاف الزراعة" (إلياد،1988: 20)، وفعلا فقد ظهرت أولى الحضارات البشرية بفعل اكتشاف الزراعة، وبرغم تعدد وجهات النظر حول أولى تلك الحضارات إلا إن أكثرية الروايات تشير إلى أنها كانت في منطقة ما بين النهرين (دجلة والفرات)، أسسها قوم عرفوا ب "السومريين Sumerians"، وبنوا مدنا مثل " أور Ur" و " كيش Kish" كما بنوا معابد ضخمة لآلهتهم، ليأتي بعدهم " الأكاديون " Akkadians" ومن ثم البابليون و" الكلدانيون " Chaldians، الذين بنوا أعظم مدينة في ذلك الحين وسموها " بابل" (النجار،2005: 9)، وعليه فان تطور الواقع الاجتماعي وظهور التجمعات البشرية الأكثر تعقيدا وتركيبا كالمدن، أوجب تطورا على صعيد بنية الدين، بشقيها الروحي والمادي "الشعائري والطقوس"، لاحتواء المعرفة البشرية المتزايدة وتكريس قدر اكبر من السلطة في تلك السياقات المدينية في أيدي النخب الحاكمة، فكلما اتسع حجم السلطة وازداد احتكارها من قبل النخب، ظهرت الحاجة إلى مصدر تبرير أقوى، وهو ما قاد إلى تطور في بنية المعتقدات الدينية، وبصورة أخرى إن تطور عالم الأرض قاد إلى تطور عالم السماء.

حيث استمر تطور الأديان مع تطور الإنسان نفسه بتطور ظروفه المعيشية التي انعكست على وعيه فصار أكثر قدرة على التجريد، لتظهر فكرة أن الإله يستطيع أن يبعث رسلاً للناس ليوضح لهم الخير والشر، وتبلورت هذه الفكرة بظهور الشخصية الميثيولوجية إبراهيم ومن ثم ظهور الديانة اليهودية، وبعد مرور ما يقرب من الألف وخمسمائة وسبعون عاماً، ظهر عيسى بن مريم، في فلسطين كذلك، وقال انه مرسل إلى بني إسرائيل، وبشر بديانة لا تختلف كثيراً عن اليهودية، لكنها عُرفت فيما بعد بالمسيحية، وقد دعا عيسى إلى عبادة إله واحد في السماء، وعلى عكس اليهودية، صارت المسيحية ديناً عالمياً لكل الناس وليس وقفاً على شعب معين، ولتنتشر بواسطة المبشرين، إلى الأراضي المجاورة من جزيرة العرب والى أوروبا، خاصة اليونان والإمبراطورية الرومانية، أما سكان الجزيرة العربية، فكغيرهم من الناس، تدرجوا في عباداتهم من الطوطمية الحيوانية حيث كثير من قبائل العرب ما تزال تحمل أسماء حيوانات مثل قبيلة كلب، قبيلة أسد، قبيلة ثعلبة وقبيلة نمر، ثم عبادة الأسلاف، إلى عبادة النجوم والكواكب، وصولا الى عبادة الأصنام، إلى أن جاء الإسلام على يد صاحب دعوته محمد كدين للبشرية جمعاء هو الآخر (النجار، 2005: 11).

هذا ويعتبر الكثيرون أن الاتجاه إلى التجريد كان مرتبطا بواقع البشر وظروف عيشهم التي تتطور بموازاة تطور وعيهم، فإذا كان الوعي البشري في مرحلة ما ذلك الانعكاس عن الواقع، فان هذا الوعي كان له القدرة فيما بعد على تشكيل الواقع المادي نفسه، وفي سياق هذه العلاقة الجدلية ما بين الواقع المادي والوعي البشري، كانت الأديان والأساطير تتطور، فعلاقة الفكر بالواقع علاقة ترابط وتفاعل، حيث لا حرية ذاتية للفكر في التحرك والتطور، وليس نشاطه في إنتاج المعرفة من فعل الفرد كإرادة ذاتية مطلقة، بل إن تحرك الفكر يكون دوما في إطار بنية فكرية هي التي تحدد له آفاق الإمكان والاستحالة في التطور(عامل، 1980: 23)، بمعنى إن تحرك الفكر في الواقع لا يخضع لإرادة للذات أو الفرد، بل للبنية الفكرية التي يتطور في إطارها الفرد، الذي يحمل تلك البينة الفكرية ويفكر وينظر من خلالها، بحيث لا تظهر تلك البنية الفكرية الموجودة والحاضرة موضوعيا، ولذلك فان علاقة الفكر بالواقع هي:" علاقة بنية فكرية ببنية الواقع، ولذلك فان العلاقة بين الفكر والواقع ليست إذن علاقة بسيطة كما يقول مهدي عامل، بل هي علاقة معقدة يتحدد فيها الفكر، ليس بالواقع مباشرة بل بالبنية الفكرية التي تحددها البنية الاجتماعية الشاملة بتحديدها للبنية الأيديولوجية الخاصة بها" (عامل، 1980: 24-29)، أي إن البنية الفكرية تتحدد من خلال البنية الاجتماعية الشاملة "الواقع" ولكن بتوسط البنية الأيديولوجية بينهما، ففكر ما يتحدد من خلال مصالح ورؤى جماعة ما والتي تتحدد من خلال واقعهم الاجتماعي الشامل، ومن ثم تعمل تلك البينة الأيديولوجية على تحديد الواقع من خلال تجليها ماديا عبر الممارسة السياسية، ناهيك عن تأكيد إن الفكر البشري هو نتاج جماعي يشكل بنية تهيمن على تلك الجماعة، دون إن نرى في هذه الدراسة اطلاقية تلك الفكرة التي يفهم منها سلب الذات قدرتها على الفعل، بل إن المسالة تفاعل ما بينة الذات الإنسانية والبنية الفكرية السائدة، وبهذا يصنع الفكر الواقع بدوره بعد إن كان نتاجا له، دون إن يفهم مما سبق إن هذه العلاقة ميكانيكية، بل هي علاقة جدلية قائمة على صيرورة التغير والتفاعل والتأثر والتأثير.

يتطرق " خزعل الماجدي " في سياق بحثه في الدين المصري القديم، لتلك الخطوة البشرية التي نتجت عنها فكرة الديانات التوحيدية، بالاقتباس من كتاب جيمس هنري برستد (كتاب تاريخ مصر/1929):

> وقد تنامي في مصر شعور بان العالم يمكن أن يكون موحدا (بسبب سعة الإمبراطورية المصرية) وان إلها واحدا يختفي خلف مظاهر هذه الآلهة المحلية والإقليمية والقومية، ولذلك وجد أمنحوتب الرابع الظرف مواتيا لإعلان ثورته الدينية الموحدة، وسمى نفسه اخناتون وأصدر أمره إلى جميع شعوب الإمبراطورية بما فيها آسيا وأفريقيا ليعبدوا إلها واحدا سماه " أتون"(الماجدي، 1999: 34)

وبعيدا عن الأسباب التي جعلت ديانة اخناتون تضمحل آنذاك، إلا انه لا يوجد شك في هذا الحدث التاريخي المهم، والذي يشكل دلالة مهمة في تاريخ تشكل الأديان، من حيث كونها تطورا طبيعيا في السياق الاجتماعي البشري ككل، يكمل سيجموند فرويد هذا الطرح مؤكدا صلة الديانات التي يطلق عليها "توحيدية سماوية" بالأصل المصري وديانة اخناتون، وذلك في كتابه(موسى والتوحيد) حيث يتطرق في تحليله النفسي الشيق لمسالة أسطورة النبي موسى، منطلقا من فرضية أن النبي موسى كان مصريا ومن أتباع الديانة التوحيدية التي ابتدعها الفرعون اخناتون، والتي لم يكتب لها الاستمرار في مصر، فلجا إلى خلق شعب مقدس بواسطة تلك الديانة المصرية التي كان يعتنقها موسى ومن هنا تبلورت اليهودية(فرويد1973)، يطرح فرويد تفسيرات وقرائن عديدة ليثبت صحة فرضيته ، غير أن ما يهمنا هو هذا المسار الذي مر به الدين وصولا إلى هذا التجريد " الخالص" في الديانة اليهودية كما يطلق عليه فرويد، كان موسى الذي يتحدث عنه فرويد صاحب مشروع سياسي من خلال خلق شعب مقدس، أي كان هذا المشروع السياسي بحاجة إلى أيديولوجيا خاصة به، والتي كانت قد تبلورت في مصر بفعل واقعها السياسي، وان كان كمال الصليبي يرى إن التوراة جاءت من جزيرة العرب، إلا أن المهم هو كون اليهودية رؤية أسطورية ذاتية للشعب العبري القديم كغيره من شعوب الأرض، هنا يبرز ذلك التفاعل ما بين الوعي والواقع المادي في المجتمعات البشرية، وكيف دفعت بالدين إلى درجة تطور أخرى، دون أن يخفى علينا تلك العلاقة المميزة ما بين الدين والسلطة أو السياسة، حيث يقول مهدي عامل:" إن قوة الفكر ليست في كونه كفكر نظري مستقل، بل في صيرورته، وهي ليست الصيرورة الفكرية بل هي صيرورة اجتماعية عملية أو قل بشكل أدق صيرورة سياسية، بمعنى إن الفكر أي فكر كان لا يصير قوة فاعلة في التاريخ- ولنأخذ الدين كمثال- إلا بصيرورته قوة مادية، أي حين يتجسد في ممارسة سياسية محددة(عامل،1980: 34-42).

يظهر مما سبق كيف ترافق وبرز الدين مع المعرفة البشرية المتواضعة في البداية، وأيضا مع شكل السلطة سواء كانت دينية أو سياسية في مستوى الجماعة البشرية البدائية مثل القبيلة، وكيف أن الدين تطور إلى شكل مجرد أكثر حين ازدادت المعرفة البشرية بتطور الواقع الاجتماعي ببروز المدن مع الزراعة وتقسيم العمل، وولادة إمبراطوريات شاسعة، مع ملاحظة تطور شكل السلطة الموجودة، ففي كل مرحلة نجد أن الدين يتطور مع تطور الوعي والمعرفة البشرية وشكل السلطة، وهذا ليس من قبيل الصدفة بقدر كونه أيديولوجيا تشكل مصدرا للشرعية وتبرير السلطة، التي كلما قلت منطقيتها من حيث القبول بها أو بشرعيتها، احتاجت إلى مصدر تبرير أعلى، وليس أفضل من الدين لتقديم ذلك، لكونه المعرفة والحقيقة المقدسة المتعالية التي يعجز البشر أمامها، وبالتالي لا مجال إلا الخضوع والقبول بالسلطة التي أضحى من الصعب فصلها عن الدين أو تمييزها عنه، بمعنى

آخر لقد كان الدين الايديولوجيا المتاحة في تلك الحقب التاريخية من حياة البشرية، فكان الدين إما يدعو للمحافظة على ما هو موجود من خلال تقديسه، أو يدعو لتغييره عند منعطفات تاريخية معينه كالانتقال من تعددية الآلهة إلى التوحيد، بحيث جمع ما بين الايديولوجيا واليوتوبيا بامتياز، إن المعادلة تلك ما بين الدين والسلطة يوضحها مهدي عامل حين يقول:" فتكثف الفكر في الشعار السياسي إذن ضرورة تفرضها على الفكر طبيعة الممارسة السياسية، بهذا التكثف، ينتقل الفكر من الوجود الأيديولوجي إلى الوجود المادي الفعلي، أي إلى وجوده كفعل سياسي قوته من قوة الجماهير التي هو فعل لها(عامل،1980: 42).

نخلص بعد تلك الإطلالة إلى فكرة مؤداها أن الدين كان ظاهرة اجتماعية رافقت الإنسان خلال تطور وعيه في هذا العالم المادي الملموس، ولأنه لم يكن يمتلك من الأدوات ما يمكنه من فهم كل ظواهره، بدا بنفسه بالإجابة من خلال بناء عالم ما وراء الطبيعة المتخيل، الذي جسده الإنسان بنفسه من خلال حياته وواقعه ، فرسم عالم السماء كانعكاس للعالم الأرضي مع إضفاء السمات الخارقة التي لم يكن يفهمها أو يسيطر عليها، حيث تم التعبير عن تلك الأفكار والأحاسيس كبنية فكرية موضوعية بواسطة الفرد والجماعة، فبدا يتشكل الدين كعامل مهم في حياة البشر من خلال امتداده في كافة مناحي الحياة، ومع تطور الإنسان نلحظ أن قدرته على التفكير بتجريد أعلى تطورت بتأثير واقعه المعاش، فتحت الحاجة السياسية والاقتصادية وتطور الفكر والثقافة، كان الدين يسير في خط تصاعدي ينزع إلى التجريد.

ولعل هذا الوعي النازع نحو التجريد بفعل تطور الوعي البشري المرتبط بحاجات الواقع السياسية والاقتصادية الاجتماعية، كان وراء بزوغ الأديان التوحيدية "السماوية" في منطقة الشرق الأوسط، ذلك أن العالم عرف أديانا تتسم بالتوحيد لكنها لم تأخذ الطابع الذي أخذته اليهودية والمسيحية والإسلام، فقد حظيت وما زالت الكنفوشية والبوذية والهندوسية والزرادشتية وكثير من الأديان التي قد يطلق عليها وثنية وغير سماوية أو لنقل وضعية بحضور كبير، فهي تتمتع بذات القوة والتأثير في أوساط أتباعها، بعيدا عن هذا التنزيه أو التجريد الخالص، بمعنى آخر أن الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت تحيط وما تزال بالجماعات البشرية هي التي أعطت الدين هذا الحضور والدور والشكل، وليس بنيته الداخلية كشعائر وطقوس أو كونه توحيديا أو لا، فبمجرد مراجعة كل الأديان نجد أنها تشترك فيما بينها بمنظومة أخلاقية روحانية ولذلك هي شمولية عبر التاريخ، غير أن الأديان تتمايز عند مستوى منظومة الشريعة أو الطقوس، ففي واقع منطقة الشرق الأوسط وخط الأحداث التاريخي الذي مرت به ، والتي كانت تشكل قلب العالم القديم آنذاك، ونقطة تقاطع المصالح والصراعات ما بين الإمبراطوريات والممالك، ، كان هناك حاجة إلى تطور وظهور الديانات التوحيدية تحت ضغط تمدد الإمبراطوريات (ما بين النهرين، فارس، مصر، اليونان، روما)، في الوقت الذي كانت الديانات الأخرى إن صح التعبير قد ظهرت في أماكن الشرق الأقصى الذي اتسم بوتيرة صراعات سياسية اقل حدة بحيث تطورت تلك الأديان بدرجة اقل بفعل الاستقرار السياسي الذي تميز به الشرق الأقصى كالصين واليابان والهند، بل يمكن القول أن اعتناق الإمبراطورية الرومانية للديانة المسيحية لم يأتي إلا من باب توحيد تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف تحت عبادة اله واحد للخضوع لإمبراطور واحد، وقد برزت تلك الحاجة مع المسيحية في الوقت الذي كانت تعاني في روما من التفتت وبحاجة إلى الوحدة، حين كان يخضع لها أقوام وشعوب عديدة تعبد آلهة متعددة في أوربا، إنها روما التي قمعت

اليهود واعتبرت اليهودية دينا لقوم برابرة في الماضي، كما اضطهدت المسيحيين لعدة قرون حين كانت في أوج قوتها ووحدتها، كما لا يغيب عن البال كيف رفض كبار كهنة وأحبار اليهود في القدس الاعتراف بعيسى بن مريم لكونه يهدد سلطتهم إذا ما صار ملكا لهم، فهو من سلالة بيت داود أصحاب الملك في بني إسرائيل قبل وخلال السبي البابلي، فصلبوه وكتبوا على الصليب "يسوع الناصري ملك اليهود"، قد يشير هذا الى الفارق ما بين عيسى الذي لم تكن له عصبية قوية تمكنه من تدعيم دعوته وهو من يواجه مصالح سياسية سلطوية لجماعة الأحبار، وبين محمد الذي انتمى الى احد أكثر قبائل العرب نفوذا، حيث يقول ابن خلدون أن العصبية القبيلة قد لعبت دورا مساندا لمحمد في تدعيم دعوته للإسلام.

يشرح حسين مروه في فصل "مقدمة في التراث" من كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – 1981) كيف كانت حاجة الواقع الاجتماعي والسياسي في الجزيرة العربية تدفع باتجاه بزوغ دين توحيدي، يعمل من خلاله على توحيد قبائل العرب المتناحرة في الغالب، حيث يشير إلى أن دعوة محمد لم تكن الأولى في تاريخ الجزيرة، بل ويقول أن هنالك من عاصر محمد من أصحاب توجهات توحيدية، ليست على ارتباط باليهودية أو المسيحية، مثل " الأحناف " الذين عرفوا بنزعتهم إلى التوحيد والى إيمانه بمنظومة أخلاقية خاصة بهم، في حين يشير إلى أن هناك من سبق محمد من مدعي النبوة، لذا يرى مروه أن تطور الواقع الاجتماعي الطبقي، وتطور الرأسمال التجاري لمكة، حتما الوحدة السياسية وظهور الدولة على أكتاف تلك القبائل والتجمعات الحضرية مثل مكة والمدينة والطائف ، وهو المشروع الذي كان بحاجة لأيديولوجية جديدة خاصة به، ومن هنا يرى أن حتمية هذا التطور التاريخي كان سينتج عنها في نهاية الأمر مشروع فكري وديني جديد سواء فشلت الدعوة المحمدية أم نجحت، وهو ديني لخصوصية تلك الفترة التاريخية من حياة البشر وعلاقة الدين بهم(مروه، 1981)، من ذلك التحليل نرى كيف يسهم الواقع المادي في تشكل الوعي والبني الفكرية ومن ثم الأيديولوجية، والتي فيما بعد تعيد تركيب الواقع المادي عندما تتمظهر ماديا عبر السياسة.

2. مفهوم الدين

يمتلك الدين قدرة رهيبة على التأثير في البشر وتشكيل وتوجيه حياتهم، كما يعتبر مخزونا هائلا لإرضاخهم أو دفعهم إلى الثورة في نفس الوقت، فتارة يتجلى روحانيا ومجردا، وتارة أخرى يتجلى طقوسا مادية بحته، فما هي طبيعة هذه الظاهرة التي تسمى الدين والتي تحمل كل هذه القدرة، أهي هكذا بعينها أم أن هناك من يعطيها هذه السمات، في الحقيقة وبعد تتبع نشأة الدين التاريخية، لا مناص من القول أن الواقع المادي ووعي البشرية المتراكم هو من يشكل الدين ويمنحه كل هذه الطاقة، بكل أبعاده وذلك في سياق تفاعل جدلي ما بين الواقع المادي لبني البشر ووعيهم، ومن ثم قدرة هذا الوعي على تشكيل الواقع المادي مرة أخرى، بعد أن يصبح بنية لها وجودها الموضوعي، حيث تهيمن على الإنسان ووعيه الذاتي الذي كان قد أنتجها، لذلك فان الدين ليس إلا مفهوم الناس المكتسب عبر الأجيال وما يضيفونه بأنفسهم لمفهوم الدين على صعيد الوعي والممارسة المرتبطة به، ومن ثم

أصبح بنية لها شكل وجود موضوعي منفصل عن الإنسان، وعليه قد يكون لزاما أن نحدد ما هو المقصود بالمفهوم وصولا لتحديد مفهوم الدين، يعرف عبدا لله العروي المفهوم بصورة عامة بكونه:

> ملخص نظيمة فكرية، بل هو تلك النظيمة في شكل محجر، لا يدرك خارج حالات الكشف، إلا بعد عملية الفك والتركيب وأثناء تلك العملية، لذا فالمفهوم بهذا المعنى هو في نفس الوقت مدار مجموع القضايا ومقياس الحكم على كل واحدة منها ، يعنى هذا الكلام انه يوجد في كل مجتمع وفي كل عهد ، على أعلى مستوى من التجريد ، مفهوم واحد يتحكم في الفكر والشعور والسلوك، غير انه لا سبيل إلى إدراكه في أية لحظة، إلا من منظور محدود، أي عبر مفاهيم أخرى اقل تجريدا وأكثر حملا(العروي، 1997 :14).

نتفق مع العروي في بعض الجوانب التي طرحها للمفهوم، من كونه نظيمة تدرك بعد الفك والتركيب، وان أي مفهوم ذو مستوى عال في التجريد والشمولية، هو بحاجة لمفاهيم أدنى درجة في التجريد كي يدرك، دون أن يكون في شكل محجر، فأحيانا تكون المفاهيم غاية في الهلامية، يقول بورديو ما هو مفيد على هذا الصعيد:

> يجب أولا الاحتراس من الميل إلى تصنيم المفاهيم: إذ يتعين علينا أن نتناول المفاهيم بجدية وأن نراقبها، ويجب علينا بالخصوص أن نجعلها تعمـــل في البحث تحت الحراسة، بـــهذه الطريقة تتطور المفاهيم وليس بواسطة المراقبة المنطقية الخالصة التي تحجرها، إن المفهوم الجيد، كمفهوم التطبع، يدمر كثيرا من المشاكل المزيفة (كالخيار بين النـــزعة الآلية والغائية مثلا)، ويستخرج منها مشاكل أخرى كثيرة، لكنها واقعية، فعندما يكون المفهوم مبنيا ومراقبا على نحو جيد، فإنه يميل إلى تحصين نفسه من عدوى الاختزالات.

هذه النظرة القائمة على عدم صنمية المفهوم أو تحجره، من خلال عملية المراقبة المستمرة، سوف تخدمنا في هذه الدراسة، مع مراعاة عدم اعتبار المفهوم جسما هلاميا لا يكاد يقبض عليه أو تحدد معالمه وحدوده، وبذا فان السير بين كلا الطرحين سيكون أفضل خيار للتعامل مع مفاهيم عديدة فيه هذه الدراسة، وبذا ننظر للدين كمفهوم من حيث كونه تلك البنية المنفتحة وغير المتحجرة، التي تحتاج إلى تفكيك مجمل عناصرها وفرز علاقاتها لفهمها، حيث يتحدد الدين كتعبير مجرد من خلال تحديد جوانبه الأقل تجريدا، أي نزولا من البعد الروحاني إلى الطقوس وهكذا نزولا، حتى الوصول إلى أشكال عديدة قد يتصور البعض أن لا علاقة لها بالدين كالسياسة والحرب.

أما عن الدين فيقول وليم جيمس في بداية كتابه " The Varieties of Religious Experience" الدين الذي اعنيه هنا هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للإفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات،

وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهيا(السواح2002: 22)، كما يقول اللاهوتي ودارس الأديان " شوماخر "(1768-1834):

> أن الدين هو شعور باللانهائي واختبار له، وما نعنيه باللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك، وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع وإنما تنبئ عن نفسها للمشاعر الداخلية، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات فإنها تخلف في الذهن فكرة الله وان الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله أما نحو المفارقة والتوحيد أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود(السواح 2002: 24).

يركز كل من جيمس وشوماخر على ذلك الدين الفردي المشابه باعتقادي لإيمان حي بن يقظان الاشراقي، فعلى الرغم من أهمية هذا التفسير للدين، إلا إن تلك الأحاسيس والخبرات لا تعكس مفهوم الدين بشكل شامل، فالدين لا يتمظهر بشكل واضح إلا بوجود الجماعة أو المجتمع، ولهذا نزل وتكلم زرادشت وخرج حي بن يقظان من جزيرته، ولهذا لا يمكن رد الدين فقط إلى الأحاسيس والخبرات التي بدورها تنتج فكرة الله في وعي الإنسان، إن ما يطرحه كل منهما هو الطريقة التي يفسر فيها الوعي البشري انعكاس الواقع المادي في وعيه على شكل الأحاسيس والخبرات، بل يمكن الذهاب إلى ما هو ابعد من ذلك بالقول أن شكل السلطة السياسية في لحظة ما أفرزت تلك الصورة عن الآلهة، القوى الخارقة والمتعالية صاحبة المعرفة والحقيقة، ولذلك كان رؤساء القبائل ومن ثم الملوك يعتبرون أنفسهم آلهة، ومن ثم فان تحكمهم بمصير بقية الأفراد أنتج تلك الصورة لدي الأفراد عند مستوى الأحاسيس والخبرات لشكل الآلهة المتحكمة والخارقة صاحبة الخير والضرر، فالدين يتطور من خلال إعادة إنتاج نفسه، أي أن الكيفية التي سبق إن اشرنا لها حول علاقة الفكر بالواقع وعلاقة الواقع بالفكر، هي التي تبني تلك التصورات والأحاسيس.

يقول فراس السواح في كتابه " دين الإنسان " تعد فكرة " فوق الطبيعي" الأساس لعدة تعريفات حيث يشير إلى كل تجاوز لحدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السر والمجهول، كما يقول هربرت سبنسر" أن الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة تتفق في إيمانها بان وجود الكون هو سر يتطلب التفسير، حيث الدين الاعتقاد بالحضور الفائق لشئ غامض وعصي على الفهم (السواح2002: 23)، أن حاجة التفسير هي بالأهمية للإنسان يمكن تصورها لمجرد التفكير في ظاهرة كالموت مثلا، فهي طالما حيرته ووقف عاجزا وخائفا أمامها إلى اليوم، ماكس موللر (1822-1900) الفيلسوف والمؤرخ الألماني يقول" أن الدين هو كدح من اجل تصور ما لا يمكن تصوره وقول ما لا يمكن التعبير عنه انه توق إلى اللانهائي(السواح، 2002: 23)، بمعنى أن الدين أمسى موضوعا ومصدرا أساسيا للمعرفة، ولهذا لعب ذلك الدور الخطير في تاريخ البشرية المتحضرة، فقد كانت المعرفة أداة مهمة في حياة المجتمعات البشرية وعلى كافة الصعد، فكانت بذاتها موضوعا للسلطة ومرتبطة بها (نستذكر هنا ما قاله فوكو بخصوص علاقة المعرفة بالسلطة)، لذلك فان الحاجة إلى الفهم والتفسير أي المعرفة شكلت جزءا مهما في بناء الدين، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة لارتباط المعرفة البشرية في النهاية بظروف معيشتهم، ومن هنا نلحظ تلك العلاقة ما بين الدين كمعرفة ومصدرا للحقيقة والسلطة.

هناك أيضا اتجاه في التعريف يقوم على فكرة الالوهة يقول م.رافيل في كتابه مقدمة في تاريخ الأديان: أن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل مخفي يتحكم بالكون، وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة(السواح 2002: 24)، غير أن كثير من الباحثين يرون بفكرة الالوهة ذات مدلول ضيق يخرج كثير من الأديان من دائرة التعريف، وهي تلك الأديان التي تقع في مركز معتقداتها كائنات روحية مختلفة مثل الموتى والأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة المختلفة التي لا تنضوي تحت مفهوم الإلهة، يعتقد " تايلر" في كتاب " الثقافة البدائية Primitive Culture " ، وهو من أهم المراجع في دراسة تاريخ الأديان 1871، أن الاعتقاد ب " الكيان الروحي" هذا نتج من تجربة الإنسان الجماعية في أشياء مثل الموت والنوم والأحلام، فجعلته هذه التجارب يعتقد بأن الكيان الروحي منفصل عن الجسم ويمكنه أن يعيش حياة مستقلة تماماً، وبالتالي أصبح الإنسان الأول يعتقد في ألأشباح والخيالات " Phantoms" (النجار،2005: 9)، لذا يقول ادوارد تايلور أن التعريف الأشمل ينبغي أن يستبدل مفهوم الإلهة الكائنات الروحية" الأكثر عمومية : إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية هو وضع تعريف بدائي للدين، ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى، من شانه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين لان مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من الحياة الدينية، من هنا فان الأفضل أن نضع حدا أدنى لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحية(السواح،2002: 25)، يقول جيمس فريزر(الانثروبولوجي البريطاني) 1854-1941:

> إن صياغة تعريف واحد من شانه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين هو أمر غير ممكن التحقيق من هنا فان كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بالدين ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة عبر مؤلفه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية، وعليه فإننا نفهم الذين على انه عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية، وهذه العملية تنضوي على عنصرين، واحد نظري والأخر تطبيقي عملي، فهناك أولا الاعتقاد بقوى عليا يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى ولا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء(السواح 2002: 25).

يشير فريزر إلى مسألتي الاعتقاد والعمل مشيرا إلى تركيب وتعقيد الدين، فهو ليس مجرد أفكار وأحاسيس بل انه أيضا ممارسة تأخذ دورا في حياة البشر، وقد يكون القبول بشكل السلطة يتطلب ممارسة توضح هذا الخضوع والقبول كذلك، هنا ننتقل من أحاسيس وخبرات فردية، ثم الحاجة إلى المعرفة، وصولا إلى الآلهة أو الكائنات الروحية، ثم إلى اعتقاد وعمل، حيث لا يخفى في كل وجهات النظر السابقة ماهية الدين ارتباطا بالواقع الاجتماعي ككل والسياسي خاصة، أي مسالة السلطة مهما تنوعت أشكالها ومستوياتها.

يقول ميريسيا إلياد في كتابه (تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية): " أن تكون إنسانا هو أن تكون متدينا ذلك أن المقدس عنصر في بنية الشعور، وليس مرحلة في تاريخ ذلك الشعور، وعلى المستويات الأكثر قدما من الثقافة،

فان العيش بصفة كائن بشري وقبل الثقافة، هو في حد ذاته عمل ديني، لان التغذية والحياة الجنسية والعمل، لها جميعا قيمة مرتبطة بالأسرار" (إلياد،1986: 9)، إن إلياد يربط ظهور الدين ومضمونه بالسياق الاجتماعي وواقع البشر من خلال مفهوم المقدس، الذي لا يعني للناس سوى الحقيقة، ولذلك قد يكون الكون كله للمتدين عالما قدسيا، ناهيك عن كونه يعتبر الأفكار الدينية متطلبا فرضه واقع حياة البشر وحاجتهم إلى الفهم والتفسير، بل إن بنية الشعور الإنساني نفسه في النهاية نتاج لواقعهم المادي، فبنية الشعور الإنساني لا يمكن أن تكون قد أتت هكذا جاهزة منذ الولادة، بقدر تكونها وتأثرها بوعي الفرد من خبراته وأحاسيسه غير المنفصلة عن وعي وخبرات الجماعة ككل، والتي تشكل عاملا رئيسا في تشكيل بنية شعوره الفردي، وأما ربط إلياد للأسرار بالدين والتي تشير إلى المقدس، فهذا لا يخرج عن سياق السلطة وسر وجودها المقدس والذي يحرم المس والتشكيك به، فالأسرار هي نوع من المعرفة المخفية التي يمتلكها من يحوز السلطة.

فمن مجرد أحاسيس وخبرات إلى معرفة ورغبة في التفسير، وصولا الى الاعتقاد والعمل ثم كون الدين نتاج وميدان اجتماعي كمتطلب يفرضه تطور واقع ووعي البشر، نرى كيف تكون الدين، من مستوى خبرة فردية تعبر عن وعي جماعي لعب دورا في حياة تلك الجماعة أو المجتمع، كمصدر لمعرفة الحقيقة، أي حقيقة الكون والإنسان وكل ما يرتبط بها، يصيب " ميريسيا إلياد " حين يشير إلى حياة البشر بكونها أسرار ومن نافل القول فان الأسرار تحتاج لتفسير، حيث تبلور الدين خلال عملية التفسير تلك، ليحظى بمكانته الخاصة والمهمة، ذلك يرجعنا مثلا لطقوس الجنس المقدس في معابد بلاد ما بين النهرين على سبيل المثال، أي أن الواقع المادي كان يتمظهر بتصاعد تطوره في الوعي البشري الذي كان ينمو ويتصاعد بدوره ، حيث تشكل الدين مرتبطا بكثير من المفاهيم، ككائن روحي، المقدس، الخرافة والأسطورة.... وصولا إلى حاجات المجتمع البشري نفسه، غير أن اللافت أكثر هو تلك العلاقة ما بين الدين كمصدر للمعرفة، ومن ثم ما يمكن أن يبنى على كونه كذلك، أي مصدرا للسلطة، وهنا يأتي دور الدين في خلق الواقع.

يقدم إميل دوركهايم تحليلا شيقا للدين، بحيث وضعه في مكانه الأمثل من حيث كونه ظاهرة اجتماعية في نهاية الأمر، سواء كان دينا بدائيا أو "وثنيا" وصولا إلى ما يسمى بالأديان " التوحيدية " التي قدمت رؤية أعلى في التجريد للكون والإنسان، الأمر الذي يرجع طبعا إلى التطور الحاصل في الوعي البشري أو لاختلاف السياق الاجتماعي، حيث رفض دوركهايم أن يكون للأفراد أي اثر في نشأة الدين، فالدين ظاهرة اجتماعية والمجتمع حينما عبد "الله" إنما عبد نفسه ، فالجماعة والله شيء واحد، حيث يعدد دوركهايم سمات الأديان جميعا، فيقول أنها تتسم بالتجانس المطلق حيث كل الأديان متقاربة ولا وجود لدين لم يأخذ مما قبله، كما أن المعتقدات الدينية تتميز بكونها جبرية فهي عالية آمرة لأنها تنبثق من المجموع، والحقائق الدينية مستقلة موضوعيا عن الأفراد(النشار،1995: 134)، لقد وجد دوركهايم أن كل المعتقدات الدينية بسيطها ومركبها تنضوي على خصيصة عامة مشتركة، فهي بنية خارجة على الأفراد تفترض تقسيما لكل الأشياء المنظور منها والغيبي، ثم يضعها في زمرتين زمرة المقدس وزمرة الدنيوي، وهو يرى أن هذا التقسيم إلى عالمين يحتوي الواحد منهما على كل ما هو مقدس والأخر على كل ما هو دنيوي هو السمة الأساسية المميزة للفكر الديني، وان كل التمثلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعض أو علاقتها بالأشياء الدنيوية(السواح 2002:

25)، لذلك فان الدين بالنسبة لدوركهايم هو: نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات الممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة(السواح2002: 27)، غير أن مسالة السلطة والمعرفة أو الحقيقة تبقى تراوح ما بين العالمين إن صح التعبير، فهي تقدم أحيانا على أنها من شئون الدنيا، وتارة تبرز بكونها من عالم المقدس والمحرم، إضافة إلى هذه السمة الأساسية للدين فان تعريف دوركهايم يؤكد على ناحية أخرى ضرورية، وهي الطابع المجتمعي للدين، فالمعتقد الديني الحقيقي هو على الدوام معتقد لجماعة معينة من الناس يقتصر عليها ويميزها عن غيرها من الجماعات والأفراد الذين يؤلفون هذه الجماعة يشعرون بالصلة بعضهم مع بعض وبالترابط داخل وحدة اجتماعية خاصة بهم انطلاقا من واقعة امتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم (السواح 2002: 26)، وهنا يلعب الدين الأداة الأيديولوجية التي تجمع هذه الجماعة تحت سلطة ما معترف بها، فلو كان الدين فرديا لما كان له كل هذا الزخم وكان موضوعا للصراع، انه يكون كذلك فقط حين يكون اجتماعيا، ففي هذا الميدان يلعب الدين جميع أدواره، بل إن اختلاف الأديان من حيث الشكل ما بين الجماعات البشرية ما هو إلا دليل آخر على كونه نتاجا لواقعهم المادي والاجتماعي المتعدد، في حين إن فكرته التي قد تلتقي عليها كل الأديان إن صح ذلك ما هي إلا تعبير عن ذلك البعد الإنساني الذي يتفاعل مع الواقع، نرى كيف تتنوع الآراء في مسالة الدين، فهو مضمون فردي فطري "الهي"، وهو تارة أخرى محتوى جماعي نتاج للواقع المادي، مجرد أحاسيس وخبرات فردية، إلى حاجات اجتماعية شاملة، وبغض النظر عن ذلك المضمون، يظهر الدين بصورة شاملة ألان كظاهرة اجتماعية بالدرجة الأولى، حيث يصنف السواح الظاهرة الدينية من حيث تجليها إلى ثلاثة أشكال:

الدين الفردي " الحس الديني": حيث في قاع الظاهرة الدينية هنالك خبرات فردية يعانيها الإنسان في أعماق نفسه بمعزل عن تجارب الآخرين، وعلى هذا الأساس يقوم بناء الدين على تلك الخبرة الفردية، والتي نراه نتاجا للخبرة الجماعية التي تقوم عليها تنشئة الفرد الذي يعبر عن وعي تلك الجماعة أو بنيتها الفكرية، فالمسالة منطقية، إن الخبرات والأحاسيس لا يمكن إن تتأتى دون تفكير، وعملية التفكير بالمستوى المرتفع من التعقيد والذي يسمح بمثل تلك المعليات من التفكير، لا يتم إلا باللغة واللغة مسالة اجتماعية بلا شك.

الدين الجمعي " نتاج الخبرات الفردية": حيث تتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم بعضا في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة وهذا ما يقود إلى تكوين المعتقد، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي(السواح2002: 26)، حيث الأفراد والجماعة في استخدام الدين، كما يسيرهم الدين نفسه في ذات اللحظة.

المؤسسة الدينية " : وهو البنية المصطنعة التي تقوم فوق الدين الجمعي في المجتمعات ذات التكوين السياسي والاجتماعي المركب.

3. المؤسسة الدينية

يشير السواح إلى مسالة الالتباس الذي حصل ما بين مفهوم الدين وفكرة المؤسسة الدينية، مستشهدا بمقولة كارل ماركس "الدين أفيون الشعوب "، التي انتزعت من سياقها، ففي حين كان ماركس يناقش الموضوع من منطلق تحليله للمؤسسة الدينية وتفسيرها للدين ومن ثم استخدامه كايديولوجيا لحيازة السلطة، لم يكن يقصد التدين العادي للناس، كان يحلل مسالة تسييس الدين واستخدامه أداة ضغط وتسلط، سواء من السلطة الزمنية أو من قبل شريحة أو فئة تجعل نفسها قيما على دين الناس ومرجعا أعلى لتفسيره والعمل بموجبه(السواح،2002: 40)، يقول السواح:

> وفي الحقيقة فان المؤسسة الدينية هي بنية اجتماعية حديثة نسبيا في تاريخ الحضارة الإنسانية، فقد عاشت الجماعات البشرية وفقا لمعتقداتها ومارست طقوسها وقصت أساطيرها، لعشرات الألوف من السنين دون مؤسسة دينية تشرف وتوجه وتجعل من نفسها السلطة المرجعية العليا(السواح،2002: 40).

ومع أن مصطلح المؤسسة الذي يستخدمه السواح مرتبط بالتاريخ الأوربي القروأوسطي، إلا أن مؤسسة الدين من حيث المضمون والدور قد بدأت مترافقة مع ظهور من " يستخدمه"، سواء كاهن أو ساحر القبيلة وصولا إلى الشكل الأرقى الذي يشير له السواح في معابد ما بين النهرين ومصر وسوريا، وحتى الكنيسة في القرون الوسطى أو طبقة رجالات الدين في الشرق الإسلامي، فما الذي قاد إلى تبلور المؤسسة الدينية؟

لعل بنية الدين وما يشكله من أداة أيديولوجية بكونه منبعا معرفيا وسياسيا مقدسا، جعلته موضوعا وهدفا في نفس الوقت للناس من اجل الهيمنة على بعضهم البعض أو حسم صراعاتهم، ذلك أن التاريخ البشري في مجمله كان تاريخ صراع، وبغض النظر عن ماهية هذا الصراع سواء كان سياسيا أو فكريا أو طبقيا، فقد كان يروم في النهاية الوصول إلى السلطة، وسواء كانت تلك الجماعة كنيسة أو طبقة علماء دين فان المحتوى يبقى نفسه في كل الأديان، فحتى الأديان التي تبدو بعيدة كل البعد عن الغايات الدنيوية ويغلب عليها الطابع الروحاني المسالم كالبوذية، لا يخفى فيها تلك السلطة التي يمارسها الرهبان على العامة، حين يدعونهم لإتباع طريق أخلاقية في الحياة، إن هذه القضية هي محور السلطة، سواء تجسدت في احتكار مكاسب وامتيازات سياسية دنيوية، أو اتخذت شكلا روحانيا أخلاقيا، ففي النهاية هناك من يحوز المعرفة أو "الحقيقة" متسلحا بما هو غيبي ليتحكم بالناس ويسيطر عليهم، فالعلاقة ما بين زمرة المقدس وزمرة الدنيوي تبقى هنا ميدانا رحبا، بحيث تتداخل ما بينها للدرجة التي يصعب فيها الفصل أحيانا، لتتجلى طبيعة الدين كمركز لتوليد السلطة السياسية وكمادة خام للايديولوجيا، حيث عملت المؤسسة الدينية أو أي جماعة مارست دور المؤسسة الدينية على مدار التاريخ، على إعادة إنتاج الدين وذلك في سياق احتكار لقراءته من اجل تحقيق هيمنتها على المجتمع، فحين نتحدث عن الدين نتكلم عن تلك المعتقدات والأفكار والأحاسيس أو حتى النصوص المقدسة الأولى، إلا أن هذا التفاعل ما بين تلك المعتقدات الأولية وأهداف المؤسسة الدينية في سياق الواقع المادي الاجتماعي، كان الطريق إلى تطور الدين

وانخراطه في حياة البشر بفعل البشر أنفسهم وليس الله أو الآلهة، ولكنه يقدم بناءا على ذلك الأساس من التقديس، مع الإشارة إلى أن هذا الدور الذي مارسته المؤسسة الدينية، كان إما بتحالف مع المؤسسة السياسية أو بسبب تنافس على مركز السلطة والفعل السياسي، بمعنى إن المؤسسة الدينية كانت تربو إن تحل مكان المؤسسة السياسية، كما لا يخفى انه أحيانا كانت السلطة السياسية تحوز السلطة الدينية، ليكون الملك مثلا هو مركز السلطة السياسة والدينية وممثلا للمؤسسة الدينية في ذات الوقت.

يقول ميريسيا إلياد: " إن كل مظهر للمقدس بالنسبة لمؤرخ الأديان هو ذو محصلة، فكل طقس وكل أسطورة وكل معتقد أو صورة إلهية يعكس صورة المقدس، ومن ثم فهو يدخل مفاهيم التكون والمعنى والحقيقة" (إلياد، 1986: 9)، بمعنى أن المقدس هو الحقيقة المطلقة للإنسان المتدين أما كل ما هو دنيوي فليس إلا الوجه المعاكس لتلك الحقيقة، ثم يردف إلياد: " كما يمكن القول أن تاريخ الأديان، ومن أكثرها بدائية إلى أحسنها إعدادا، إنما هو مشكل بتراكم مقدسات، وبمظاهر وقائع مقدسة، من حجر أو شجرة مقدسة إلى تجلي الإله في المسيح، إنها تقابل ما بين المقدس والمدنس الحقيقة والزيف" (إلياد، 1988: 17)، ولهذا كانت السلطة ترتبط بالدين بل تجعل نفسها موضوعا دينيا مقدسا، وذلك كي تكتسب صفة الحقيقة المشروعة غير الزائفة، تلك الصفة التي تطلقها السلطة على من يعارضها، وعلى نفس المنوال نستذكر هنا الكنسية كسلطة دينية بالدرجة الأولى وصراعها مع علماء أوربا الذين نعتت معرفتهم بالزائفة أمام معرفة الكنيسة، ولذلك لجا الكثيرون من معارضي السلطة إلى مواجهتها من خلال موقف ديني، فعلى سبيل المثال كان الجدل الفكري في صدر الإسلام والذي اتخذ من علم الكلام ميدانا له، تعبيرا عن صراع أيديولوجي سياسي بالدرجة الأولى، فكان الفقه والفكر ليس إلا موقف سياسي أيديولوجي من مسالة السلطة، لم يتجرا أصحابه على الجهر به إلا من خلال المذاهب والمدارس الفقهية ذات الخلفية السياسية والأيديولوجية، تلك المذاهب التي أخذت على عاتقها لعب دور المؤسسة الدينية لحماية مناصريها حين كانت تصل للسلطة أو تتحالف معها، وقصة المعتزلة باضطهادهم لخصومهم حين تحالفوا مع السلطة، ومن ثم وقوعهم ضحية لنفس الاضطهاد حين وقع الجفاء ما بينهم وبين السلطة مثال على ما سبق.

إن المؤسسة الدينية وعبر احتكارها لقراءة لنصوص المقدسة، وعبر إشرافها على الشعائر والطقوس المقدسة، تقوم ببناء سلطتها على الأفراد والجماعات، فبفعل الخضوع للدين يخضع الأفراد للمؤسسة الدينية التي بدورها تتبادل الاعتراف بالسلطة السياسية وتتحالف معها، بل قد تجمع السلطة السياسية أيضا السلطة الدينية التي قد تتمثل بالمؤسسة الدينية ودورها أحيانا، حيث تعرف تلك السلطة السياسية بالثيوقراطية، وهنا ينشا الربط ما بين المقدس أو الحقيقة الدينية وما بين السلطة، التي تطمح لتكون شرعية من خلال استسلام الأفراد لها والذين استبطنوا الدين مسبقا، يقدم دوركهايم في كتابه " الأشكال الأولية للحياة الدينية " نموذجا للمعنى الاجتماعي للشعائر الدينية أو الحفلات المراسمية، ففي نظره تحقق الشعائر الدينية التماسك الاجتماعي من خلال أدائها لأربع وظائف:

- مراسم الحفل، وهذه تهيئ الفرد للحياة الاجتماعية من خلال فرض الطاعة عليه.

- إن وظيفة الشعائر الدينية تتمثل في كونها تقوي من تماسك المجتمع وترابط العلاقات بين الأفراد والمجموعات.

- تجدد الشعائر الدينية لدى ممارستها التزام الفرد لتقاليد المجتمع.

- يشعر الفرد بالراحة والحماس الاجتماعي أثناء مشاركته بالحفل الديني(الموجز، 2005).

يتضح من التفكير السوسيولوجي الدوركايمي أن الشعائر الدينية ما هي إلا إخضاع الفرد لسلطة الجماعة، واعتراف الفرد الذي يمارسها بذلك الخضوع للجماعة، التي اعتبرها دوركهايم على أنها الإله، ما يهمنا هنا هو الكيفية التي يتم فيها إخضاع الفرد للجماعة من خلال الطقس أو الحفل الديني، فهو يقر فيه بكل ما تؤمن به الجماعة، ومن خلال ذلك يقر الفرد بسلطة ما أو بعدة سلطات وعند هذه النقطة تبرز مسالة السلطة، إذا ما اعتبرنا الجماعة التي تحدث عنها دوركهايم كيانا دينيا ممؤسسا بطريقة بدائية، فهي لا تروم إلا الإخضاع والطاعة، وعليه تتقاطع السلطة مع الدين، فالفرد يخضع لرجل الدين والمؤسسة الدينية وجميعهم يخضعون للسلطة السياسية عبر اعترافها بشرعية الدين ومؤسسته، أو كما تقدم فقد تكون السلطة السياسية هي نفسها المؤسسة والسلطة الدينية.

يظهر من تلك الإطلالة على تاريخ ومفهوم الدين، كيف بدأت كظاهرة نشأت وتطورت لدى الأفراد والجماعات البشرية، في معرض الخوف من العالم وعدم فهمه، الذي بدؤوا بمحاولة تفسيره، وذلك في سياق ظروف الحياة المعيشية للبشر وتفاعل وعيهم مع واقعهم المادي، بحيث نفذ الدين من خلال ذلك إلى كل نواحي وفضاءات المجتمع البشري، فكان فيها مصدرا روحيا ومنبعا للمعرفة والسلطة السياسية، ومتجليا كأيديولوجيا في نهاية الأمر، ولذا فان الدين ليس حالة ثابتة بقدر ما هو حالة تطورية، يقول سان سيمون في كتابه (المسيحية الجديدة) بتطورية الأديان وعدم بقائها على حالها:" الأديان مثلها مثل بقية المؤسسات تتمتع بطفولة وفترة قوة ونشاط وأيضا مرحلة انهيار وحين تكون في مرحله انهيار فأنها تكون ضارة ، أما في مرحلة الطفولة فهي غير كافية"(الموجز،2005)، من هنا فان علاقة الدين بالسياسة ، ليست علاقة استخدام أداتي من قبل البشر فقط، بقدر كونها ظاهرة لها مرونة كبيرة على التلاقح مع غيرها من الظواهر، وعليه فان الاتجاه الذي سنسير فيه في هذه الدراسة هو في مستوى بنية الدين الذي تقدمه المؤسسة الدينية، بمختلف تجلياتها، فالجماعات الإسلامية مثلها مثل المؤسسات الدينية الإسلامية " كالأزهر" تقدم نفسها على أنها المخول بالحديث باسم الدين، أي أنها تلعب نفس الدور وهذا ما يهمنا، إن خطاب الإسلام السياسي ، يطرح نفسه على انه الأكثر نجاعة واستجابة للواقع بحكم كونه مقدسا ومنزلا من عالم الغيب، وهو ملائم للواقع لأنه يعتمد على سلطة قدسية النص، الذي يلبي متطلبات الواقع ويتفاعل معه بطريقة خلاقه، وهو قبل كل شيء المخول بالحديث باسم الدين إن لم يكن الله.

حيث يحاول ذلك الخطاب تقديم نفسه أحيانا على انه عقلاني، ولكنه في ذلك يستند مرة أخرى لما هو خارج عن التاريخ، وليس من خلال محاورة الواقع على الأرض، نلحظ مثلا كيف يحصل الحوار في النص القرآني ما بين السماء والبشر، في لحظة تاريخية معينة وقت تنزيل الوحي على النبي، فكان عقلانيا لاستناد النص إلى متطلبات الواقع في إجاباته، أما ألان فان محاولة سحب تلك اللحظة التاريخية على كل التاريخ من قبل الإسلاميين بالعموم تنتج ذلك التناقض والخلاف الحاصل، رغم قوة وتماسك الخطاب في نظر أصحابه وأتباعه لذلك كان الدين من أكثر الايديويولوجيات قدرة على الاستمرار والمراوغة، ومغريا بصورة كبيرة لاستخدامه كأداة أيديولوجية للسيطرة على الناس أو السلطة، نلحظ هنا اختلاط زمرة المقدس وزمرة الدنيوي وتبادل ملفت للأدوار،

ففي خطاب حركة حماس، نجد ادعاء مشروع مقدس وعقلاني لبناء مجتمع إنساني حديث تعلو فيه الفضيلة والسعادة، حيث تقدم هذه الممارسة السياسة الإستراتيجية بكونها تنتمي لعالم المقدس وليس الدنيوي، فلا يجب رفض أو التشكيك بتلك الممارسة على قاعدة كونها ممارسة مقدسة لا تقبل الخطأ وتمثل الحقيقة أو الصواب، إنها مقدسة ولذلك لا يمكن محاكمتها وفق قاعدة الدنيوي، ذلك أن أي محاكمة لفعل سياسي يكتسي رداء المقدس هو أمر غير مقبول دينيا بل يرقى لكونه كفرا، كون تلك الممارسة السياسية قد أتت من عند الله، فهل هناك من هو اعلم منه، ومن ثم نجد أن حماس تتبع تكتيكات سياسية قد لا تنسجم مع تلك الإستراتيجية بفعل متطلبات الواقع، بل تقدمها على أنها ليست من المقدس في شيء بل هي فعل دنيوي بحت، كالقبول بالعملية الديمقراطية، قبول الأخر العلماني واليساري، القبول بدولة على حدود 67 وغيرها من تلك الممارسات التي لا تنسجم مع الإستراتيجية المقدسة والتي تبررها حماس كثيرا وفق مرجعية فقهية، لكنها تقر بان فعلها هذا ليس مقدسا، في النهاية نلحظ كيف تكون الإستراتيجية مقدسا، والتكتيك دنيويا، وبذا تتجلى قدرة هذا الخطاب على جعل تشكيلاته الخطابية تظهر بمظهر متماسك ومقدس واحد، وفي لحظة أخرى دنيوية معاصرة لا علاقة لها بالمقدس، إن ما يهمنا هنا هو تلك الكيفية التي تبرز فيها تلك التناقضات، وكيف تقدم على أنها ليست كذلك، بل هي غاية في التماثل والانسجام، أي أننا نقف أمام خيارين، تناقض هجيلي قائم على التماثل بين طرفيه اللذان يتبادلان مواقعهما، وتناقض ماركسي قائم على الاختلاف بين طرفيه، وكلاهما في بنية موحدة.

وبالنسبة لحماس فان لديها لجنة إفتاء تابعة لها، كما أن رابطة علماء فلسطين مشكلة في جزء كبير منها من شخصيات ومراجع دينية محسوبة على حماس، تجدر الإشارة إلى أن لجنة الإفتاء هذه أصدرت فتوى شرعية بتاريخ 2004/9/17 تؤكد فيها على تضافر الأدلة من القرآن والسنة على مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي، كما أصدرت رابطة علماء المسلمين فتوى أخرى بتاريخ 2005/5/18 حول جواز المشاركة في تلك الانتخابات (البرغوثي، 2007: ص39 – 40) ، كما يقول سامي أبو زهري: " إن حركة حماس تستند في كل مواقفها إلى تأصيل فقهي دقيق. وجمهور الفقهاء المعاصرين يجيزون المشاركة في المجالس التشريعية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة" (المصدر السابق)، أن هذه الفتاوي وذاك التأصيل الشرعي موجهة أساساً نحو الجمهور ولقطع الطريق على فتاوى أخرى لأحزاب حرمت المشاركة في تلك الانتخابات كحزب التحرير الإسلامي مثلاً، في حين قلما يتحدث قادة الحركة السياسيون بلغة الفتاوي والتأصيل الشرعي(صوت العروبة).

4. الدين والايديولوجيا

" ابحث عن الطريق، لكنه ليس الطريق الى الكعبة والهيكل، ففي الأولى أرى جماعة من عبدة الأوثان، وفي الثاني زمرة ممن يعبدون أنفسهم".

مولانا جلال الدين الرومي

يعود مصطلح الايدولوجيا إلى ديستوت دي تراسي الذي استعمله لأول مرة سنة1796، ومن ثم بدا الاهتمام بهذا المفهوم يأخذ أبعادا عديدة ومن ثم استخدامات كثيرة، فميز كارل مانهايم بين المعنى الجزئي للايدولوجيا(صراع الآراء والتحيزات) والمعنى الكلي(إرجاع الأفكار إلى مرحلة تاريخية أو فئة اجتماعية)، في حين يشبه ميشيل سيمون الايدولوجيا بقطيع الغنم الذي لا يوجد لوحده أبدا(فهو مفهوم تحكمي نستخدمه حسب حاجاتنا واهتماماتنا وأهدافنا (الرحموني 2005)، لذا وكغيره من المصطلحات المعقدة والمركبة نجد الايديولوجيا مصطلحا مكتظ التعريفات، إضافة إلى تشتته بين كثير من العلوم، ففي علم الاجتماع هو شيء وفي علم النفس شيء آخر وهلم جرا، في حين يتقارب هذا المصطلح مع عدد كبير من المعاني من حيث المضمون، فهو عقيدة وذهنية وفكر وبنية فوقية، كما انه وعي زائف وفكر غير مطابق للواقع، وهو أداة لتبرير اعتقاد الإنسان بشيء ما(الرحموني2005)، في حين يشير عبد الله العروي في "مفهوم الايديولوجيا" إلى خمس استعمالات لمصطلح الايديولوجيا هي:

1.استعمالات القرن الثامن عشر حيث ينظر لها على إنها الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغفال.

2.استعمالات الفلاسفة الألمان حيث الايديولوجيا هي منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز حقيقة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام.

3.الاستعمال الماركسي حيث هي منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي.

4.استعمال نيتشه حيث هي مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان "الضحية" قانون الحياة.

5. استعمال فرويد حيث هي مجموعة الأفكار الناتجة عن التعاقد الذي يبرر السلوك المعاكس لقانون اللذة الضروري لبناء الحضارة.

في حين يحدد العروي ثلاثة مفاهيم مميزة للايدولوجيا هي:

1. مفهوم ضيق يطلق على مجموع المنظومات الفكرية التبريرية الجارية في المجتمع المدروس.

2. مفهوم واسع يطلق على الذهنية المتحكمة في كل حركات ومنظمات ذلك المجتمع.

3. مفهوم أوسع يشير إلى العلم في عرف ذلك المجتمع(العروي، 1997).

غير أن ما يعنينا من تلك الاستعمالات هو ذلك الاستعمال الذي يرى أن الايديولوجيا منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي بثنائيته المتناقضة، فهي تارة تبرير الواقع ودعوة للحفاظ عليه، وتارة أخرى أداة تطرح إمكانية التغيير لواقع أخر أفضل، لتختلط الايديولوجيا بمفهوم اليوتوبيا، حيث يصف العروي الجانب السلبي من اليوتوبيا خلال حديثه عن الطوباوية السياسة قائلا:

إننا نؤكد على نتيجة اجتماعية خطيرة تتعلق في مسالة الدولة، إن الطوبى الإسلامية وانتظار عودة الخلافة بأمر رباني أظهرت فصم الدولة عن المجتمع، وبذلك اقعد الفقهاء عن البحث عن وسائل علمية لتحييدها، كذلك الطوبى الليبرالية وبعدها الماركسية، أضافا على نفس الفصم حلة العلمية فبقي الناس على تشاؤمهم التقليدي لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال، حتى تحقق الدولة الليبرالية المنتجة العلمية حتى تتكلف فقط بالأمن، أو تتحقق الدولة الشيوعية المنحلة في إدارات، نعم قد تقود الطوبى الموروثة والمستوردة في الظروف العادية إلى الثورة إلى نقض الكيان القائم لكن في الظروف العادية وهي الغالبة، تقف حاجزا على طريق إدراك الواقع وبلورة نظرية الدولة إذا لم يع المرء أن الطوبى طوبى(العروي، 1980: 151).

وبغض النظر عن كون هذا النقد للايديولوجيا حين تكون في خانة اليوتوبيا صحيحا، فانه لا يمكن تعميمه بحيث نصل لحكم بعدم جدواها بصورة مطلقة، حيث يناقش المفكر المغربي محمد سبيلا مسالة الايديولوجيا واليوتوبيا، مقترحا أربعة تصنيفات لتعريفات للايديولوجيا هي: تعريفات نشوئية، تعريفات وظيفية، تعريفات بنيوية، تعريفات ماهوية(سبيلا، 1992)، ثم يقول محمد سبيلا في شان الايديولوجيا:

> فقد اثبت التاريخ أن كل سياسة وكل سلطة تتضمن أيديولوجيا وتصادر عليها صراحة أو ضمنا، وانه لا وجود لايديولوجيا تعبئ الناس من اجل لا شئ أو من اجل المعرفة فقط لان الايديولوجيا في جوهرها فكر عملي تعبوي يهدف إما إلى الحفاظ على العالم الاجتماعي كما هو أو تغييره نحو الأحسن(سبيلا،1992).

يصيب سبيلا في هذا التحديد لمسالة الايديولوجيا، من حيث كونها ذلك التجييش من اجل مشروع ما، وان الايديولوجيا أيضا لا توجد منفردة بذاتها كوعي محض، إنها تترافق مع رؤى ومشاريع سياسية وعلى علاقة قوية بقضية السلطة مهما تعددت أشكال تلك السلطة، فيقول سبيلا: إن كل خطاب سواء خطاب سلطة أو معارضة بجانب شموله السلطة الرمزية، المستندة لخطاب أيديولوجي يبرر الواقع، فانه يتضمن بعدا طوباويا، حيث تميل الجماهير بصورة فطرية غرائزية لتصديق الوعود المعسولة، حيث كلما كان الوضع الاجتماعي سيئا كلما تزايد الانزياح والميل الاجتماعي التعويضي لليوتوبيا، ولذلك تكون الحركات السياسية أو الأحزاب السياسية نقدية راديكالية ومن ثم طوباوية، كلما كانت في موقع المعارض، وتكون واقعية معتدلة كلما كانت في كوقع

السلطة(سبيلا، 2002: 33)، ومع هذا فان اليوتوبيا ليست محض خيال خال من الدلالة، يقول علي حرب:" هي خيال سياسي ذو وظائف سياسية واقعية، وهذا ما يجعل البعد اليوتوبي بعدا أساسيا في السياسة، خطابا أو ممارسة، ولذلك تجد أي سلطة نفسها مجبرة أن تكون بقدر ما طوباوية وإلا فإنها ستهدد ذاتها بالانهيار، كلما كان خطابها جافا صارما واقعيا(حرب، 1982: 6-7).

كما تعمد الايديولوجيا في المجال السياسي إلى الاستقطاب، التمييز بين الخصوم والأصدقاء، التعبئة وتعيين الأهداف مع ما يتطلبه ذلك من خطاب ملتبس متعدد المعاني والدلالات، تقديم وصفات فكرية جاهزة، الانتقاء، ذلك أن حكم الايديولوجيا حكم قيمة لا واقع لذا تقوم بإخفاء ما يكذبها وإظهار ما يؤيدها، وأيضا التبرير بتقديم تأويلات تجعل الممارسة مستساغة ومشروعة(الرحموني2005)، حيث تعتبر الايديولوجيا في الفكر السياسي هي فكر الخصم، وعليه فقد تكون التعريفات التالية هي من الأقرب لموضوعنا:

- الايدولوجيا هي جملة التمثلات المصاحبة للعمل السياسي في مجتمع معين والهادفة إلى الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها.

- الايديولوجيا هي منظومة لتفسير العالم الاجتماعي تنطوي على نظام من القيم المقبولة وتقترح إصلاحات ينبغي انجازها وانقلابا يخشاه الناس أو يأملونه.

- الايديولوجيا هي مجموعة أفكار وتمثلات يأخذها صاحبها على أنها تأويل للعالم تمثل له الحقيقة المطلقة في سبيل غاية نفعية آنية.

- الايديولوجيا هي منظومة من الآراء تحدد من جراء اعتمادها على منظومة من القيم المقبولة اتجاهات الناس وسلوكهم إزاء أهداف التطور المتوخاة وأهداف المجتمع والفئات الاجتماعية والأفراد (الرحموني2005).

تشدد تلك التعريفات على أن الايديولوجيا تمثل مجمل الأفكار التي تطرح تصورا ما للمستقبل، والذي لا ينسجم مع ما هو قائم وموجود في ارض الواقع، بل هي تمثل حالة السعي لتغيير الواقع للوصول لذلك المستقبل المنشود، ولذلك تقترب تلك التعريفات لمفهوم الايديولوجيا الذي تتبناه قوى الإسلام السياسي موضوع هذه الدراسة، ومن هنا يتنافى هذا المفهوم للايديولوجيا مع الواقع فيمثل "يوتوبيا" كما قال كارل مانهايم(K. Mannheim /1893-1947) والذي يميز بين نوعين أساسيين من نمط التفكير يرتبطان ارتباطا وثيقا بمعطيات الوسط الاجتماعي، يسمى الأول أيديولوجية وهي جملة الأفكار المنسجمة مع الوجود والدافعة نحو المحافظة عليه وهي بدورها نوعان: أيديولوجية "خاصة" اقرب إلى الذاتية الفردية وأيديولوجية "شاملة" تمثل فترة أو جماعة تاريخية ملموسة كالطبقة الاجتماعية مثلا، أما النوع الثاني من أنماط التفكير فيسميه "طوباوية": وهي جملة الأفكار التي لا تنسجم مع النظام الموجود بل تحاول تغييره معبرة عن تتوقات معينة نحو المستقبل(لبيب،1988: 20)، وباعتقادي فان الايديولوجيا التي يطلق مانهايم عليها طوباوية، ليست يوتوبيا " خيالية " من باب كونها غير قابلة للتطبيق والتجسيد على ارض الواقع ، بقدر كونها متعارضة مع ما هو موجود في هذا الواقع، حيث الايديولوجيا هي أيضا تلك الأفكار التي تنادي بالقبول بالواقع كما هو وتدعو للحفاظ عليه، ذلك أن مسالة الأفكار تتحدد بالموقع الذي يحتله

من يطلق تلك الأفكار أو "الايديولوجيا" سواء كان الفرد أو الجماعة في المجتمع أو الصراع، يقول مهدي عامل في هذا الشأن:" لا وجود للإيديولوجيات إلا في ممارسات أيديولوجية طبقية محددة" (عامل1980: 255)، أي تتحدد الايديولوجيا بموقف من يطلقها من الصراع أيا كان شكله، ومن هنا فان الايديولوجيا واليوتوبيا وجهان لعملة واحدة إن جاز التعبير.

أما ما أتى به ألتوسير في مسالة الايدولوجيا فهو في صلب العلاقة ما بين الدين والايديولوجيا، حيث يبدأ ألتوسير محاججته بالقول " تعتبر الايديولوجيا بالنسبة لماركس محض حلم فارغ وبدون جدوى، مكون من البقايا النهارية للواقع الملئ والايجابي وبهذا المعنى ليس للايديولوجيا تاريخ "(التوسير 1976: 99)، هكذا ينطلق لويس ألتوسير في معرض نقاشه لمسالة الايديولوجيا، حيث يخالف منطلقات الايديولوجيا الألمانية ليقول: لا تاريخ للايديولوجيا، تتمتع الايديولوجيا ببنية وبتحرك يجعلان منها حقيقة لا تاريخية أي دائمة الحضور، ولذلك يقول ألتوسير أن الايديولوجيا هي تمثيل للعلاقة الخيالية القائمة بين الأفراد وظروف وجودهم الحقيقية، وهذا مرده إلى التفسير الذي يقول باستغلال الدين من قبل النخب الدينية والسلطة لإخضاع الناس، أو لاغتراب الناس المادي عن واقعهم، فلكي يتقبل الناس واقعهم أي ليستوعبوه ويصدقوه ويقنعوا به يستبطنون ايديولوجيا السلطة القاهرة لهم، يحاول هنا ألتوسير تفسير تلك العملية التي تهيمن بها الايديولوجيا على الأفراد، سواء تلك التي تفرض عليهم ولا تعبر عن مصالحهم أو تلك التي يعتنقونها بمحض إرادتهم، فالأمر سيان بالنسبة لالتوسير من حيث الكيفية التي تسيطر بها الايديولوجيا على الأفراد وتوجههم إلى ما يعتقدون أنهم ما يؤمنون به .

حيث يردف ألتوسير بان الايديولوجيا ليست مجرد أفكار، بل إن لها تجسيدا ماديا كأجهزة الدولة الأيديولوجية، بحيث يضيف المؤسسة الدينية إلى تلك الأجهزة، أو حتى تجليها في سلوك وممارسة الإنسان الفرد الذي يؤمن بها، فيقوم بعمل ما تمليه عليه تلك الايديولوجيا، ومن هنا يقول أن الايديولوجيا تستدعي الأفراد كفاعلين، إنها توهم الفرد بأنه يفعل سلوكه، وهنا قوة الايديولوجيا في الهيمنة على الإنسان الذي يستبطنها بفرح وسرور، حيث يستخدم ألتوسير الايديولوجيا المسيحية كمثال على أطروحاته، ليخلص إلى أن الايديولوجيا الدينية بعد أن تعمل عملها تؤمن استدعاء الأفراد كفاعلين، وإخضاعهم للذات(الله)، ومن ثم الاعتراف المتبادل بين الفاعلين والذات، ثم بين الفاعلين ومن ثم تعرف الفاعل على نفسه، وهذا يسير باتجاه الضمانة المطلقة بان كل شيء على ما يرام، فيكون الأفراد طيعين مطيعين من أنفسهم للكنيسة أو السلطة في النهاية، إن الايديولوجيا تعمل على أن يقبل الفرد استعباده وبحرية تامة(التوسير1976: 114-119)، لذلك يرى ألتوسير أن الايديولوجيا تلعب دورا جوهريا بإعادة إنتاج الخطاب السياسي، فهي تلك العملية العقلية التي بموجبها يتم تطوير محتواه والتأكيد على القيم والمفاهيم المتضمنة فيه بهدف ترسيخها وتحويلها إلى قناعات أيديولوجية في وعي الأفراد فتحمل تبريرا وتسويغا لوجود النظام الاجتماعي القائم(ألتوسير، 1981: 96).

أما بورديو فيقول في السلطة الرمزية: تتحقق الوظيفة الأيديولوجية للخطاب السائد، ذلك الخطاب الذي يشكل واسطة، تنتظم في بنية وتفرض بنيات، وتسعى إلى فرض النظام القائم على انه نظام طبيعي وذلك بالترسيخ المقنع لنظم التصنيفات والبنيات المهيمنة، التي تلائم موضوعيا البنيات الاجتماعية (بورديو، 1996: 59)، في حين يشير فوكو إلى أن الايديولوجيا الرسمية ممثلة بخطابها، تلعب دورا هاما ليس فقط في إعادة إنتاج العلاقات

الاجتماعية القائمة، وإنما كذلك في تزينها وتصويرها على أنها أفضل علاقات اجتماعية ممكنة تتفق مع مقتضيات العقل والمنطق والطبيعة بل بروح الإنسان(فوكو، 1990: 64)، بحيث يتفق فوكو مع من سبقوه.

وعليه فإذا ما كانت الايديولوجيا تلك الأفكار التي تدعو للحفاظ على الواقع كما هو، أو لتغييره طارحة البديل عنه، فإننا نقف أمام مشروع سياسي حتى لو تم التعبير عنه دينيا، فالقضية تتحدد بارتباطها بمسالة السلطة أولا وأخيرا وبذا نقف عند أيديولوجيا سياسية دينية، فنكون أمام مثلث يتكون من الدين، الايديولوجيا والسياسة، فالدين بنية فكرية تنتج عن البنية الاجتماعية الشاملة(البنية الاقتصادية، البنية السياسية، البنية الأيديولوجية)، بتوسط بنية أوسع هي البنية الإيديولوجية، والتي تكون البنية الفكرية جزءا منها، وهذه هي عملية تأثير الواقع بالفكر، ليقوم الفكر بالتأثير في الواقع بدوره حين تتمظهر البنية الأيديولوجية من خلال الفعل السياسي أو لنقل قضية السلطة، هكذا هي المعادلة كما قدمها مهدي عامل(عامل1980: 29–34) وكما نراها في هذه الدراسة، إن الواقع الاجتماعي أنتج الدين كبنية فكرية، غير إن الدين كفكر اثر بذلك الواقع الاجتماعي من خلال كونه بنية أيديولوجية تجلت ماديا من خلال الممارسة السياسية، ومع ما قدمه ألتوسير في ماهية الايديولوجيا وكيفية عملها في الأفراد، بحيث يخضعون ويستبطنون هذه الايديولوجيا الدينية السياسية على اعتبارها مقدسة لا جدال فيها، وقد يقول البعض أن هذه هي حال أي أيديولوجيا، هذا صحيح عندما نلحظ أن الايديولوجيا الدينية تعمل على إحالة ما هو سياسي وهو الأصل المخفي فيها إلى مرتبة المقدس الغيبي، ليصبح التعامل معه على قاعدة كونه من صميم البنية الدينية المقدسة، هنا نحن أمام عملية إحالة الدنيوي لزمرة المقدس، وهذا حال أي ايديولوجيا أخرى ليست دينية أو لنقل " وضعية " فهي ترتقي أيضا إلى مرتبة المقدس، كما تم التعامل مع الماركسية اللينينية مثلا، وهذا يثبت مرة أخرى طبيعة الدين الاجتماعية كأي ظاهرة أخرى، ناهيك عن سهولة ترويج التوليفة السياسية الدينية كايديولوجيا، نظرا لقدم الظاهرة الدينية والتي أصبحت تشكل جزءا في بنية الشعور البشري غير القادر على التخلص منها إلى ألان، يشير المفكر المصري خليل عبد الكريم إلى استخدام الدين أيديولوجيا للتعبير عن مصالح اجتماعية وسياسية للفئات المهمشة، من قبل حركات الإسلام السياسي التي تقدمه لمجتمع جاهز لتقبله فيقول:

> إن حركة الجماعات في أساسها حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية، لكنها وسمت نفسها بميسم ديني إسلامي لأسباب منها: أن الثقافة الدينية هي الأقرب منالا من أيديهم والأكثر توافقا مع تربيتهم ونشأتهم ، فاغلبهم بدا حياته بالتردد على الكتاب لحفظ القرآن، ويأخذه جده أو أبوه لأداء الصلاة في سن مبكرة، وشعائر الدين تملا عليه الفضاء المحيط به، الأذان، الصلاة، قدوم الحجيج، قراءة القرآن في شتى المناسبات، كما أن في ثنايا الثقافة الدينية التي تحاصرهم في البيت، الجامع، الجمعيات الدينية الكلاسيكية، وسائط الإعلام المتنوعة، في ثناياها ما يحض على العدل الاجتماعي والمساواة ، ناهيك عن تدين المواطن المصري، فالدين أساسي في بنية شعوره منذ توحيدية اخناتون، وكذلك فان الشعوب التي تنتشر فيها الأمية تقبل بشكل كبير على التدين، وأيضا فان الناس تقبل على التدين في وقت

> الأزمات، حيث نقول أن 95% من الشعب المصري يعيش في أزمات دائمة(عبد الكريم، 1995: 63).

يقدم خليل عبد الكريم تحليلا عميقا لوضعية الحركات الإسلامية في مصر ، معتبرا إياها سياسية بالدرجة الأولى، ومعطيا الإجابة لسبب كونها ترفع الدين أيديولوجيا خاصة بها، ومن خلال ما جاء به من وصف للمجتمع المصري، يكشف لماذا تختار تلك الحركات أن يكون الدين شعارا لها، فهي لن تكون بحاجة كبيرة إلى إعادة تعبئة الأفراد بفكر ما ، فالدين الإسلامي ليس غريبا على المجتمع المصري بعكس الفكر الماركسي مثلا، والذي انتشر واضمحل في الشرق العربي دون أن يفهم بشكل عميق من الغالبية التي اعتنقته وأمنت به، فبالدين سوف يستدرجون بسهولة الطفل الشاب والشيخ، الرجل والمرآة.

وأخيرا فإذا ما كان ألتوسير يرى إن الخطاب ليس إلا شكلا من أشكال الايديولوجيا، فان شكل هذه الايديولوجيا أيضا كما الخطاب الفوكوي ليس لغويا صرفا، يقول البكري:

> وإذا ما كان كل ما هو أيديولوجي دليلا، وما دامت لا توجد ادولجة بدون أدلة، بل ويمكن أن نضيف لا علم بدون دليل، وليس الخطاب بأشكاله المختلفة سوى نوع من أنواع التدلال والتواصل التي يتفاعل بها المجتمع، فلا يمكن حصر الايديولوجيا في التشكيلات الخطابية اللسانية فقط، فخلاصة القول أن الايديولوجيا تشتغل في أنماط دلالية متعددة، صور، رموز، شعائر، لوحات، رقص، رياضة، قد يكون الخطاب اللفظي العنصر المهيمن، وقد يرتد إلى مرتبة ثانوية، وهكذا لا يمكن تفسير الايديولوجيا إلا من خلال الدلالية المجتمعية التي يوظفها الأفراد لإنتاج الدلالة في شكل خطابات(البكري، 1992: 50)

وبغض النظر عن موقف البكري من كون الخطاب ليس إلا نوعا من أنواع التدلال والتواصل فقط، وهو من نختلف معه عليه، إلا انه يشير إلى عدم إمكانية حصر الايديولوجيا في تشكيلات لسانية، فهي ليست محصورة في قالب اللغة بل هي أوسع نطاقا وهو ما نلتقي معه عليه، وهنا تشترك الايديولوجيا مع الخطاب ، ليكونا شيئا واحدا، فالخطاب شكل من أشكال السلطة، كما إن الايديولوجيا تتمظهر ماديا عبر الممارسة السياسية التي تهدف للسلطة.

5 . مفهوم الإسلام السياسي

"إن الإسلام برميل بارود سيغير ميزان القوى في المنطقة وربما أكثر..."

ميشيل فوكو

إن دراسة حركة حماس كأحد حركات الإسلام السياسي، تفرض بداية تحديد ما هو المقصود بمفهوم "الإسلام السياسي"، لما يعتري هذا المفهوم من التباس ينطوي على عدة إشكالات، تعزى للتشابك والتداخل بينه وبين عدة مفاهيم، والى الاختلاف بين الباحثين والأكاديميين في مقاربتها، رغم الخطوط العريضة التي تجمع ما بين جميع التعريفات، فبدأ من التسمية تتعدد وجهات النظر لنجد أن هناك من يفضل اسم الحركات الإسلامية أو الإسلاميين أو الحركات الأصولية، ناهيك عن الذين يفضلون اسم "اسلاموي" إشارة إلى التطرف والتشدد ونزعا لكون الاسلامويين هم فقط المسلمين، بخلاف مسمى "الإسلامي" الذي يميل من حيث المضمون إلى المرونة والاعتدال، في حين أن مصطلح الأصولية فيه الكثير من الالتباس فهو يحيل إلى أصول الفقه وأصول الدين (أعراب، 2000: 10) الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى الحديث عن مستويات للإسلام ذاته، حيث تتراوح ما بين الدين الشعبي"التقليدي" الذي تتحول فيه العبادة إلى حكم عادة، والدين الرسمي المرتبط بمؤسسة فقهية تمثل جهازا ايديولوجيا مرتبطا بالدولة، والإسلام السياسي الذي يرتبط بحركات ترفع شعار الحل الإسلامي بدولة الخلافة وتطبيق الشريعة، في حين يصنف الكثيرين تلك الحركات، إلى تيارين رئيسيين، التيار الاخواني والتيار الجهادي تيار المعتدلين وتيار المتطرفين(أعراب2000: 11)، وفي هذا الصدد يقول حامد أبو زيد " إن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف في مجال تطبيق المبدأ وليس في المبدأ نفسه " أي أن هناك وضوح لدي المتطرفين وكمون عند من هم معتدلين، ولذا لا فرق بين الاثنين(باروت،1992: 23)، لذا فان تحديد كلا من تلك التعريفات والمفاهيم سيفضي في النهاية إلى تحديد أكثر وضوحا واقل التباسا لمفهوم الإسلام السياسي وما يتعلق به من مصطلحات أخرى كالأصولية والصحوة الإسلامية والتطرف الإسلامي والإرهاب الإسلامي أو الإسلاموفوبيا.

يقول إبراهيم أبو عرقوب عن الأصولية:

> الأصولية في الإسلام تعنى التمسك بأصول الدين والأصوليين هم العلماء المختصون بعلم أصول الفقه أو أصول الدين، فالأصولية في الإسلام مصطلح محبب وإيجابي بكل معنى الكلمة ولكنه استخدم في سياق خاطئ من قبل الغرب، فأصبح من أكثر المصطلحات والتعميمات الخاطئة شيوعا في أدبيات الغرب ونقاشاتهم حول ظاهرة الإسلام السياسي (أبو عرقوب،2007: 12).

يرفع أبو عرقوب بعضا من الالتباس الحاصل ما بين مفهوم الإسلام السياسي والأصولية، من حيث كون الأصولية علما فقهيا في أصول الدين، لا يحمل مضمونا سياسيا، ولكني أرى أن الالتباس يبقى حاضرا، ذلك أن

المرجعية الفقهية لحركات الإسلام السياسي فاعلة هي الأخرى، فحركات الإسلام السياسي تحرص على الاستناد إلى أصول الفقه وأصول الدين، فحماس مثلا حين تحدد موقفها السياسي من قضية فلسطين تستند إلى رأي فقهي يحرم التنازل عن أرض فلسطين الوقفية لأمة الإسلام، لذلك اعتقد أن سمة الأصولية تلازم حركات الإسلام السياسي وان تفاوتت تلك الدرجة، من حيث ارتباط مواقفها بتنوعها بالمرجعية الدينية التي تتحدد في النهاية بناءا على الفقه.

هذا وقد ارتبط مفهوم الإسلام السياسي بمفهوم آخر، بل ورديف له أحيانا ألا وهو " التطرف الإسلامي "، حيث يقصد بالتطرف سياسياً الدعوة الفردية والجماعية إلى إجراء تغيير جذري في النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في بلد ما، وهو ما قد ينطبق على بعض حركات الإسلام السياسي مثلها مثل أي حركة سياسية راديكالية أو ثورية تسمى في النهاية متطرفة سياسيا، ليصبح التطرف الإسلامي تعبيرا عن جزء من حركات الإسلام السياسي التي تؤمن بالعنف طريقا لها للتغيير، وبالتحديد التيارات الجهادية، ومع أن حماس تعد معتدلة إلا إنها اليوم توصم بالمتطرفة من قبل جهات غربية وذلك بسبب خصوصية مقاومتها للاحتلال الإسرائيلي، في حين بدأت أصوات فلسطينية وعربية تصفها بالمتطرفة نظرا لحسمها العسكري في غزة.

هذا ناهيك عن الجانب الاجتماعي لدي حركات الإسلام السياسي كموقفها من قضية المرأة، والذي ينعته الكثيرون بالرجعي أو المتطرف، في حين ينطبق مفهوم التطرف السياسي على التيار الجهادي لحركات الإسلام السياسي، مع انه يندر الوصول لأي من إحدى حركات الإسلام السياسي لم تلجا إلى العنف في صراعها من اجل السلطة، وتجارب حركة الإخوان في مصر أو تجربة حماس الأخيرة في غزة تبرهن على هذا، لذلك يمكن القول أن حركات الإسلام السياسي الجهادية تبقى متطرفة على الصعيد السياسي، ولا أستطيع القول أنها ثورية بالمعنى التقدمي للثورة، ذلك انه لا يمكن فصل موقفها السياسي عن مواقفها الأخرى الاجتماعية والفكرية، والتي أرى أنها ليست ثورية أو تقدمية في شيء، فمجرد نقاش موقف تلك الحركات من المرأة ينبئ بالكثير، نجد خليل عبد الكريم وهو الأزهري السابق، يتطرق لموقف حركات الإسلام السياسي من المرأة فيقول: " يعتبر سيد قطب هو احد أهم المنابع التي تستقي تلك الحركات تصورها عن المرأة، فهو في كتابه "في ظلال القران" يقول أن دور المرأة الوحيد في الحياة والذي خلقها الله له، فقط في كونها وعاءً لإشباع حاجة الرجل الجنسية، وان مكانها هو البيت وتربية الأطفال" (عبد الكريم، 1995، 125-128)، كما يردف عبد الكريم قائلا:" إن آفة المنظرين الإسلاميين الأصوليين من أمثال سيد قطب، إنهم ملتفتون بكليتهم إلى الماضي (ماضويون) يعتقدون اعتقادا جازما لا يتزعزع ولا يتزحزح أن ما صلح للماضي يصلح للحاضر والمستقبل بل وللأبد " (المصدر السابق: 128)، وإذا كان سيد قطب المصدر القريب لتلك الحركات، فان المصدر الأصيل والمحبب لها هو الشيخ ابن تيمية (المصدر السابق: 129)، والذي إذا رجعنا لموقفه من المرأة ، فسنرى ما هو اخطر واشد سوادا إذا أردنا ممارسته في وقتنا الحاضر.

أما الإرهاب وان لم يوجد تعريف واحد جامع له، فهو استخدام العنف بطريقة غير قانونية أو التهديد بالعنف ضد الأشخاص أو الممتلكات من أجل دعم أو تحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو لإكراه الحكومات والأفراد والجماعات لتعديل سلوكهم أو سياساتهم (وكالة الإعلام الأمريكية، 1993)، في حين اعتمدت وثيقة مفهوم

الإرهاب والمقاومة رؤية عربية – إسلامية تموز / يوليو 2003، والتي أعدها أكثر من خمسين مختصا عربيا، ووقع عليها مائة مثقف عربي وإسلامي من بينهم العديد من الأسماء اللامعة(المسيري، النفيسي، العوا، هويدي وآخرون)، اعتمدت هذه الوثيقة مفهوما جاء فيه أن الإرهاب:

> هو استخدام غير مشروع للعنف أو تهديد باستخدامه ببواعث غير مشروعة، يهدف أساساً إلى بث الرعب بين الناس، ويعرض حياة الأبرياء للخطر، سواء أقامت به دولة أم مجموعة أم فرد، وذلك لتحقيق مصالح غير مشروعة، وهو بذلك يختلف كلياً عن حالات اللجوء إلى القوة المسلحة في إطار المقاومة المشروعة(مركز دراسات الشرق الأوسط 2003).

وعليه فان" الإرهاب الإسلامي" سمة توصم بها غالبية حركات الإسلام السياسي، التي تتبنى "الجهاد" أو "العنف" طريقها الأوحد، في حين تبقى كثير من حركات الإسلام السياسي الأقل تشددا في خانة الأصولية والتطرف.

أما عن مفهوم الصحوة الإسلامية، فينظر لها على أنها عودة جماهيرية للدين في ظل ظروف من القنوط واليأس من كل البدائل الأخرى، وأحيانا تتداخل الصحوة الإسلامية مع الإسلام السياسي بحيث يشير المصطلحان إلى مفهوم واحد، وهذه وجهة نظر يرفضها العديد من الباحثين الذين يؤكدون أن الصحوة الإسلامية لا تعني الإسلام السياسي بشكل مطلق، بل أن الصحوة الدينية ظاهرة عامة أصابت المسلمين والمسيحيين واليهود والبوذيين والوثنين، بالتالي فهي لا تقتصر على المسلمين وحدهم (Daher,1990)، يرى فهمي هويدي أن الحركات الإسلامية السياسية التي يقودها النخبة ليست هي الصحوة الإسلامية التي وصلت إلى كافة شرائح المجتمع الإسلامي بل وأدت إلى دخول العديد من غير المسلمين دين الإسلام ومع ذلك فإن الظاهرتين تلازمتا وكانت الصحوة هي الأعم، الذي انبثقت عنه الظاهرة السياسية، يقول هويدي:

> وترتبط الصحوة بالإرادة الذاتية الإنسانية، فهي تعنى معالجة الخلل العقيدي عند الإنسان المسلم فيرأب الصدع ويعدل السلوك بما يتواءم والمعايير العقيدية، وليس شرطا أن يلج جوانب السياسة، وان كانت الصحوة تبدأ بالفرد وعلاج أحواله فإنها تمتد للأسرة والمجتمع الذي يبدأ بالبحث عن ذاته وينفض عن حضارته غبار الاستلاب الحضاري والعقيدي ثم يخرج من هذا الخضم الإسلامي السياسي بتعدديته واختلاف إستراتيجيته ورؤاه(هويدي،1988: 8).

وعليه نرى مقدار ما يختزنه مفهوم الإسلام السياسي أو ما يتقاطع معه من معاني متضاربة، تراكمت عبر تطور حركات الإسلام السياسي ومفهوم الإسلام السياسي تاريخيا ، أو مضامين ألحقت به عنوة أحيانا، لتصبح مكونا طبيعيا فيه، في نظر بعض من يدرسونه أو من يتبعونه كذلك، ناهيك عما قام به أصحاب تلك الحركات من إسهامات "فكرية" أو ممارسة سياسية وأخرى" جهادية" عنيفة، وصمت الإسلام السياسي بسمات تثير الجدل إلى

ألان، وهو الأمر الذي يرجع لطبيعة حركات الإسلام السياسي التي تتبنى رؤيا سياسية لا تنفصم عن رؤيتها الدينية، لذلك فان الأصولية والتطرف أو التشدد الإسلامي، إضافة إلى "الإرهاب" الإسلامي، كلها مفاهيم لها من الحضور بفعل التاريخ وأحداثه، ما يكفي لان يكون الإسلام السياسي بحركاته رديفا لأي من تلك المفاهيم والتعريفات في لحظة ما أو لدى حركة ما، خاصة إذا ما تم طرح مسالة كون الإسلام دين ودولة وسياسة، فلا يمكن فصل أي من تلك المكونات عن بعضها من قبل أصحاب حركات الإسلام السياسي أنفسهم.

وعليه يمكن القول أن الكثير من الحركات الجهادية التي تنزع في نهاية الأمر للتطرف سياسيا واجتماعيا، لا تختلف عن أي حركة راديكالية، حيث التطرف السياسي سمة عامة، غير إن ما يميزها هو في رؤيتها للبديل والذي يمكن وصفه بالماضوي اليوتوبي، وهنا منبع اتسامها بالتطرف وكذلك بالأصولية، والتي تميز كل الحركات سواء الجهادية أو المعتدلة التي تحوز على رؤى اجتماعية غاية في التطرف تجاه قضايا اجتماعية كقضية المرأة، أما مسالة الصحوة الإسلامية فهي ظاهرة اجتاحت المجتمعات العربية والإسلامية بفعل تراجع كثير من المنظومات الفكرية الأخرى بسبب الفشل أو عدم مجاراتها لتطورات الواقع، لذا لم تكن هذه الظاهرة نخبوية بل كانت جماهيرية وعلى نطاق واسع.

أما ما يقصد بمصطلح الإسلام السياسي بالتحديد، فهو يعتمد على مرجعية من يقوم بذلك التعريف، يقول القرضاوي بدوره: أريد بالحركة الإسلامية ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه الحياة..كل الحياة، ومهمتها تجديد الإسلام والعودة به إلى قيادة الحياة من جديد بعد إزالة العقبات من الطريق(القرضاوي،2001: 7)، وفي معرض شرح القرضاوي لأولويات الحركة الإسلامية يقول: وهناك العمل السياسي لاستخلاص الحكم من أيدي الضعفاء والخونة ليوضع في أيدي الأقوياء الأمناء(القرضاوي،2001: 16)، وهنا نرى بوضوح في هذا الخطاب ذلك التداخل البنيوي ما بين الدين والسياسة، حيث يلحظ اتفاق كل حركات الإسلام السياسي على كون الإسلام كدين لا ينفصل عن السياسة بل تدعي حركات الإسلام السياسي أن السياسة مكون طبيعي فيه، وهو ما سنلحظه في بعض التعريفات اللاحقة للإسلام السياسي، سواء كانت من مناصري تلك الحركات أو ممن يدرسونها مختلفين أو متفقين مع رؤاها.

يقول حامد ربيع: الإسلام السياسي عموما يركز على أن السياسة جزء من الدين وأن الممارسات الإنسانية وكافة جوانبها يجب أن تخضع للمعايير العقيدية، وتطبيق المفهوم الجهادي للوصول إلى الأهداف المنشودة (ربيع،1995: ص33)، كما يعرف رضوان السيد حركات الإسلام السياسي:

> وعندما أتحدث عن حركات الإسلام السياسي، فإنني أعني بها تلك الحركات العاملة بطريقة حزبية من الناحية التنظيمية، والتي تسعى على أساس من مقولة عقائدية للوصول إلى السلطة في البلدان العاملة فيها أو، على الأقل، تحدي السلطات القائمة من اجل إرغامها على تحقيق بعض المطالب ذات الطابع الرمزي أو السياسي ذي الخلفية الرمزية وبالمجمل فان حركات الإسلام السياسي هي تلك الحركات التي تصرح بهدف معلن هو السعي بشتى

> الوسائل لإقامة هذه الدولة الإسلامية والتي تمتلك بنية تنظيمية علنية أو سرية وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر لقطر وآخر من ناحية لأخرى من حيث الحجم والفاعلية لكنه صالح لان يتخذ أساسا لإقامة النظام الإسلامي المنشود (السيد، 1995).

يلاحظ ذلك الربط الدائم ما بين الدين والسياسية ومسالة السلطة لدي حركات الإسلام السياسي، فإذا ما كانت الماركسية تربط ما بين الصراع الطبقي والعدالة الاجتماعية ومسالة السلطة، فان حركات الإسلام السياسي تحاول من ربطها الدائم ما بين الدين والسياسة الاستناد إلى حق الهي لا مجال لدحضه، وهو الأمر الذي يخالف مثلا الماركسية، والتي يمكن مخالفة أطروحاتها لأنها " فكر وضعي " بشري، وهنا تعتقد حركات الإسلام السياسي أن هذه نقطة القوة في طرحها، والتي يرى مخالفوها أنها هي بعينها معقل ضعف تلك الحركات.

هذا وقد حاول الكثير من المختصين الغربيين في الحركات الإسلامية تقديم إجابة حول ماهية حركات الإسلام السياسي، يعطي برينو إتيان أحد المختصين الفرنسيين في الحركات الإسلامية في العالم التعريف التالي: "الإسلاميون هم مسلمون، عادة ما يقررون بشكل صارم وبعد إيمان سريع، بضرورة احترام ما يعتقدون انه مبدأ السلوك المثالي، ويصاحب حركتهم دائما مشروع اجتماعي، وهو تحقيق ما يعتقدونه دولة مسلمة قوية وعصرية "(الصيداوي،2002)، أما المستشرق الشهير ماكسيم رودنسن فيعرِّف الإسلامي بكونه ذلك الذي يبحث علي انتزاع السلطة أو هو يمارس علي نفسه ضغوطا قوية جدا بغاية إعادة تأسيس كامل للعقيدة الدينية وبغاية حل كل المشاكل السياسية والاجتماعية معتمدا علي الدين وسيلة لتحقيق كل ذلك(الصيداوي،2002).

عالمة السياسة الفرنسية ماري لوسي ديما تميز بين أربعة مستويات من الإسلاميين، فهم أولا ضد كل تكييف للإسلام، ليس فقط في المجال الديني ولكن أيضا في الميدانين السياسي والاجتماعي، ثم تعرفهم ثانيا علي أساس أنهم أصوليون في حالة ما كانوا يريدون تكييف إسلام نقي وعائد إلي منابع الإيمان مع المجتمع المعاصر، وهم تقليديون حينما يكتفون بالتنديد بانحطاط الأخلاق، ثم تقدم الإسلاميين "الإصلاحيين" ، تبرز هذه التعاريف المختلفة والمتباينة في بعض الأحيان مدي الاشتباك بين مستويين: مستوي الإيمان الديني الفردي ذو البعد الوجودي من جهة ومستوي الفعل الجماعي بهدف تحقيق مشروع اجتماعي من جهة أخري(الصيداوي،2002).

مما سبق من تعريفات متعددة المرجعيات، تظهر حركات الإسلام السياسي حركات سياسية ، حيث لا مجال لفصل الإسلام عن السياسة لديها، كما تعبر عن أفكار ومصالح جماعة ما في نهاية الأمر، يلاحظ نصر حامد أبو زيد ذلك الاتحاد ما بين الديني والسياسي فيقول " والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد: أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية "(أبو زيد،1992: 9) ، كما يشير برهان غليون إلى انه يوجد ثلاثة عناصر نجدها في جميع خطابات الحركات الإسلامية وثقافتها السياسية فهي ماضوية، شمولية، نضالية، في حين يشرح ثلاث فرضيات تفسر انبعاث تلك الحركات، منها ما هو لأسباب سياسية، والثانية ترجع إلى أسباب اجتماعية واقتصادية، والثالثة أسبابها ثقافية لها علاقة بالعقل العربي البياني(غليون، 1992: 195-199) إن تلك

الحركات ترى المستقبل من خلال الماضي وتسعى لاسترجاع الماضي كما هو، وان كان البعض منها يريد استرجاع الماضي من حيث الشكل بطريقة عصرية إلا أن المضمون ماضوي في نهاية الأمر، أما كونها شمولية فنرى أن حركات الإسلام السياسي تعتمد على كون الدين أيديولوجية شاملة تمتد إلى كل مناحي الحياة، ومن حيث كونها نضالية، فهي ترى أن التغيير لا يمكن أن يحدث إلا من خلال نضالها المنظم سواء سياسيا أو جهاديا.

وسواء كان التداخل ما بين السياسي والديني سمة بنيوية في الإسلام أو انه أمر مقحم من قبل حركات الإسلام السياسي، فان كون الدين في ذاته أيديولوجيا، هو ما يجعله قابل لان يستغل من قبل البعض بتلك الطريقة الاداتية، وهو قابل أيضا لان يكون مستبطنا من أصحاب تلك الحركات فيكونوا فرحين مقتنعين به، بحيث لا يختلف هنا الدين من حيث كونه أيديولوجيا عن أي أيديولوجيا أخرى، سواء كانت " غيبية دينية " أو " عقلية علمية "، يقول أوليفيه روا في هذا الصدد:

> "وعليه فإننا حين نتحدث عن حركات الإسلام السياسي، فنحن نعني الحركات الاسلاموية المعاصرة أي فصائل الملتزمين الناشطين الذين يرون في الإسلام أيديولوجية سياسية بقدر ما يرون فيه دينا بحيث أنهم يدخلون أنفسهم في قطيعة واضحة مع بعض السنن والتقاليد، إنها الحركات التي رفعت لواء الاحتجاج ضد الغرب واضطلعت بمناهضة الأنظمة القائمة في الشرق الأوسط " (روا،1990:ص1).

بعد أن لاحظنا كيف لا تفصل حركات الإسلام السياسي ما بين الدين والسياسة، أو تستخدم الدين أداة سياسية، فهي كذلك تعتبره وتستخدمه أداة أيديولوجية، يقول عبدا لله تركماني في شان الإسلام السياسي ومن ثم الايديولوجيا:

> بداية يجدر بنا أن نميز بين الإسلام السياسي، بوصفه ظاهرة سياسية – دينية، وبين الإسلام كعقائد وعبادات وتراث ثقافي، إذ يمكن هنا الانطلاق من تعريف للإسلام السياسي على أنه اللجوء إلى مفردات الإسلام كدين للتعبير عن مشروع سياسي، على أن النقطة المحورية في الإسلام السياسي ربما كانت هي سعيه للوصول إلى السلطة، باعتبار أنّ ذلك هو الشرط الضروري لإقامة مشروعه، أما تيار العنف فهو يتجسد في جماعات إسلامية مغلقة، مرجعيتهم الدينية تمنحهم يقينا مطلقا لا يجدونه في سواها، كما تمنحهم إيديولوجية مبسطة تحل كافة التناقضات حولهم، وتمنحهم شعورا بالاستشهاد والتسامي والتعالي على الأوضاع الاجتماعية التي يعيشون على هامشها، وأخيرا تمنحهم " مشروعية " فيما يكنونه من عداء عميق لما حولهم. ولعل الإشكالية الأساسية بالنسبة لهذه الجماعات هي أن خصومتهم النهائية مع

مؤسسات المجتمع تمتد إلى الواقع الاجتماعي كله فتجعلهم ينعزلون عنه(تركماني،2007).

يشدد تركماني على ازدواج الدين بمسالة السلطة لدي حركات الإسلام السياسي، ومشيرا إلى الاستخدام الإيديولوجي للدين كتعبير سياسي، وذلك مرده إلى سهولة هذه العملية، ناهيك عن سهولة المحاججة والتبرير أمام الخصوم عند استخدام الدين ايديولوجيا، لكونه مقدسا مثاليا يجيب على كل شئ من وجهة نظر حركات الإسلام السياسي، يحدد جلبير الأشقر في كتابة "الشرق الملتهب" الانتماء الطبقي للحركات السلفية الإسلامية قائلا:

يكون من الضلال نعت الحركات السلفية الإسلامية بأنها برجوازية بلدها، مثلما هو الضلال نعتها بالثورية عندما يحدث لها أن تعارض تلك البرجوازية نفسها، فالحركات السلفية هي حركات برجوازية صغيرة، سواء بطبيعة برنامجها وأيديولوجيتها أو بتركيبها الاجتماعي وحتى بالأصول الاجتماعية لمؤسسيها وهي لا تخفي بغضها لممثلي الرأسمال الكبير كما لممثلي البروليتاريا"(الأشقر، 2004).

إن ما سبق قد يفتح الباب أمام الكشف عن المحتوى الطبقي في خطاب تلك الحركات، ومعرفة سبب انتشارها بين طبقة ما بالتحديد، وفي هذا الشأن يقول عادل سماره:

في الماضي كان لكل من الرأسمالية والطبقة الدنيا(فلاحين، عمال) مشاريعها الخاصة، في حين كانت الطبقة الوسطى ضعيفة ومهمشة، وليست بصاحبة "مشروع" أو رؤيا إستراتيجية، في هذه الظروف استطاعت الدولة استيعاب أبناء الطبقة الوسطى في الجهاز البيروقراطي التابع لها، بعد ذلك تحول الوضع باتجاه التحول الكمبرادوري للرأسمالية، مما أدى إلى حدوث البطالة عن العمل مما مس بالإسلام السياسي من خلال المس بمصالح الطبقة الوسطى التي ينتشر في أوساطها، فتصدت الطبقة الوسطى للإشكال من خلال حركات الإسلام السياسي(سماره، 1994).

حيث يلمس أن هنالك إجماع بين كثير من دارسي الإسلام السياسي وحركاته، على أن الطبقة الوسطى هي الحافظة الأساسية لهذا التيار، بالإضافة إلى أن الحركات السياسية الدينية هي ذات أصول مدينيه أساسا، في حين الريف هو المكان الذي يتواجد فيه الدين الشعبي وليس النخبوي(البرغوثي،2000: 57)، يناقش البرغوثي قضية الانتماء الطبقي لقوى الإسلام السياسي في فلسطين وخاصة الإخوان المسلمين ومن ثم حماس فيقول:

لقد كان هذا التبدل في القاعدة الاجتماعية للحركة الإسلامية ، من الإقطاع وزعماء العشائر وكبار رجال الدين باتجاه الجماهير العريضة من المثقفين وبقية أبناء الطبقة الوسطى ، متلازما مع ما جرى من تبدل طبقي

> في صفوف قيادة منظمة التحرير والسلطة الفلسطينية، حيث جرى الانتقال من البرجوازية الصغيرة والشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة باتجاه البرجوازية البيروقراطية والكمبرادور كان لتلك التغييرات اثر في توجه كل جهة من هذه الجهات تجاه القضية الوطنية ، وتجاه البناء الوطني والديمقراطية(البرغوثي1994: 60).

حيث يوضح هذا التحليل بدقة كبيرة تلك العلاقة ما بين الإسلام السياسي والطبقة الوسطى وتبنيه لمشروعها الخاص في فلسطين، وبذا قد يسعنا القول أن حركات الإسلام السياسي هي حركات سياسية اجتماعية تطمح للسلطة، معتبرة الدين هو الايديولوجيا الأساسية للتعبير عن أهدافها ومصالحها، وبناءا عليه ستقيم مشروعها السياسي والاجتماعي المكلل بالمثالية حتى أقصى درجاته، وهي تتخذ من الدين منبعا أيديولوجيا وذلك لحيازة للمشروعية ولكونه أداة للهيمنة على الأفراد والجماعات ودحر الخصوم، من أجل خدمة برنامجها السياسي، الذي يعكس مصالح سياسية، اجتماعية واقتصادية لا يخفى انه تعبر عن الطبقة الوسطى يجللها الدين بالمثالية الإلهية المطلقة والتي تلعب دورا هاما في الخلط ما بين عالم الأرض وعوالم والسماء، ليغدو الأفراد والجماعات مسيرين أو مستدعين من قبل الايديولوجيا كفاعلين كما يقول ألتوسير، فتتماها السياسة مع الدين كلاعبين منفردين أو كوجهين لعملة واحدة أحيانا، وهذا في نهاية الأمر هدف أي حركة سياسية دينية كانت أو لا دينية. بحيث نقف أمام حركات سياسية دينية في نهاية الأمر لا تختلف عن غيرها.

يحيلنا ما سبق الى ما قدمه ميشيل فوكو كأبرز المفكرين الغربيين الذين لامسوا أحداث الثورة الإيرانية بقيادة الخميني على نظام الشاه، الذي زار إيران خلال أحداث الثورة، لينشر عددا من المقالات حول الإسلام أثارت ضجة عارمة في الغرب، بسبب حماسه لفكرة " الإسلام" كمحرك أيديولوجي سياسي، وتوقعه أن يكون الإسلام برميل البارود الذي سيغير المنطقة أو أكثر، حيث يقول:" والأمر أولاً وأخيراً هو عن حركة تهدف إلى إعطاء البنى التقليدية للمجمع الإسلامي دوراً دائماً في الحياة السياسية، الحكومة الإسلامية هي التي ستتيح لآلاف المراكز السياسية، التي نثرت في المساجد والمجتمعات المتدينة من أجل مقاومة نظام الشاه، أن تستمر في ممارسة نشاطها"(فوكو،1978) ثم يضيف ما هو أهم قائلا:" إنها حركة تريد إدخال بعد روحاني في الحياة السياسية، حتى لا تصبح السياسة، كما العادة، عقبة في طريق الروحانية، بل وعاء لها، وفرصة أمامها، وخميرة لها(فوكو،1978)، إن الروحانية هي التي يفتقدها هذا المفكر الغربي الذي رأى أن حضارته قد تخلت عن هذا البعد منذ قرون، فهل حركات الإسلام السياسي قادرة على فتح هذا البعد المثالي إن صح التعبير، يقول فوكو:"لا اشعر بالارتياح وأنا أتكلم عن حكومة إسلامية سواء كفكرة، أو مثال، لكنها أثرت بي كشكل من أشكال" الإرادة السياسية". لقد أثرت بي في جهدها نحو تسييس البنى الاجتماعية والدينية في مواجهة المشاكل الراهنة، لقد أثرت بي في محاولتها لفتح بعد روحي للسياسة"(فوكو، 1978).

إن ما سبق يحيل الى نقطة أساسية ترجع الى البداية من حيث المصطلح نفسه، فهل هناك إسلام سياسي وأخر غير سياسي، هل يصح إدعاء الحركات الإسلامية بأن الإسلام له خصوصية الجمع ما بين السياسة والدين، إن مراجعة مقتضبة حول تجارب دمج الدين بالسياسة، تشير الى أن ذلك أمر شهدته حضارات وثقافات وأديان عديدة

عبر التاريخ، فإذا كان الخليفة في الموروث التاريخي الإسلامي "ظل الله على الأرض"، فقد حكم ملوك أوربا باسم "الحق الإلهي"، كما وتحكمت الكنيسة الكاثوليكية في روما بمصائر شعوب أوربا لقرون، جامعة في يد البابا الدين والسياسة، بل إن تجارب إنسانية معاصرة عديدة قامت بهذا الدمج ما بين السياسة والدين، مثال النزاع الايرلندي ما بين الكاثوليك والبروتستانت، كانعكاس للخلاف السياسي حول تبعية أيرلندا الشمالية للتاج البريطاني البروتستانتي أو استقلالها في الجمهورية الايرلندية الكاثوليكية، مثال أخر في أمريكا اللاتينية حيث أصبح "لاهوت التحرير" أيديولوجيا حركات تحرر سياسية واجتماعية عديدة، أمثلة إنسانية كثيرة تشير لعدم الخصوصية الإسلامية.

لنكون أمام حركات سياسية تعبر عن مطامح سياسية وطبقية، ترى في الدين ايديولوجيا روحانية قادرة على تعبئة الجماهير لخوض الصراع، ناهيك عن القدرة الفذة لهذه الايديولوجيا على إخضاع وتوجيه وتعبئة تلك الجماهير، وتقديم ذلك في قالب أخلاقي روحاني طوباوي، من قبل تلك الحركات، ومن هنا يضحي مفهوم الاسم السياسي تعبير أيديولوجي بامتياز.

ثانيا: حركة المقاومة الإسلامية " حماس" ... السياقات

لن نكرر الكثير الذي كتب عن الحركة وجذورها الفكرية وكيفية النشأة إلا ما يخدم هذه الدراسة، مستعرضين سياقات التطور والتبلور وصولا إلى بنية حماس حاليا، وذلك باستعراض وتحليل أهم المحطات التاريخية التي مرت بها، وما هي طبيعة هيكليتها، والتي كانت أيضا تعلن فيها عن خطابها، وذلك كالتالي:

1. الإخوان المسلمين في فلسطين من 1935 الى1967:

بالرغم من أن حركة الإصلاح الديني قد بدأت مع الطهطاوي ورشيد رضا والأفغاني ومحمد عبده في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، ألا أن بنية الإسلام السياسي المعاصر ، ترتبط فكريا بحركة الإخوان المسلمين تحديدا، فانطلاقا من الثلاثينيات بادر كل من حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر وأبو الأعلى المودودي مؤسس حزب (جماعت إسلامي) الهندي الباكستاني إلى إيجاد حركة فكرية جديدة تجهد في تعريف الإسلام كنظام سياسي في الدرجة الأولى (روا، 1994)، أما في فلسطين فعلى صعيد المرجعية الفكرية والسياسية، يمكن القول أن أتباع الحركات الإسلامية في فلسطين يستمدون أفكارهم من مؤسسي الحركات الإسلامية في كل من مصر "حسن ألبنا وسيد قطب " وسوريا " سعيد حوا " ولبنان " فتحي يكن " وفلسطين " تقي الدين النبهاني " والباكستان " أبو الأعلى المودودي "والهند " أبو الحسن الندوي " وإيران " الإمام الخميني" (ابوعمرو،1989: 8)، حيث تأسست جماعة الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية بمصر في العام 1928 على يد حسن ألبنا ومجموعة من رفاقه، وذلك لهدف بناء مجتمع أسلامي من خلال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، حيث بدأت علاقة الإخوان بفلسطين منذ العام 1935، بالتقاء عبد الرحمن ألبنا الذي زار فلسطين مع الحاج أمين الحسيني مفتى القدس ، والذي أسس لوجود الإخوان في فلسطين، من خلال فتح فروع للإخوان ، تدريب المتطوعين، إرسال المتطوعين من الأخوان من مصر إلى فلسطين، في حين اعتبر الحاج أمين القائد المحلي للإخوان في فلسطين حتى حرب 1948، مما روج الحركة في فلسطين بصورة اكبر وهو ما ينطبق على حماس التي تعد الامتداد لحركة الإخوان في فلسطين، يقول البرغوثي: فمن المعروف أن العمل الإسلامي السياسي المعاصر في فلسطين، قد بدا منذ الأربعينيات من القرن الماضي، وذلك من خلال تكوين تنظيمات تابعة لحركة الإخوان المسلمين في المدن الفلسطينية، حيث كانت الكتل الإسلامية خلال 1977-1987 امتداد طبيعيا وأيديولوجيا لها(البرغوثي2000: 41).

لقد كان ضياع فلسطين على اثر نكبة 1948 الداعم الأكبر لحركة الإخوان في عملها في الجزء المتبقي من فلسطين(الضفة الغربية وقطاع غزة)، حيث كان وضع الحركة في الضفة أفضل منه في القطاع، ذلك أنهم لم يعانوا مما عانى منه إخوانهم في القطاع من قمع ومطاردة على يد النظام المصري الناصري(ابوعمرو، 1989: 40)، حيث حافظ الإخوان المسلمون على التزامهم بمواقف النظام الأردني كأحد ثوابتهم، بجانب التركيز على الجانب الأخلاقي والثقافي على حساب السياسي، فما شكلت قضية الالتزام بمواقف الإخوان في مصر والموقف من عبد الناصر من الناحية الأخرى شغلهم الشاغل (البرغوثي، 1990: 80) وفي هذه المرحلة نلحظ مدى

البراغماتية السياسية التي بدا يؤسس لها الإخوان في التعامل مع الأنظمة السياسية التي تحكم فلسطين، ليكون ذلك امتداد لرؤية الإخوان في مصر أو الأردن، ففي مصر حالة عداء لنظام وطني قومي وحالة شراكة في الأردن مع نظام ملكي .

2. الإخوان المسلمون بعد عام1967

في هذه المرحلة وبعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة، فرضت ظروف الاحتلال أن تكون علاقة الإخوان في القطاع تابعة للأردن تحت اسم الإخوان المسلمون في الأردن وفلسطين، " في حين لم تشكل الحركة أي ثقل سياسي، كون الفصائل الوطنية الفلسطينية بادرت للمقاومة المسلحة، التي لم تقرر حركة الإخوان خوضها آنذاك، رغم الجدل الواسع داخل الحركة بين من لديه توجه للمقاومة والجهاد، وبين من يرى انه يجب اسلمة المجتمع تمهيدا للجهاد والمقاومة والتحرير، لدرجة أن كثير من كوادر الإخوان انضموا تحت راية حركة فتح " (ابوعمرو،1989: 87)، وقد تركز العمل على الجوانب الأخلاقية والثقافية من خلال تأسيس المجمع الإسلامي في غزة عام على سبيل المثال 1973(النواتي، 2002: 60) وفي هذه المرحلة تستمر رؤية الإخوان في التعاطي مع الأخر ، وحتى مع الاحتلال الإسرائيلي، الذي لم تجابهه لعدد من المبررات، في حين بدأت تشير لنفسها كبديل لمشاريع القومية والماركسية العربية التي فشلت، إضافة إلى منظمة التحرير، واتجهت للمجتمع الفلسطيني للتغيير الأخلاقي والثقافي دون أن تتطرق للسياسة أو المقاومة.

3. الإخوان المسلمون وانتفاضة(كانون الأول)1987/ انطلاقة حماس

لقد جاء تأسيس حماس كضرورة فرضتها تغيرات موضوعية وذاتية على صعيد فلسطين وحركة الإخوان، حتمت عليها أن تعلن عن ولادة حماس كحركة تنظيمية وكأداة جهاد فعلي وعملي مع اندلاع انتفاضة 1987 (ابوعمرو،1989: 10)، فكانت مشاركة الإخوان المسلمين في الانتفاضة نقطة التحول في موقف الإخوان من القضية الفلسطينية ، والاتجاه نحو العمل والجهاد الفعلي، الذي لم يكونوا يؤمنون به لعدة أسباب منها عدم الجاهزية له، غير أن اندلاع الانتفاضة دفع الحركة للمشاركة، ولتعلن بوضوح أنها البديل الأمثل عن منظمة التحرير الفلسطينية التي تعرضت لعدد من الضربات منذ بداية السبعينيات وحتى خروجها أخيرا من لبنان، فأنشئت حركة حماس في غزة على يد مجموعة من قادة المجمع الإسلامي في قطاع غزة، كان على رأسهم الشيخ احمد ياسين، لتعتبر حماس نفسها عند انطلاقتها خلال الانتفاضة الأولى 1987، الذراع الضاربة لجماعة الإخوان المسلمين(ميثاق حماس:5)، فتكون الجناح العسكري للجماعة وليبقى الجناح السياسي كما هو إخوانيا، لذا لم تختلف حماس عن حركة الإخوان المسلمين الأم الأيديولوجية، لكنها مثلت في هذا المجال" النسخة الفلسطينية"(البرغوثي2000 :41) .

حيث يقول الشيخ احمد ياسين وهو الزعيم الروحي لحماس " كل حركة تمر بمراحل والانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم بناءا على قرار القائمين عليها " (ابوعمرو، 1989: 87)، يشير منير شفيق في كتابة(الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات) إلى ذلك التغير الذي ميز جل حركات الإسلام السياسي، حين تتبع مراحل تطور هذا الفكر الذي تبنته في النهاية حركات الإسلام السياسي، مقسما إياها إلى خمس مراحل فكرية مر بها الفكر الإسلامي المعاصر، حيث يقول: " وبنجاح الثورة الإسلامية في إيران يدخل الفكر الإسلامي المرحلة الخامسة، مرحلة الهجوم والايجابية في تغيير الواقع " (شفيق،1991 :44)، وفي هذه المرحلة تتعرض حركة الإخوان لمنعطف تاريخي في فلسطين، بالإعلان عن حركة حماس، وبدء ممارسة العمل الجهادي، وهو ما أعطي الحركة شرعية أكثر على صعيد المجتمع الفلسطيني في طرح نفسها بديلا عن منظمة التحرير، وطرح موقفها المقدس من مسالة قضية فلسطين، وهذا واضح من مراجعة سريعة لميثاق حماس، فعلى سبيل المثال تعتبر حماس نفسها حركة الله غايتها والرسول قدوتها والقران دستورها والجهاد سبيلها والموت في سبيل الله أسمى أمانيها(ميثاق حماس:9)، وهي بهذا لا تختلف عن الإخوان في تعريف أنفسهم بشيء حيث تعرف حماس نفسها في ميثاقها بكل وضوح، ففي المادة الأولى تعرف حماس نفسها فتقول: حركة حماس الإسلام منهجها، منه تستمد أفكارها وتصوراتها عن الكون والحياة والإنسان، واليه تحتكم في كل تصرفاتها ومنه تستلهم ترشيد خطاها، في حين جاء في المادة الثانية بان حركة حماس جناح من أجنحة الإخوان المسلمين بفلسطين، أما عن أهدافها فقد حددتها انطلاقا من هدفها الأول في المادة التاسعة: وهي تهدف إلى منازلة الباطل ودحره ليسود الحق، وتعود الأوطان وينطلق من فوق مساجدها الأذان معلنا قيام دولة الإسلام (ميثاق حماس:6).

هذا وقد أعلنت حماس منذ انطلاقتها عن أهدافها ومواقفها من القضية الفلسطينية، والتي تستند فيها إلى الشعارات الإسلامية التقليدية تجاه القضية الفلسطينية كاعتبار فلسطين ارض وقف إسلامية لا يجوز التفريط بها (البرغوثي2000 : 42)، ناهيك عن تبنيها لأهداف وقتية تتمثل في العمل السياسي والاجتماعي اليومي وأهداف كلية مثل رفض كل الحلول الاستسلامية والعمل الدائم لتحرير فلسطين كلها، ونلحظ من الرجوع إلى ميثاق حماس في هذه العجالة، كيف أن حماس هي الأخرى لا تبتعد عن مجمل حركات الإسلام السياسي، من حيث كون الإسلام مرجعيتها الأساسية، وكيف أن هدف الوصول إلى السلطة، يحظي بالحضور من خلال إعلان قيام دولة الإسلام، في حين تحدد هويتها أكثر من حيث كونها احد أجنحة الإخوان المسلمين، لتتميز فكريا عن غيرها من حركات الإسلام السياسي في فلسطين والعالم.

4. حماس والعملية السلمية

لعل هذه المرحلة التي بدأت مع بدء عملية السلام، تشكل بداية حراك كبير على مستوى الحركة، لم تتوقف عن التدحرج إلى ألان، فقد شهدت الحركة زخما كبيرا على كافة الصعد، حيث امتدت جماهيريا بفعل تصاعد عملها الكفاحي الجهادي، ورفعها لبرنامج سياسي مقاوم وممانع، وهو الأمر الذي خولها أن تقدم نفسها على الأرض كبديل لمشروع القيادة التاريخية المتنفذة في منظمة التحرير التي بدأت بتقديم التنازلات الكبيرة وشبه المجانية ،

لكنها رغم ذلك أبقت على شعرة معاوية مع كافة الأطراف، يقول إياد البرغوثي في كتابه " الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة " 1990":

بانطلاق العملية السلمية في الشرق الأوسط مع بداية التسعينيات، بدأت حماس تواجه أزمة، ما بين موقفها المعلن من مسالة القضية الفلسطينية، في أن فلسطين بكامل أراضيها التاريخية هي ارض وقف إسلامي يجب تحريرها من النهر إلى البحر، وانه لا طريق لذلك إلا بالجهاد، وما بين أن تحرز العملية السلمية تقدما يفرض أن تنجر الحركة معه للمشاركة في سياق هذه العملية وبأي شكل كان، أو أن تبقى على الهامش، حيث يلاحظ هنا تناقضا واضحا ما بين إستراتيجية الحركة المكتوبة المعتمدة على الموقف الإسلامي التاريخي، من رفض لأي عملية سليمة لحل القضية الفلسطينية، وبين ما يصرح به قادتها، لترك الباب مفتوحا أمام مشاركة الحركة في أي مشروع، فقد قال احمد ياسين " إن الانتخابات هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الممثل الحقيقي للشعب (البرغوثي، 1990: 106).

وقد ترجمت الحركة هذا التناقض فيما بعد ، بتصعيد عملياتها الفدائية ضد الإسرائيليين بعد اتفاق أوسلو على الأرض، حيث فرضت نفسها في المقدمة على كل فصائل المقاومة الوطنية، بخطابها الجهادي التجيشي، فيما كان قادتها يصرحون بتصريحات مرنة على المستوى السياسي، وفي اعترافهم بشرعية عرفات والسلطة الفلسطينية، والتي هي وليدة العملية السلمية المرفوضة من حماس، وهنا نرى أن هذا التناقض الذي لاحظه البرغوثي ما هو إلا لعب سياسي باحتراف، لكنه يستند للدين بشكل ما، إذا ما تذكرنا حديث قادة حماس عن سوابق للنبي أو لصلاح الدين في عقد هدنة طويلة الأمد مع الأعداء، بحيث وجهت حماس خطابا محددا لكل فئة على حده، حيث أظهرت للجماهير أن فلسطين يجب تحريرها من البحر إلى النهر، وبرهنت على هذا التوجه بتصعيد الفعل الكفاحي على الأرض في وقت عجز الآخرون عن ذلك، وفاوضت عرفات لتأخذ حصتها ومكانها على المسرح السياسي الفلسطيني، معترفة بشرعية عرفات كقائد للشعب الفلسطيني، وشاجبة المسار السياسي للقيادة المتنفذة في منظمة التحرير الذي له على رأسها في نفس الوقت، كما قدمت نفسها على أنها حركة سياسية إسلامية معتدلة وعصرية، تقبل قواعد الديمقراطية، وتجيد اللعبة السياسية، وهنا نلحظ تبادل الأدوار ما بين السياسي والديني في خطاب الحركة، ومرونة الهامش الذي يتيحه لها خطابها.

5. حماس منذ اندلاع انتفاضة الأقصى في العام2000 وحتى 2009

مع اندلاع انتفاضة الأقصى عام 2000 واحتدام الصراع مع " إسرائيل "، يبرز التغيير الدراماتيكي لموقف الحركة من السلطة الفلسطينية ومنظمة التحرير الفلسطينية، بالمشاركة في الانتخابات البلدية والتشريعية، التي اكتسحت فيها حماس صناديق الاقتراع، لتشكل أول حكومة لها، وهو ما يراه البعض يتضمن قبولا بخط التسوية السلمية المناقض لثوابت الحركة، بحيث يكون ذلك نقطة تحول في تاريخ الحركة مرة أخرى، ففي السابق أجاب محمود الزهار عن سبب رفض حماس الحكم الذاتي، بان الحكم الذاتي يتناقض مع موقف الحركة من النقاط التالية: الاعتراف بإسرائيل ككيان شرعي، القبول بجزء من فلسطين مع التنازل عن الجزء الآخر، الحكم الذاتي

يجعل الاحتلال قانونيا وهو يؤدي لإبطال الجهاد ضد العدو الصهيوني(الحمد، 1990 : 45)، ولذلك أصدرت حماس عام 1996 فتوى بتحريم المشاركة في الانتخابات التشريعية، لكنها أصدرت فتوى أخرى تجيز المشاركة في الانتخابات التشريعية عام2006 ، وفي هذه المرحلة يبرز التناقض ما بين المقولات المقدسة الإستراتيجية لحماس، وبين التصريحات والأفعال من قبل قادتها، وهو الأمر الذي تجد حماس له برهانا دينيا وتبرره سياسيا، فهي تشارك بناء على آراء فقهية تحرص على حماية مصالح الشعب الفلسطيني ومصالح الحركة، كما أنها تستند إلى تغير الظروف التي حكمت الانتخابات الجديدة، أما على مستوى الفعل السياسي فقد كان واضحا أن الحركة بدأت تبحث عن حصتها في السلطة، دون أن تدفع ثمنا سياسيا معلنا، بحيث يظهر الخطاب مرنا جدا وبعيدا عن الخطاب المتصلب، إن المسالة هنا قد تبرر بثبات الهدف الاستراتيجي مع تغير التكتيك، غير انه يجب ملاحظة أن التكتيك قد يتحول إلى استراتيجي في لحظة ما.

ثالثا: خطاب حماس

سوف نتطرق هنا لبعض الباحثين الذين قاموا بتحليل لخطاب حماس، مما قد يضيء لهذه الدراسة الطريق في كيفية التعامل مع خطاب حماس الذي يتشكل ويتعدد فيظهر كعدة خطابات، الديني، السياسي، الاجتماعي، الفكري، حيث يتطرق البرغوثي في دراسة بعنوان (الإسلام السياسي في فلسطين"ما وراء السياسة")، لمسالة خطاب الإسلام السياسي في فلسطين في فصل كامل، ناقش فيه تطور هذا الخطاب الإسلامي وأنواعه واشكالياته ،وقد تطرق فيه طبعا لخطاب حركة حماس، بحيث تعمق في مسالة الخطاب بصورة اكبر وحاول تحليل هذا الخطاب وكيفية عمله وعلاقته بالبنية التي يصدر عنها أي حماس، يقول البرغوثي في كتابه الإسلام السياسي في فلسطين: نقصد عند حديثنا عن خطاب الحركة الإسلامية في فلسطين بصورة عامة، خطاب الحركة الأقدم والأكبر الإخوان المسلمون ومن ثم حركة حماس، ذلك أن خطابها هو خطاب الأغلبية الإسلامية في فلسطين(البرغوثي2000 :136)، ثم يردف البرغوثي: يتميز مشروع الحركة الإسلامية الفلسطينية بمستويين، الأول هو الديني العام الهادف لتحكيم شرع الله في الأرض، و الثاني المستوى الوطني وهو تحرير فلسطين ، بحيث يكون مشروعا إسلاميا يتطلب في البداية مرحلة وطنية(البرغوثي،2000: 133)، لذلك فهو يرى بدوره أن الخطاب الإسلامي في فلسطين يستند كغيره حول العالم، إلى الفكر الإسلامي، الذي يتصف عند أصحابه بالشمولية حيث يعنى بالشريعة الدائمة المستعصية على التعديل والتبديل، ليكون الدين وحدة قياس أو مسطرة يجري الحكم بموجبها على كل شيء(البرغوثي، 2000: 133).

حيث يتساءل البرغوثي عن الذي يمتلك الحق في إعطاء تلك الأحكام نيابة عن الدين؟ بحيث تكون المرجعية لهذا الحكم هي النص، الجاهز أبدا والمتعدد التفسير في أحيان كثيرة، والحاضر بقوة أو بعدم قوة أحيانا، والمغيب في بعض الأحيان، لذا وفي مثل هذه الحالة الانطلاقية لا يبتعد الخطاب عن كونه إعطاء تعليمات وإصدار أوامر(البرغوثي: 2000: 133)، في حين تحدد طبيعة المشروع الإسلامي وظيفة الخطاب، وهي تسويق المشروع الإسلامي واهم أهدافه هي مهاجمة ومحاربة العلمانيين(البرغوثي، 2000 : 134)، كما ويعدد البرغوثي أنواع ذلك الخطاب فيقول:

> من الصعب الحديث عن خطاب إسلامي واحد فهو يتعدد بتعدد الحركات، وينقسم حسب الوضع الذي تعيشه المنطقة والحركة نفسها، فقد يكون خطاب محنة أو عافية، خطاب كر أو فر، خطاب تراجع و استضعاف، أو خطاب تمكن ، خطاب تحريض ومواجهة أو خطاب تسامح ، خطابا وعظيا أو خطابا سياسيا، وهو من الناحية السياسية والتنظيمية ينقسم إلي خطاب استراتيجي وخطاب تكتيكي، يتحدد بموجب الجهة التي يوجه لها وتوقيته(البرغوثي، 2000 :135).

ثم يتابع :

> لقد كانت السمة الأساسية لتطور خطاب الكتل الإسلامية انه كلما انغمست الحركة الإسلامية في العمل الوطني السياسي أكثر، كلما كان خطابها منفتحا أكثر وواقعيا أكثر، واقل إثارة للاستعداء، وأكثر قبولا للأخر، مهما كانت الخلفية الفكرية لهذا الآخر، كما ثبت كذلك أن الضغط على الحركة الإسلامية لإخراجها من الساحة السياسية أو لتدجينها بشكل أو بأخر، يرجع الكتل الإسلامية والحركة عموما إلى الانغلاق والتعصب وربما أحيانا إلى التطرف(البرغوثي، 2000: 145).

هنا يرى البرغوثي أن ممارسة السياسة من قبل الإسلاميين –وهنا يعني حماس– قد كسرت الدائرة الدينية التي كانوا يدورون فيها بتعصب، بحيث انفتح خطابهم على آفاق أوسع، أي تلاقح الديني فيه مع ما هو واقعي ودنيوي غير الهي، وهذا يتفق مع ما حدث في غزة، حيث تشير ممارسة حماس إلى استعداد الحركة للتعصب أكثر حين يتعلق الأمر بالسلطة، برغم كون ذلك التلاقح غير ناضج، غير انه لا يغفل ذلك العقل الاداتي الذي يستخدم السياسة ومن قبلها الدين، فيقول:

> لكن حماس حركة دينية في نهاية المطاف وموقفها السياسي من الغرب قد لا يكون قابلا للمناورة وللتكتيك وحتى التغيير، لكن موقفها النظري من الغرب كحضارة وكمشروع علماني ولا ديني من الصعب أن يتغير ولا حتى كتكتيك وأقصى ما في إمكان الحركة أن تعمله في هذا المجال هو جعل الموضوع السياسي مقدمة أولوياتها وتأجيل الموضوع الفكري أو عدم التركيز عليه(البرغوثي، 2000: 147).

وبذا يرجع البرغوثي الخطاب الحمساوي إلى أصله الديني الذي يحكمه في النهاية، مع تنبيهه إلى تداخل السياسي مع الديني، غير انه في النهاية يرجح الارتهان إلى الديني، وهو ما اختلف معه فيه حيث يمكن أن يكون العكس صحيحا بالنسبة لحماس أو غيرها من حركات الإسلام السياسي، حيث تمارس لي رقبة الدين لصالح السياسة في كثير من الأحيان، فحماس حاولت تبرير حسمها العسكري في غزة ومنه ما هو مقنع سياسيا ولكن فكيف يمكن تبرير عنفها الدموي تجاه الآخرين والذي لا يمت بصلة إلى الدين، خاصة حين تقدم نفسها كفصيل معتدل ومستنير، بمعنى أي أصل ديني يحكم حماس ويبرر ما فعلته بغزة، هنا نتجه إلى معضلة أي إسلام نريد أو نتحدث عنه، كما يعتبر البرغوثي أن خطاب حماس متصف بالقطعية، فلا يراعي نسبية الأحداث والظواهر، وانه يتصف بالنمطية، إضافة إلى موقفه من الديمقراطية والتعددية، والذي تلفه ضبابية كبيرة من تلك المسألة، فتارة هو على النقيض منها وتارة تراه يبررها بكل أريحية، وهو الخطاب الذي وصف نفسه بأنه يواجه الإنساني بالإلهي، ثم يتطرق البرغوثي إلى موقف الخطاب من المرأة والإبداع الفكري، تعالي الخطاب وتمسكه بنبرة الأستاذية، وأخيرا لا تاريخية هذا الخطاب(المصدر السابق:150).

ثم يناقش البرغوثي الكيفية التي تطور فيها خطاب حماس، نتيجة تفاعله مع الواقع، فيقول:

1. لقد تميزت علاقة حماس بالآخر الديني بأنها مقبولة إلى حد بعيد، وكان قبول الآخر الطائفي أسهل من الآخر السياسي(البرغوثي، 2000: 68).

2. لقد أدى سعي الحركة للظهور بممثل الشعب كله إلى الواقعية الحياتية، ولقد أدى ذلك إلى حدوث التغيرات النوعية في خطاب حماس، فانتقل الخطاب من الاهتمام بالا سياسي إلى السياسي، ومن اللاوطني إلى الوطني، ومن الطائفي إلى القومي العام، انتقل الخطاب من خطاب التمايز المطلق إلى خطاب الاندماج النسبي مع متطلبات الجزء الأكبر من الفئات الشعبية، والى الاقتراب من الحركات السياسية أكثر، وأصبح الخطاب اقل عدائية لليسار، بل برر التحالف مع اليسار أحيانا من اجل الفوز بانتخابات هنا أو هناك(البرغوثي، 2000: 147).

3. لقد أدت المهمات الجديدة لحركة حماس وفي مقدمتها التصدي لقضية الوطنية والعلاقة التنافسية مع منظمة التحرير ومن ثم السلطة الفلسطينية وحرصها على الوصول إلى المؤسسات بالطرق التنافسية الديمقراطية، إلى استخدام خطاب بملامح أكثر عصرية من سابقاتها الإخوان والكتل الإسلامية(البرغوثي، 2000: 146).

4. لقد اعتمدت حماس خطابا حاولت فيه التقدم باتجاه لغة أكثر دبلوماسية مع الغرب، فمحاولة حماس حصر معركتها مع إسرائيل وعدم افتراض العداء المسبق للغرب، واختيارها طريقا أكثر واقعية للوصول إلى تفهم فئات اكبر من الرأي العام، اثر في تحديد نمط خطابها تجاه الغرب(البرغوثي، 2000: 146).

5. لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن خطاب حماس قد تجاوز جذوره الفكرية لصالح جذور فكرية أخرى، بل إن الحركة ما زالت تستخدم الشكل السلفي للخطاب، من اجل أغراض عصرية، في محاولة منها لتغيير الواقع باتجاه جديد رسمته الأيديولوجية الإسلامية ذهبيا بلا مشاكل وبلا قضايا إنسية تعطل من روحانية الجديد وتحد من سموه(البرغوثي، 2000: 147).

نرى في كل فقرة من التي تم ذكرها كيف يحاول البرغوثي، تتبع تطور خطاب حماس والأسباب المؤدية لذلك، غير انه يحسم المسالة، بكون خطاب حماس ذو شكل سلفي صمم لأغراض عصرية، وهو ما اتفق معه عليه، ويجزم في نفس الوقت تجاوز حماس على مستوى الممارسة العصرية للإخوان المسلمون على الأرض، حيث انطلق البرغوثي في كل مرة من عملية تحليل جيدة ولكنه لا يكملها حتى حدها الأقصى، فمن خلال تحليل البرغوثي لخطاب حماس نجده يتعمق في دراسة نصوص للحركة، ثم ينطلق لتحليل ممارساتها على الأرض كجزء من خطابها خلال فترة زمنية ترجع إلى بداية الثمانينيات من القرن المنصرم، وقد نجح في عمله هذا بدرجة كبيرة، إلا انه لم يتوسع في موضوع الخطاب وبنيته بالشكل المطلوب، ذلك انه درس الموضوع في فصل واحد من دراسته السابقة، ناهيك عن كون تلك الدراسة قد سبقت الأحداث التي جرت فيما بعد في غزة، وكيف حسمت حماس الخلاف مع فتح بالقوة، وكيف رجعت إلى الخطاب الديني الإلهي لتبرير ممارستها السياسية والعسكرية على الأرض، والتي يرفضها الكثير حتى من منظور الدين.

حيث تأتي دراسة إياد البرغوثي "الدين والدولة في فلسطين "الصادرة في (2007) عن مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان" ، في سياق مقاربة تحليلية مستندة إلى سنوات طويلة من الدراسة والتحليل، يقول فيها:

> حماس هي حركة سياسية لا تختلف من حيث التنظيم والأهداف والأدوات عن أية حركة سياسية فلسطينية، وكونها تعبر نفسها ذات مرجعية دينية لا يغير من سلوكها السياسي وأهدافها وعلاقاتها أي شيء، وما المرجعية الدينية إلا وسيلة للتعبئة وأداة للتبرير أو التفسير... وإذا احتاج الأمر للصراع(البرغوثي،2007 : 51).

وقد تطرق فيها البرغوثي في أكثر من مكان إلى خطاب حماس، حيث يبدي البرغوثي إعجابه بالبرنامج الانتخابي لحركة حماس، فيشير في المحور الثاني إلى تبنيها لبرنامج "دنيوي" استقطب المواطن الفلسطيني، وقدمها كبديل منطقي لمنافستها حركة فتح، ونجح في إرضاء ناخبها الإسلامي المؤدلج برغم تقليص حجم خطابها الديني الذي لم يتجاوز الـ12% من حجم البرنامج، في حين دفع البيان الوزاري للحكومة العاشرة الحركة إلى الاقتراب أكثر من الواقعية السياسية(فارس،2007)، وهنا نلحظ ذلك التراجع على مستوى الدين لصالح السياسة، وعملية تبادل الأدوار والأماكن ما بين مكونات بينة الخطاب، يناقش البرغوثي هنا الموضوع منطلقا من طرف المعادلة الأخر، أي السياسة، وليس كما فعل في دراسته الماضية والتي شدد فيها على الدين والمرجعية السلفية كنقطة مركزيه في تحليله للحركة، في حين يشير البرغوثي في محور دراسته السادس من استخدام الحركة للفتوى الشرعية لكسب التعاطف والتأييد، حيث "أصدرت الحركة فتوى شرعية تجيز لها المشاركة في الانتخابات البلدية والتشريعية الفلسطينية التي جرت منذ العام 2004" (البرغوثي، 2007: 39)، كما ويرجع البرغوثي إلى تحديد سمات حماس فيقول:

> فإنَّ نتائج الانتخابات وتداعياتها حرفتا الحركة عن هدفها المعلن، ليتغير إلى الهدف المعتاد عند من يصل إلى السلطة والحكم في دول العالم الثالث، حيث إن "البقاء في السلطة أحد أهم أولويات الحركة إن لم يكن أهمها في هذه المرحلة... كما مثَّل وصول حماس للسلطة من حيث الأولويات عودة إلى ما قبل تشكيل الحركة وبدئها في خوض المقاومة... أي إلى فترة الكتل الإسلامية التي كان التنافس بينها وبين قوى (م.ت.ف) هو جوهر هدفها، ذلك التنافس الذي ركَّز على تمثيل الشعب الفلسطيني أكثر منه على النهج الذي يفترض أن يسلكه الشعب من أجل التحرر(البرغوثي،2007: 26).

ويشكك البرغوثي في محور دراسته السابع، بدور حماس في التغيير على الأقل في المرحلة الحالية قائلا:

> فالتغيير في فهم حركة حماس "يعني عمليا العودة عن التغيير الذي جرى على حياة الفلسطينيين في سنوات حكم فتح، وستبقى الأسلمة في حدود ما هو شكلي وأخلاقي وقيمي وسلوكي، حيث سيستمر الحمساويون في التأكيد على

"الالتزام بالخطاب الإسلامي وبرفع الأعلام الخضراء ورفع الشعارات الدينية.. وستعمل حماس على التأثير في السلوك الاجتماعي ليصبح سلوكا ذا طابع ديني (البرغوثي، 2007: 48).

كما يذهب البرغوثي إلى أن أسلمه الدولة عند حماس، ليست سوى الأسلمة الشكلية التي لن تتجاوز البعد الأخلاقي التربوي الشعاراتي، وذلك بسبب ظروف موضوعية وأخرى ذاتية لدي حماس، في حين يبدي تخوفاته من المواقف الرمادية لبعض كوادر الحركة الإسلامية، كما ويؤكد البرغوثي في دراسته ابتعاد الإسلاميين الفلسطينيين عن شعار التغيير والإصلاح، وأنَّهم لن يغادروا مربع ما هو موجود، بل سيكرسون الثقافة السائدة (البرغوثي، 2007: 52)، وقد يكون ذلك نتيجة الدراسة الدقيقة للواقع المحلي والإقليمي والدولي ، ناهيك عما يمثله الإسلام السياسي من حالة ارتداد وماضوية بكل ما تعني الكلمة من محافظة وركون إلى الواقع والتمسك بالتقليد.

تناولت الدراسة موضوع تعاظم دور الدين في فلسطين، وتوقعت أنَّ استمرار تدخل الدين في شئون الحياة المختلفة سيؤدي إلى تكريس الطائفية واستخدامه كورقة لصالح الطبقة الحاكمة أو العشيرة أو الأسرة أو الحزب الديني الحاكم، ، ودخول عنصر الفتوى الشرعية مؤخرا لمربع التنافس السياسي بين الفلسطينيين وتحديدا في قطاع غزة، في حين يعتقد البرغوثي أنَّ قبول الإسلاميين بفتح الباب على مصراعيه للتنافس مع فتح على قيادة المجتمع الفلسطيني من خلال المشاركة الفاعلة في الانتخابات التشريعية، والفوز بالأغلبية دفعهم إلى "تجميد" المقاومة بشكل فعلي، وهذا ما مهَّد الطريق لعودة الحركة إلى مرحلة ما قبل 1987/12/14م(فارس،2007)، هنا يتعجل البرغوثي في حكمه، حيث لم تلبث حماس بالرجوع إلى المقاومة واستخدامها كورقة من اجل تثبيت أقدامها مرة أخرى، نلحظ هنا الاختلاف ما بين الدراستين الأخيرتين، ففي الأولى يركز البرغوثي أكثر على السمة الدينية والسلفية للحركة وخطابها، وفي الثانية يشدد على الجانب السياسي للحركة، أي انه في كل مرحلة يجنح إلى احد طرفي المعادلة مرة لصالح الدين ومرة لصالح السياسة، بحيث يبقى البرغوثي أسير تلك الثنائية ما بين الدين والسياسة بشكل نسبي، وربما هذا مرده إلى مجاراة البرغوثي لممارسة حماس وللمستجدات على الأرض من أحداث، وكل هذا دون أن يوضح بصورة كاملة العلاقة التي تقوم بين التشكيلتين الخطابيتين في خطاب حماس.

أخيرا نقول أن البرغوثي يجيد تحليل خطاب الإسلام السياسي وطبعا خطاب حماس، إلا انه لا يقول لنا كيف تنهض العلاقات ما بين تلك العناصر بالشكل الكافي أو المباشر، كما انه يركز أكثر على الشق السياسي الديني بصورة اكبر من غيرها، وأحيانا يطلق الأحكام طريقة وصفية وجاهزة، ومع هذا فقد نجح البرغوثي بتناول الحركة بطريقة غير مسبوقة، أما عند مقارنة دراستيه السابقتين فإننا نرى أن جزءا من أحكامه قد أثبتها الواقع أو الأحداث التي تلتها فيما بعد.

هذا ويعد الكاتب الفلسطيني خالد الحروب من أشهر الذين درسوا حماس، حيث قدم دراسة شهيرة كان لها صدى كبير خاصة في الغرب حول حماس بعنوان " حماس..دليل أولي "، حيث حاول تقديم حماس للقارئ الغربي بعيدا عن تلك الصورة التي وسمت بها من قبل الآلة الإعلامية الإسرائيلية أو الأمريكية المتحيزة لإسرائيل، ناقش

الحروب جدلية الديني والسياسي في الفكر والممارسة عند الحركة، مشيرا إلى أن خصوصيتها تتجلى في تمكنها من نسف نظرية "التعاقب" بين الأسلمة والتحرير، والاستعاضة عنها بنظرية "التزامن"، فقد كان من "العبث محاولة تحرير فلسطين بدون الوصول إلى درجة مرضية من الأسلمة للمجتمع الفلسطيني... وما فعلته حماس داخل هذا الفكر التقليدي هو كسر تخيل التعاقب والبرهان على أنه بالإمكان النضال من أجل تحقيق العمليتين معا" (فارس،2007)، وهنا قد يكون من الممكن النضال من اجل تحقيق العمليتين معا، ولكن الأهم هو مقدار النجاح والتقدم على صعيد المسارين، فهل نجحت حماس في قطع خطوات على صعيد الأسلمة، ناهيك عن التحرير، لعل الأهم في طرح الحروب تلك الطريقة التي تعمل بها حماس، إنها عملية الربط الجدلي ما بين الديني والسياسي في خطاب حماس، حيث يجيب الحروب على التساؤل التالي " ولكن لمن تبدو الغلبة داخل حماس؟ هل هي للديني أم للسياسي؟" يقول الحروب على الرغم من الجذور الدينية للحركة، فإن السياسي يتغلب على الديني داخلها، فهي تتبنى المفاهيم الغربية في خطابها السياسي وتحديد أولوياتها الوطنية وعملها التنظيمي والإداري وممارستها السياسية، كما أنها حركة عصرية تدير شؤونها الداخلية بديمقراطية، و"تختار قادتها بطريقة ديمقراطية... ولا يوجد نظام تسلطي داخلها، وهي متصالحة مع المفاهيم المعاصرة كحقوق الإنسان والمواطنة وسيادة القانون وحكم الأغلبية والمساءلة(فارس،2007)، وعلى الرغم من الاتفاق مع الحروب في قضية تغليب السياسي على الديني في داخل حماس، لكن الاختلاف معه يظهر في قطعه باستمرارية هذا التغليب، ناهيك عن كونه يجزم بديمقراطية الحركة...فعن أي ديمقراطية يتحدث الحروب؟ وما هو مضمون التصالح مع القيم العصرية؟

في كتاب جديد بعنوان " قراءة نقدية في تجربة حماس وحكومتها2007/2006 " جاء نتيجة ندوة عقدت في بيروت من قبل مركز الزيتونة شارك فيها عدد من المختصين والمهتمين ، تطرقوا إلى حماس وتجربتها وصولا لتشكيلها الحكومة إلى ما قبل حسمها العسكري في غزة، حيث يقول حسين أبو النمل: في إطار المناورة السياسية الدفاعية المشروعة والواجبة يمكن النظر إلى ما طرا من تغير يبدو بمعايير أيديولوجية بحتة تراجعا، في حين انه بمعايير الأداء السياسي القائم على الربح والخسارة خطوة تكتيكية محسوبة لمواجهة ظروف وتطورات محتملة صعبة(الزيتونة،2007)، في حين يقدم جواد الحمد مداخلة جاء فيها: أن حماس لم تطرح برنامجا أيديولوجيا في برنامجها الكلي بالمجلس التشريعي، ثم نلاحظ في برنامج الحكومة غياب موضوع الأسلمة الذي طرح في فكر حماس الأول منذ انطلاقتها 1987/1988، بل إنها لم تقم بمحاربة رموز مهمة جدا تتناقض معها في الجانب الديني بالمطلق(الزيتونة،2007).

بحيث يبدو ميل تلك المداخلات إلى التأكيد على كون حماس حركة سياسية بالمجمل وهو ما سيجعلها حركة عصرية الأداء وبعيدة عن الانغلاق والتعصب الديني، وهو ما نختلف فيه معهم ليس لان المرجعية الدينية لحماس ستدفعها إلى النكوص مرة أخرى ، بقدر مراعاة حماس كونها في مرحلة تحرر وطني لا يمكن لها أن تكشف فيها عن رفضويتها للآخرين أو ميلها إلى فرض برنامجها على المجتمع، ناهيك عن متطلبات توحيد الجهود من اجل مواجهة الاحتلال، وهذه ميزة لحماس عن غيرها من حركات الإسلام السياسي خاصة المرتبطة بالإخوان، كون تلك لا تعاني من ظروف الاحتلال، وبالتالي فهي إما أن تهادن السلطة أو تجابهها والدليل على ذلك أن حماس

قامت بحسم عسكري أو ما يسميه البعض " انقلابا " على " الشرعية الفلسطينية " في أول فرصة سنحت لها بذلك وعند خفوت حضور الاحتلال المباشر على ارض غزة.

يقوم إبراهيم أبو الهيجاء باستعراض الثابت والمتغير في الفكر السياسي لحماس في معرض تحليله لمواقف حماس منذ مشاركتها بانتخابات المجلس التشريعي الأخيرة، وصولا لاتفاق القاهرة ومن ثم اتفاق مكة، ومشيرا إلى محددات الفهم السياسي لحركة حماس، والى أن " الفكر السياسي هو مساحة الحركة في ظل الثابت "، يقول أبو الهيجا: القبول أو الاحترام أو الالتزام باتفاقات منظمة التحرير الفلسطينية يقودنا بالقطع إلى فهم الدوائر التي تدور فيها ثوابت حماس ومن ثم القراءة المتفحصة والشاملة لاتفاق مكة، لأن كل ذلك مهم في فهم مقاربات الثابت بالمتحرك، وفي فهم محددات الفعل السياسي لحركة حماس، وهي:

1. الثوابت الكلية المستندة إلى دوائر الفكر الإسلامي (الحق والباطل)، ودوائر الشرع (الحلال والحرام).

2. التحرك باتجاه ثابت مع إمكانية القبول بهدف جزئي بشرط أن لا ينفي الكلي أو ينتقص منه.

3. التحرك باتجاه الشرعي القطعي دون أن ينفي هذا التحرك عقلية الأولويات وأدوات الموازنات "أي الظني المتحرك ضمن القطعي وليس العكس".

.4 التحرك العسكري وسيلة لإنجاز الكلي أو الجزئي، وعمله محكوم باعتبارات مهنية وقراءة سياسية وتوقفه رهن تحقيق الشروط وليس منحة لأحد أو رغبة في قتل أحد.

.5 بعد ذلك تأتي أهمية أن يكون القرار المتحرك في البنود (أنفة الذكر) خاضعا لشورى الحركة الجماعية وقطاعاتها المختلفة، ليس فقط المتواجدون هنا في الداخل الواقعون تحت وقع الضغط العسكري والعدوان اليومي بل المتواجدون في الخارج أيضا، أي الذين هجروا وطرودا من أرضهم ومن بين أهلهم، فكلاهما معبّر عن شكل الظلم والاحتلال، وكلهم لهم الحق بالقرار والإلزام وصياغة الموقف.

6. صياغة القرار تعتمد على الاستلهام بما تقدم، أما فضاء القرار فيدور في موازنات ومصالح الحركة وتقديراتها السياسية للمعادلة الداخلية والخارجية وحساباتها لذلك وترجيحها بالتالي للصالح والأفضل بما ينفع عموم المسلمين ومشروع التحرير على وجه الخصوص.(أبو الهيجاء،2007).

يوضح أبو الهيجا بهذا التحليل المحكم لآليات الفعل السياسي لدي حماس، حضور الدين كمرجعية لأي فعل سياسي تقوم به حماس، لتظهر حركة سياسية بمرجعية دينية تهب الممارسة السياسية مشروعيتها، بمعنى إن ما يحدث داخل خطاب حماس ما هو إلا تكيف المقدس مع متطلبات الواقع، وليس ما تنادي به الحركة من بناء للواقع استنادا للدين، فالذي يحدد الثابت والمتغير في النهاية متغيرات الواقع وليس المقدس الديني أو هكذا اثبت الواقع، فكما حرمت المشاركة في الانتخابات التشريعية عام 1996 وأصبح ذلك ثابتا دينيا، فقد أجيزت المشاركة في الانتخابات عام 2006 بفتوى شرعية ليصبح الثابت المحرم متغيرا ومباحا، وهذا يقودنا إلى هامش المرونة للدين، وكيف يحصل ذلك التفاعل ما بين الدين ومتطلبات الواقع السياسية .

قدم عبد الإله بلقزيز دراسة نشرها في كتاب بعنوان (الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي)، حيث تطرق فيها لحركات الإسلام السياسي بالمجمل إلا أنها قد تفيد في سياقنا هذا، حيث يقول عبد الإله بلقزيز " يحتاج التفكير في الإسلام والسياسة، وفي عناوين هذه العلاقة إلى مقاربة معرفية تحلل الخطاب إلى مقدمات وفروض، ومنهج ورؤية، ثم مقاربة سوسيولوجية تحاول فهم ما وراء الأفكار أي جملة الملابسات والشروط الموضوعية التي قادت إلى التعبير عن أفكار بعينها" (بلقزيز، 2001: 22)، حيث يتابع بقوله " يقترن ميلاد المشروع الإسلامي المعاصر زمانا بأفول المشروع السياسي لقوى الحداثة العربية بطبعاتها العقائدية المختلفة، وينتمي الخطاب السياسي الإسلامي في القواعد والمقدمات والمفاهيم إلى الخطاب السياسي المعاصر، فهو خطاب دعوي تبشيري تحريضي يميل إلى إنجاز تواصل سهل مع جهوده يحقق له الظهور والنفاذ، إضافة لكون المشروع السياسي للحركات الإسلامية مشروعا رفضويا في المقام الأول، فهي تملك برنامج ثورة وهدم دون أن تملك برنامج تأسيس وبناء " (بلقزيز، 2001: 35، نرى كيف يصف بلقزيز الخطاب بالمعاصر، أو لنقل الهجين، وانه يقترن بأفول المشاريع الأخرى، بمعنى انه يعتمد على فشل الآخرين ليقدم نفسه بديلا، في حين يتجه إلى بنية الخطاب، جازما بعدم وجود برنامج بناء، مع أن كل تلك الحركات تنادي بمشاريع بناء سياسي واجتماعي إسلامي، يمكن لنا إن نعتبره ليس إلا متخيلا طوباويا، وحتى إن صح ذلك فتلك المشاريع تشكل جزءا أساسيا في عناصر بنية الخطاب وتشكيلاته الخطابية، كون خطاب الإسلام السياسي ما هو إلا جمع ما بين الدنيوي العصري وما بين المقدس اللا تاريخي.

يتطرق ضياء الشكرجي لثنائية الدين والسياسة والحاكمية، فينطلق معرفا كل من السياسة والدين فيقول: ربما نستطيع أن نعرّف السياسة بأنها "رعاية شؤون المجتمع، ضمن حركة ذات خطة مدروسة مسبقة تضع في حسابها احتمالات المتغيرات، وتملك مرونة التكيف مع المتغيرات المحسوبة وغير المحسوبة، وتوظــّف الممكنات باتجاه تحقيق التطلعات، مستهدفة تحقيق أكبر قدر ممكن من المصالح، ودرء أكبر قدر ممكن من المفاسد للمجتمع، معتمدة الصدق والمبدئية والحكمة والواقعية "، أما الدين فلعلنا يمكن أن نعرّفه بأنه " منظومة العقائد والأخلاق والأحكام التي تحدد علاقة الإنسان بالله، وعلاقته على ضوء تلك العلاقة بأخيه الإنسان فردا ومجتمعا، وعلاقته بالطبيعة والكون، أو هو الرؤية التي تجيب الإنسان على أسئلته الثلاث الأساسية؛ من أين وجوده، إلى أين مآله، وأين يكون مساره بين تينك النقطتين، نقطتي المبدأ والمعاد(الشكرجي،2006)

ومن ثم يتساءل ضياء الشكرجي: هل إلهية الدين وبشرية السياسة تستلزم حاكمية الدين على السياسة؟ بناءا على مقولة إلهية مصدر الدين، وبشرية مصدر السياسة، وأن الحقيقة الإلهية التي تصوغ الدين مطلقة وحق في كل الأحوال، بينما التجربة الإنسانية التي تصوغ السياسة نسبية، وبالتالي تحتمل الصواب والخطأ، والحق والباطل على حد سواء، وحيث أن اعتماد ما لا يحتمل الخطأ مقابل ما يحتمله هو أصلح للإنسان فردا ومجتمعا، دنيا وآخرة، لا سيما في القضايا الكبرى، وإن السياسة التي ترعى الشأن الاجتماعي لا بد أن تعتبر من القضايا الكبرى، لا بد على ضوء ذلك من أن يكون ما هو إلهي ومطلق ذا حاكمية على ما هو بشري ونسبي، ومن هنا لا بد من حاكمية الدين على السياسة؛ هو الذي يقودها، ويقومها، ويرسم لها طريق السير نحو مرضاة الخالق وسعادة المخلوق.

يسترسل الشكرجي قائلا: هذا الكلام يبدو في الوهلة الأولى للبعض أو لعله لكثيرين صحيحا وحقا بالضرورة، ولكن عندما نتأمله جيدا سنجد أن فيه الكثير من التبسيط والتجريد والمثالية المحلقة بعيدا فوق أرض الواقع، والكثير من الثغرات في الفهم والتفسير، فمن التبسيط والتجريد القول بإطلاقية الدين ونسبية السياسة، فالواقع أن كلا منهما؛ السياسة والدين على حد سواء نسبيان وبشريان، هذا ليس تجنيا على الحقيقة الإلهية التي لا بد لها وبضرورة العقل أن تكون مطلقة. نعم، الحقيقة الإلهية كحقيقة مجردة هي مطلقة بالبداهة، وحق لا يخالطه الباطل، وصواب إلهي لا يعكر صفوه الخطأ البشري، ولكن هذه الحقيقة نفسها هي – منظورا إليها من زاوية أخرى – نسبية، نسبيتها تتأتى من حقيقة أنها مطلقة فقط بالنسبة لمن يؤمن بإطلاقيتها كحقيقة إلهية، والدليل على ذلك تعدد مصاديق هذه الحقيقة بتعدد العقائد والأديان والملل والفلسفات، فلا يمكن بالتالي اعتبار المتعدد غير المتطابق دائما كله حقا مطلقا، لأن الحق المطلق في كل شيء لا بد أن يكون واحدا، ولا يجوز بحال من الأحوال تعدده، وعلى فرض وحدة الحقيقة الإلهية من خلال وحدة العقيدة لشعب ما، فإن تعدد صور فهم هذه الحقيقة التي يفترض بها أنها مطلقة وواحدة؛ هذا التعدد في صور الفهم يجعل ما هو مطلق في عالم التجريد نسبيا في فهم الإنسان، فالحقيقة هنا إلهية مطلقة في عالم التجريد، لكنها بشرية ونسبية في واقع الحياة الإنسانية، باعتبار أن الإنسان مهما تزكى وتعلم، يبقى بنسبة ما ظلوما جهولا، فتحتم جهوليته وقوعه من الناحية النظرية في الخطأ حتى فهم ما هو مطلق وحق وصواب، كما وتحتم ظلوميته وازدواجيته وقوعه في خلل الأداء من الناحية التطبيقية. فالنسبية تتكرر مرتين؛ نسبية الفهم بسبب نسبية العلم والذكاء عند الإنسان، ونسبية الأداء بسبب الازدواجية والأهواء البشرية، فهي إما أزمة ثقافة ومعرفة، أو أزمة أخلاق وتقوى، اللتان تحولان حتى الدين على فرض مطلقيته إلى حقيقة نسبية في عالم الإنسان، إذن حتى عندما تكون الحقيقة بذاتها مقدسة، فإنها تفقد قدسيتها بتلوثها في عالم الإنسان، أي عندما تدخل في ذهنه فهما يستلزم القصور، وفي عاطفته هوى يستلزم التقصير، وفي حركته ممارسة تكون انعكاسا للقصور بنسبة ما من جراء جهله النسبي مهما عَلِم وتعلّم، والتقصير بنسبة ما من جراء ظلمه النسبي مهما زكى وتزكى، وهذا ما يعرف بالازدواجية الملازمة بنسبة ما لمعظم أفراد النوع الإنساني، أو ما يعرف بالمسافة بين النظرية والتطبيق، وبين المثال والواقع، بحيث نقف أمام احتمالين حاكمية الدين على السياسة أو حاكمية السياسة على الدين.

القسم الثاني

تحليل مدونة حماس

الفصل الأول

عرض المعلومات "المدونة"

ستقوم الدراسة في هذا الفصل بعرض الأجزاء الأهم من المدونة التي سيبنى عليها التحليل والإجابة على تساؤلات الدراسة، حيث ستقسم المدونة إلى ثلاثة أجزاء، أولها ميثاق حماس كنص تأسيسي، ثم عدد من بيانات ومواقف الحركة خلال التسعينيات من المقاومة والقضية الفلسطينية وعملية السلام، وأخيرا النصوص التي ستعكس مواقف الحركة منذ المشاركة بالعملية السياسية وانتخابات العام 2006 وصولا للعام 2009، و ذلك من اجل الإجابة على السؤال المركزي في لهذه الدراسة وهو: كيف تعمل التشكيلات الخطابية المتعددة في بنية خطاب حماس، بحيث تشكله كوحدة خطابية واحدة ومتماسكة من خلال أنماط العلاقات ما بينها؟ هذا التساؤل الذي يتفرع منه عدد من التساؤلات والتي تتوزع على المحاور التالية:

أولا: التشكيلات الخطابية التي تكون بنية خطاب حماس

ستعتبر الدراسة ميثاق حماس النص المؤسس لتشكيلات الخطاب، وعليه فقد تم اختيار العديد من محاور ميثاق حماس كمواد يمكن أن تعرض تأسيسا لتشكيلات الخطاب، ثم تم اختيار بعض النصوص التي كانت عبارة عن بيانات لحماس تطرح مواقفها، مقابلات مع بعض قادتها والتي يتحدثون عن موقف ورأي حماس تجاه شأن ما برامج تقدمها الحركة لتبدي فيها رؤيتها، إضافة الى رسائل كانت توجهها الحركة لجهات فلسطينية أو عربية ودولية، وذلك خلال عقد التسعينيات وما بعد العام 2000 وحتى العام 2009.

وعليه نعرض افتتاحية الميثاق كما هي تفتتح باسم الحركة وآيات قرآنية ثم مقولات قادة حركة الإخوان المسلمون حول حالة العالم الإسلامي وفلسطين والصراع مع إسرائيل، ومن ثم تعريف بحماس وميثاقها لتختتم بآيات قرآنية، ثم يتلو ذلك عدد من محاور ومواد الميثاق التي تتحدث عن موقف حماس من فلسطين، الجهاد، تربية الأجيال، المرأة والفن، ثم يتلو ذلك بعض المواد التي تعرض موقف حماس من جميع الأطراف على الساحة الفلسطينية والعربية والدولية، ثم موقفها العقائدي تجاه الآخر ممن لا ينتمي لها سياسيا أو ممن لا ينتمي للإسلام عقائديا، كما ورؤية الحركة لحل قضية الصراع مع إسرائيل والغرب، بعد تلك النصوص من الميثاق تأتي مواقف الحركة خلال التسعينيات التي كانت تطلقها عبر البيانات مبينة موقفها من منظمة التحرير وقيادتها التاريخية وعلى رأسها الرئيس الراحل عرفات، ثم الموقف من عملية السلام واتفاقية أوسلو والمقاومة، ومن ثم رسائل الحركة لجميع الأطراف العربية والدولية، أما مرحلة ما بعد العام 2000 فنعرض بعض النصوص والتي منها مقابلة مع القيادي في حماس محمود الزهار يتحدث فيها عن الانتخابات التشريعية لعام 2006 وموقف حماس، ثم بعض

الأجزاء من برنامج حماس الانتخابي التي تظهر كيف تقدم نفسها وما تريد أن تعمله وكيف تدفع الناس لانتخابها، ثم جزء من خطاب تكليف إسماعيل هنية بتشكيل الحكومة بعد فوز حماس بانتخابات وكيف حاول تقديم حماس للشعب الفلسطيني ومؤسسة رئاسة السلطة الفلسطينية والعالم، وكيف خاطب الجميع بصفته رئيس وزراء.

1.1 من ميثاق حماس

ميثاق حركة المقاومة الإسلامية "حماس"– فلسطين(1)محرم (1409ه)أب(1988م)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿كُنْتُم خَيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت للنَّاسِ تَأْمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وتَنْهَونَ عن المُنْكر وتُؤْمِنُونَ بالله ولو آمن أَهلُ الكِتَابِ لكان خيرًا لَهُم منْهُمُ المُؤْمنُون وأَكْثَرُهُم الفاسقون لَنْ يَضُرُّوكُم إلاّ أذى وإِنْ يُقَاتِلُوكم يُوَلُّوكُم الأدْبارَ ثم لا يُنصَرُون، ضُرِبَتْ عَلَيهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إلا بحَبْل مِنَ الله وحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وبَاءُوا بِغَضَبٍ من اللهِ وَضُرِبَتْ عَلَيهِمُ المَسْكَنَةُ ذلِكَ بأَنَّهُم كَانُوا يَكْفُرُونَ بآياتِ الله ويَقْتُلون الأَنبياءَ بِغَيرِ حَقٍّ ذَلِكَ بما عَصَوا وكانوا يَعْتَدُون﴾(آل عمران: 110 – 112).

- ستقوم إسرائيل وستظل قائمة إلى أن يبطلها الإسلام كما أبطل ما قبلها."الإمام الشهيد حسن البنا، رحمه الله".
- إن العالم الإسلامي يحترق، وعلى كل منا أن يصب ولو قليلاً من الماء ليطفئ ما يستطيع أن يطفئه دون أن ينتظر غيره "الشيخ أمجد الزهاوي، رحمه الله".

وهذا ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)(حماس – الشدة والشجاعة– المعجم الوسيط ج1)، يجلي صورتها ويكشف عن هويتها، ويبين موقفها، ويوضح تطلعها، ويتحدث عن آمالها، ويدعو إلى مناصرتها ودعمها، والالتحاق بصفوفها، فمعركتنا مع اليهود جد كبيرة وخطيرة، وتحتاج إلى جميع الجهود المخلصة، وهي خطوة لابد من أن تتبعها خطوات، وكتيبة لابد من أن تدعمها الكتائب تلو الكتائب من هذا العالم العربي والإسلامي المترامي الأطراف حتى يندحر الأعداء، ويتنزل نصر الله، هكذا نلمحهم في الأفق قادمين.

﴿ولَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ (ص: 88).

﴿كَتَبَ اللهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (المجادلة: 21).

﴿قُلْ هذه سَبِيلِي أَدْعُو إلى الله على بَصِيرةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وسُبْحَانَ اللهِ وما أنا مِنَ المُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: 108).

المادة الخامسة عشرة: الجهاد لتحرير فلسطين فرض عين

يوم يَغتصب الأعداء بعض أرض المسلمين فالجهاد فرض عين على كل مسلم. وفي مواجهة اغتصاب اليهود لفلسطين لا بد من رفع راية الجهاد، وذلك يتطلب نشر الوعي الإسلامي في أوساط الجماهير محليًا وعربيًا وإسلاميًا، ولا بد من بث روح الجهاد في الأمة ومنازلة الأعداء والالتحاق بصفوف المجاهدين، ولا بد من ربط قضية فلسطين في أذهان الأجيال المسلمة على أنها قضية دينية ويجب معالجتها على هذا الأساس، فهي تضم مقدسات إسلامية حيث المسجد الأقصى، الذي ارتبط بالمسجد الحرام رباطًا لا انفصام له ما دامت السماوات والأرض بإسراء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعراجه منه.

المادة السادسة عشرة: تربية الأجيال

لا بد من تربية الأجيال الإسلامية في منطقتنا تربية إسلامية تعتمد أداء الفرائض الدينية، ودراسة كتاب الله دراسة واعية، ودراسة السُّنة النبوية، والإطلاع على التاريخ والتراث الإسلامي من مصادره الموثقة، وبتوجيهات المتخصصين وأهل العلم، واعتماد المناهج التي تكون لدى المسلم تصورًا سليمًا في الفكر والاعتقاد مع ضرورة الدراسة الواعية عن العدو وإمكاناته المادية والبشرية، والتعرف على مواطن ضعفه وقوته، ومعرفة القوى التي تناصره، وتقف إلى جانبه، مع ضرورة التعرف على الأحداث الجارية، ومواكبة المستجدات، ودراسة التحليلات والتعليقات عليها، مع ضرورة التخطيط والمستقبل، ودراسة كل ظاهرة من الظواهر، بحيث يعيش المسلم المجاهد عصره على علم بغايته وهدفه وطريقه وما يدور حوله.

﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَو فِي السَمَاوَاتِ أَو فِي الأَرضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٍ يا بُنَيَّ أَقِمِ الصَلاَةَ وَأْمُرْ بِالمَعْرُوفِ وانْهَ عَنِ المُنْكَرِ واصبِرْ على ما أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِن عَزْمِ الأُمُورِ وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان: 16- 18).

المادة السابعة عشرة: دور المرأة المسلمة

للمرأة المسلمة في معركة التحرير دور لا يقل عن دور الرجل فهي مصنع الرجال، ودورها في توجيه الأجيال وتربيتها دور كبير، وقد أدرك الأعداء دورها وينظرون إليها على أنه إن أمكنهم توجيهها وتنشئتها النشأة التي يريدون بعيدًا عن الإسلام فقد ربحوا المعركة، ولذلك تجدهم يعطون محاولاتهم جهدًا متواصلاً من خلال الإعلام والأفلام، ومناهج التربية والتعليم بوساطة صنائعهم المندمجين في منظمات صهيونية تتخذ أسماءً وأشكالاً متعددة كالماسونية، ونوادي الروتاري، وفرق التجسس وغير ذلك، وكلها أوكار للهدم والهدامين، وتتوفر لتلك المنظمات الصهيونية إمكانات مادية هائلة، تمكنها من لعب دورها وسط المجتمعات، بغية تحقيق المنظمات عملها في غيبة الإسلام عن الساحة، وغربته بين أهله. وعلى الإسلاميين أن يؤدوا دورهم في مواجهة مخططات أولئك الهدامين، ويوم يملك الإسلام توجيه الحياة يقضي على تلك المنظمات المعادية للإنسانية والإسلام.

المادة الثامنة عشرة:

والمرأة في البيت المجاهد والأسرة المجاهدة أُمًّا كانت أو أختًا لها الدور الأهم في رعاية البيت وتنشئة الأطفال على المفاهيم والقيم الأخلاقية المستمدة من الإسلام، وتربية أبنائها على تأدية الفرائض الدينية استعدادًا للدور الجهادي الذي ينتظرهم، ومن هنا لا بد من العناية بالمدارس والمناهج التي تربّى عليها البنت المسلمة، لتكون أمًّا صالحة واعيةً لدورها في معركة التحرير.

ولا بد لها من أن تكون على قدر كافٍ من الوعي والإدراك في تدبير الأمور المنزلية، فالاقتصاد والبعد عن الإسراف في نفقات الأسرة من متطلبات القدرة على مواصلة السير في الظروف الصعبة المحيطة، وليكن نصب عينيها أن النقود المتوافرة عبارة عن دم يجب ألا يجري إلا في العروق لاستمرار الحياة في الصغار والكبار على حد سواء.

﴿إِنَّ المُسْلِمِينَ والمُسْلِمَاتِ والمُؤْمِنينَ والمُؤْمِناتِ والقَانِتِينَ والقَانِتَاتِ والصَّادِقِينَ والصَّادِقَاتِ والصَّابِرِينَ والصَّابِراتِ والخَاشِعِينَ والخَاشِعاتِ والمُصَدِّقِينَ والمُتَصَدِّقَاتِ والصَّائِمِينَ والصَّائِمَاتِ والحَافِظِينَ فُرُوجَهُم والحَافِظَاتِ والذَّاكِرِينَ اللهَ كثيرًا والذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُم مَغْفِرَةً وأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: 35).

المادة التاسعة عشرة: دور الفن الإسلامي في معركة التحرير

للفن ضوابط ومقاييس بها يمكن أن يعرف هل هو فن إسلامي أم جاهلي؟ وقضايا التحرير الإسلامية بحاجة إلى الفن الإسلامي الذي يسمو بالروح ولا يغلّب جانبًا في الإنسان على جانب آخر، ولكن يسمو بجميع الجوانب في توازن وانسجام. والإنسان تكوين عجيب غريب من قبضة الطين ونفخة الروح، والفن الإسلامي يخاطب الإنسان على هذا الأساس، والفن الجاهلي يخاطب الجسد ويغلّب جانب الطين.

فالكتاب، والمقالة، والنشرة، والموعظة، والرسالة، والزجل، والقصيدة الشعرية، والأنشودة، والمسرحية وغير ذلك، إذا توافرت فيه خصائص الفن الإسلامي، فهو من لوازم التعبئة الفكرية، والغذاء المتجدد لمواصلة المسيرة، والترويح عن النفس، فالطريق طويل والعناء كثير، والنفوس تمل، والفن الإسلامي يجدد النشاط، ويبعث الحركة، ويثير في النفس المعاني الرفيعة والتدبير السليم.

لا يصلح النفس إن كانت مدبرة إلاَ التنقل من حالٍ إلى حال.

كل ذلك جِد لا هزل معه، فالأمة المجاهدة لا تعرف الهزل.

الباب الرابع : المادة الثالثة والعشرون: مواقفنا من (أ) الحركات الإسلامية:

تنظر حركة المقاومة الإسلامية إلى الحركات الإسلامية الأخرى نظرة احترام وتقدير، فهي إن اختلفت معها في جانب أو تصور، اتفقت معها في جوانب وتصورات، وتنظر إلى تلك الحركات إنْ توافرت النوايا السليمة والإخلاص لله بأنها تندرج في باب الاجتهاد، ما دامت تصرفاتها في حدود الدائرة الإسلامية ولكل مجتهد نصيب.

الباب الرابع: المادة الخامسة والعشرون: مواقفنا من (ب) الحركات الوطنية على الساحة الفلسطينية:

تبادلها الاحترام، وتقدر ظروفها، والعوامل المحيطة بها، والمؤثرة فيها، وتشد على يدها ما دامت لا تعطي ولاءها للشرق الشيوعي أو الغرب الصليبي وتؤكد لكل من هو مندمج بها أو متعاطف معها بأن حركة المقاومة الإسلامية حركة جهادية أخلاقية واعية في تصورها للحياة، وتحركها مع الآخرين، تمقت الانتهازية ولا تتمنى إلا الخير للناس أفرادًا وجماعات، لا تسعى إلى مكاسب مادية، أو شهرة ذاتية وما يتوافر لها ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم ما اسْتَطَعْتُم مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: 60) لأداء الواجب، والفوز برضوان الله، لا مطمع لها غير ذلك.

وتُطمئن كل الاتجاهات الوطنية العاملة على الساحة الفلسطينية، من أجل تحرير فلسطين، بأنها لها سند وعون، ولن تكون إلا كذلك، قولاً وعملاً حاضرًا ومستقبلاً، تجمع ولا تفرق، تصون ولا تبدد، توحد ولا تجزئ، تثمن كل كلمة طيبة، وجهد مخلص، ومساعٍ حميدة، تغلق الباب في وجه الخلافات الجانبية، ولا تصغي للشائعات والأقوال المغرضة، مع إدراكها لحق الدفاع عن النفس، وكل ما يتعارض أو يتناقض مع هذه التوجهات فهو مكذوب من الأعداء أو السائرين في ركابهم بهدف البلبلة وشق الصفوف والتلهي بأمور جانبية.

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُم فاسِقٌ بنبأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بَجَهَالةٍ فَتُصْبِحوا عَلَى مَا فَعَلْتُم نَادِمِين﴾ (الحجرات: 6).

الباب الرابع: المادة السابعة والعشرون: مواقفنا من(ج) منظمة التحرير الفلسطينية:

منظمة التحرير الفلسطينية من أقرب المقربين إلى حركة المقاومة الإسلامية، ففيها الأب أو الأخ أو القريب أو الصديق، وهل يجفو المسلم أباه أو أخاه أو قريبه أو صديقه. فوطننا واحد ومصابنا واحد ومصيرنا واحد وعدونا مشترك.

وتأثرًا بالظروف التي أحاطت بتكوين المنظمة، وما يسود العالم العربي من بلبلة فكرية، نتيجة للغزو الفكري الذي وقع تحت تأثيره العالم العربي منذ اندحار الصليبيين، وعززه الاستشراق والتبشير والاستعمار، ولا يزال، تبنت المنظمة فكرة الدولة العلمانية وهكذا نحسبها. والفكرة العلمانية مناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة، وعلى الأفكار تُبنى المواقف والتصرفات، وتتخذ القرارات.

ومن هنا، مع تقديرنا لمنظمة التحرير الفلسطينية – وما يمكن أن تتطور إليه – وعدم التقليل من دورها في الصراع العربي الإسرائيلي، لا يمكننا أن نستبدل إسلامية فلسطين الحالية والمستقبلية لنتبنى الفكرة العلمانية، فإسلامية فلسطين جزء من ديننا ومن فرّط في دينه فقد خسر. ﴿ومَنْ يَرْغبْ عَنْ مِلّةِ إبْرَاهِيمَ إلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: 130). ويوم تتبنى منظمة التحرير الفلسطينية الإسلام كمنهج حياة، فنحن جنودها ووقود نارها التي تحرق الأعداء. فإلى أن يتم ذلك – ونسأل الله أن يكون قريبًا – فموقف حركة المقاومة الإسلامية من منظمة التحرير الفلسطينية هو موقف الابن من أبيه والأخ من أخيه والقريب من قريبه، يتألم لألمه إن أصابته شوكة، ويشد أزره في مواجهة الأعداء ويتمنى له الهداية والرشاد.

أخاك أخاك إن من لا أخًا لـــــه كساعٍ إلى الهيجا بغير ســـلاح

وإن ابن عم المرء – فاعلم جناحه وهل ينهض البازي بغير جـــناح.

الباب الرابع: المادة الثامنة والعشرون: مواقفنا من: (د) الدول والحكومات العربية والإسلامية:

الغزوة الصليبية غزوة شرسة، لا تتورع عن سلوك كل الطرق مستخدمة جميع الوسائل الخسيسة والخبيثة لتحقيق أغراضها، وتعتمد اعتمادًا كبيرًا في تغلغلها وعمليات تجسسها على المنظمات السرية التي انبثقت عنها كالماسونية، ونوادي الروتاري والليونز، وغيرها من مجموعات التجسس وكل تلك المنظمات السرية منها والعلنية تعمل لصالح الصهيونية وبتوجيه منها، وتهدف إلى تقويض المجتمعات وتدمير القيم وتخريب الذمم، وتدهور الأخلاق، والقضاء على الإسلام وهي من خلف تجارة المخدرات والمسكرات على اختلاف أنواعها ليسهل عليها السيطرة والتوسع.

والدول العربية والمحيطة بإسرائيل مطالبة بفتح حدودها أمام المجاهدين من أبناء الشعوب العربية والإسلامية ليأخذوا دورهم ويضموا جهودهم إلى جهود إخوانهم من الإخوان المسلمين بفلسطين، أمَّا الدول العربية والإسلامية الأخرى فمطالبة بتسهيل تحركات المجاهدين منها وإليها وهذا أقل القليل.

ولا يفوتنا أن نذكّر كل مسلم بأن اليهود عندما احتلوا القدس الشريف عام 1967 ووقفوا على عتبات المسجد الأقصى المبارك هتفوا قائلين: " محمد مات خلف بنات"، فإسرائيل بيهوديتها ويهودها تتحدى الإسلام والمسلمين فلا نامت أعين الجبناء.

الباب الرابع: المادة التاسعة والعشرون: مواقفنا من: التجمعات الوطنية والدينية والمؤسسات والمثقفين والعالم العربي والإسلامي:

تأمل حركة المقاومة الإسلامية أن تقف تلك التجمعات إلى جانبها، على مختلف الأصعدة، تؤيدها، وتتبنى مواقفها، وتدعم نشاطاتها وتحركاتها، وتعمل على كسب التأييد لها لتجعل من الشعوب الإسلامية سندًا وظهيرًا لها وبعدًا استراتيجيًا على كل المستويات البشرية والمادية والإعلامية، الزمانية والمكانية، من خلال عقد المؤتمرات، ونشر الكتيبات الهادفة وتوعية الجماهير حول القضية الفلسطينية، وما يواجهها ويدبر لها وتعبئة الشعوب الإسلامية فكريًا وتربويًا وثقافيًا، لتأخذ دورها في معركة التحرير الفاصلة، كما أخذت دورها في هزيمة الصليبيين وفي دحر التتار وإنقاذ الحضارة الإنسانية، وما ذلك على الله بعزيز.

﴿كَتَبَ اللهُ لأَغْلِبَنَّ أنا وَرُسُلِي إِنَّ الله قويٌّ عَزِيزٌ﴾ (المجادلة: 21).

المادة الثلاثون:

الأدباء والمثقفون ورجال الإعلام والخطباء ورجال التربية والتعليم وباقي القطاعات على اختلافها في العالم العربي والإسلامي، كل أولئك مدعوون إلى القيام بدورهم، وتأدية واجبهم نظرًا لشراسة الغزوة الصهيونية، وتغلغلها في كثير من البلاد وسيطرتها المادية والإعلامية، وما يترتب على ذلك في معظم دول العالم.

فالجهاد لا يقتصر على حمل السلاح ومنازلة الأعداء. فالكلمة الطيبة، والمقالة الجيدة، والكتاب المفيد، والتأييد والمناصرة، كل ذلك إن خلصت النوايا لتكون راية الله هي العليا فهو جهاد في سبيل الله " من جهز غازيًا في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازيًا في أهله بخير فقد غزا ". (رواه: البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي).

الباب الرابع : المادة الحادية والثلاثون: مواقفنا من(ه) أهل الديانات الأخرى:

حركة المقاومة الإسلامية حركة إنسانية:

حركة المقاومة الإسلامية حركة إنسانية، ترعى الحقوق الإنسانية، وتلتزم بسماحة الإسلام في النظر إلى أتباع الديانات الأخرى، لا تعادي منهم إلا من ناصبها العداء، أو وقف في طريقها ليعيق تحركها أو يبدد جهودها.

وفي ظل الإسلام يمكن أن يتعايش أتباع الديانات الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية في أمن وأمان، ولا يتوافر الأمن والأمان إلا في ظل الإسلام. والتاريخ القريب والبعيد خير شاهد على ذلك. وعلى أتباع الديانات الأخرى أن يكفوا عن منازعة الإسلام في السيادة على هذه المنطقة، لانهم يوم يسودون فلا يكون إلا التقتيل والتعذيب والتشريد، فهم يضيقون ذرعًا ببعضهم البعض فضلاً عن أتباع الديانات الأخرى، والماضي والحاضر

مليئان بما يؤكد ذلك ﴿لا يُقَاتِلُونكُم جميعًا إلاّ في قُرى مُحَصَّنَةٍ أو من وَرَاءِ جُدُرِ بَأْسُهُم بَيْنَهُم شديدٌ تَحْسَبُهُم جميعًا وقُلُوبُهم شتَّى ذلكَ بأنَّهُم قَومٌ لا يَعْقِلُون﴾ (الحشر: 14).

والإسلام يعطي كل ذي حقٍ حقه، ويمنع الاعتداء على حقوق الآخرين، والممارسات الصهيونية النازية ضد شعبنا لا تطيل عمر غزوتهم فدولة الظلم ساعة ودولة الحق إلى قيام الساعة.

﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُم في الدِّيْن ولَم يُخْرِجُوكُم مِنْ دِيارِكُم أنْ تبرُّوهُم وتُقْسِطوا إليهِم إنَّ اللهَ يحبُّ المُقْسِطِين﴾ (الممتحنة: 8).

الباب الرابع: المادة الثانية والثلاثون:(ز) محاولة الانفراد بالشعب الفلسطيني:

تحاول الصهيونية العالمية، والقوى الاستعمارية بحركة ذكية وتخطيط مدروس، أن تخرج الدول العربية واحدة تلو الأخرى من دائرة الصراع مع الصهيونية، لتنفرد في نهاية الأمر بالشعب الفلسطيني، وقد أخرجت مصر من دائرة الصراع إلى حد كبير جدًا باتفاقية كامب ديفيد الخيانية، وهي تحاول أن تجر دولاً أخرى إلى اتفاقيات مماثلة، لتخرج من دائرة الصراع.

وحركة المقاومة الإسلامية تدعو الشعوب العربية والإسلامية إلى العمل الجاد الدؤوب لعدم تمرير ذلك المخطط الرهيب، وتوعية الجماهير إلى خطر الخروج من دائرة الصراع مع الصهيونية، فاليوم فلسطين وغدًا قُطر آخر أو أقطار أخرى، والمخطط الصهيوني لا حدود له، وبعد فلسطين يطمعون في التوسع من النيل إلى الفرات، وعندما يتم لهم هضم المنطقة التي يصلون إليها، يتطلعون إلى توسع آخر وهكذا، ومخططهم في بروتوكولات حكماء صهيون وحاضرهم خير شاهد على ما نقول.

فالخروج من دائرة الصراع مع الصهيونية خيانة عظمى، ولعنة على فاعليها. ﴿وَمَن يُولِّهِم يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إلاّ مُتَحرِّفًا لقتالٍ أو متَحيِّزًا إلى فِئَةٍ فَقدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وبِئْسَ المَصِير﴾ (الأنفال: 16). ولا بد من تجميع كل القوى والطاقات لمواجهة هذه الغزوة النازية التترية الشرسة، وإلا كان ضياع الأوطان، وتشريد السكان، ونشر الفساد في الأرض، وتدمير كل القيم الدينية، وليعلم كل إنسان أنه أمام الله مسؤول. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 7 – 8).

وفي دائرة الصراع مع الصهيونية العالمية، تعتبر حركة المقاومة الإسلامية نفسها رأس حربة أو خطوة على الطريق، وهي تضم جهودها إلى جهود كل العاملين على الساحة الفلسطينية، ويبقى أن تتبع ذلك خطوات على مستوى العالم العربي والإسلامي، فهي المؤهلة للدور المقبل مع اليهود تجار الحروب.

﴿وأَلْقَيْنَا بَيْنَهُم العَدَاوةَ والبَغْضَاءَ إلى يَوْمِ القِيامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نارًا لِلحَرْبِ أَطْفأها اللهُ ويَسْعَوْنَ في الأرض فَسَادًا واللهُ لا يُحِبُّ المُفْسِدِين﴾ (المائدة: 64).

المادة الثالثة والثلاثون:

وحركة المقاومة الإسلامية وهي تنطلق من هذه المفاهيم العامة المتناسقة والمتساوقة مع سنن الكون كما تتدفق في نهر القدر في مواجهة الأعداء ومجاهدتهم دفاعًا عن الإنسان المسلم والحضارة الإسلامية والمقدسات الإسلامية، وفي طليعتها المسجد الأقصى المبارك، لَتهيب بالشعوب العربية والإسلامية وحكوماتها وتجمعاتها الشعبية والرسمية أن تتقي الله في نظرتها لحركة المقاومة الإسلامية، وفي تعاملها معها، وأن تكون لها كما أرادها الله سندًا وظهيرًا يمدها بالعون والمدد تلو المدد، حتى يأتي أمر الله. وتلحق الصفوف بالصفوف، ويندمج المجاهدون بالمجاهدين، وتنطلق الجموع من كل مكان في العالم الإسلامي ملبية نداء الواجب، مرددة حي على الجهاد، نداء يشق عنان السماء، ويبقى مترددًا حتى يتم التحرير، ويندحر الغزاة ويتنزل نصر الله.

﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ من يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 40).

الباب الخامس – شهادة التاريخ عبر التاريخ في مواجهة المعتدين:

المادة الرابعة والثلاثون:

فلسطين صرة الكرة الأرضية، وملتقى القارات، ومحل طمع الطامعين، منذ فجر التاريخ والرسول صلى الله عليه وسلم يشير إلى ذلك في حديثه الشريف الذي يناشد به الصحابي الجليل معاذ بن جبل، حيث يقول: " يا معاذ، إن الله سيفتح عليكم الشام من بعدي، من العريش إلى الفرات، رجالها، ونساؤها وإماؤها مرابطون إلى يوم القيامة، فمن اختار منكم ساحلاً من سواحل الشام أو بيت المقدس، فهو في جهاد إلى يوم القيامة ".

وقد طمع الطامعون بفلسطين أكثر من مرة فدهموها بالجيوش، لتحقيق أطماعهم، فجاءتها جحافل الصليبيين يحملون عقيدتهم ويرفعون صليبهم، وتمكنوا من دحر المسلمين ردحًا من الزمن، ولم يسترجعها المسلمون إلا عندما استظلوا برايتهم الدينية، وأجمعوا أمرهم، وكبّروا ربهم وانطلقوا مجاهدين، بقيادة صلاح الدين الأيوبي قرابة عقدين من السنين فكان الفتح المبين واندحر الصليبيون وتحررت فلسطين.

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ستُغْلَبُون وتُحْشَرُون إلى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ المِهَادُ﴾ (آل عمران: 12).

وهذه هي الطريقة الوحيدة للتحرير، ولا شك في صدق شهادة التاريخ. وتلك سُنَّة من سنن الكون وناموس من نواميس الوجود، فلا يفل الحديد إلا الحديد، ولا يغلب عقيدتهم الباطلة المزورة إلا عقيدة الإسلام الحقة، فالعقيدة لا تُنازَل إلا بالعقيدة، والغلبة في نهاية الأمر للحق والحق غلاب. ﴿وَلَقَد سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنا المُرْسَلِينَ، إنَّهُمْ لَهُمُ المَنْصُورُون، وإنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الغَالِبُون﴾ (الصافات: 171 – 173).

المادة الخامسة والثلاثون:

تنظر حركة المقاومة الإسلامية إلى هزيمة الصليبيين على يد صلاح الدين الأيوبي واستخلاص فلسطين منهم، وكذلك هزيمة التتار في عين جالوت، وكسر شوكتهم على يد قطز والظاهر بيبرس، وإنقاذ العالم العربي من الاجتياح التتري المدمر لكل معاني الحضارة الإنسانية، تنظر إلى ذلك نظرة جادة، تستلهم منها الدروس والعبر، فالغزوة الصهيونية الحالية سبقتها غزوات صليبية من الغرب، وأُخرى تترية من الشرق، فكما واجه المسلمون تلك الغزوات وخططوا لمنازلتها وهزموها يمكنهم أن يواجهوا الغزوة الصهيونية ويهزموها، وليس ذلك على الله بعزيز إن خلصت النوايا وصدق العزم واستفاد المسلمون من تجارب الماضي وتخلصوا من آثار الغزو الفكري، واتبعوا سنن أسلافهم.

المادة السادسة والثلاثون: الخاتمة – حركة المقاومة الإسلامية جنود:

وحركة المقاومة الإسلامية وهي تشق طريقها لتؤكد المرة تلو المرة لكل أبناء شعبنا، والشعوب العربية والإسلامية أنها لا تبغي شهرة ذاتية، أو مكسبًا ماديًا، أو مكانة اجتماعية، وأنها ليست موجهة ضد أحد من أبناء شعبنا لتكون له منافسًا أو تسعى لأخذ مكانته، ولا شيء من ذلك على الإطلاق، وهي لن تكون ضد أحد من أبناء المسلمين أو المسالمين لها من غير المسلمين في هذا المكان وفي كل مكان، ولن تكون إلا عونًا لكل التجمعات والتنظيمات العاملة ضد العدو الصهيوني والدائرين في فلكه.

وحركة المقاومة الإسلامية تعتمد الإسلام منهج حياة. وهو عقيدتها وبه تدين، ومن اعتمد الإسلام منهج حياة، سواء كان هنا أو هناك، تنظيمًا كان أو منظمة أو دولة أو أي تجمع آخر، فحركة المقاومة الإسلامية له جنود ليس إلا. نسأل الله أن يهدينا وأن يهدي بنا وأن يفتح بيننا وبين قومنا بالحق. ﴿رَبَّنَا افتح بَيْنَنا وبَيْنَ قَوْمِنَا بِالحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الفَاتِحِينَ﴾ (الأعراف: 89)،آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباب الثالث – الإستراتيجية والوسائل

إستراتيجية حركة المقاومة الإسلامية: فلسطين أرض وقف إسلامي:المادة الحادية عشرة:

تعتقد حركة المقاومة الإسلامية أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها، ولا تملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس، أو كل الملوك والرؤساء، ولا تملك ذلك منظمة أو كل المنظمات سواء كانت فلسطينية أو عربية، لأن فلسطين أرض وقف إسلامي على الأجيال الإسلامية إلى يوم القيامة.

المادة الثالثة عشرة: الحلول السلمية، والمبادرات، والمؤتمرات الدولية:

تتعارض المبادرات، وما يسمى بالحلول السلمية والمؤتمرات الدولية لحل القضية الفلسطينية مع عقيدة حركة المقاومة الإسلامية، فالتفريط في أي جزء من فلسطين تفريط في جزء من الدين، فوطنية حركة المقاومة الإسلامية جزء من دينها، على ذلك تربى أفرادها، ولرفع راية الله فوق وطنهم يجاهدون.

﴿واللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أكثر النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: 21)،ولا حل للقضية الفلسطينية إلا بالجهاد، أما المبادرات والطروحات والمؤتمرات الدولية، فمضيعة للوقت، وعبث من العبث، والشعب الفلسطيني أكرم من أن يعبث بمستقبله، وحقه ومصيره، وفي الحديث الشريف: " أهل الشام سوط في أرضه ينتقم بهم ممن يشاء من عباده وحرام على منافقيهم أن يظهروا على مؤمنيهم ولا يموتوا إلا همًا وغمًا ". (رواه: الطبراني مرفوعًا وأحمد موقوفًا، ولعله الصواب ورواتهما ثقات والله أعلم).

المادة الرابعة عشرة: الدوائر الثلاث

قضية تحرير فلسطين تتعلق بدوائر ثلاث، الدائرة الفلسطينية، والدائرة العربية، والدائرة الإسلامية، وكل دائرة من هذه الدوائر الثلاث لها دورها في الصراع مع الصهيونية، وعليها واجبات، وإنه لمن الخطأ الفادح، والجهل الفاضح، إهمال أي دائرة من هذه الدوائر، ففلسطين أرض إسلامية، بها أولى القِبْلتين وثالث الحرمين الشريفين، مسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إلى الْمَسْجِدِ الأقصى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (الإسراء: 1).

ولمّا كان الأمر كذلك فتحريرها فرض عين على كل مسلم حيثما كان، وعلى هذا الأساس يجب أن ينظر إلى القضية، ويجب أن يدرك ذلك كل مسلم.

ويوم تعالج القضية على هذا الأساس الذي تعبأ فيه إمكانات الدوائر الثلاث، فإن الأوضاع الحالية ستتغير، ويقترب يوم التحرير.

﴿لأَنْتُم أشد رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَفْقَهُونَ﴾ (الحشر: 13).

2.1 من بيانات ومواقف حماس خلال التسعينيات

1. اتفاق عرفات الجديد وعودته للمفاوضات... طعنة جديدة لشعبنا المجاهد 2-4-1994.

يشكل إعلان عودة قيادة المنظمة إلى المفاوضات مع العدو المحتل والإعلان عن التوصل لما سمي باتفاق حول أمن الخليل، فصلاً جديداً من فصول التراجعات والتنازلات الفلسطينية والرضوخ المهين لعرفات ومجموعته أمام التصلب الصهيوني ... لقد كان الجميع يعرف أن عرفات وأزلامه سيعودون صاغرين إلى طاولة المفاوضات، ودون أن يحققوا شيئاً من شروطهم ... حيث يراهن الصهاينة على أن عرفات وجهاز شرطته سيكون أقدر على ضرب المقاومة وملاحقة وتأمين الحماية للمستوطنين، كما يراهنون على الصراع الفلسطيني – الفلسطيني ، إننا في حركة (حماس) نؤكد على ما يلي:

نرفض قرارات تعيين رؤساء البلديات، ونؤكد أن الانتخابات وحدها هي الطريقة الصحيحة لإبراز القيادات التي تتمتع بالشرعية، ولذلك فإن قرار تعيين رئيس بلدية الخليل يعتبر قراراً غير شرعي، ولا يقبل به أهلنا في مدينة الخليل .

2. السادة الرؤساء والملوك العرب المشاركين في اجتماع جدة المحترمين 6-6-1996.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد :يأتي اجتماعكم الموقر هذا في فترة تشهد تنامي حجم التحديات التي تواجهها أمتنا، إننا في حركة المقاومة الإسلامية "حماس" نعتقد أن الشعب الفلسطيني هو رأس ا لحربة في صراع الأمة العربية مع الدولة الصهيونية وخط الدفاع العربي الأول والأخطر في مواجهة خطط التوسع الصهيونية وأحلام الصهاينة في السيطرة على المنطقة ومقدّراتها، قد تضرر هذا الخط خلال السنوات الأخيرة بسبب الممارسات والسياسات المغامرة وغير المدروسة التي تبنتها قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، وبات إصرار هذه القيادة على المضي قدماً في فرض برنامجها على الشعب الفلسطيني يهدد وحدة الشعب وقدرته على الصمود في مواجهة خطط الصهاينة الرامية إلى تحويل المنطقة العربية إلى تجمعات صغيرة ومعزولة ومقتتلة فيما بينها بشكل يمكّن الصهاينة من السيطرة عليها والتحكم فيها .

3. بيان الذكرى المشئومة لقيام دولة العدو...14-5-1994.

أولاً: إن توقيع ذلك الاتفاق المشئوم هو نهاية مرحلة وليس نهاية القضية الفلسطينية، ولا يعني نهاية جهاد شعبنا المشروع ضد الاحتلال كما لا يعني نهاية طموحات شعبنا وأهدافه التي كافح وقدم قوافل الشهداء من أجلها، وإنما يعني نهاية مرحلة من مراحل القضية الفلسطينية كما انتهت عدة مراحل سابقة، ونهاية الدور الوطني والنضالي لفئة أوسلو ومدريد والقاهرة .

3.1 من بيانات ومواقف حماس قبل وبعد انتخابات العام 2006

1.البرنامج الانتخابي لحماس عام2006

- مقدمة:

اعتقادا منا بأننا على ثغرة عظيمة من ثغور الإسلام وقياما بالمسئولية تجاه شعبنا المجاهد وقضيته المقدسة العادلة، وانطلاقا من واجبنا في الإسهام في إصلاح الواقع الفلسطيني بما يخفف معاناة شعبنا الباسل ويعزز صموده ويحميه من الفساد، وأملا في تعزيز الوحدة الوطنية وتمتين الصف الداخلي الفلسطيني، اتخذنا قرارنا بالمشاركة في الانتخابات التشريعية الفلسطينية 2006.

إن قائمة التغيير والإصلاح تعتقد أن مشاركتها في الانتخابات التشريعية في هذا التوقيت وفي ظل الواقع الذي تعيشه القضية الفلسطينية تأتي في إطار البرنامج الشامل لتحرير فلسطين وعودة الشعب الفلسطيني إلى أرضه ووطنه وإقامة دولته المستقلة وعاصمتها القدس. لتكون هذه المشاركة إسنادا ودعما لبرنامج المقاومة والانتفاضة الذي ارتضاه الشعب الفلسطيني خيارا إستراتيجيا لإنهاء الاحتلال.

إن قائمة التغيير والإصلاح تسعى لبناء مجتمع مدني فلسطيني متطور يقوم على التعددية السياسية وتداول السلطة وتوجيه النظام السياسي الفلسطيني وبرنامجه السياسي والإصلاحي بما ينجز الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني، آخذين بعين الاعتبار وجود الاحتلال الغاشم بثقله البغيض على الأرض والشعب، وتدخلاته السافرة حتى في تفاصيل الحياة الفلسطينية.

إن تقديم قائمتنا لبرنامجها هذا هو من قبيل الوفاء لجماهيرنا الصابرة التي ترى في هذا النهج البديل الناجع وترى في الحركة أملها الواعد بغد أفضل إن شاء الله وترى في هذه القائمة القيادة الصادقة لغد أفضل بإذن الله، قال تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} (الأنعام: 153).

- في السياسة التشريعية وإصلاح القضاء:

1. جعل الشريعة الإسلامية "المصدر الرئيس للتشريع" في فلسطين.

- في السياسة الداخلية:

نتطلع على مستوى السياسة الداخلية الناظمة للحياة السياسية الفلسطينية بأبعادها المختلفة إلى تحقيق الأولويات التالية التي نعدها ضمانا لمستقبل يليق بجهاد شعبنا وتضحياته ويعزز صموده سعيا نحو التحرر الشامل والإصلاح المنشود، المحافظة على الثوابت الوطنية الفلسطينية، ومقاومة التفريط بها أو التنازل عنها.

- **الخاتمة**

- الأخ الناخب.....الأخت الناخبة... هذا هو برنامجنا، نضعه بين يديك...وها نحن أولاء نشاركك الطموح، ونضع أيدينا بيديك، لا ندّعي صنع المعجزات ولا امتلاك عصا سحرية، ولكننا معاً نسدد ونقارب نحو تحقيق مشروعنا الوطني على طريق أهدافنا الكبرى..أمةً واحدةً حرة راشدة.

- الأخ الناخب.....الأخت الناخبة.... المسئولية مشتركة، والعمل الصالح يرفعه الله سبحانه وينميه، إن منهجنا يعتمد على ممثلين أمناء وأكفاء يرفعون شعار الصدق لله والولاء له وللشعب والقضية.. فكن على ثقة تامة بأنهم سيطبقون شعاراتهم.. وسيكونون عند وعودهم.

- الأخ الناخب.....الأخت الناخبة....أمام صندوق الاقتراع تذكر مسئوليتك بين يدي الله تعالى...أنت مؤتمن على شهادتك في اختيار ممثلك في المجلس التشريعي.. عندما يتكلم هذا الممثل ويفصل في قضايا الدين والوطن والمستقبل فإنه يعبر عنك، فأحسن اختيارك لترضي ربك الكريم ورسولك العظيم صلى الله عليه وسلم (إن خير من استأجرت القوي الأمين)..نعم أحسن اختيارك لتسعد ويسعد شعبك بإذن الله تعالى.." الإسلام هو الحل" هو طريقنا للتغيير والإصلاح.

- برنامجنا هو سبيلنا لتعزيز بناء المجتمع الذي دمره الاحتلال وحماية مقاومته

برنامجنا هو دربنا لتعزيز الوحدة الوطنية والإسلامية على طريق التحرر الوطني الشامل

برنامجنا برنامج الشعب والوطن كله

(وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (التوبة:105).

2. "محمود الزهار" عضو القيادة السياسية لحركة ":حماس".. وأحد مرشحيها للانتخابات التشريعية على قائمة الوطن2005

نتبنى برنامجاً إصلاحياً في شتى المجالات.. ونشجع الاستثمار والانفتاح الاقتصادي بعيداً عن الابتزاز لمزاوجة بين استكمال برنامج التحرير.. وبناء ما دمره الاحتلال.. أبرز تحديات المرحلة القادمة تحالفاتنا ليست طارئة أو تكتيكية بل تستند إلى تراث سياسي وتاريخي ناصع نعمل على حماية العملية الانتخابية بكل وسيلة.

حماس محتاجة إلى دخول الانتخابات لتثبت من يمثل الشارع الفلسطيني من "فتح" و"حماس" ، وحماس محتاجة إلى الشرعية الدستورية لترد على كل الادعاءات التي تقول بأنها إرهابية.

أول علامة هي أننا نعتبر العدو الإسرائيلي لا شريك ولا حليف. وبالتالي كل ما بني في كافة المجالات السياسية والأمنية والاقتصادية وغيرها مع العدو الإسرائيلي سيتم تقليصها حتى نصل إلى درجة نتخلص فيها مما يسمى بالشراكة. البديل هو فتح بوابة كبيرة على الأمة العربية من خلال "مصر والأردن".

النقطة الأخرى بعد ذلك هي قضية الصحة والتعليم والصناعة، ومشروعنا هو مشروع الاكتفاء، بمعنى أن نضع حداً للاعتماد على الآخرين.

فيما يتعلق بموضوع الاستثمار نحن نفتح باب الاستثمار الفلسطيني للعرب دون أن تكون هناك المظاهر السابقة من المشاركة الوهمية والابتزاز. طبعاً مشروع الإصلاح يشمل كل مناحي الحياة.

نحن نرى أن مشاركة كل الناس في مشروعنا هي الأساس، ولذلك نقول أننا لا نريد أن نستبدل فصيل بفصيل، ولكن نستبدل برنامج ثبت عجزه ببرنامج نتمنى أن ينجح، وهذا البرنامج مفتوح لكل الناس بما فيها الذين فشلوا في البرنامج السابق أن يشاركوا في هذه الحملة للتطهير والإصلاح للتمهيد لمرحلة جديدة في غاية الأهمية قد تكون مرحلة تأسيس دولة حقيقية.

التحالفات الانتخابية خاصية لم تتميز بها الحركة مؤخراً، نحن وضعنا في قائمة الجمعية الطبية عام 1981 طبيبا مسيحياً، النقطة الثانية ما أفرزناه في رام الله واضح، أننا أعطينا الثقة لسيدة مسيحية وعلمانية في نفس الوقت، النقطة الثالثة أننا سندعم مسيحي في غزة وندعم مستقلين وندعم عناصر معروفة أنها ليست ذات علاقة بحماس لأنها توافق على البرنامج الذي نطرحه، وشكلت في المرحلة الماضية مصداقية عملية في هذا المجال.

نحن عندنا المستند العقدي في هذا الموضوع واضح، أول وزير اقتصاد في مصر بعد الإسلام كان مسيحياً، موسى بن ميمون، وفي ظل الدولة الإسلامية في أسبانيا كان يهودياً، صلاح الدين استعان بالمسيحيين في مقاومة الصليبيين، وبالتالي ليست هذه قضية طارئة أو تكتيكاً كما يحاول البعض أن يصورها.

3. رسالة إلى اللجنة الرباعية المنعقد في دافوس بتاريخ 2006/1/30

السادة الكرام القائمون على اجتماع اللجنة الرباعية

تحية طيبة وبعد ...في البداية نتقدم إلى اجتماعكم الكريم بالتحية آملين لكم التوفيق في اتخاذ القرارات المناسبة.

رغبة منا في حركة المقاومة الإسلامية "حماس" والتي حازت على أغلبية في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني المنتخب في مدّ جسور الثقة، والتعاون الإنساني والحضاري مع كافة شعوب ومؤسسات العالم الحرّ، فإننا نبعث إليكم بهذه الرسالة، وندعوكم إلى التعامل مع رسالتنا هذه بعقل مفتوح ومسئولية عالية، مؤكدين على ما يلي:

أولاً: إننا وبحكم الثقة الكبيرة التي أولانا الشعب الفلسطيني إياها بطريقة ديمقراطية نزيهة جرت أمام أعين المئات من المراقبين الدوليين والآلاف من المراقبين المحليين، فإننا ندعوكم وندعو كل دول العالم الحر إلى احترام نتائج الديمقراطية، واحترام إرادة الشعب الفلسطيني التي برزت عبر صناديق الاقتراع والتعامل مع الشعب الفلسطيني على هذا الأساس.

ثانياً: ندعو اللجنة الرباعية إلى الحوار المفتوح الخالي من الشروط المسبقة، مع التزام القدر الكبير من الحيادية والعدالة.

4. خطاب تكليف حكومة إسماعيل هنية 2006.

في ضوء ما سبق فإننا نؤكد ما يلي:

أولاً: حماية حق شعبنا في الدفاع عن نفسه في مواجهة الاحتلال، وإزالة المستوطنات، وجدار الفصل العنصري، ومواصلة نضاله من أجل إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس، ورفض الحلول الجزئية والحدود المؤقتة وسياسة الأمر الواقع، وكل مشروع ينتقص من حقوقنا ومصالحنا كخطة فك الارتباط الهادفة إلى تحويل وطننا إلى معازل وكنتونات تقطع الطريق أمام قيام دولة فلسطينية قابلة للحياة. كما أننا نؤكد تمسكنا بحق اللاجئين الفلسطينيين في العودة والتعويض، واعتبار ذلك حقًا فرديًا وجماعياً غير قابل للتنازل عنه أو المساومة عليه. وكذلك العمل من أجل تحرير الأسرى، ومواجهة إجراءات الاحتلال على الأرض من اغتيالات واعتقالات واجتياحات، والدفاع عن القدس التي تتعرض لأكبر عملية تهويد. ومواجهة محاولات ضم الأغوار وتوسيع المستوطنات. كما سنعمل على مواجهة العقوبات الجماعية، ورفض احتجاز الاحتلال مستحقاتنا المالية.

وفي هذا الإطار، فإن الحكومة ستتعامل مع الاتفاقيات التي وقعتها منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية بمسئولية وطنيةٍ عاليةٍ، وبما يخدم مصالح شعبنا وحقوقه الثابتة. كما أن الحكومة وبوزاراتها المختصة سوف تراعي مصالح ومتطلبات شعبنا وآليات حركة الحياة ذات التماس بالاحتلال وذلك في كافة النواحي الاقتصادية والتجارية والصحية والعمالية. كما أن الحكومة ستتعامل مع القرارات الدولية المتعلقة بالقضية الفلسطينية بمسئولية وطنية وبما يحمي حقوق شعبنا وثوابته الوطنية.

رابعاً: إن هذه الحكومة التي جاءت عبر الخيار الديمقراطي والانتخابات الحرة تلتزم بحماية الديمقراطية الفلسطينية والحفاظ عليها والتداول السلمي للسلطة وترسيخ الشراكة والتعددية السياسية، باعتبارها الخيار السليم لضمان سلامة نظامنا السياسي واستقراره..إننا ندرك أن تعزيز الشورى والديمقراطية يتطلب العمل على إقرار سيادة القانون، والتخلص من النعرات العشائرية والعائلية والجهوية، وتكريس مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات،وستعمل الحكومة على حماية الحقوق الدستورية لجميع المواطنين وصيانتها بما يحمي حقوق الإنسان الفلسطيني وحريته.

وستعمل الحكومة كذلك على أن تتبوأ المرأة الفلسطينية المكانة التي تليق بها وبتضحياتها الكبيرة، وتضمن لها المشاركة في صنع القرار في وزاراتنا ومؤسساتنا الوطنية، وتتعهد الحكومة بحماية حقوق المواطن وترسيخ مبدأ المواطنة دون تفريق على أساس المعتقد أو الانتماء السياسي، وسنعمل معًا على محاربة الإقصاء السياسي والوظيفي، وسوف نرفع الظلم عن الناس ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً (يا عبادي.. إنيّ حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا).

الأخ رئيس المجلس التشريعي

الإخوة والأخوات أعضاء المجلس

هناك مهمات جسام تقع على عاتق الحكومة على الصعيد الداخلي والخارجي. وإن الاضطلاع بهذه المهمات يستلزم تشخيص المرحلة الماضية، وقراءة الواقع، لتعزيز النجاحات وتصويب المسيرة.

ولعل من أبرز التحديات والقضايا والمهام التي تنتظر حكومتنا إنما يتمثل في الآتي:

أولاً: الاحتلال وممارساته البشعة ضد الأرض والإنسان والمقدسات والمقدرات.

ثانياً: توفير الأمن وإنهاء الفوضى داخل الساحة الفلسطينية.

ثالثاً: الأوضاع الاقتصادية الصعبة التي يعاني منها الشعب الفلسطيني.

رابعاً: الإصلاح ومحاربة الفساد الإداري والمالي.

خامساً: ترتيب البيت الفلسطيني الداخلي، وصياغة المؤسسات الفلسطينية على أسس ديمقراطية تحقق الشراكة السياسية للجميع.

سادساً: تعزيز مكانة القضية الفلسطينية في العمق العربي والإسلامي.

سابعاً: تطوير العلاقة مع المحيط الإقليمي والدولي بما يخدم المصالح العليا لشعبنا.

إن حكومتنا ستعمل على إقامة علاقات سليمة ومتينة مع مختلف دول العالم، وكذلك مع المؤسسات الدولية بما فيها الأمم المتحدة ومجلس الأمن والمنظمات الدولية باختلاف مجالات عملها بما يهدف إلى تعزيز السلم والاستقرار العالمي.. إن الاتحاد الأوروبي قدم كثيرًا من المساعدات لشعبنا الفلسطيني، ودعم حقه في الحرية والاستقلال، وكانت له مواقف جادة في توجيه الانتقادات لسياسات الاحتلال،.. لذا فإننا معنيون بعلاقة قوية ومتينة مع الاتحاد الأوروبي، غير أننا نتوقع من الاتحاد الأوروبي إعادة النظر في بعض سياساته المتبعة بشان الصراع في المنطقة، حيث نتوقع منه دورًا أكبر في ممارسة الضغط على سلطات الاحتلال لسحب قواتها من الأراضي الفلسطينية المحتلة، ووقف الممارسات العدوانية المتكررة بحق شعبنا.

إن الإدارة الأمريكية التي تنادي بنشر الديمقراطية واحترام خيارات الشعوب مدعوة قبل غيرها لتعزيز الخيار الفلسطيني، وليس محاصرته بالتهديد والوعيد، وأن تفي بالوعود التي قطعتها حول إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس.

إن حكومتنا تنتظر من المجتمع الدولي وخصوصاً اللجنة الرباعية الدولية أن تنحاز إلى قيم العدل والإنصاف من اجل تحقيق السلام الشامل والعادل في المنطقة وألا تنحاز إلى طرف على حساب طرف آخر، وان تتوقف عن التلويح بفرض عقوبات على الشعب الفلسطيني بسبب خياره الديمقراطي، وفي هذا الصدد فإن الحكومة تثمن موقف روسيا كعضو في اللجنة الرباعية التي اختارت سبيل الحوار بدلاً عن التلويح بالتهديد والوعيد، وإن حكومتنا ستكون على استعداد للحوار مع اللجنة الرباعية الدولية والبحث عن كافة السبل لإنهاء حالة الصراع وإقرار الهدوء في المنطقة.

ثانيا: قواعد ومنظومة تكوين واستراتيجيات التشكيلات الخطابية

نستعرض هنا النصوص التالية لتحديد معالم منظومة تكون التشكيلات الخطابية في خطاب حماس، فمن الميثاق بعض نضع المقدمة لرؤية اللغة التي تستخدمها حماس، ثم المواد التي تطرحها حماس لتحديد مطلقاتها الفكرية، أهداف وبواعث انطلاقتها وماهية مشروعها، صلاتها بحركة الإخوان المسلمون، شعارات حماس المنطوقة، مميزات حماس ومن ثم انتماءات حماس الزمانية والمكانية، ثم مقدمة خطاب التكليف لإسماعيل هنية لتشكيل الحكومة التي افتتح بها، يلي ذلك استعراض شعارات الحركة كالتالي: شعار حماس، شعار كتائب القسام، راية حماس، شعار فضائية الأقصى، ثم بعض الصور المتنوعة لقادة حماس لتوضيح كيف يظهرون ويتصرفون بناءا على اللحظة والمكان والموقف، ثم بعض الصور لشهداء حماس من قادتها وأعضائها، ومن ثم صواريخ القسام، وأخيرا احد بيانات حماس خلال الحرب على غزة في العام2008 والتي تدعو حماس فيه الناس للصوم كأحد وسائل مجابهة العدوان الإسرائيلي.

1.2 الميثاق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله نستعينه ونستغفره ونستهديه ونتوكل عليه، ونصلِّي ونسلِّم على رسول الله، وعلى آله وصحبه وسلم ومن والاه، ودعا بدعوته واستن بسنته، صلاةً وتسليمًا دائمين ما دامت السماوات والأرض وبعد:

أيها الناس: من وسط الخطوب، وفي خضم المعاناة، ومن نبضات القلوب المؤمنة والسواعد المتوضئة، وإدراكًا للواجب، واستجابةً لأمر الله، كانت الدعوة وكان التلاقي والتجمع، وكانت العروبة على منهج الله، وكانت الإرادة المصممة على تأدية دورها في الحياة، متخطية كل العقبات، متجاوزة مصاعب الطريق، وكان الإعداد المتواصل، والاستعداد لبذل النفس والنفيس في سبيل الله، وكان أن تشكلت النواة وأخذت تشق طريقها في هذا البحر المتلاطم من الأماني والآمال، ومن الأشواق والتمنيات، والمخاطر والعقبات، والآلام والتحديات في الداخل والخارج، ولمّا نضجت الفكرة، ونمت البذرة وضربت النبتة بجذورها في أرض الواقع، بعيدًا عن العاطفة المؤقتة، والتسرع المذموم انطلقت حركة المقاومة الإسلامية لتأدية دورها ماضية في سبيل ربها، تتشابك سواعدها مع سواعد كل المجاهدين من أجل تحرير فلسطين، وتلتقي أرواح مجاهديها بأرواح كل المجاهدين الذين جادوا بأنفسهم على أرض فلسطين، منذ أن فتحها صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحتى يومنا هذا.

الباب الأول : التعريف بالحركة،المنطلقات الفكرية : المادة الأولى:

حركة المقاومة الإسلامية: الإسلام منهجها، منه تستمد أفكارها ومفاهيمها وتصوراتها عن الكون والحياة والإنسان، وإليه تحتكم في كل تصرفاتها، ومنه تستلهم ترشيد خطاها.

المادة الثانية: صلة حركة المقاومة الإسلامية بجماعة الإخوان المسلمين:

حركة المقاومة الإسلامية جناح من أجنحة الإخوان المسلمين بفلسطين. وحركة الإخوان المسلمين تنظيم عالمي، وهي كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث، وتمتاز بالفهم العميق، والتصور الدقيق والشمولية التامة لكل المفاهيم الإسلامية في شتى مجالات الحياة، في التصور والاعتقاد، في السياسة والاقتصاد، في التربية والاجتماع، في القضاء والحكم، في الدعوة والتعليم، في الفن والإعلام، في الغيب والشهادة وفي باقي مجالات الحياة.

الباب الثاني :البواعث والأهداف: منظومة التكوين والظهور والانبثاق: المادة التاسعة:

وجدت حركة المقاومة الإسلامية نفسها في زمن غاب فيه الإسلام عن واقع الحياة، ولذلك اختلّت الموازين، واضطربت المفاهيم، وتبدلت القيم وتسلط الأشرار، وساد الظلم والظلام، وتنمَّر الجبناء، واغتُصبت الأوطان، وشُرد الناس، وهاموا على وجوههم في كل بقعة من بقاع الأرض، وغابت دولة الحق وقامت دولة الباطل، ولم يبق شيء في مكانه الصحيح، وهكذا عندما يغيب الإسلام عن الساحة يتغير كل شيء وتلك هي البواعث.

أمّا الأهداف: فهي منازلة الباطل وقهره ودحره، ليسود الحق، وتعود الأوطان، وينطلق من فوق مساجدها الأذان معلناً قيام دولة الإسلام، ليعود الناس والأشياء كل إلى مكانه الصحيح، والله المستعان.

﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعضٍ لَفَسَدَتِ الأرض وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ على العالَمِين﴾ (البقرة: 251).

المادة الخامسة: البعد الزماني والمكاني لحركة المقاومة الإسلامية:

ُعد حركة المقاومة الإسلامية الزماني: باتخاذها الإسلام منهج حياة لها، يمتد إلى مولد الرسالة الإسلامية، والسلف الصالح، فالله غايتها والرسول قدوتها والقرآن دستورها. وبعدها المكاني: حيثما تواجد المسلمون الذين يتخذون الإسلام منهج حياة لهم، في أي بقعة من بقاع الأرض، فهي بذلك تضرب في أعماق الأرض وتمتد لتعانق السماء.

﴿أَلم تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: 24-25).

هذا وإنْ تباعدت الحلقات وحالت دون مواصلة الجهاد العقباتُ التي يضعها الدائرون في فلك الصهيونية في وجه المجاهدين، فإن حركة المقاومة الإسلامية تتطلع إلى تحقيق وعد الله مهما طال الزمن، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: " لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهودي من وراء الحجر والشجر، فيقول الحجر والشجر: يا مسلم يا عبد الله، هذا يهودي خلفي تعال فاقتله، إلا الغرقد فإنه من شجر اليهود " (رواه البخاري ومسلم).

المادة السادسة: التميز والاستقلالية

حركة المقاومة الإسلامية حركة فلسطينية متميزة، تعطي ولاءها لله، وتتخذ من الإسلام منهج حياة، وتعمل على رفع راية الله على كل شبر من فلسطين، ففي ظل الإسلام يمكن أن يتعايش أتباع الديانات جميعًا في أمن وأمان على أنفسهم وأموالهم وحقوقهم، وفي غياب الإسلام ينشأ الصراع، ويستشري الظلم وينتشر الفساد وتقوم المنازعات والحروب، ولله در الشاعر المسلم محمد إقبال، حيث يقول:

إذا الإيمان ضاع فلا أمـــان ولا دنيا لمن لم يحي دينـــا

ومن رضي الحياة بغير دين فقد جعل الفناء لها قَريـــنا.

وحركة المقاومة الإسلامية حلقة من حلقات الجهاد في مواجهة الغزوة الصهيونية تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسّام وإخوانه المجاهدين من الإخوان المسلمين عام 1936، وتمضي لتتصل وترتبط بحلقة أخرى تضم جهاد الفلسطينيين وجهود وجهاد الإخوان المسلمين في حرب 1948 والعمليات الجهادية للإخوان المسلمين عام 1968 وما بعده.

المادة الثامنة: شعار حركة المقاومة الإسلامية

الله غايتها، والرسول قدوتها، والقرآن دستورها، والجهاد سبيلها، والموت في سبيل الله أسمى أمانيها.

2.2 من خطاب تكليف حكومة إسماعيل هنية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين والنبيين أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

الأخ رئيس المجلس التشريعي المحترم

الإخوة والأخوات أعضاء المجلس التشريعي المحترمون

السادة المحترمون السفراء والقناصل وممثلو الدول والهيئات الدولية

الضيوف الكرام ...الحضور الأعزاء

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

3.2 مجموعة من رموز وشعارات الحركة المرئية

شعار حماس، شعار كتائب القسام، راية الحركة، شعار قناة الأقصى، احتفاليات ومناسبات الحركة.

4.2 صور قادة حماس، الشهداء، الاستشهاديين وصواريخ القسام.

PalGoal.com

الشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم

الإستشهاديات

5.2 من بيانات حماس: حماس" تدعو إلى صيام التاسع و العاشر من محرم الموافق 5-12-2009.

اقتداء بالهدي النبوي الشريف، وتضامناً مع إخواننا وأهلنا الصامدين في قطاع غزة، فإننا نذكر وندعو جماهير شعبنا الفلسطيني، وأمتنا العربية والإسلامية إلى صيام التاسع والعاشر من شهر محرم، اللذين يوافقا يومي الثلاثاء والأربعاء 6-7 كانون الثاني(يناير) 2009 م، سائلين الله سبحانه وتعالى القبول، وأن يثّبت شعبنا، ويعينه في صموده، وأن يرحم شهدائنا، ويفك قيد أسرانا.

حركة المقاومة الإسلامية"حماس"

ثالثا: الثابت والمتحول في التشكيلات الخطابية

نستعرض هنا بعض النصوص التي نبدأ فيها ببعض مواد الميثاق والتي تطرح حماس فيها رؤيتها تجاه فلسطين والصراع مع "إسرائيل"، ثم يلي ذلك بيانات حماس التي قدمت فيها موقفها من الانتخابات التشريعية في العام 1996 ثم العام 2006، إضافة الى برنامج حماس الانتخابي للعام 2006، ومن ثم بعض البيانات التي كانت حماس وجهتها لعدد من الأطراف بداية بالشعب الفلسطيني ثم الأنظمة العربية وأخيرا الرئيس الأمريكي بيل كلينتون.

1.3 الميثاق:

الباب الثالث – الإستراتيجية والوسائل، إستراتيجية حركة المقاومة الإسلامية: فلسطين أرض وقف إسلامي:

المادة الحادية عشرة:

تعتقد حركة المقاومة الإسلامية أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها، ولا تملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس، أو كل الملوك والرؤساء، ولا تملك ذلك منظمة أو كل المنظمات سواء كانت فلسطينية أو عربية، لأن فلسطين أرض وقف إسلامي على الأجيال الإسلامية إلى يوم القيامة، هذا حكمها في الشريعة الإسلامية، ومثلها في ذلك مثل كل أرض فتحها المسلمون عنوة، حيث وقفها المسلمون زمن الفتح على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة. وكان ذلك أن قادة الجيوش الإسلامية، بعد أن تم لهم فتح الشام والعراق قد أرسلوا لخليفة المسلمين عمر بن الخطاب يستشيرونه بشأن الأرض المفتوحة، هل يقسمونها على الجند، أم يبقونها لأصحابها، أم ماذا؟ وبعد مشاورات ومداولات بين خليفة المسلمين عمر بن الخطاب وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم استقر قرارهم أن تبقى الأرض بأيدي أصحابها ينتفعون بها وبخيراتها، أمّا رقبة الأرض، أمّا نفس الأرض فوقف على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة وامتلاك أصحابها امتلاك منفعة فقط، وهذا الوقف باقٍ ما بقيت السماوات والأرض، وأي تصرف مخالف لشريعة الإسلام هذه بالنسبة لفلسطين فهو تصرفٌ باطل مردود على أصحابه.

﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ اليَقِين فسبِّح باسْمِ رَبِّك العَظِيم﴾ (الواقعة: 95 – 96).

المادة الثالثة عشرة:

وتثار من حين لآخر الدعوة لعقد مؤتمر دولي للنظر في حل القضية، فيقبل من يقبل ويرفض من يرفض لسبب أو لآخر مطالبًا بتحقيق شرط أو شروط، ليوافق على عقد المؤتمر والمشاركة فيه، وحركة المقاومة الإسلامية لمعرفتها بالأطراف التي يتكون منها المؤتمر، وماضي وحاضر مواقفها من قضايا المسلمين لا ترى أن تلك المؤتمرات يمكن أن تحقق المطالب أو تعيد الحقوق، أو تنصف المظلوم، وما تلك المؤتمرات إلا نوع من أنواع تحكيم أهل الكفر في أرض المسلمين، ومتى أنصف أهل الكفر أهل الإيمان؟

﴿ولَنْ تَرْضَى عَنْكَ اليهودُ وَلاَ النَّصَارَى حتَّى تَتَّبعَ مِلَّتَهُم قُل إنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الهُدَى وَلَئِن اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الذي جَاءَكَ مِنَ العِلْمِ مَا لَكَ من اللهِ من وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ (البقرة: 120).

المادة الرابعة والعشرون:

لا تجيز حركة المقاومة الإسلامية الطعن أو التشهير بالأفراد أو الجماعات فالمؤمن ليس بطعانٍ ولا لعان، مع ضرورة التفريق بين ذلك وبين المواقف والتصرفات. فلحركة المقاومة الإسلامية الحق في بيان الخطأ والتنفير منه، والعمل على بيان الحق وتبنّيه في القضية المطروحة بموضوعية، فالحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها.

﴿لا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِن القَولِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ وكان اللهُ سميعًا عليمًا، إنْ تُبدُوا خيرًا أو تُخْفُوهُ أو تَعْفُوا عَنْ سوءٍ فإن اللهَ كان عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (النساء: 148- 149).

2.3 بيان هام صادر عن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) بشأن نتائج انتخابات الحكم الذاتي1996/1/24.

تحت حراب المحتل الصهيوني، وبتغييب ثلثي الشعب الفلسطيني وتحت سقف اتفاق أوسلو المشئوم، وفي الوقت الذي لا يزال فيه الاحتلال يجثم على صدور أبناء شعبنا في القدس والخليل، ويفرض إرادته السياسية على السلطة الفلسطينية، جرت قبل أيام انتخابات صورية لرئيس ومجلس السلطة الفلسطينية انتهت بتكريس قبضة سلطة الحكم الذاتي ذات التوجه السياسي المعروف بذات الرموز والشخصيات بعد أن حصدت حركة (فتح) أغلبية مقاعد هذا المجلس لتتحول بذلك إلى حزب السلطة !

3.3 بيان حركة حماس بشأن المشاركة في الانتخابات التشريعية2005/3/12.

حرصاً منا في حركة المقاومة الإسلامية حماس على تعزيز نهجنا في خدمة شعبنا الفلسطيني في كل المجالات والميادين، ورعاية شؤونه ومصالحه، وحماية حقوقه ومكتسباته، وإسهاماً منا في بناء مؤسسات المجتمع الفلسطيني على أسس سليمة، ومعالجة كل جوانب الفساد والخلل، وتحقيق الإصلاح الوطني الشامل والحقيقي، ليكون شعبنا أقدر على الصمود في مواجهة الاحتلال والعدوان، واستجابة لنبض شعبنا ورغبته، وحرصه على مشاركة جميع القوى والفصائل في الحياة السياسية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، فقد قررت حركة المقاومة الإسلامية حماس وبعد مداولات ومشاورات مستفيضة شملت مختلف مؤسساتها وهيئاتها القيادية في الداخل والخارج، بما في ذلك أسرى الحركة في سجون الاحتلال الصهيوني، المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني القادمة، وذلك على قاعدة التمسك بالحقوق المشروعة لشعبنا، وحماية برنامج المقاومة كخيار استراتيجي حتى زوال الاحتلال، بإذن الله.

4.3 في الذكرى المشئومة لقيام دولة العدو نجدد رفضنا لاتفاق القاهرة ونعاهد شعبنا على مواصلة الجهاد ..اتفاق القاهرة يحمل بذور فشله، وما حدث هو تكريس لاحتلال وإقرار بشرعيته 1994/5/14.

إن حركتكم حركة المقاومة الإسلامية "حماس" التي أعلنت رفضها الحاسم لاتفاق العار المسمى غزة أريحا، ستعمل مع المخلصين والشرفاء في أمتنا ومع الفصائل الإسلامية والوطنية الرافضة لهذا الاتفاق المهين، على كشف حجم الانهيار والتفريط الذي أتى به الموقعون على الاتفاق المشؤوم في القاهرة وإليكم بعض (بشائر) هذا الاتفاق المهين، التي تزفها إلينا أقلية أوسلو ومدريد والقاهرة :

أولاً: سلطة الإدارة الذاتية، التي تتألف من 24 عضواً يجب أن تخضع لموافقة واعتماد العدو الصهيوني، وأي تغيير في أعضاء هذه الإدارة يجب أن يكون بالاتفاق بين المنظمة وحكومة ا لعدو، ولا يستطيع أي عضو من هؤلاء مباشرة مهامه دون موافقة العدو المحتل، وهذا ما تضمنته المادة الرابعة من اتفاق القاهرة، مما يؤكد أن هذه السلطة إنما هي أداة معينة من قبل الاحتلال، وتابعة له ولا يمكن اعتبارها سلطة وطنية مستقلة .

هذا بعض ما اشتمل عليه اتفاق القاهرة بين منظمة التحرير والكيان الصهيوني . . وهو يصوّر حجم التفريط والتنازل الذي قدمته م.ت.ف ومفاوضوها، ويصوّر الانهيار التام لهؤلاء أمام المفاوضين الصهاينة وأمام الإملاءات الأمريكية.

إننا في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) نؤكد على ما يلي:

أولاً: إن توقيع ذلك الاتفاق المشؤوم هو نهاية مرحلة وليس نهاية القضية الفلسطينية، ولا يعني نهاية جهاد شعبنا المشروع ضد الاحتلال كما لا يعني نهاية طموحات شعبنا وأهدافه التي كافح وقدم قوافل الشهداء من أجلها، وإنما يعني نهاية مرحلة من مراحل القضية الفلسطينية كما انتهت عدة مراحل سابقة، ونهاية الدور الوطني والنضالي لفئة أوسلو ومدريد والقاهرة .

ثانياً: إن معارضة شعبنا الحاسمة للاتفاق لا تحتاج إلى دليل أو برهان، بل إن أركان مجموعة مدريد وأوسلو والقاهرة نفسها قد بدأت تتضعضع وتنهار بسبب حجم التنازلات المخزية التي اشتمل عليها الاتفاق وهو الأمر الذي يفسر عزوف بعض عرّابي الاتفاق – حتى الآن – عن قبول مناصب في إدارة السلطة الذاتية لخوفهم من غضبة شعبهم وسخطه، ويقينهم أن هذا الاتفاق هو استسلام مقيت للمحتل الغاصب .

خامساً: إن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) إذ تؤكد رفضها المطلق لهذا الاتفاق، وتعتبره تفريطاً واستسلاماً مهيناً، فإنها ومعها شعبنا الفلسطيني المجاهد ومعظم الفصائل الوطنية والإسلامية ستبقى وفية للشعب والقضية، عازمة على مواصلة طريق الجهاد والتحرير، وتعزيز وحدة شعبنا وتكتيل قواه المجاهدة وتوحيد صفوفه لمواجهة هذا المنعطف الخطير، مع حرصنا الشديد على تجنب أي شكل من أشكال الاقتتال بين أبناء الشعب الواحد .

5.3 برنامج حماس الانتخابي عام2006

أولا: ثوابتنا: تتبنى قائمتنا (قائمة التغيير والإصلاح) مجموعة من الثوابت المنبثقة من المرجعية الإسلامية التي نعتمدها ونراها محل اتفاق ليس على صعيد شعبنا الفلسطيني فحسب وإنما على صعيد أمتنا العربية والإسلامية. وهذه الثوابت هي:

1- الإسلام الحنيف ومنجزاته الحضارية مرجعيتنا ومنهاج لحياتنا بكل مكوناتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية.

2- فلسطين التاريخية جزء من الأرض العربية والإسلامية وهي حق للشعب الفلسطيني لا يزول بالتقادم، ولا يغير من ذلك أي إجراءات عسكرية أو قانونية مزعومة.

3- الشعب الفلسطيني وحدة واحدة في كافة أماكن تواجده، وهو جزء لا يتجزأ من الأمة العربية والإسلامية، (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) (الأنبياء 92).

4- شعبنا الفلسطيني مازال يعيش مرحلة التحرر الوطني، وله الحق في العمل لاسترداد حقوقه وإنهاء الاحتلال باستخدام كافة الوسائل بما في ذلك المقاومة المسلحة. وعلينا تسخير كل طاقاتنا لدعم صمود شعبنا، وتوفير كافة الإمكانات لدحر الاحتلال وإقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس.

5- حق العودة لكافة أبناء الشعب الفلسطيني اللاجئين والمبعدين إلى أراضيهم وممتلكاتهم، وحق تقرير المصير، وكل حقوقنا الوطنية، تعد حقوقا غير قابلة للتصرف، وهي ثابتة لا ينتقص منها أية تنازلات سياسية.

6- التمسك الكامل بحقوق شعبنا الثابتة والأصيلة في الأرض والقدس والمقدسات والمياه والحدود والدولة الفلسطينية كاملة السيادة وعاصمتها القدس.

7- تعزيز وحماية الوحدة الوطنية الفلسطينية من أولويات العمل الوطني الفلسطيني.

8- إن قضية الأسرى والمعتقلين في رأس أولويات العمل الفلسطيني.

6.3 مذكرة حقوقية من حركة المقاومة الإسلامية (حماس) إلى الأطراف الموقعة على اتفاقية جنيف الرابعة

السادة / الأطراف الموقعة على اتفاقية جنيف الرابعة المحترمين...تحية طيبة وبعد،

منذ الخامس والعشرين من شهر شباط/ فبراير الماضي تواصل قوات الاحتلال ممارساتها القمعية ضد المدنيين الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، بطريقة تتعارض بشكل صارخ مع الاتفاقات الدولية، وخاصة اتفاقية جنيف بشأن حمية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب المؤرخة في 12 آب/ أغسطس 1949م .

إن حركة المقاومة الإسلامية "حماس" وهي تؤكد للمجتمع الدولي وخاصة الأطراف الموقعة على الاتفاقية المذكورة أن قوات الاحتلال تواصل انتهاك حقوق الإنسان الفلسطيني منذ سنوات طويلة، تطالب هذه الأطراف الاضطلاع بمسؤولياتهم، حيث جاء في المادة الأولى من الباب الأول من اتفاقية جنيف الرابعة أنه : "تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تحترم هذه الاتفاقية وتكفل احترامها في جميع الأحوال" .

وكانت حكومة شمعون بيريز أعلنت مراراً في الآونة الأخيرة عزمها نفي فلسطينيين من المناطق المحتلة بحجة الاشتباه بوجود علاقة لهم مع المقاومة الفلسطينية، ولم تستطع سلطات الاحتلال إثبات هذه الشبهات على المهددين بالطرد .

7.3 رسالة مفتوحة من /حركة المقاومة الإسلامية (حماس)إلى / السيد بيل كلينتون رئيس الولايات المتحدة الأمريكية) -1994

- " السيد الرئيس... " السيد كلينتون"

- " إنكم في الوقت الذي تدعمون فيه سعى بعض الشعوب لاكتساب حقوقها الأساسية في أجزاء من العالم، فإنكم توجهون جهدكم لدعم "حل عنصري مجحف" في منطقتنا يقوم على ترسيخ الاحتلال ومنحه صفة الشرعية، والتنكر لحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره واستعادة أرضه المحتلة".

- " إن مثقفي بلادنا ، مطالب جماعات الضغط الإسرائيلية في بلادكم، ستؤدي إلى تقويض الروابط والعلاقات بين شعوبنا " .

- " لقد وصف السيد كريستوفر مقاومة شعبنا للاحتلال بأنها "إرهاب"، حق الشعب الفلسطيني في المقاومة التي تقرها المواثيق الدولية والأعراف الإنسانية ".

- " لقد التزمت حكومتكم الصمت تجاه تلك التصرفات المنافية لحقوق الإنسان ".

- " إن حركة (حماس) تستند في نشاطها ومقاومتها إلى قاعدة عريضة من التأييد بين الشعوب العربية والإسلامية ومحبي الحرية في العالم، وإن أي نيل من حركتنا سيجل الطرف المبادر في حالة صدام مباشر مع مشاعر ملايين الأحرار من أبناء تلك الشعوب ".

- " لقد التزمت حركتنا منذ نشأتها بمبدأ الحوار القائم على الاحترام المتبادل مع كافة الأطراف السياسية العربية والدولية، حماس تجدد التزامها بهذا المبدأ، وتدعو حكومة الولايات المتحدة لإتباع نهج مماثل قائم على النزاهة والعدالة، وتفهم الحقوق الوطنية والسياسية للشعوب الأخرى، وخاصة حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره بنفسه، واستعادة حقه الكامل في أرضه المغتصبة ".

رابعا: إشكاليات وأزمات بنية خطاب حماس

جملة من النصوص التي نحاول من خلالها أن تتبين إشكاليات الخطاب، من مواقف حماس بداية بالميثاق وتصور حماس لحل القضية الفلسطينية ثم تجاه العملية السلمية و انتخابات العام1996، رسائلها للأنظمة العربية التي تبين فيها موقفها السياسي، مقابلة مع محمود الزهار القيادي في حماس والتي يقدم موقف حماس من انتخابات العام2006، ثم مقابلة مع رئيس المكتب السياسي لحماس خالد مشعل والتي يقدم رؤية حماس لإيجاد حل للقضية الفلسطينية بعد أن أصبحت الحركة في سدة الحكم، خطاب التكليف لإسماعيل هنية والذي يوضح موقف حكومته ورؤيتها لإيجاد حل للقضية الفلسطينية، بيان استنكار لحماس من الرئيس محمود عباس حين طلب وقف إطلاق صواريخ القسام تجاه المستوطنات الإسرائيلية، بعض بيانات حماس التي تطرح موقفها من الأنظمة العربية خلال العدوان الإسرائيلي على لبنا في العام 2006، موقفها من الولايات المتحدة الأمريكية، موقف حماس بعد أزمة الحكومة ورؤيتها لإيجاد حل لحالة الانقسام، موقفها خلال الحرب الإسرائيلية عل غزة.

1. الميثاق:

الباب الثالث – الإستراتيجية والوسائل، إستراتيجية حركة المقاومة الإسلامية: فلسطين أرض وقف إسلامي:

مطلع المادة الحادية عشرة:

تعتقد حركة المقاومة الإسلامية أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها، ولا تملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس، أو كل الملوك والرؤساء، ولا تملك ذلك منظمة أو كل المنظمات سواء كانت فلسطينية أو عربية، لأن فلسطين أرض وقف إسلامي على الأجيال الإسلامية إلى يوم القيامة، هذا حكمها في الشريعة الإسلامية.

المادة الثالثة عشرة:

وتثار من حين لآخر الدعوة لعقد مؤتمر دولي للنظر في حل القضية، فيقبل من يقبل ويرفض من يرفض لسبب أو لآخر مطالبًا بتحقيق شرط أو شروط، ليوافق على عقد المؤتمر والمشاركة فيه، وحركة المقاومة الإسلامية لمعرفتها بالأطراف التي يتكون منها المؤتمر، وماضي وحاضر مواقفها من قضايا المسلمين لا ترى أن تلك المؤتمرات يمكن أن تحقق المطالب أو تعيد الحقوق، أو تنصف المظلوم، وما تلك المؤتمرات إلا نوع من أنواع تحكيم أهل الكفر في أرض المسلمين، ومتى أنصف أهل الكفر أهل الإيمان؟

﴿ولَنْ تَرْضَى عَنْكَ اليهودُ وَلاَ النَّصَارَى حتَّى تَتَّبعَ مِلَّتَهُم قُل إنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الهُدَى وَلَئِن اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الذي جَاءَكَ مِنَ العِلْمِ مَا لَكَ من اللهِ من وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ (البقرة: 120).

المادة الرابعة والعشرون:

لا تجيز حركة المقاومة الإسلامية الطعن أو التشهير بالأفراد أو الجماعات فالمؤمن ليس بطعانٍ ولا لعان، مع ضرورة التفريق بين ذلك وبين المواقف والتصرفات. فلحركة المقاومة الإسلامية الحق في بيان الخطأ والتنفير منه، والعمل على بيان الحق وتبنّيه في القضية المطروحة بموضوعية، فالحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها.

﴿لا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِن القَولِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ وكان اللهُ سميعًا عليمًا، إنْ تُبدُوا خيرًا أو تُخْفُوهُ أو تَعْفُوا عَنْ سوءٍ فإن اللهَ كان عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (النساء: 148- 149).

2.مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود 1996.

إننا في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وانطلاقاً من الواجب الذي يحتمه علينا التزامنا الديني والوطني وأداءً للأمانة التي حملناها برعاية مصالح شعبنا والدفاع عن حقوقه ومكتسباته، وتواصلاً مع موقفنا الذي سبق وأعلنا عنه بمقاطعة انتخابات مجلس الحكم الذاتي المحدود ودعوة شعبنا إلى مقاطعتها، فقد ارتأينا أن نحدد في هذه المذكرة نظرتنا إلى هذه الانتخابات والأسس والثوابت التي استندنا إليها في قرارنا السابق .

إن موقف حركة المقاومة الإسلامية (حماس) من هذه الانتخابات تحدد من خلال التالي:

أولاً: الانتخابات الفلسطينية تتم في مرحلة لا زال فيها الاحتلال يحتفظ بالسيادة على أرضنا وثرواتنا ومقدساتنا، بل ويهيمن بشكل مباشر على معظم المناطق الفلسطينية مثل الخليل والقدس والمستوطنات والمناطق (ب) و(ج) في الضفة الغربية المحتلة، مما يجعل هذه الانتخابات تكرس هذا الواقع ألاحتلالي وتعطيه الشرعية التي أعطاه إياها اتفاق أوسلو أيضاً، ومن جهة أخرى فإن وجود الاحتلال أثناء هذه الانتخابات يضرب بعمق دعاوى نزاهتها وحياديتها !

ثانياً: نصت اتفاقيات أوسلو والقاهرة وطابا، بالإضافة إلى قانون الانتخابات الفلسطينية على أن هذه الانتخابات تهدف إلى وضع اتفاقيات أوسلو موضع التطبيق العملي عن طريق انتخاب مجلس فلسطيني يعمل على تطبيقها ويتمتع بصلاحيات تنفيذية بالإضافة إلى صلاحيات تشريعية محدودة بسقف الاتفاقيات ولا تتعارض معها، مع إعطاء الكيان الصهيوني أحقية فرض الفيتو على بعض هذه التشريعات التي لا تتلاءم مع نصوص الاتفاقيات وروحها أو تؤدي إلى إلحاق الضرر بالكيان الصهيوني .

ومن هنا، فإن الدعوات التي توجهها السلطة الفلسطينية للمعارضة لكي تشارك في هذه الانتخابات وتغيير اتفاق أوسلو أو حتى إلغائه هي دعوات مضللة، فكيف يتسنى للمعارضة أن تغير اتفاقاً جعل الانتخابات وسيلة لتنفيذه لا لتغييره !!

ثالثاً: الشعب الفلسطيني هو وحدة واحدة لا تتجزأ، وبالتالي فإن الانتخابات التي ستقتصر على شعبنا في الضفة الغربية وقطاع غزة دون الشتات ودون القدس (ترشيحاً) ودون معتقلينا الصامدين في سجون الاحتلال، هي

محاولة لتجزئة الشعب الفلسطيني وتقسيمه وتصب في خانة المحاولات الصهيونية لتصفية القضية الفلسطينية بتوطين وتعويض اللاجئين ومنح الفلسطينيين في ا لضفة والقطاع حكماً ذاتياً مرتبطاً بالكيان الصهيوني، كما أن ذلك يقدح بجدية القيادة الفلسطينية في ترسيخ الديمقراطية في المجتمع الفلسطيني بتنفيذها الانتخابات للشعب الفلسطيني تحت الاحتلال وتجاهلها لـــ 5 ملايين فلسطيني في الشتات !

رابعاً: الانتخابات الديمقراطية التي تتم في أجواء صيانة حرية الكلمة وعلى أساس التعددية وتداول السلطة هي الطريقة المثلى لانتخابات الشعب لممثليه، وأن رفض حركة (حماس) للمشاركة في انتخابات مجلس الحكم الذاتي لا يعني بتاتاً رفض التعاطي مع الديمقراطية فها هي الحركات الإسلامية في طول البلاد العربية وعرضها تشارك في برلمانات دولها. كما أن إجراء هذه الانتخابات لا يعني بحال أن السلطة الفلسطينية حريصة على الديمقراطية، فهي تنتهكها كل يوم باعتقالاتها المستمرة للصحافيين والتضييق عليهم لأتفه الأسباب، وباعتداءاتها على الصحف والصحافيين كما حصل مع صحيفة الأمة في القدس، ومع الصحفي سيد أبو مسامح رئيس تحرير جريدة الوطن، والصحفي ماهر العلمي وغيرهم الكثيرين. إن حملات الاعتقال المستمرة ضد من يجاهر بمعارضته لاتفاق أوسلو من أئمة وخطباء المساجد كما حصل مع الشيخ أحمد نمر وغيره، ومحاولات السلطة المستمرة لشراء الذمم وممارسة الضغوط على أبناء الشعب الفلسطيني عموماً والمعارضين خصوصاً لكي يلتزموا بما التزمت به هذه السلطة للكيان الصهيوني تأكيد على نهج السلطة المعادي لروح الديمقراطية وجوهر حرية التعبير داخل المجتمع الفلسطيني .

خامساً: لأن انتخابات الحكم الذاتي المحدود تعني تكريساً للاتفاقيات التي وقعت بمعزل عن إرادة الشعب الفلسطيني، ولأنها تهدف إلى التغطية على التنازلات التي قدمتها القيادة الفلسطينية للكيان الصهيوني، ولأن الاحتلال ما زال يجثم على أرضنا ويستبيح ثروانتا ومقدساتنا ولأننا نرى أن شعبنا جدير بانتخابات حقيقية تمثيلية لا تستثني أي فئة منه، فقد قررنا مقاطعة هذه الانتخابات ودعوة شعبنا الفلسطيني إلى مقاطعتها .

3.مذكرة من حركة المقاومة الإسلامية (حماس)إلى ملوك وأمراء ورؤساء الدول العربية المجتمعين في مؤتمر القمة العربية في القاهرة .

السادة أصحاب الجلالة والسمو والسيادة وأمراء ورؤساء الدول العربية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد،

يأتي انعقاد قمتكم العربية الموسعة هذه بعد انقطاع لعدة سنوات شهد خلالها الصف العربي المزيد من الانقسام والضعف، في الوقت الذي سعى فيه العدو الصهيوني جاهداً لبسط نفوذه السياسي والاقتصادي على جميع أرجاء وطننا العربي والإسلامي .

كما يأتي انعقاد قمتكم الموقرة هذه في ظل ظروف سياسية بالغة الخطورة والحساسية، الأمر الذي يفرض على أمتنا إعادة رص صفوفها وتوحيد مواقفها إزاء المتغيرات الإقليمية والدولية. فقد أكدت السنوات الماضية أن العمل العربي الجماعي أمر في غاية الأهمية للتعامل مع المستجدات التي تهم أي قطر عربي في الصراع مع الكيان الصهيوني .

وإننا في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) إذ نثمن عالياً مبادرتكم لعقد هذا الاجتماع الهام لنأمل أن يشكل نهاية لحالة الشلل التي أصابت التعاون والتنسيق العربي، وأن يكون مقدمة نحو بذل المزيد من الجهود لدعم وتعزيز التضامن العربي وتجاوز الخلافات العربية وقطع الطريق أمام محاولات التدخل الخارجي في رسم العلاقات العربية وفي استغلال التباينات في المواقف بينها من أجل دق أسافين الانقسام والفرقة .

والشعب الفلسطيني الذي كان على الدوام رأس حربة في الصراع مع المشروع الصهيوني التآمري، يدفع اليوم ثمناً غالياً لعملية التسوية الظالمة، خاصة بعد أن دفعت اتفاقيات أوسلو المجحفة جزءاً من أبناء شعبنا للقيام بدور الوكيل عن المحتل في قمع الشعب وخنق تطلعاته المشروعة نحو التحرر والاستقلال واسترداد حقوقه الوطنية .

أصحاب الجلالة والسمو والسيادة ...

لقد جاءت نتائج الانتخابات الصهيونية لتكشف حقيقة التوجهات العدائية المتشددة في المجتمع الصهيوني، ولتؤكد توجهه نحو المزيد من التشدد والتطرف، والتنكر لحقوق الشعب الفلسطيني والأمة العربية والإسلامية، وتكشف البرامج السياسية التي تطرحها القيادة الصهيونية الجديدة صورة السلام في مخيلة الصهاينة والقائمة على الاحتفاظ بالأرض ورفض الاستجابة لأدنى المطالب الفلسطينية والعربية، وهو ما يشكل استمراراً للنهج الصهيوني التقليدي المعادي لشعبنا وأمتنا .

وإننا في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) إذ نرى في تماسك الصف وإحياء التضامن العربي والتفافه حول خيار المقاومة الشعبية، السبيل الأمثل لمواجهة مخططات الصهاينة ومشروعهم للهيمنة على المنطقة، لندعو مؤتمركم الموقر إلى تبني البرنامج التالي لمواجهة التحديات التي تواجهها أمتنا :

أولاً: العمل الجاد على تعزيز التعاون والتضامن العربي...

ثانياً: إعادة النظر في الموقف من عملية التسوية السياسية مع الكيان الصهيوني باتجاه وقف المفاوضات وإلغاء الاتفاقيات والمعاهدات الظالمة...

ثالثاً: دعم المقاومة الشعبية باعتبارها الوسيلة الأمثل والأنجع لمواجهة المخططات الصهيوني والتحديات التي تواجه الأمة...

4. د. "محمود الزهار" عضو القيادة السياسية لحركة ":حماس".. وأحد مرشحيها للانتخابات التشريعية على قائمة الوطن

نتبنى برنامجاً إصلاحياً في شتى المجالات.. ونشجع الاستثمار والانفتاح الاقتصادي بعيداً عن الابتزاز، المزاوجة بين استكمال برنامج التحرير.. وبناء ما دمره الاحتلال.. أبرز تحديات المرحلة القادمة، تحالفاتنا ليست طارئة أو تكتيكية بل تستند إلى تراث سياسي وتاريخي ناصع، سنعمل على حماية العملية الانتخابية بكل وسيلة.

أولاً سأضع ملامح أساسية، نحن نحتاج كما قلت لك إلى ما يسمى الشرعية الدستورية حتى نتوج ما قدمناه من شرعية جهادية أثبتت قدرتها على التحدي وأدت في المحصلة إلى طرد الاحتلال، وهذه القضية ورقة نرفعها في وجوه من يدعون أننا إرهابيون لأن الشعب الفلسطيني يعطي من يمثله.

النقطة الثانية عندما رفضنا أوسلو ونرفضه الآن، ماذا بقي من أوسلو كإجراءات على الأرض وليس كقضية قانونية؟ سنقضي عليه، سنقضي على البقية الباقية من أوسلو.

ثالثا هناك أمامنا وأمام الشعب الفلسطيني قضية خطيرة هي قضية خارطة الطريق والتي تبدأ بتمزيق الشارع الفلسطيني، ودخولنا سيضع حداً لهذه الخارطة، ويضع خارطة جديدة، قد تكون خارطة تحرير، أو خارطة غير خارطة الطريق.

النقطة التي تليها أننا كنا نرفض في عهد الاحتلال، والآن الاحتلال قد أزيح جزئيا عن قطاع غزة وجزءً من الضفة ومن المتوقع أن ينزاح في مارس/آذار القادم عن جزء كبير من أرض الضفة الغربية عقب الانتخابات الإسرائيلية. هذا الواقع الجديد يحتاج إلى بناء، والبناء لا يمكن أن يتأتى بالكلام. يجب أن يأتي عبر المشاركة الحقيقية في مشاريع إصلاح.

النقطة التي تلي ذلك أننا ورثنا تركة ثقيلة وخطيرة من الفساد لا يمكن أن تتم بالشخوص السابقة أو البرامج السابقة، إذن لابد من المشاركة الحقيقية وأعتقد أن مشاركتنا سيكون لها انعكاسات إيجابية على الكثير من الحركات الإسلامية في العالم وأي إنجاز سنقدمه سيكون إنجازاً لمشروعنا الحضاري الذي لا يريد البعض أن يعترف بأنه مشروع بديل عن مشروع الصهيونية المسيحية اليهودية الحالية.

أول علامة هي أننا نعتبر العدو الإسرائيلي لا شريك ولا حليف، وبالتالي كل ما بني في كافة المجالات السياسية والأمنية والاقتصادية وغيرها مع العدو الإسرائيلي سيتم تقليصها حتى نصل إلى درجة نتخلص فيها مما يسمى بالشراكة. البديل هو فتح بوابة كبيرة على الأمة العربية من خلال "مصر والأردن".

النقطة الأخرى بعد ذلك هي قضية الصحة والتعليم والصناعة، ومشروعنا هو مشروع الاكتفاء، بمعنى أن نضع حداً للاعتماد على الآخرين.

فيما يتعلق بموضوع الاستثمار نحن نفتح باب الاستثمار الفلسطيني للعرب دون أن تكون هناك المظاهر السابقة من المشاركة الوهمية والابتزاز. طبعاً مشروع الإصلاح يشمل كل مناحي الحياة.

نحن نرى أن مشاركة كل الناس في مشروعنا هي الأساس، ولذلك نقول أننا لا نريد أن نستبدل فصيل بفصيل، ولكن نستبدل برنامج ثبت عجزه ببرنامج نتمنى أن ينجح، وهذا البرنامج مفتوح لكل الناس بما فيها الذين فشلوا في البرنامج السابق أن يشاركوا في هذه الحملة للتطهير والإصلاح للتمهيد لمرحلة جديدة في غاية الأهمية قد تكون مرحلة تأسيس دولة حقيقية.

الحلول السحرية في السياسة غير قائمة، ولكن هذا هو الحل الوحيد المتوفر الآن، هذا هو الحل الوحيد الواقعي الذي يجيب على العديد من الأسئلة، قد لا يجيب على كل الأسئلة وخصوصاً أن موازين القوى مختلة بيننا وبين الكثير من عناصر المشهد والواقع، ولكنها ستشكل على الأقل رافعة للجيل القادم يستطيع أن يبني عليها الكثير من المواقف الإيجابية، ولكن إذا بدأنا ننحدر سنحتاج إلى سنوات حتى نصعد إلى مرحلة الصفر، نحن نريد أن نصعد من مرحلة الصفر إلى ما هو أعلى، وأعتقد أن الانتخابات هي الوسيلة الوحيدة، في الشعوب الأخرى تستخدم إما الانتخابات أو الانقلابات، وكانت الانقلابات كارثة، ولكن هذا لا يعني أن حق الدفاع عن النفس، وحق الدفاع عن المنجز هو حرب أهلية. الأمر مشروع، ويجب أن يستخدم، وألا يترك للعبث أو التخريب.

بالتأكيد ستكون هناك تحالفات، تحالفات على البرامج وليس على أساس ولاءات أو شراء ذمم، وهذه التحالفات ستطرح برامجها أمام الناس، وتطالب منهم محاسبتها ومراقبتها، مهمة التشريعي فضلاً عن التشريع هي المراقبة ووضع الميزانية، وبالتالي ستكون هذه المواضيع الثلاث الأساسية محور اهتمام الجمهور، كيف تتم الميزانية، بمعنى الصادر والوارد ضمن المعطيات المتوفرة، كيف سيتم مراقبة الأجهزة التنفيذية وإصلاح كل القضايا المتعلقة بها وخصوصا القضاء، وكيف سيتم التشريع بحيث يستجيب للواقع الفلسطيني بما لا يتناقض مع الموروث الحضاري والديني والأسس الدينية التي يعرفها الجميع في فلسطين.

بعض الناس يحاولون أن يصوروا أن الحركة بدأت جاهلة ثم أخذت تطور فكرها، وهؤلاء الناس لم يعرفوا "حماس" جيدا، هم لو قرؤوا الإسلام لأدركوا أن الصورة كانت واضحة، ورؤية الحركة لما جرى على الساحة أثبت الواقع أنها كانت صحيحة، عندما رفضنا أوسلو الآن بعد عشر سنوات الكل اقتنع أن أوسلو كان كارثة، عندما رفضنا الدخول في المجلس التشريعي السابق عام 1996 الكل الآن يدرك أن الدخول الآن هو الوقت المناسب والوسيلة المناسبة، يعني الوسيلة المناسبة في الوقت المناسب لحل المشاكل. يعني رؤيتنا الإستراتيجية والتكتيكية أعتقد أنها أصبحت الآن معروضة على الشارع على أرض الواقع، والكل يشهد بمدى قدرتها ومصداقيتها في التحليل وفي الترتيب، وبناء عليه ليس هناك ما يسمى تطور، لأن الحركة بفكرها متطورة من البداية، ولكن هناك مجالات جديدة أضيفت على العمل، واهتمامات جديدة يعتبرها البعض تطوراً، ونحن نعتبرها جزءً من اهتمامات الشارع الفلسطيني التي تستجد والتي يجب أن تجد الإجابة عليها من منظور الحركة.

5. خطاب تكليف هنية 2006

كما لا بد هنا من التأكيد على الوحدة الجغرافية الفلسطينية، والإصرار على الربط بين شطري الوطن بالربط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي بين الضفة والقطاع، فضلاً عن الربط بين الداخل والخارج، وتفعيل المؤسسات الوطنية وعلى رأسها منظمة التحرير الفلسطينية، لضمان هذا الترابط، ولصيانة حق العودة لشعبنا في الشتات.

وفي مجال سيادة القانون وتعزيز الديمقراطية، نؤكد أن حرية الإنسان الفلسطيني هي الهدف الذي تسعى إليه الحكومة الفلسطينية عبر المساواة والعدالة واحترام حقوق الإنسان وخاصة للمرأة والفئات المستضعفة، لما يحققه ذلك من أمن واستقرار للمجتمع، وهو ما ستحرص عليه الحكومة في عملها التنفيذي واقتراحاتها التشريعية التي ستحرص فيها على كل ما يسهم في التنمية البشرية المجتمعية وما يسهل تنمية دور المرأة ومشاركتها في الحياة السياسية والمجتمعية عامة. إن بناء دولة القانون يعزز الديمقراطية في المجتمع الفلسطيني ويساعد على دعم صموده دفاعاً عن حقوقه وحرياته، وهو ما يتطلب استقلال القضاء وعمله بمهنية عالية ومسؤولية.

6. خالد مشعل رئيس المكتب السياسي لحركة حماس في لقاء خاص مع جريدة "تيزافيسمايا غازيتا" الروسية

مشعل: "حماس" منفتحة على الحوار مع الجميع ومشكلتنا الوحيدة هي الاحتلال الإسرائيلي"... يسرنا أن نتلقى الدعوة من السيد بوتين، وفي القريب العاجل سنرد على هذه الدعوة، ولا ريب أن رد حماس سيكون بالقبول، إن روسيا أول عضو من أعضاء "اللجنة الرباعية" للوساطة (روسيا والولايات المتحدة والإتحاد الأوروبي والأمم المتحدة– ملاحظة الجريدة) يعبر عن احترامه للخيار الفلسطيني، وتشير روسيا من جديد إلى أنها لا تعتبر حماس حركة "إرهابية" متطرفة، ونحن نقدر هذا الموقف كل التقدير، وانتهز الفرصة لأعبر عن امتناننا العميق للشعب الروسي الذي يتمتع دوما باحترام الشعب الفلسطيني الخالص تقديرا لموقفه الودي وتفهمه لقضايانا.

"إسرائيل" بلد عدو يمارس سياسة عدوانية ضدنا ويحتل أراضينا، والمستوطنون يغتصبون أراضينا، ويعزلون بذلك الضفة الغربية عن قطاع غزة، وممارسات "إسرائيل" تخلق مشاكل كثيرة للفلسطينيين، وإسرائيل تعتقل الكثير من أبناء شعبنا، تعتقل أكثر من تسعة آلاف فلسطيني، وإسرائيل تتجاهل حقوقنا بالكامل، وفي المرحلة الراهنة ليس هناك إطلاقا ما يشير إلى نية الإسرائيليين بوقف الحرب ضد شعبنا.

لكن إذا اعترفت "إسرائيل" بحقوقنا، وتعهدت بالانسحاب من جميع الأراضي المحتلة، فإن "حماس" ومعها الشعب الفلسطيني ستتخذ القرار المناسب في حينها.

وإلى ذلك فإن بوش وافق على عدد من مقترحات رئيس الوزراء أريل شارون التي أجهزت على هذه خطة خارطة الطريق وجردتها حتى من الأحكام العقلانية التي انطوت عليها في البداية، وبإصرار من رئيس الوزراء الإسرائيلي أجري على الخطة 14 تعديلا، فلم تعد "خارطة الطريق" بعدها بذات معنى، فتحولت من خطة للتسوية

السلمية إلى خطة شارونية، وقد جمدت حلول مسائل مثل مكانة القدس وعودة اللاجئين والرجوع إلى حدود 1967. وهكذا ونظرا لأن أحدا لا يتقيد بأحكام خارطة الطريق فإن الفلسطينيين أيضا لا يرون موجبا للتقيد بها.

نحن منفتحون على الحوار مع العالم كله. وحماس لم تفرض أية قيود على الاتصالات مع الولايات المتحدة. وللأسف لا يزال الأميركيون يؤيدون خط "إسرائيل" بالكامل، وبذلك يقيدون فرص التعاون الطبيعي مع الفلسطينيين، ولدينا علاقات متعددة الجوانب مع الأوروبيين، ولا أظن بأننا سنواجه صعوبات في التعاون مع المجتمع الدولي، مشكلتنا الوحيدة هي الاحتلال الإسرائيلي.

نحن نعلق آمالا كبيرة على دعم الأقطار العربية والإسلامية وكذلك باقي العالم الحر، ونحن بالفعل في أمس الحاجة إلى هذا الدعم لنتمكن من تنفيذ المشاريع الرامية إلى تهيئة ظروف ازدهار الشعب الفلسطيني، ومن أولويات حماس دعم وتطوير العلاقات الودية مع البلدان المحيطة بفلسطين، كما أننا مستعدون للحوار مع كبار السياسيين في العالم أجمع، لأن ذلك ضروري من أجل الاعتراف بالحقوق المشروعة لشعبنا.

برنامج حماس يهدف إلى استعادة وحماية الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وفي مقدمها حقه في تقرير المصير وإقامة دولته المستقلة، ومهمتنا الأولى هي إنهاء الاحتلال ووقف العدوان من جانب "إسرائيل"، ذلك لأن شعبنا يستحق العيش الكريم والحياة الطبيعية من دون عنف ولا قهر، وإلى ذلك فإن فلسطين بحاجة إلى وزراء كفوئين ونزيهين، ومستعدين للخدمة لخير الفلسطينيين، ومهمتهم الرئيسية هي إعداد البرامج التي تضع حدا للفساد المستشري، وتمكّن الهيئات الإدارية من العمل المثمر والأداء الفاعل، وينتظرنا عمل هائل في الإصلاح المالي وإعمار البنية التحتية وتنفيذ مختلف البرامج التنموية الواسعة.

7. تصريح صحفي حماس تستهجن مطالبة عباس فصائل المقاومة بوقف إطلاق الصواريخ 8-7-2006

تعليقاً على المواقف التي صدرت عن السيد محمود عباس رئيس السلطة الفلسطينية خلال المؤتمر الصحفي الذي عقده مساء أمس (الجمعة)، والذي طالب خلاله الفصائل الفلسطينية بوقف إطلاق الصواريخ باتجاه "إسرائيل"، وإطلاق سراح الجندي المختطف، صرّح مصدر مسئول في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) بما يلي:

في الوقت الذي يواصل فيه الاحتلال الصهيوني ارتكاب جرائمه الدموية بحق أبناء شعبنا الفلسطيني مستهدفاً المدنيين العزّل بمن فيهم الأطفال والنساء وتدمير البنى التحتية، يطالعنا السيد محمود عباس بمطالبة فصائل المقاومة بوقف إطلاق الصواريخ باتجاه الكيان الصهيوني، في حين أن العالم كله يدرك أن الصواريخ التي تطلقها فصائل المقاومة باتت الوسيلة الوحيدة المتاحة للشعب الفلسطيني ليدافع عن نفسه في مواجهة العدوان والاجتياح الصهيوني لقطاع غزة.

إننا في حركة حماس، نستهجن هذه المطالبة التي تعدّ تغافلاً عن المجازر اليومية التي يرتكبها الاحتلال بحق أبناء شعبنا الفلسطيني، وتصوّر الأزمة التي افتعلها الاحتلال وكأنها تنحصر بالصواريخ التي تطلقها فصائل المقاومة، في حين أنها مجرد وسيلة للدفاع عن قطاع غزة. وكنا نتمنى من السيد عباس أن يطالب فصائل المقاومة بالتكاتف والتعاون فيما بينها لصدّ العدوان الصهيوني المتواصل، عوض مطالبته بوقف إطلاق الصواريخ.

8. حماس تدين الموقف العربي الباهت إزاء الحرب ضد لبنان وتدعو الدول العربية لاتخاذ مواقف ذات آليات عملية أكثر جرأة وصراحة في مواجهة العدوان الصهيوني 8-أغسطس 2006

إننا في حركة المقاومة الإسلامية "حماس" إذ ندين الموقف العربي الباهت والضعيف إزاء الحرب التي تشن ضد لبنان، ونؤكد وحدة الموقف والمصير والمعاناة والمواجهة والتحدي للإرهاب الصهيوني النازي التي تربط الشعبين: الفلسطيني واللبناني، فإننا نشدد على ما يلي:

وفي هذا السياق فإننا نعرب عن استغرابنا الكامل من الموقف الفرنسي المطابق للموقف الأمريكي، والمماليء للعدوان الصهيوني، مؤكدين أن ذلك يسهم بشكل كبير في تشويه صورة فرنسا في المنطقة العربية والإسلامية، ويجعل منها طرفا غير محايد أو نزيه يدور في ركاب الحلف الصهيوني – الأمريكي المعادي لحقوق وتطلعات شعوبنا العربية والإسلامية.

رابعا: إن الحرب الصهيونية الشرسة، المدعومة والمغطاة أمريكيا، ضد لبنان الشقيق، ومثيلتها ضد فلسطين، وما تواجهه من مقاومة باسلة وممانعة واسعة، تؤشر إلى فشل المشروعين: الصهيوني والأمريكي في إخضاع الشعبين: الفلسطيني واللبناني، مؤكدين اعتزازنا بالمقاومة الإسلامية في لبنان، ووقوفنا بقوة إلى جانبها في إطار معركتنا المشتركة مع العدو الصهيوني.

9.حماس تطالب باعتذار البابا وترى أن التوضيحات التي صدرت غير كافية 16-9-2006

تعقيباً على تصريحات رأس الكنيسة الكاثوليكية في العالم البابا بنيديكت السادس عشر والتي أساء فيها للإسلام ولنبي الإسلام والرحمة محمد صلى الله عليه وسلم ، صرّح مصدر مسئول في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) بما يلي :

لقد كان مفاجئاً ومؤسفاً أن تصدر مثل هذه التصريحات عن البابا بنيديكت السادس عشر التي لا يمكن اعتبار الجهل مبرراً لها ، خاصةً وأنه يعلم ما يعانيه المسلمون والعرب من عدوان واحتلال تشنّه قوى عديدة باسم المسيحية ، لاسيما المحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية التي اعتبر رئيسها جورج بوش حملاته العسكرية العدوانية على أمتنا ومنطقتنا " حرباً صليبية " قيل حينها أنها (زلة لسان) ، ثم ما لبث أن اعتمد وصف

"الإرهاب" للإسلام ، وأخيراً اعتبر الإسلام " فاشية " جديدة، الأمر الذي يوحي أن تصريحات البابا بنيديكت السادس عشر تحاول توفير غطاء ديني للحرب الأمريكية على المنطقة، وربما اعتداءات أو حروب جديدة عليها .

إننا في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) نعتبر أن هذه التصريحات توفر مناخاً كبيراً لنشر الكراهية والحقد والعداء ضد الإسلام والمسلمين على مستوى العالم، إننا ندعو البابا بنيديكت السادس عشر إلى تقديم اعتذار رسمي وصريح ومباشر للمسلمين في العالم عن تصريحاته التي أهانت الإسلام والنبي محمداً عليه الصلاة والسلام، بدل أن يلتزم الصمت تاركاً للفاتيكان تقديم تبريرات تزيد الأمور سوءاً وتعقيداً ، كما ندعوه إلى إعلان إدانته الصريحة للاحتلال الصهيوني الذي يقتل الرجال والنساء والأطفال من أبناء شعبنا وأمتنا في فلسطين ولبنان، ويعتدي على المقدسات الإسلامية والمسيحية على حدٍ سواء . { وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ}.

10."إن ينصركم الله فلا غالب لكم"...انتصار المقاومة في فلسطين ولبنان..بداية النهاية للمشروع الأمريكي – الصهيوني 17-أغسطس 2006.

شعبنا الفلسطيني المجاهد.. أمتنا العربية والإسلامية المجيدة:

ليس غريبا أن تندحر فلول العدوان الصهيوني الغاشم عن الأرض اللبنانية العزيزة، كما اندحرت سابقا عن بعض أجزاء أرضنا الفلسطينية الغالية، فقد بات واضحا للقاصي والداني أن مشروع المقاومة أضحى المشروع الوحيد القادر على استعادة الحقوق وردّ العدوان وحماية الأوطان والمقدسات، وأن سواه من الخيارات والمشاريع السلمية قد سقطت إلى غير رجعة، بل وكانت سببا مباشرا في انتكاس الأمة وتعميق معاني الضياع والهزيمة فيها.

إننا في حركة المقاومة الإسلامية "حماس" إذ نبرق بخالص التهنئة والتحية إلى لبنان الشقيق، حكومة ومقاومة وشعبا، الذي أذلَّ ناصية جيش الاحتلال الصهيوني في حرب دامية مشرِّفة رفعت الهامات العربية والإسلامية عاليا، لنؤكد على ما يلي:

ثالثا: إن العدوان الصهيوني الواسع على لبنان، بما فيه من مجازر بشعة، واستهداف شامل للمنشآت المدنية، وتدمير للمناطق السكنية، وإبادة للمدنيين الأبرياء في منازلهم وأماكن لجوئهم وإيوائهم البسيطة، يشكل دافعا أساسيا لفضح ومقاضاة كيان الاحتلال على المستوى الدولي والحقوقي، وحافزا مهما على خلق أوسع جبهة عربية – إسلامية للتحرك في مختلف الاتجاهات التي تكفل حشر الصهاينة في خانة الإرهاب والأجرام، وتقديمهم إلى العدالة الدولية كمجرمي حرب.

رابعا: إن انتصار المقاومة في لبنان وفلسطين يؤكد فشل المشروع الأمريكي لإعادة إنتاج شرق أوسط جديد وفق الرؤية والمفاهيم الأمريكية، ويشكل بداية النهاية للمشروعين الأمريكي والصهيوني في المنطقة العربية والإسلامية قاطبة.

خامسا: إن توحيد الأمة وتجميع الصفوف وتحشيد المواقف العربية والإسلامية، رسميا وشعبيا، في إطار داعم لخيار المقاومة وحق الشعوب المشروع في مواجهة الاحتلالات المغتصبة لأرضها، يشكل أقصر الطرق نحو إحقاق حقوقنا العربية والإسلامية، والذود عنها في مواجهة كل المعتدين ومخططاتهم الحاقدة.

سادسا: إن المقاومة في فلسطين تقف بكافة أشكال الدعم والمساندة إلى جوار إخوانها في المقاومة اللبنانية، مؤكدة وحدة المواجهة والهدف والمصير في إطار التصدي للعدو الصهيوني ومخططاته الغاشمة التي تستهدف المنطقة بأسرها.

11 . واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرَّقوا"..حكومة الوحدة الوطنية.. فاتحة خير لعهد جديد من التكاتف والتعاون والوفاق الوطني المنشود 12-9-2006

شعبنا الفلسطيني المرابط.. يا جماهيرنا الصابرة الصامدة المحتسبة:

منذ اللحظة الأولى لاستلامنا مقاليد إدارة الحكومة الفلسطينية كان خيار ومفهوم الوحدة حاضرا في عقولنا وأفئدتنا وبرنامجنا الوطني.. كيف لا وقد دفعنا في الماضي ثمنا باهظا من أجل الحفاظ على هذه الوحدة، وتكريسها واقعا عمليا في فضائنا الفلسطيني، وتحمّلنا الكثير من الآلام والضربات في سبيل إبقائها مصونة مشرّعة كخط دفاع أول في وجه المخططات والمؤامرات الصهيونية التي ترمي إلى تفتيت نسيجنا الوطني، ودفعنا إلى الانقسام والتدابر والاقتتال.

لقد بذلت حركتكم المجاهدة "حماس" جهودا مضنية في سبيل تحقيق الحلم الفلسطيني الذي طالما راودنا وراود كل الغيورين على مصلحة شعبنا وقضيتنا، متمثلا في التوافق على برنامج سياسي ووطني مشترك، يكفل توحيد الإستراتيجية الفلسطينية في ظل المرحلة المصيرية التي نعيشها، وتواجه فيها قضيتنا الوطنية خطر التهميش والتجاهل والتذويب، واستفرغت وسعها من أجل إقناع القوى والفصائل الوطنية بالالتئام ضمن حكومة وحدة وطنية، تقي شعبنا ووطننا مخاطر الاستهداف الخارجي، وتمنح قضيتنا قوة دافعة كبيرة لطرح همومه وقضاياه المصيرية في إطار موقف موحد، إقليميا ودوليا.

ومع توصل القوى والفصائل الفلسطينية إلى توقيع وثيقة الوفاق الوطني بدت الفرصة مهيَّأة أكثر من أي وقت مضى لتحقيق الوفاق الوطني الفلسطيني المنشود على أساس هذه الوثيقة التي تشكل أساسا سياسيا ووطنيا صالحا لحكومة ائتلافية عريضة تضم كافة قوى وفصائل شعبنا، وتنهي حالة الاصطفاف والاستقطاب المؤسف الذي بات

يهدد المجتمع الفلسطيني ونظامه السياسي، وتعبّد الطريق نحو اختراق الحصار الخارجي وحلّ الأزمة المالية والاقتصادية التي يعاني منها شعبنا.

وبفضل الله تعالى فقد تم التوافق حول البرنامج السياسي لحكومة الوحدة العتيدة، وبلوغ خطوة متقدمة في مضمار تشكيل الحكومة، بين يدي اللمسات الإجرائية الأخيرة التي تسبق الإعلان عن الحكومة المرجوة في مشهد وطني مهيب.. إننا في حركة المقاومة الإسلامية "حماس" إذ نبارك الجهود الحثيثة المبذولة لإنجاح تشكيل حكومة الوحدة المنتظرة، وترحيبنا بكل ما من شأنه التخفيف من معاناة شعبنا وتحقيق مصالحه الوطنية، فإننا نؤكد على ما يلي:

ثالثا: إن الادّعاءات والإشاعات التي أطلقها البعض حيال تنازل حركة حماس عن ثوابتها ومواقفها السياسية في إطار البرنامج السياسي المتفق عليه، هي ادعاءات باطلة وإشاعات مغرضة عارية تماما عن الصحة، وتستهدف تشويه صورة ومواقف حركة حماس في عيون الجماهير الفلسطينية، إذ أن البرنامج الذي تم إنجازه يمثل برنامج القواسم المشتركة المجمع عليها فلسطينيا، ولا يتضمن أي اعتراف، ضمني أو صريح، بشرعية الكيان الصهيوني، أو أي تنازل عن المبادئ والمواقف والثوابت الوطنية، مؤكدين على تمسك حركة حماس ببرنامجها الخاص بها، وخصوصا فيما يتعلق بالتمسك بخيار المقاومة ورفض الاعتراف بالاحتلال الصهيوني.

وختاما.. فإننا أمام تحدٍّ فلسطيني جديد ينبغي مواجهته بكل حكمة ومسئولية وطنية، لبلوغ أهدافنا ومصالحنا الوطنية المنشودة، مما يستوجب إعلاء راية التعاون والتكاتف والعمل الوحدوي المشترك، والابتعاد عن كل لون من ألوان المزايدة السياسية والإعلامية، وتجنّب أي شكل من أشكال العبث والمراهقة الضارة بوحدتنا الوطنية وآفاق حل أزماتنا ومشاكلنا الداخلية.

وإنه لجهاد: نصر أو استشهاد..حركة المقاومة الإسلامية "حماس"

12. حكومة الاحتلال الصهيوني اختارت بداية الحرب ولكنها لن تستطيع أن تختار نهايتها 28-12-2008

" وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ " (146)آل عمران.

يا أهلنا في غزة الصمود والإباء .. يا جماهير شعبنا الفلسطيني المرابط .. أمتنا العربية والإسلامية بكل شموخ وكبرياء وبكل عزة وإباء نزف إليكم كوكبة جديدة من الشهداء من أبناء شعبنا الفلسطيني المجاهد المرابط، ومن قيادة وأبناء الشرطة الفلسطينية رمز القوة والفخر والاعتزاز الذين ارتقوا إلى الله تعالى شهداء ويشهدون على هذه المجزرة وهذه المحرقة وعلى هذه الحرب المعلنة على شعبنا التي تشنها حكومة الاحتلال الصهيوني مستخدمة في ذلك كافة أسلحة الفتك والقتل والدمار مستهدفة الأطفال والشيوخ والنساء ومقار الشرطة الفلسطينية والمساجد والمؤسسات الحكومية وكل البنية التحتية هنا في غزة لشل كل مرافق الحياة وتدمير كل ما من شأنه مساعدة

الشعب الفلسطيني وحماية مصالحه .. معنونة بذلك لبداية مرحلة جديدة وعام جديد ملون بدماء الشهداء وملبد بالغيوم السوداء المنبعثة من الجثث المتفحمة والبيوت المدمرة مرتكبة هذه المحرقة تحت سمع وبصر العالم أجمع دون أن يحرك أحد ساكناً لحماية الشعب الفلسطيني ووقف المجازر والمحارق التي ترتكبها حكومة الاحتلال الصهيوني ضد المدنيين والآمنين ورجال الأمن الفلسطينيين في مؤامرة خيوطها ومعالمها واضحة، وأهدافها واضحة هي قتل الشعب الفلسطيني وكسر إرادته وتدمير شرعيته وإنهاء مقاومته وتصفية حكومته واستسلام حماس ولن نسمح بذلك أبدا مهما كلفنا الثمن، وما كان لهذه المحرقة أن تكون لولا حالة الصمت العربي والتواطؤ الأوروبي والدعم الأمريكي المعلن والمفضوح لارتكابها ، وحيث أننا أصحاب حق وقضية عادلة اغتصبت أرضنا ودمرت مقدساتنا وجوع أهلنا. وإننا إزاء هذا الإعدام الجماعي لأطفالنا وشيوخنا ونسائنا وأبنائنا نؤكد على ما يلي:

خامساً: نرفض تصريحات السيد أحمد أبو الغيط التي ادعى فيها أن حماس منعت دخول المرضى إلى مصر عبر معبر رفح ، وإزاء هذا التضليل نوضح أن أحدا لم ينسق مع الجهات المختصة بهذا الشأن على الإطلاق ، ونرفض اللهجة التي تحدث بها السيد أبو الغيط لما فيها من استغلال لمعاناة أهلنا في غزة وتوظيفها لتمرير حالة من الاستسلام علينا و على شعبنا ،والأصل فتح معبر رفح رسميا للأحياء و ليس للأموات ولدخول الإمدادات وليس لإخراج الجثث .

سادساً: نستغرب تصريحات السيد محمود عباس في القاهرة والتي أظهر فيها استخفاف واضح بأهلنا في غزة ، بل برر للعدوان الصهيوني ونؤكد على أن غزة لن تسقط وسيسقط بإذن الله كل من تآمر عليها.

سابعاً: ندين و بشدة أكاذيب و افتراءات تلفزيون المقاطعة (فلسطين) والناطقين باسم فتح في رام الله والذين يهدفون عبر أكاذيبهم للفت الأنظار عن جرائم الاحتلال بادعاء أن حماس احتجزت العشرات من أبناء فتح بهدف قتلهم ونؤكد على كذبهم وأن ما يسمى تلفزيون فلسطين و قيادة فتح برام الله لن يستطيعوا تغطية الشمس بغربالهم الممزق .

ثامناً: نداؤنا إلى كل فصائل المقاومة الفلسطينية وأذرعها العسكرية وعلى رأسها كتائب الشهيد عز الدين القسام أن تعلن حالة الاستنفار العام، وأن تتولّى زمام المرحلة، وأن تأخذ على عاتقها حماية الشعب الفلسطيني بتوجيه ضرباتها بكل حزم وقوة للعدو الصهيوني ومغتصباته وثكناته العسكرية مستخدمين في ذلك كافة أشكال المقاومة وأن يفتحوا كل الخيارات أمامهم بما فيها العمليات الاستشهادية وضرب العمق الصهيوني حتى يدفع هذا المحتل الصهيوني وحكومته المجرمة ثمن جرائمهم غالياً، فهذا هو عهدكم ووعدكم مع شعبكم، وكلنا أمل بالله سبحانه وتعالى وبثباتكم وبصمودكم أن تلقنوا العدو الصهيوني درساً لن ينساه أبداً.

التحية كل التحية إلى قيادة حركة حماس المجاهدة و إلى جماهير شعبنا الفلسطيني الملتفة حولها و إلى قيادة حكومة الوحدة الوطنية ورئيسها الأستاذ إسماعيل هنية ونقول لهم لن تسقط القلاع ولن تخترق الحصون ولن ينتزعوا منا المواقف .

والله أكبر و النصر لشعبنا المجاهد ومقاومته الباسلة ..وإنّه لجهاد، نصرٌ أو استشهاد..حركة المقاومة الإسلامية " حماس "

13. حماس تدين الموقف الأمريكي المعادي لشعبنا في مجلس الأمن، وتُحمّل الإدارة الأمريكية مسؤولية استمرار الإرهاب الصهيوني ضد شعبنا ومقدراتنا الوطنية 14-يوليو 2006.

في خطوة متسقة مع نهجها المنحاز وسياستها المعادية لقضايا شعبنا الفلسطيني وقضايا أمتنا العربية والإسلامية، أقدمت الإدارة الأمريكية فجر اليوم الجمعة على إحباط مشروع قرار في مجلس الأمن الدولي يدين العدوان الصهيوني ضد شعبنا الفلسطيني، تقدمت به دولة قطر الشقيقة نيابة عن المجموعة العربية، عبر استخدام حق النقض "الفيتو" بشكل سافر مجرد من أي قيمة قانونية أو أخلاقية أو إنسانية.

ثانيا: إن استخدام حق النقض "الفيتو" ضد مشروع قرار ضعيف نسبيا وفق المعايير الفلسطينية المطلوبة، يشكل دليلا دامغا على إرادة الحقد والكراهية والانحياز المطلق للعدو الصهيوني التي تتسلح بها الإدارة الأمريكية، وتملك عليها فكرها وسياستها وأجندتها إزاء تعاطيها مع قضايا شعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية والإسلامية.

ثالثا: إن هذا الموقف الأمريكي الصارخ يشكل عدوانا جديدا على شعبنا الفلسطيني، يضاف إلى سلسلة المواقف العدوانية التي مارستها الإدارة الأمريكية ضد شعبنا وقضيتنا منذ بدايات نكبتنا الأولى عام 1948، مرورا بكافة المواقف والقرارات التي اتخذت طوال العقود الماضية، وصولا إلى الحصار الجائر الذي فرضته على شعبنا، سياسيا واقتصاديا، عقابا له على اختياره الديمقراطي، عقب فوز حركة حماس في الانتخابات التشريعية أواخر يناير الماضي، وتسلمها مقاليد الحكم والسلطة.

خامسا: إن هذا الموقف اللاإنساني واللاقانوني يشكل مساسا بمشاعر كافة أبناء شعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية والإسلامية وكافة أحرار العالم، الذين تطالعهم صور ومشاهد الإرهاب الصهيوني صباح مساء، مؤكدين أن الإدارة الأمريكية تتحمل مسؤولية زيادة مستوى الحقد والعداء في نفوس العرب والمسلمين وتداعياته في المنطقة جراء سياساتها المجاهرة بالعداء للقضية الفلسطينية ولكل ما هو عربي وإسلامي... وإنه لجهاد: نصر أو استشهاد..حركة المقاومة الإسلامية "حماس"

14. لن تُفلح في طمس هويتها كل مخططات التطرف والتهويد الصهيونية فلسطين كلها أرضٌ ومقدساتٌ ملكٌ للشعب الفلسطيني 24-20-2009

بسم الله الرحمن الرحيم

{أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ...}

شعبنا الفلسطيني المرابط... أمتنا العربية والإسلامية..

تواصل سلطات الاحتلال الصهيوني مخططاتها في تدمير حقوق شعبنا الفلسطيني والاستيلاء على أرضه وممتلكاته، وقضم مدينة القدس المحتلة وتجريدها من كافة المعالم الإسلامية..

إننا في حركة المقاومة الإسلامية "حمـــــاس" إزاء هذه المخططات الصهيونية المتطرفة لتهويد مدينة القدس، نؤكد على ما يلي:

أولاً: نحيي أهلنا الصامدين المرابطين على ثرى القدس الحبيبة في مواجهة جبروت الاحتلال الصهيوني ومخططاته التدميرية، وكل أهلنا في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 48 وفي كل فلسطين وفي الشتات على وقفتهم الباسلة والبطولية في إفشال كل المخططات الصهيونية التي تستهدف مدينة القدس والمسجد الأقصى، وندعوهم لمزيد من التضحية والجهاد والمقاومة للذود عن مسرى نبيهم صلى الله عليه وسلم مهما بلغت التضحيات.

ثالثـــاً: نجدّد عهدنا في حركة المقاومة الإسلامية "حماس" مع الله ثم مع شعبنا وأمتنا بأننا مستمرون في مقاومتنا بكافة أشكالها للدفاع عن قدسنا ومقدساتنا وحقوق وثوابت شعبنا، وأن نبذل الدماء والأرواح رخيصة في سبيل تحريرها من المحتل الصهيوني الغاشم الجاثم على أرضنا طال الزمان أم قصر، فالحقوق لا تسقط بالتقادم ولا بالإرهاب وما أخذ بالقوة سنسترده بالقوة.

والله أكبر ولله الحمد..وإنه لجهادٌ جهاد.. نصراً أو استشهاد

حركة المقاومة الإسلامية "حماس" ــ فلسطين

الفصل الثاني

تحليل مدونة حماس

رأيي صواب يحتمل الخطأ... ورأى الآخرين خطأ يحتمل الصواب

الإمام الشافعي

ستعمل الدراسة في هذا الفصل على تحليل بعض النصوص والصور والرموز التي تشكل ركائز رئيسة ينهض عليها خطاب حماس، استنادا إلى آليات و أدوات تحليل الخطاب الفوكوي، بهدف تحديد أنماط التشكيلات الخطابية وأنماط العلاقات التي تنشأ ما بينها في خطاب حماس، وذلك للإجابة على تساؤلات الدراسة، منطلقة من كون الميثاق نص مؤسس لتشكيلات خطاب حماس.

أولا: التشكيلات الخطابية في ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)

يؤرخ ميثاق حماس في 1988/8/18 ، حيث يتكون بعد التمهيد من مقدمة وخمس أبواب وخاتمة، تتكون الأبواب من باب التعريف بالحركة، باب الأهداف، باب الإستراتيجية والوسائل، باب مواقف الحركة ، باب شهادة التاريخ، بحيث يتكون الميثاق من خمس وثلاثون مادة، وقد لوحظ إن الميثاق احتوى على 45 آية قرآنية (28 مدنية،17مكية) ، وسبع أحاديث نبوية، وخمس أبيات من الشعر ، مقولتين لحسن البنا، مقولة للشيخ الزهاوي، مقولة للجنرال ألنبي والجنرال غورو وهتاف أو شعار لليهود، وبضع روايات تاريخية، يبدأ ميثاق حماس مباشرة بعدد من الآيات ومن ثم مقولتي حسن البنا والشيخ الزهاوي، واعتمادا على نص الميثاق وجد انه يؤسس لتشكيلات الخطاب، الدينية ، الإيديولوجية، السياسية ، كثلاث تشكيلات خطابية أساسية، في حين أتت التشكيلة الاجتماعية والتشكيلة الثقافية على هامش الميثاق ولم تأخذ مساحة كافية لها، وبعد فرز ما يمكن اعتباره عبارات تحيل كل منها إلى تشكيلة خطابية بعينها وجد التالي:

1. التشكيلة الخطابية الدينية

1. 1 المجموعة العبارية القرآنية (45 أية).

2. 1 المجموعة العبارية النبوية(7 أحاديث).

3. 1 المجموعة العبارية الفقهية: والتي اتخذت صفة المقدس الديني مثل عبارة:" فلسطين أرض وقف إسلامي" ، عبارات البسملة والاستغفار والحمدلة والاستعانة بالله.

2. التشكيلة الخطابية الإيديولوجية

2. 1 المجموعة العبارية الرمزية: اسم الحركة المختصر، شعار حماس.

2. 2 المجموعة العبارية الشعرية: أبيات الشعر العربي العمودي، وأبيات الشاعر المسلم محمد إقبال.

2. 3 المجموعة العبارية الإخوانية: حركة المقاومة الإسلامية جناح لحركة الإخوان، أقوال الشهيد حسن البنا، أقوال الشيخ الزهاوي، التقويم الهجري، عز الدين القسام وجهاده عام 1936 مع الإخوان المسلمين، الخلافة الإسلامية، إعلاء راية الحق، مقدمة الميثاق(بالمجمل يمكن القول إنها لغة الإخوان المسلمين وأسلوبها اللغوي الذي ينطق به الميثاق).

2. 4 المجموعة العبارية السردية التاريخية: الخليفة عمر بن الخطاب ووقف أرض فلسطين، النبي موسى يلقي بعصاه لتبطل السحر، صلاح الدين يدحر الصليبين ويحرر القدس، دحر التتار والصليبين على يد السلطان قطز و الظاهر بيبرس، عين جالوت، الغزوات الصليبية، قصص حول اليهود .

2. 5 المجموعة العبارية التعبوية السلبية: الصهيونية، الماسونية، الروتاري، الليونز، أبناء العهد، الدول الاستعمارية، الغرب الرأسمالي، الشرق الشيوعي، بروتوكولات حكماء صهيون، كامب ديفيد الخيانية، النازية، الغزوة الصهيونية، ، الغزو الفكري ، وعد بلفور، الثورة الفرنسية ، الثورة الشيوعية، العلمانية، الدولة العلمانية، اليهود، يهود، الصليبين، النصارى، الاستشراق، التبشير، عصبة الأمم، الأمم المتحدة، مجلس الأمن، الحرب العالمية الأولى.

2. 6 المجموعة العبارية التعبوية الايجابية: دائرة الصراع ، المسجد الأقصى المبارك، القدس الشريف، عتبات المسجد الأقصى المبارك، مصر، الحضارة الإنسانية، الجماهير، المسيحيين، الأمة الإسلامية، الأمة العربية، الدول العربية، معركة التحرير، منظمة التحرير الفلسطينية، فصائل المقاومة الوطنية، حركات إسلامية.

3. التشكيلة الخطابية السياسية

دولة الإسلام، دولة الخلافة الإسلامية، تحرير فلسطين، المقاومة، الجهاد، الحركات الإسلامية الأخرى، منظمة التحرير، إسرائيل، الصراع، منظمات المقاومة الوطنية.

4. التشكيلة الخطابية الاجتماعية

دور المرأة، تنشئة الأطفال، مصنع الرجال، تدبير الأمور المنزلية، تربية الأبناء، الاقتصاد والبعد عن الإسراف، تربية إسلامية، أما صالحة، التكافل، تقديم المساعدة، مصالح الجماهير، مصالح عنصر حماس الخاصة، مشاركة الجماهير.

5. التشكيلة الخطابية الثقافية

فن إسلامي، فن جاهلي، الإنسان، الجسد، خصائص الفن الإسلامية.

حيث كان ذلك الفرز مبنيا على نتائج التحليل التالي لميثاق الحركة الذي وجدت فيه العبارات، فقد ابتدأ الميثاق بما يلي من العبارات:

1. شعار حماس
2. ميثاق.
3. حركة المقاومة الإسلامية "حماس".
4. فلسطين.
5. التاريخ الهجري مقدما على الميلادي.
6. " بسم الله الرحمن الرحيم ".
7. الآيات من سورة آل عمران (من 110- 112)".
8. مقولتي حسن البنا والزهاوي.
9. " الإمام الشهيد حسن البنا رحمه الله".
10. "الشيخ امجد الزهاوي رحمه الله"

يتكون شعار الحركة من صورة لقبة الصخرة تعلوها خارطة فلسطين، ويحيط بصورة القبة علمان لفلسطين وكأنهما يحتضنان قبة الصخرة، وقد كتب على العلم الأيمن عبارة "لا إله إلا الله "، فيما كتب على العلم الأيسر عبارة "محمد رسول الله"، ويتعانق في أسفل القبة سيفان يتقاطعان عند قاعدة القبة، ثم يفترقان ليكوّنا إطاراً سفلياً للقبة، وقد كتب تحت الصورة كلمة فلسطين ، فيما كتبت عبارة "حركة المقاومة الإسلامية – حماس" على شريط تحت الصورة، حيث يشرح موقع المركز الفلسطيني للإعلام (موقع الكتروني غير رسمي لحماس) رمزية الشعار بالتالي:

> وترمز صورة المسجد وعبارات "لا إله إلا الله" "محمد رسول الله" لإسلامية القضية ، وعمقها العقائدي ، فيما تشير الخارطة إلى موقف حركة "حماس" الثابت من أن الصراع يدور لتخليص كل فلسطين بحدودها الانتدابية من نير المحتل ، ورفض الحركة لحصر القضية في الأراضي المحتلة عام 1967، أما السيفان فهما يرمزان للقوة والنبل كما كانا دائماً في العقل العربي ، وحركة "حماس" التي تخوض صراعاً مع محتل لا يراعي أي قيمة تتمسك في صراعها بقيم النبالة والشرف ، وتوجه قوتها نحو خصمها الحقيقي دون لين أو انحراف(م.ف.ت).

فإذا ما تناولنا الشعار ورموزه من حيث هي أدلة تشكل عبارة نجدها كالتالي:

1. خارطة فلسطين.
2. العلم الفلسطيني.
3. لا اله إلا الله محمد رسول الله " على العلم الفلسطيني.
4. فلسطين.
5. قبة الصخرة.
6. السيفان.
7. حركة المقاومة الإسلامية – حماس على الشريط في الأسفل تحمل كل شيء.

إن مقارنة شعار حماس بشعار الإخوان المسلمون، تشير إلى نقاط ترابط وانبثاق حماس عن الإخوان، ولكنها أيضا تشير إلى خصوصية حماس، ففي شعار الإخوان يعلو المصحف على كل شيء، ليأتي بعده السيفان كرمز للجهاد، ومن ثم عبارة "واعدوا" المأخوذة من النص القرآني، يأتي كل هذا على خلفية خضراء، ليفهم من كلمة" واعدوا" إعداد الناس بالتربية الدينية المنبثقة من المصحف، فيما يشير السيفان للإعداد للجهاد إضافة لكونهما رمزا للعزة والقوة حسب الموروث العربي، أما في شعار حماس فنرى كل شيء عبر السيفان، لتظهر قبة الصخرة وفلسطين خلف السيفان، في إشارة الى أن الوصول إليهما لا يتأتى إلا من خلال القوة والجهاد، فالسيف يرمز الى الجهاد في الخطاب التقليدي الإسلامي، ثم تعلو خارطة فلسطين كل شيء مع ارتكازها على قبة الصخرة، ومع أن خارطة فلسطين المعاصرة ما هي إلا نتاج لحقبة الانتداب البريطاني، إلا إنها رسخت فيما بعد في الوجدان والوعي الفلسطيني والعربي والإسلامي جغرافيا على هذا النحو، غير إن علو فلسطين في الشعار يأتي من كونها فضاء إسلاميا، كوقف إسلامي يرتبط بقدسية القدس والمسجد الأقصى، الذي تعبر عنه قبة الصخرة، في حين لا يخفى التماثل في رمزيّ السيفان، أو في عبارة "واعدوا" لدي الإخوان المسلمون وعبارة" حركة المقاومة الإسلامية" في شعار حماس، قد يبدو هذا شيئا من تأويل الشعار، مع أن الدراسة تحاول وصف الشعار والبقاء على سطح الخطاب، غير إن التأويل تفرضه ضرورة فهم بلاغة الصورة سيميائيا، وهي العملية التي تقوم على تأويل المتلقي للصورة، بحيث يتم توجيه ذلك التأويل من خلال الجملة أو الجمل التي ترفق

بالصورة، ومن هنا تصبح هذه القراءة مشروعة ولا تتناقض مع خط الدراسة العام، إذا كان ذلك التأويل يأتي بهدف تحديد وظيفة كل عبارة من العبارات.

أما عن راية حماس، فهي راية خضراء اللون كتب عليها عبارة التوحيد:" لا اله إلا الله محمد رسول الله " باللون الأبيض، وهي دائمة الحضور في كل فعاليات الحركة، لدرجة أنها لا تغيب في الوقت الذي قد يغيب فيه علم فلسطين أحيانا، ذلك أن الراية ترمز لمرجعيات حماس المقدسة، يشير مهدي عبد الهادي في كتابه (تطور العلم العربي)، الى أن اللون الأسود هو لون أحدى رايتين كانتا ترفعان في عهد النبي، الأولى سوداء والثانية بيضاء، كما أن الراية السوداء كانت ترفع في الجاهلية رمزا للأخذ بالثأر، أما أول لواء رفع في الإسلام فهو لواء ابيض، كما أخذ العباسيون الراية السوداء لواء لهم، للتذكير بالثأر لمقتل آل البيت في كربلاء، أما اللون الأخضر فإن الفاطميين رفعوه في إشارة لولائهم لعلي بن أبي طالب الذي تلحف بغطاء أخضر لمّا نام في فراش النبي محمد، الذي هاجر من مكة متخفيا كي لا يلحظه احد من قريش، أما اللون الأبيض فإن الأمويون اتخذوه راية تذكيرا براية معركة بدر، أما اللون الأحمر فإنه اللون الذي أتخذه الخوارج، الذين كانوا أول الجماعات التي ظهرت بعيد اغتيال عثمان بن عفان، مؤسسين لأولى الجماعات "الجمهورية" في التاريخ العربي الإسلامي، وقد وحمل الفاتحون المسلمون لشمال أفريقيا والأندلس رايات حمر، وكذلك يشير اللون الأحمر ل"أشراف الحجاز" والهاشميين(عبد الهادي، 1986: 10-19).

هذا وبناء على كثير من المراجع التي تناولت معاني ودلالات اللون الأخضر في التاريخ الإسلامي، فإنه يأخذ دلالة خاصة تميزه عن باقي الألوان و مقدما عليها ، فهو من الألوان المحببة لأنه لون الجنة و لون الحياة والقيامة حيث ضرب الله مثل القيامة من اخضرار المزارع في الربيع بعد أن كانت كالموات، وقد وعد المسلمون المتقون

بالجنة، حيث السندس و الإستبرق الأخضر و الظلال الخضر في كل أرجاء الجنة و جوانبها، وقد تكرر ذكر اللون الأخضر في القرآن في عدة مواقع منها:(ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) الحج 63 ، (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شي فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا) الأنعام 99، (و قال الملك أني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، و سبع سنبلات خضر و أخر يابسات) يوسف43، (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون) يس 80، (أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من ذهب و يلبسون ثيابا خضرا من سندس و إستبرق متكئين فيها على الأرائك نعم الثواب و حسنت مرتفقا) الكهف 31 ، يلحظ مما سبق كيف يربط هذا اللون بما هو ايجابي، ولذلك يقال:" ثلاثة تذهب الحزن، الماء و الخضرة و الوجه الحسن"، وعليه فإن استخدام هذه الراية، ما هو إلا استجلاب لكل المعاني الأنفة الذكر من قبل حماس، دون إغفال كون هذه راية الإخوان المسلمون بالدرجة الأولى.

يذكر أن كتائب عز الدين القسام كانت تأسست في العام 1984، حيث باشرت عملها بعد انطلاقة حماس في العام 1988 تحت عدة أسماء، ولكنها أخذت اسم كتائب عز الدين القسام في العام 1991(موقع كتائب عز الدين القسام الالكتروني الرسمي: 2009)، وقد يرجع اختيار هذا الاسم، لربط حماس بثورة القسام كأول ثورة مسلحة منظمة على أرض فلسطين، كي يصبح للحركة عمق تاريخي في العمل الجهادي، لترد على الاتهامات التي تقول إن حماس حركة مقاومة طارئة مقارنة بتاريخ المقاومة الوطنية الفلسطينية، أو الاتهام بأن الإخوان المسلمون في فلسطين بقوا يركزون في نشاطهم على الصعيد الاجتماعي والتوعوي الإسلامي، وذلك طوال عقود كانت فيها فصائل منظمة التحرير قد راكمت الكثير على صعيد الفعل المقاوم والكفاحي، كما يلحظ أن حماس تردد كثيرا في بياناتها مقوله عز الدين القسام :"هذا جهاد نصر أو استشهاد"، أما شعار كتائب القسام فيحوي جملة من الأدلة التي تشير إلى عبارة أو جملة من العبارات، والتي بدورها تعكس رؤية حماس وإستراتيجيتها لحسم الصراع، يخلو الشعار من اسم الحركة لتقوم عبارة كتائب عز الدين القسام بالمهمة التعريفية، في حين يخلو من الإشارة إلى فلسطين التي تستجلبها قبة الصخرة، وان كانت رمزا ذو دلالة إسلامية بجانب القرآن والراية الخضراء وعصبة الرأس الخضراء، لذا تقوم الكوفية الفلسطينية بإبراز الهوية الفلسطينية للمقاتل الملثم، بجانب هويته الإسلامية من خلال العصبة الخضراء على رأسه، يحمل المقاتل البندقية بيده اليمنى والمصحف باليسرى، كما تظهر البندقية وخلفها كل شيء حتى من يحملها، يلحظ أن الملثم يحمل البندقية " أم 16- الأمريكية " وقد يكون من باب " الصدفة " أن تكون البندقية من هذا النوع، مع إن غالبية حركات التحرر العالمية بما فيها الإسلامية مثل " المجاهدين " في أفغانستان والشيشان تستخدم سلاح الكلاشينكوف كأداة وكرمز لها وليس البندقية الأمريكية، يعلو كل هذا أية قرآنية تشير إلى أن كل هذا العمل هو من الله، ثم يأتي الاسم: كتائب عز الدين القسام.

لقد كان انطلاق كتائب عز الدين القسام إيذانا ببدء تنفيذ مشروع حماس السياسي، الذي هو الجهاد من اجل التحرير كما جاء في الميثاق، فبعد حرب الخليج في العام 1990، وما أصاب العالم العربي من تشظي أمام " إسرائيل"، ناهيك عن انقسام فصائل منظمة التحرير تجاه عملية السلام، وجنوح حركة فتح لعقد اتفاق أوسلو، تصاعد العمل الجهادي من قبل حماس، بحيث ملئت الفراغ على صعيد الفعل المقاوم للاحتلال آنذاك، وقدمته كبرنامج عمل لها، دون أن تقدم موقف سياسي موازي قابل للتحقق في ظل اختلال موازين القوى لصالح الاحتلال الإسرائيلي، غير إن ذلك الفعل الجهادي نجح في استقطاب الشارع الفلسطيني حول حماس بدرجة كبيرة ، وساهم في صعود نجم حماس بصورة غير معهودة، خاصة بعد أن قامت سلطات الاحتلال الإسرائيلي بإبعاد ما يقارب أربعمائة فلسطيني ينتمي أكثرهم لحماس إلي لبنان، ومع أنهم عادوا في النهاية، فقد قدمت حماس نفسها من خلال تلك التجربة، كحركة فتية قادتها أول المجاهدون وأول الشهداء والأسرى والمبعدون، لتثبت إنها تحمل الهم الفلسطيني، مقابل سلطة فلسطينية شكلت من قبل قيادة وطنية مهزومة، يلحظ في تلك الفترة كيف وظفت هذه التجربة من قبل حماس لاكتساح الشارع الفلسطيني، أمام نجاح الرئيس الراحل ياسر عرفات بالوصول إلى أرض فلسطين، الذي حاول بدوره إثبات أن حركة فتح ما زالت كبرى حركات التحرر الفلسطيني، أمام مزايدات الخصوم المعارضون لعملية السلام، فكانت حماس منافسا وندا لا يستهان به، حيث خلقت نموذجها الفريد، من خلال عملها المقاوم، ووجودها في جميع جبهات المواجهة مع الاحتلال، سواء في داخل الأرض المحتلة أو في الشتات، في معتقلات الاحتلال أو على خط النار والاستشهاد، حيث عملت حماس على نشر صور الشهداء من أبناء كتائب القسام، وصور مبعدي حماس كأيقونات على الجدران في كافة إرجاء الأراضي المحتلة، في حين كانت صور الأسرى وخاصة صور احمد ياسين الأسير والقعيد آنذاك تقدم كأيقونة قّديس، وصولا إلى مرحلة العمليات التفجيرية أو " الاستشهادية "، وهو ما رفع أسهم حماس بصورة كبيرة، بحيث تميز خطاب الحركة بكونه أيديولوجيا حماسيا فيما يتعلق بالعمل الجهادي، في حين كان يميل لكونه سياسيا يبتعد عن الايديولوجيا ما أمكن خلال تقديم الموقف الرافض للعملية السلمية، دون أن تغيب العبارات الدينية والأيديولوجية بطبيعة الحال عن السياسي ككل.

يبدأ الميثاق بذكر كلمة "ميثاق" والتي وردت أول كلمة في النص، الذي لم يستخدم كلمة مثل النظام الداخلي، ثم اسم الحركة يتلوها كلمة فلسطين لتحديد هوية الحركة الوطنية والحيز المكاني لها ومشروعها "المقدس"، الذي يستمد تلك القدسية من قدسية قضية فلسطين في الوعي الفلسطيني، العربي والإسلامي، ذلك إن اسم الحركة لا يذكر فلسطين أو يربط نفسه بفلسطين مثل اسم (حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين)، وهذا يشير إلى كون الحركة ذات مشروع اكبر من فلسطين، ناهيك عن كون التشديد على إسلامية فلسطين يبدو للوهلة الأولى يؤرخ لفلسطين وكأنها وجدت مع الفتح الإسلامي كجغرافيا، شعب وتاريخ، وهو ما سنجده جليا في الميثاق فيما بعد، ثم يأتي اسم الحركة مفصلا " حركة المقاومة الإسلامية "، فهي حركة مقاومة وهي المفردة التي تحيل إلى مفردة ومفهوم "الجهاد" حين تتلوها كلمة "الإسلامية"، والتي تعطي كل زخما ايديولوجيا كبيرا، إنها كلمة السر السحرية، وقد يبرز سؤال: لماذا استخدمت مفردة المقاومة عوض الجهاد ؟ في الحقيقة ونحن هنا نحاول البقاء عند النص كما هو، قد يكون ذلك لوجود "حركة الجهاد الإسلامي" الناشطة في فلسطين مسبقا، فتم اختيار "مقاومة" للتميز عن الآخرين، بعد ذلك يأتي مباشرة الاسم المختصر للحركة وهو " حماس "، والتي يرجع أصلها الثلاثي في اللغة

العربية لجذر "حمس"، حيث ذكر ابن منظور في مادة حمس ما يلي: "والحَماسَة: المَنْعُ والمُحارَبَةُ، والتَّحمُّسُ: التشدد، والأَحْمَسُ أَيضاً: المتشدِّد على نفسه في الدين، وهو الوَرِعُ من الرجال الذي يتشدد في دينه، و الشديد الصُّلْب في الدين والقتال، والحَماسَةُ: الشجاعة(ابن منظور، 1968، مادة حمس)، يلحظ أن اسم الحركة مكون من ثلاث كلمات أما الاختصار فهو مكون من أربعة أحرف، وهذا يشير إلى الاهتمام في تكوين اختصار يعبر عن الاسم ويحتوى دلالات بعينها، فانطلاقا من معنى كلمة حماس في اللغة العربية، أريد أن يشير اسم الحركة إلى مضمون ديني، فالشجاعة والشدة التي يلازمها الورع، تشير إلى حركة مقاومة ورعة أي دينية، غير إن هذه العبارة في حقيقة الأمر تتدرج فيما يمكن إن نسميه " التشكيلة الخطابية الأيديولوجية " الحاضرة في الميثاق، هذه التشكيلة التي تطغى من خلال التوظيف الهائل للنص الديني المقدس وكافة أشكال تأويلاته عبر التاريخ، ليظهر خطاب حماس دينيا بالدرجة الأولى، في حين أن الاسم المختصر "حماس" ما هو إلا طرح أيديولوجي بامتياز، كشعار:" الإسلام هو الحل" ، الذي يبدو دينيا أصيلا، يقدم نفسه كبرنامج سياسي، وهو ليس إلا شعارا أيديولوجيا يوتوبيا يتمظهر عبر السياسي، من خلال وظيفة التعبير عن التطلع إلى السلطة وحيازتها لإقامة مشروع سلطة سياسي.

بعد ذلك نرى تاريخ الميثاق والذي يتقدم فيه التاريخ الهجري على الميلادي، والذي يؤشر لهوية محددة للحركة، حيث تجمع الروايات التاريخية على أن أول من اعتمد التاريخ الهجري في التاريخ العربي والإسلامي، هو الخليفة عمر بن الخطاب، فقد ظل المسلمون يسمون السنوات بمسميات مختلفة فنسمع عن عام الطاعون، وعام الرمادة، لنجد في السنة الثالثة من خلافة عمر بن الخطاب رسالة من أبي موسى الأشعري عامله على البصرة يقول فيها : " أنه تأتينا من قبل أمير المؤمنين كتب لا ندري على أيها يعمل، قد قرءنا صكا محله شعبان، فما ندري أي الشعبانين، الماضي أم الآتي ..." ، ويذكر السخاوي أيضا في موضوع وضع عمر للتاريخ الهجري ما يلي:

> أن أبا يعلى ابن أمية هو أول من أرخ، وكان عاملا لعمر على اليمن، فكانت كتبه ترد إلى عمر في المدينة، فاستحسن عمر هذا واستشار أصحابه في وضع التاريخ، عندها جمع عمر أكابر الصحابة للتداول في هذا الأمر، وكان ذلك في يوم الأربعاء 20 جمادى الآخرة من عام 17هـ، وانتهوا إلى ضرورة اختيار مبدأ للتأريخ الإسلامي، وتباينت الآراء، فمنهم من رأى الأخذ بمولد النبي، ومنهم من رأى البدء ببعثته، ومنهم من رأى العمل بتقويم الفرس أو الروم، لكن الرأي استقر في نهاية المطاف على الأخذ برأي علي بن أبي طالب الذي أشار بجعل مبدئه من لدن هجرة الرسول من مكة إلى المدينة، وكذلك برأي عثمان بن عفان الذي أشار أن يكون المحرم هو مبتدأ التاريخ الإسلامي لأنه كان بدايةً للسنة في التقويم العربي من قَبل الإسلام(السخاوي،1983)،

وبرغم أن العمل بالتقويم الهجري كان ضرورة تتطلبها إدارة شئون الدولة والمجتمع، إلا أنها أصبحت رمزا محملا بما هو ديني لارتباطها بالهجرة النبوية، وهي الحادثة التي لا يمكن اعتبارها حدثا يعلن عن انطلاق الدين الإسلامي فقط، بقدر كونها نقطة انطلاق للدولة الإسلامية سياسيا ، ولذلك حين يظهر التقويم الهجري مقدما على الميلادي، فهو لا يشير إلى البعد الديني فقط بقدر ما يشير إلى البعد السياسي لاستقلالية وهوية الدولة والمجتمع الإسلامي، فقد كان من الممكن أن يبدأ التأريخ بمناسبة أخرى لها ارتباط بشخص محمد كمولده أو الوحي إليه وغيرها من المناسبات التي يمكن القول أنها ذات طابع ديني بحت إن صح التعبير، وبغض النظر عن كون التقويم الهجري يبدو عبارة دينية أو سياسية، إلا انه من خلال الوظيفة التي يلعبها في بنية النص، من اجل إبقائه متماسكا،(لبيب، 1988: 12)، نقول أن عبارة التقويم الهجري ما هي إلا عبارة تنتمي للتشكيلة الخطابية الأيديولوجية، تحمل دلالات الديني والسياسي معا، وعليه نلحظ توسطا للتشكيلة الخطابية الأيديولوجية منذ البدء، ما بين التشكيلة الدينية وما بين السياسية، إنها عملية صهر السياسي ليكون دينيا، وقولبة الديني ليصار إلى سياسي، عبر مرجل الأيديولوجيا.

بعد التقويم الهجري ترد عبارة (بسم الله الرحمن الرحيم) والتي تشير إلى مرجعية دينية إسلامية، كونها عبارة افتتاحية في النصوص الدينية وغير الدينية ترافق أي ممارسة أو مناسبة، رغم كونها مقولة درجت قبل الإسلام عند العرب كما هي، أو على الأقل اختصارها بكلمة "بسمك اللهم" ، حيث جعلت استهلالا دينيا إسلاميا خالصا مع انبثاق الدين الإسلامي، بعد ذلك تأتي العبارات والتي هي الآيات من 110 إلى 112 في سورة آل عمران، حيث يبتدئ الميثاق بالآية " كنتم خير امة أخرجت للناس " حتى نهاية بقية الآيات من سورة آل عمران، وإذا ما رجعنا قليلا إلى تفسير تلك الآيات، نرى في كتاب " الدر المنثور في التفسير بالمأثور" جاء ما يلي:

> أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد والفريابي وأحمد والنسائي وابن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر والطبراني والحاكم وصححه عن ابن عباس في قوله " كنتم خير امة أخرجت للناس" قال: هم الذين هاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي في الآية قال: قال عمر بن الخطاب: لو شاء الله لقال: أنتم، فكنا كلنا، ولكن قال {كنتم} في خاصة أصحاب محمد، ومن صنع مثل صنيعهم كانوا " خير امة أخرجت للناس"، كما وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي عمن حدثه عن عمر في قوله "كنتم خير امة" قال: تكون لأولنا، ولا تكون لآخرنا، وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة في الآية قال: نزلت في ابن مسعود، وعمار بن ياسر، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل(الدر المنثور) .

أما في تفسير فتح القدير للإمام الشوكاني، فهو يرى أنها تشمل كل الأمة الإسلامية أولها وآخرها، وان كان الصحابة أفضل هذه الأمة(الأشقر،1985: 81)، ولذلك يبدأ الميثاق بهذه الآيات من 110-112 من سورة آل عمران، لتفضيلها امة الإسلام على ما دونها من الأمم، ومع إن كثيرا من تفاسير هذه الآيات تتحدث عن أصحاب

الرسول، إلا إن حماس – ومثلها كثيرون – تسحب النص على ما بعده، والهدف واضح من ذلك، وهو القول إن حماس هي من ورثة خير الأمم ، كي تعلن الانتماء لها اليوم وتتحدث باسمها، لتكون حماس في عداد هذه الأمة الأفضل على وجه البسيطة، بمعنى سحب هذا التفضيل على حماس كونها الجزء من الكل، لعل هذا يشابه ادعاء اليهود بكونهم " شعب الله المختار" فمع أن هذا الاختيار التوراتي خص الشعب العبري القديم أو المندثر، إلا إن اليهود الآن يسحبونه على أنفسهم، هذا فإن الآيات اللاحقة تهدف إلى تذكير الناس بأنهم لن يكونوا الأفضل إلا بهذا الخيار من خلال الانخراط في هذه الأمة الأفضل، نلحظ هنا حضور أيديولوجي زخم يشابه على سبيل المثال ذلك الجدل حول الحديث النبوي عن "الفرقة الناجية"، حيث تحاول كل جماعة مذهبية أو سياسية إسلامية نسب نفسها لهذه الفرقة التي ستدخل الجنة من بين أمة الإسلام، التي ستكون اثنين وسبعين فرقة في أخر الزمان، بل وتحتكر هذه الفرقة على نفسها لإجبار الآخرين على الانصياع لها وإتباعها، وهذا يوصلنا الى أهم ما يميز الذهنية الدينية بشكل عام، من حيث الاعتقاد بالأفضلية وامتلاك الحقيقة وإنكار ذلك على الآخرين، ومن ثم تبدأ الآيات بوصف حال اليهود وهم من أهل الكتاب، طبيعة صراع المسلمين مع اليهود، وهذا تذكير للصراع القائم ألان وطرق حسمه، يظهر هنا كيف وظفت التشكيلة الخطابية الدينية بعباراتها(الآيات المستخدمة)، لتؤسس شرعية وقدسية التشكيلة الخطابية السياسية في خطاب حماس، تكون التشكيلة الدينية هي المادة الخام التي تتشكل منها نواة التشكيلة الخطابية الأيديولوجية والتي تتجلى ماديا عبر السياسية، فحماس تطرح نفسها مشروعا إسلاميا لتحرير فلسطين وبديلا عما هو غير إسلامي أو رقما صعبا هو الأكثر صوابية على اقل تعديل، وامتداد للإخوان المسلمين على المستوى الديني والسياسي وهو الأهم، ولذلك تأتي مقولات البنا والزهاوي، في إشارة إلى ارتباطات الحركة بجذورها السياسية في وقت مبكر في الميثاق، لكنها أيضا محاولة لإعطاء عمق وامتداد لرؤية الحركة الفكرية والأيديولوجية من حيث توظيف الخطاب الديني، فأقوال كل من حسن البنا والزهاوي ترى بزوال مشروع إسرائيل وإنقاذ العالم الإسلامي من خلال مشروع حركة الإخوان المسلمين السياسي، ومن هنا تلعب عبارات "الإمام" ، "الشهيد حسن البنا" وعبارة " الشيخ" دورا في رفع تلك الأقوال إلى مرتبة المقدس وان بدرجة اقل من المقدس الإلهي، بحيث يكتسب ما هو سياسي دنيوي صفة الديني المقدس، أو الأيديولوجي على اقل تعديل، وقد وردت كلمة " إسرائيل" ضمن أقوال قادة الإخوان المسلمين ورؤيتهم بحتمية زوالها الذي يمهد لمشروع إسلامي واسع، في محاولة لبث اليقين في مشروع حماس منذ البداية في الميثاق، من خلال طرح تلك الحتميات القرآنية، وعليه نرى كيف تكون العبارات التي تنتمي للنص المقدس(القران والحديث) كمادة خام تستجلب محملة بكل أحداث التاريخ وتأويلاته، بحيث يعاد توظيفها وتأويلها أيديولوجيا لاستخدامها من قبل حماس.

نرى منذ البداية مجموعتين عباريتين، الأولى هي المجموعة العبارية الدينية(النصوص المقدسة)، أما الثانية فهي المجموعة العبارية الإيديولوجية(التاريخ الهجري، اسم الحركة مفصلا ومختصرا، تنظير الإخوان المسلمين وأسماء أهم رموزها، الذي يقدم وكأنه جزء من صميم التشكيلة الخطابية الدينية)، غير أن كلا المجموعتان العباريتان تحيلان إلى التشكيلة الخطابية السياسية، ذلك إن محدد انتماء كل عبارة إلى تشكيلة ما بعينها، هو الوظيفة التي تقوم بها في هذا الحقل المشترك(الميثاق)، حيث تتكشف التشكيلة الخطابية السياسية من خلال تحرير فلسطين بواسطة الجهاد وإقامة دولة الإسلام و إعلاء راية الحق، لربما هذا هو جوهر عبارات وتشكيلات الميثاق، باختصار نرى هنا عملية بناء جزء كبير من التشكيلة الخطابية الإيديولوجية بواسطة مادة التشكيلة الخطابية

الدينية، فالدينية تنطلق من زمن النبوة والصحابة، أما التشكيلة الأيديولوجية فهي تنبثق من حركة الإخوان المسلمين الذين أعادوا قراءة زمن النبوة وما بعده ووظفوه أيديولوجيا بما يخدم الإجابة على متطلبات واقعهم السياسي – مع مراعاة خصوصية الواقع الفلسطيني الذي تنبهت له حماس طبعا – بحيث يبدو أن الخطاب ينطلق من الدين فيشكل الأيديولوجي كقراءة ثانية بواسطة الإخوان " حماس الميثاق " ليتلو ذلك تمظهر الإيديولوجي سياسيا، يعني ذلك بكلمات أخرى أن القضية تبدأ من الميتافيزيقي هبوطا إلى الواقع.

لكن الحقيقة هي في أن السياسي يشكل الأيديولوجي، بحيث يكون الرجوع إلى الديني من اجل صقل الأيديولوجي من جهة، ثم تكييف الديني بناء على متطلبات السياسي من جهة أخرى، لتصبح التشكيلة الخطابية الأيديولوجية فيما بعد حلقة الوصل ما بين الدينية والسياسية، فتمتلك الايديولوجيا قدرة إعادة إنتاج نفسها من الديني مرة تلو أخرى بما ينسجم ومتطلبات السياسي في نهاية الأمر، أي إنها عملية صعود من الواقع إلى الميتافيزيقي.

يشار هنا الى قدرة حماس كغيرها من حركات الإسلام السياسي وأي حركة أيديولوجية سواء كانت دينية أو لا دينية، على استحضار النصوص وتأويلها، دونما حرج أو الخوف من أن تتهم بأنها لا تملك الحق في ذلك، وهو ما يرجع كما ذكر سابق، إلى ما تمثله حماس من كونها حركة سياسية تقوم " بلعب دور المؤسسة الدينية " ولو جزئيا إن جاز التعبير، معتمدة على خلفيات قياداتها ومشايخها الدينية والفقهية، ناهيك عن "ارثهم الجهادي" أو كون كثير من رجال الدين البارزين والمؤسسات الدينية الفلسطينية كرابطة علماء فلسطين، أو أحزاب وحركات ومؤسسات عربية إسلامية وعالمية اقرب لها من غيرها، فحماس تصنف نفسها كحركة إسلامية، وهو ما يجعل حماس بشكل أو بآخر تحوز على نخبة يمكن القول بأنها تلعب دور طبقة رجال الدين، أو لها سلطة إصدار الخطاب الفقهي والديني وممارسة الحصر عليه، كرجال الدين الذين ينتمون لمؤسسات مثل الأزهر وغيرها، وهنا نستذكر ما قاله فوكو عن جماعات الخطاب والمذاهب (فوكو، 1984: 25–30).

ولذلك نرى كيف تشدد حماس على كونها فرع للإخوان المسلمون، وتستحضر في أدبياتها رموز الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية بشكل عام، ورجال دين بارزين في التاريخ الإسلامي مثل ابن تيمية الذي يشكل أهم الركائز لدي الإخوان المسلمون فكريا، وهو الذي عاصر واقعا مشابها حين اجتاح المغول دولة الخلافة العباسية، وكل ذلك من اجل تدعيم سلطتها حين تقوم بتوظيف وتأويل نص ديني أو تجتهد فيه، إننا لا نتحدث هنا عن كون حماس مجمع ديني للفقه، ولكنها بمجرد استحضار آيات قرآنية أو أحاديث نبوية توظفها في الميثاق أو في خطابها بصورة عامة، تكون قد قامت بتأويل أو اجتهاد ما دون أن تتهم أو يشكك فيها، وبالمقابل نرى كيف يستهجن شخص " متدين " – هو أو هي– من الشارع تبني أو استخدام حركة فتح أو أي من قادتها على سبيل المثال لبعض مقولات الخطاب الديني، على اعتبار إن فتح ليست مخوّلة بذلك فليس في فتح " العلمانية " أحد من " الراسخون في العلم"، أما حماس فتحوز على سلطة أو شيء من سلطة المؤسسة الدينية في إطلاق الخطاب الديني والفقهي إن جاز التعبير، ليمتلك خطاب حماس ولغتها سلطة من خارجها، بما تمثله وتستند إليه حماس ككيان مؤسساتي كما يشير بورديو(بورديو، 1990: 64–67)، ومن جهة أخرى يحوز خطابها سلطته من

لغته ذاتها التي تعتمد على قدسية النص الموظف فيه أيديولوجيا، فتحتكر حماس الخطاب الديني الإيديولوجي نابذة به الخطابات الأخرى.

وبصورة عامة تأتي كل العبارات السابقة، لتلعب وظيفة مؤداها تأكيد المرجعية الدينية الإسلامية لحماس وتوضيح هويتها السياسية المتفرعة عن فكر حركة الإخوان المسلمون السياسي، وبطريقة ما تتوج التشكيلة السياسية بشرعية الديني المقدس لانبثاقها عنه عبر أدلجة الديني، تتجلى منذ اللحظة الأولى في الميثاق عبارات الخطاب وتشكيلاته، عبارات تندرج ضمن ما سنسميه التشكيلية الخطابية الدينية الإسلامية، وهي عبارات النص المقدس القرآني والنبوي، والتي تتحول تلقائيا لتكون بمثابة الهيكل العظمي لجسد التشكيلة الخطابية الإيديولوجية، دون أن نغفل التساؤل عن قلب ذلك الهيكل وعن ماهية الإهاب والشكل الذي يكتسي به، حيث يتداخل مع تلك النواة عبارات أيديولوجية ليست بقرآنية أو نبوية، ثم عبارات أخرى تنتمي لتشكيلة خطابية سياسية، بمعنى آخر نلحظ توسط التشكيلة الأيديولوجية ما بين الدينية والسياسية، ليصبح التمييز ما بين الدين والسياسة والايديولوجيا أمر في غاية الصعوبة، فمثلا يرد مصطلح الجهاد في النص كمفهوم ديني، لكنه يطرح تصورا سياسيا وثوريا لحماس في كيفية حسم الصراع، وهو ما يعد كذلك أمرا مهما يزيد في صعوبة تحديد التشكيلة الأساسية للخطاب ويشي بالوقوع في ثنائية إشكال من الأول الدجاجة أم البيضة؟ من البديهي القول إننا نقف أمام توظيف واضح ومنذ البداية للديني ليكون أيديولوجيا سياسية، فمع أن التشكيلة الخطابية الدينية تظهر هي الأصل الذي يؤسس ويشرعن لبناء السياسي بعد إن يصاغ أيديولوجيا، غير انه يمكن الافتراض إن الآيات القرآنية التي توجد ما بين دفتي المصحف " ليست هي نفسها" التي وظفت في سياق الميثاق من حيث الدلالة والمعنى، فهي تجلب من سياق المصحف – كعبارات تنتمي للتشكيلة الخطابية الدينية – فتتحول لعبارات تنتمي للتشكيلة الأيديولوجية، وذلك بمجرد توظيفها في الميثاق لتؤدي وظيفة دعم التشكيلة الخطابية السياسية، فتكون بذلك التشكيلة الخطابية الدينية شكل الخطاب، في حين تكون التشكيلة الخطابية السياسية قلب الخطاب الكامن حينا والمتجلي حينا آخر والمطلق أحيانا أخرى، وعليه يمكن الجنوح إلى إننا نواجه خطابا قائما على ثنائية الشكل والمحتوى، ليبقى تحديد موقع كل تشكيلة هو محل التساؤل، فهل المحتوى سياسي والشكل ديني؟ أم أن المحتوى ديني والشكل سياسي، هنا نذهب إلى كون العلاقة هي علاقة جدلية ما بينهما، تتيح إمكانية تحول الشكل إلى محتوى والمحتوى إلى شكل، وهو ما تقوم به وتيسره الايدولوجيا بامتياز، بحيث تلعب علاقات التشكيلات الخطابية المكونة للخطاب الدور في إبراز شكل ومحتوى الخطاب القائم كما سبق على علاقة السياسي بالديني.

فعلى سبيل المثال وإذا ما تم الرجوع إلى تفسير مجمل عبارات التشكيلة الخطابية الدينية، من آيات وأحاديث وتحديد أسباب نزولها، نرى أنها أتت لتناقش أمرا ذا بعد أو أبعاد سياسية أو اجتماعية أو روحية في واقع زمن النبوة، بحيث تظهر الآيات كإجابة السماء على تساؤلات الأرض بخصوص شأن ما، فحتى لو كانت تلك الآيات سابقة على هذا الواقع التاريخي والاجتماعي، من حيث انتمائها لعالم الذر أو البرزخ، إلا إن هذه العبارات الدينية المنشأ في نهاية الأمر، ما هي إلا تناول لصيرورة اجتماعية لها احتياجاتها وتساؤلاتها وإشكالياتها التي تحتاج لإجابات ووضع قواعد تنظم سيرها، فبعض هذه الآيات تطرح " موقف السماء السياسي " في لحظة تاريخية معينة واستجابة لحادثة بعينها، لعل ما سبق يشدنا الى مكانة النص القرآني في التاريخ العربي الإسلامي، والذي

لما يزل يتمتع بحضور هائل، فهو النص المؤسس للعقلية العربية والإسلامية، ومع إن المقام ليس مقام نقاش علاقة النص القرآني بالواقع، إلا إنه من الأهمية الإشارة الى النزول التاريخي لنص القرآني على مدار عقود كاستجابات لما هو دنيوي، حتى وان كان هذا النص كلاما أزليا أو مخلوقا سابقا على واقع المجتمع الذي انزل عليه، فهو نزل حسب تلك القوانين الاجتماعية وتلبية لحاجاتها، ومن هنا نقول بعلاقة تبدأ من الواقع والسياسة مهما كان التأكيد على العكس سواء لدي حماس أو غيرها، ودون الدخول في جدل تاريخية النص القرآني أو شموليته ولا تاريخيته كنص ديني، نصل إلى أن سحب هذا النص على حدث آخر بعينه دون سواه، سواء كان بالاجتهاد أو التأويل ما هو إلا نتاج فكري بشري أيديولوجي، فالفقه مثلا رغم ما يقال عن كونه علما دينيا له أصوله يبقى في النهاية تجل للايديولوجيا، التي تبرز من خلال العلماء والمفكرين والمدارس والتيارات الدينية، فقياس الشافعي أو ظاهرية ابن حزم أو كليات ومقاصد الشريعة عند الشاطبي والقائمة تطول، ما هي إلا وجه آخر لتلك الايديولوجيا التي سببت حروبا دموية وفكرية طاحنة بين فرقاء المسلمين لقرون، نستذكر هنا الخلاف الفقهي والفكري الدامي بين الفرق الإسلامية من سنة، شيعة، خوارج، مرجئة ومعتزلة حول مصير مرتكب الكبائر من الذنوب، أيكون كافرا أم مؤمنا أم فاسقا، لنلمس في هذه الجزئية الصغيرة مقدار ما تختزنه الآراء الفقهية لكل فرقة من موقف أيديولوجي، ذلك إن الرأي الفقهي لم يكن إلا اللسان الذي يلهج بموقف الجماعة الاجتماعي والسياسي تجاه السلطة، بل وحين تكون الآيات تناقش أمرا روحانيا محضا فأنها ترد في ميثاق حماس كتأكيد على أمر سياسي، مستندة إلى قوة النص الأول القرآني كباعث للشرعية، أي كما قلنا تحويل ما هو ديني بحت إلى أيديولوجي يدعم السياسي.

بعد ذلك تأتي مقدمة الميثاق لتكون بمجملها عبارة أيديولوجية، حيث تبدأ بعبارة أو لنقل سلسلة من العبارات الافتتاحية مثل البسملة و الحمدلة والاستغفار ثم تتلوها عبارة: "أيها الناس" بكل ما تحمله من دلالة ومعنى يفيد بسلطة المرسل المقدسة على المرسل إليه، فكلمة" يا أيها الناس" إحدى ميزات السور المكية في القرآن، والتي كانت تفتتح بها آيات السور المكية لتدعو الناس من غير المؤمنين للإسلام والإيمان، تتبعها المقدمة وهي نثر أدبي عاطفي حماسي تعبوي يراعي أصول فن الخطابة التقليدي عند الحركات الإسلامية خاصة حركة الإخوان المسلمين، حيث يمكن اعتبار المقدمة بأكملها عبارة أيديولوجية بحد ذاتها، تلعب دورا في تهيئة المستقبل (القارئ أو المستمع للنص) للدخول في فضاء الميثاق لتسهل الهيمنة عليه فيما بعد وليعلن إذعانه الكامل، يلي تلك الديباجة ثلاث آيات قرآنية، وبالرجوع إلى تفسيرها في تفسير الجلالين نجد أن الآية (88 من سورة ص) يرد تفسيرها كالأتي: " (ولتعلمن) يا كفار مكة (نبأه) خبر صدقه(بعد حين) أي يوم القيامة، وعلم بمعنى: عرف واللام قبلها لا قسم مقدر: أي والله " ، وأما عن أسباب النزول فقد جاء في تفسير الجلالين:

> اخرج احمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه عن ابن عباس قال: " مرض أبو طالب فجاءته قريش وجاءه النبي فشكوه إلى أبي طالب فقال يا ابن أخي ما تريد من قومك قال أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم العجم الجزية كلمة واحدة، قال ما هي قال: لا اله إلا الله، فقالوا إلها واحد إن

هذا لشيء عجاب، فنزل فيهم ص والقرآن إلى قوله بل لما يذوقوا عذاب"(الجلالين: 672).

أما الآية (21 من سورة المجادلة) فتفسيرها في الجلالين : "(كتب الله) في اللوح المحفوظ أو قضى(لأغلبن أنا ورسلي) بالحجة أو السيف(إن الله قوي عزيز)، وأما الآية 108 من سورة يوسف فتفسيرها في الجلالين: " (قل) لهم (هذه سبلي) وفسرها بقوله (أدعو إلى) دين (الله على بصيرة) حجة واضحة (أنا ومن اتبعني) آمن بي وعطف على أنا المبتدأ المخبر عنه بما قبله (وسبحان الله) تنزيها له عن الشركاء (وما أنا من المشركين) من جملة سبيله أيضا(الجلالين: 319)، من الواضح من تفسير الجلالين أن هذه الآيات تتحدث عن صدق رسالة الإسلام ووجوب إيمان "الكفار" بها، فلماذا تأتي بعد مقدمة الميثاق، الذي هو موجه بداية وبالضرورة إلى شعب فلسطين والأمة العربية و" الأمة الإسلامية"، وهم مسلمون عموما ومؤمنون إن جاز التعبير، إن هذه الآيات إذن لم تأت إلا لمنح خطاب حماس السلطة على المتلقي، كي يستجيب خاضعا له بقوة تلك الآيات " العبارات" التي يعجز وعيّ المتلقي والمؤمن بتلك الآيات سلفا عن مقاومتها، أو يرتبك أمامها على اقل تعديل، وبذا تعمل التشكيلة الخطابية الدينية من خلال هذا التوظيف كتشكيلة خطابية أيديولوجية تقود إلى التشكيلة الخطابية السياسية والتي هي لب هذا الخطاب، كما يمكن القول أن ظلال سيد قطب تبدو وتتوارى من فينة إلى أخرى في سياق الميثاق، فهو من أهم رموز حركة الإخوان المسلمين الذين كان لهم إسهامات فكرية تركت أثرا كبيرا على حركة الإخوان، فهل يكون تصوره للمجتمع الجاهلي حاضرا ومأخوذا به في ميثاق حماس التي تريد القول انه يجب الهجرة إليها لمن يريد أن يكون مسلما حقيقيا له القدرة على تحرير فلسطين وإقامة دولة الحق، وهذا طبعا دون إعلان الحكم بالتكفير لمن هو خارج صفها، حيث يمكن تسميته ذلك "بالترهيب الناعم"، ذلك إن التشديد على صفات الشيء إنما هو إظهار في ذات اللحظة لنقيضه، فالشيء يعرف بنقيضه، بمعنى انه إذا كان يجب الانخراط في مشروع حماس لأنه الأصح، فهذا يعني نقص وخلل في دين من هو خارجها.

في هذه المقدمة تعرف الحركة على نفسها ومشروعها، ومن ثم ترد الآيات الثلاث، كعبارات تلعب دور تأكيد وحسم صحة ما جاء بقوة قدسية الآيات القرآنية، وهكذا ينحو الميثاق حتى نهايته وبنفس هذه الإستراتيجية، تطرح حماس ما لديها من وجهة نظر ورأي أو موقف، ثم تتبعه بآية قرآنية، حديث نبوي، بيت من الشعر العربي العمودي، مقولة لأحد رموز الإخوان المسلمين تؤكد ما يقوله الميثاق، كما ويظهر التركيز على كون مشروع حماس السياسي هو مشروع ينطلق بأمر من الله، بمعنى إن التشكيلة الخطابية السياسية في الخطاب نابعة من التشكيلة الخطابية الدينية، كما يبدو من " ظاهر النص " حيث جاء في مقدمة الخطاب عبارة : " واستجابةً لأمر الله "، وهكذا نستشف رويدا رويدا إن الميثاق يقدم خطابا أيديولوجيا يوتوبيا بحتا، فقدم نفسه ذا أصل ديني وحاملا لمشروع سياسي، لنرى تشكيلة خطابية دينية، وأخرى سياسية، وكل هذا نراه مجازا ليس إلا، حيث يقدم الميثاق خطابا فيه درجة عالية من التوتر يقوم على الشعارات والايدولوجيا، بديلا عن تقديم تحليل وبرنامج سياسي، اقتصادي واجتماعي متكامل وواضح المعالم، لقد قلنا سابقا إن الدين يستجلب خاما ويؤدلج سياسيا، ولكن أين هو السياسي، فهل الصراع الفلسطيني والعربي مع "إسرائيل" هو قائم بسبب كوننا عربا أو مسلمين، ولان الصهاينة الإسرائيليين هم يهود " فقط " كما يقدمه الميثاق، أم إن المسالة تتعلق بصراع ضد مشروع هيمنة استعماري

امبريالي متحالف مع الصهيونية على مقدرات المنطقة، يقودنا هذا إلى استنتاج هيمنة الايدولوجيا على السياسي في الميثاق، صحيح أن الإيديولوجي يتمظهر عبر السياسي، لكنه يظهر هنا أيديولوجيا بحتا، فلدي حماس في الميثاق رؤية لحسم الصراع بالقوة وتعبر عنه أيديولوجيا بكلمة " الجهاد"، ومن المنصف القول أن مقولة الجهاد لا تختلف عن مقولات لا دينية عديدة، أطلقت قبل انطلاقة حماس من قبل تيارات القومية أو الماركسية العربية والفلسطينية مثل " ما اخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة " أو الكفاح المسلح، ولكن هل تلك المقولات والشعارات بحد ذاتها كافية للقول إننا بصدد برنامج أو حتى رؤية سياسية قادرة على الإحاطة والتعامل مع كل تعقيدات وظروف هذا الصراع، ربما يأخذ على حماس عدم طرح رؤية إستراتيجية وتكتيكية أكثر تفصيلا أو شمولية ومرونة في نص مؤسس لها،وهو ما قامت به حركات وطنية فلسطينة بصورة ما، دون أن نغفل كون حماس كأي حركة ثورية تنطلق في البداية بقوة وحماسة تجنح " للتشدد " والايديولوجيا في رؤيتها وممارستها.

بعد المقدمة يبدأ التعريف بالحركة ليتم التأكيد على كون الإسلام مرجع حماس في كل شيء، ليفهم أن الدين هو التشكيلة الخطابية المؤسسة لخطاب حماس والتي يتفرع عنها باقي تشكيلاته، ففي (الباب الأول – التعريف بالحركة)، تحدد حماس المنطلقات الفكرية لها في المادة الأولى، لكنها تهرع مباشرة لتحديد هويتها السياسية من خلال ربط نفسها بحركة الإخوان وتأكيد كونها فرع لهذه الحركة العالمية في فلسطين، كما في المادة الثانية، كما نرى كيف يطغى التفكير الشمولي أو الاطلاقي لدي حماس علي كل شيء، وكأن المتحدث هنا هو حركة الإخوان المسلمون بالذات، وليس حماس التي لها خصوصية أخرى، حتمت عليها القطع مع خطاب وممارسة الإخوان التقليدي بانطلاقتها في العام 1088، حيث سنلمس لاحقا كيف بدأت حماس تعبر عن هذه الخصوصية أكثر خلال التسعينيات من القرن المنصرم ثم بعد العام 2006 بوجه الخصوص، أما هنا في الميثاق فتقدم حماس نفسها على أنها حركة لها تصور شمولي وفهم عميق لكل شيء ديني ودنيوي، بعد أن حددت هويتها ورؤيتها ومحدد ممارستها عبر الديني المقدس والمتعالي من خلال عدة عبارات مثل (الإسلام منهجها)، وهنا نلحظ أن هذه عبارة ليست دينية بقدر كونها أيديولوجية، ثم تتبع ذلك بتحديد هويتها السياسية معلنة أنها: "جناح الإخوان المسلمون" التي هي " كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث "، ففي العبارتين السابقتين نلاحظ انه جرى استحضارهما من اجل تدعيم شرعية حماس، فهي لم تكتف بالديني والأيديولوجي حين حددت هويتها، ولكنها قدمت نفسها من خلال ربط نفسها بحركة الإخوان المسلمون التي تعني الكثير من الجانب الأيديولوجي والسياسي، بل إن حماس تحاول حين تصف الإخوان بكبرى الحركات الإسلامية إيصال فكرة أفضليتها ومركزيتها هي أيّ حماس، وأحقيتها في تملك الخطاب السياسي الإسلامي دون غيرها في فلسطين، مرة أخرى تتأكد ثنائية تشكيلات الخطاب ما بين الديني والسياسي دون إغفال التشكيلة الأيديولوجية، التي تلعب الدور البارز ما بين التشكيلتين وأداة تحويل الديني لسياسي والسياسي لديني.

هذا وتبرز الكيفية التي تنبذ بها حماس خطابات أخرى من خلال نسب الخطاب السياسي الإسلامي لها، محتكرة حق إطلاق هذا الخطاب لنفسها ولتحظره على غيرها، فهي تنطلق من قدسية النص الأول(قدسية الموضوع) لتحظر هذا الخطاب على سواها، وذلك من خلال لغة " طقسية سلفية " تتسلح كل كلمة منها بآية قرآنية أو حديث نبوي أو شعر عمودي عربي له تأثيره الواسع في وعي المتلقين، فمن الملاحظ أن حماس (الميثاق هنا

أنموذجا) لها لغتها الخاصة والدالة عليها في كل تشكيلات الخطاب، والتي تجاهد دوما للبقاء عند حدود لغة القرآن والسنة النبوية، لما للنص القرآني والسنة النبوية من حضور كبير في الوعي اللغوي العربي الإسلامي، ومن هنا يمكن رصد الكلمات والجمل والآيات والمقاطع الشعرية التي لها رمزيتها ودلالاتها ومعانيها، فهي تستخدم عبارات " اليهود، الغزوة الصليبية، الكفار، المؤمنون، الحق، الباطل...." في الميثاق حتى حين تناقش مسألة سياسية، والهدف من ذلك إضفاء الطابع الديني في كل ما تطرحه الحركة من رؤى سياسية، ثم حق التفرد أو الأفضلية الذي يتضح من خلال الجزم بتميز حماس كونها فرع حركة الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية، والقطع بصحة ما تذهب إليه من رأي أو موقف، ولهذا تبدأ الميثاق بآية " كنتم خير امة أخرجت للناس"، لنقف هنا أمام تأسيس لقواعد التشكيلات الخطابية للخطاب.

نرى كيف تتعانق أنماط الحظر الثلاثة (فوكو، 1984: 9) في خطاب حماس لتهيمن بدورها على خطاب الإسلام السياسي وتحد من قدرة الآخرين على إطلاقه، ليأتي بجانب الحظر مبدأ القسمة والرفض (مثال الجنون أمام العقل)، ثم مبدأ ثالث للنبذ وهو إرادة الحقيقة(التعارض بين الصدق والكذب) حيث هي نوع من الضغط على الخطابات الأخرى لكأنها سلطة إكراه، وهذا ما نلمسه في أجزاء ميثاق حماس ومواده، ففي المادة الثالثة نرى أن هنالك قسمة ما بين الحق والباطل ترسمها حماس، جاعلة من نفسها في موقع الحق، ومن هو دونها في الموقع الآخر أو على الأقل في موقع من لا يتمتع بشرعية كونه في جانب الحق الإلهي الذي تمثله هي، وبذا تحوز خطاب الحق لتجابه الخطابات الأخرى نابذة إياها، حيث تؤكد حماس ذلك في عدة مواقع في الميثاق، ففي المادة الخامسة نرى كيف تكون حماس فرع للشجرة الطيبة الممتدة من الرسول مرورا بحركة الإخوان المسلمين، لتقطع السبل أمام الخطابات الأخرى، محددة بوضوح منظومة التكوين والانبثاق الخاصة بالتشكيلة الخطابية الدينية وكذلك منظومة التكوين الخاصة بالتشكيلة الخطابية السياسية من خلال تركيز الميثاق في أكثر من مناسبة على كون حماس فرع لحركة الإخوان المسلمون، وبالتالي فان فكرها السياسي ينبثق من الفكر السياسي للإخوان المسلمون، والذي يقدم بدوره امتداد لمنهج الرسول وأصحابه، فنرى مرة أخرى أن التشكيلة الخطابية الدينية هي شكل الخطاب الذي يحتوي على التشكيلة الخطابية السياسية، لتعمل بفعل ضغط الحاجات والمصالح السياسية على إعادة إنتاج التشكيلة الدينية أيديولوجيا، لتشتمل التشكيلة الدينية المتجددة على التشكيلة الخطابية السياسية التي تجاوزت التشكيلة الدينية القديمة، ما نقصده بطبيعة الحال ليس التغير الكامل للتشكيلات وإنما التغير المستمرة إنها الصيرورة التي تمنعنا من عبور النهر نفسه مرتين، مع الأخذ بنسبية التغير وقابليته عند كل تشكيلة، فمثلا إن الكثير مما يصفه الميثاق بأنه فكر أو ممارسة سياسية غير إسلامية، تصبح إسلامية أو مقبولة إسلاميا على اقل تعديل فيما بعد، كعملية المشاركة في الانتخابات أو القبول بالتعددية والديمقراطية كنظام حكم، أي ممارسة العمل السياسي الليبرالي " العلماني" دون حرج، ذلك إن الديمقراطية والانتخابات والتعددية التي يقبلها الإخوان المسلمون ومن بعدهم حماس، من أهم ركائز الفكر السياسي الليبرالي العلماني، حيث ترى حماس والإخوان المسلمون أن التعامل المجزوء مع تلك الركائز يقيها شر الوقوع في العلمانية، وكذلك منفذا لممارسة هذا الشكل من العمل السياسي الذي لا يتفق مع رؤاها في شكله الكلي، كل ذلك بوجود مبدأ الحاكمية والشورى اللذان تنادي بهما حماس، التي تمارس الانتخابات على الصعيد الفلسطيني وتنادي بالديمقراطية والتعددية وتقبل خيار الشعب – وهو ليس بالضرورة حكم الله – وفي نفس الوقت تمارس داخليا مبدأ الشورى وشيء من "الحاكمية" كحق لمن يتقلد

منصب "الأمير" إن جاز التعبير، من خلال مركزية عالية داخليا تقضي بانضباط القاعدة للهيئات المسئولة العليا التي بدورها تنصاع في نهاية الأمر وبعد الشورى لرأي الأمير الذي يحكم بأمر الله، فهل يعني هذا أن التشكيلة السياسية هي التشكيلة المهيمنة على الخطاب والمحركة لكل التشكيلات الأخرى الدينية والأيديولوجية، على عكس ما يبدو من ظاهر الميثاق، من اجل إكساب التشكيلة الخطابية السياسية زخما أيديولوجيا من خلال التعبير عما هو سياسي برداء ديني، عن مضمون سياسيي بشكل ديني، وبواسطة عبارات دينية تؤدي وظيفة أيديولوجية تهب للسياسي شرعيته، نرى كيف ينبذ الخطاب خطاب منظمة التحرير العلماني واليسارى، حاصرا لحماس الحق في إطلاق خطاب الحقيقة والصدق في الميثاق، في حين نرى تناقضا ما بين تشكيلات الخطاب أو حتى تناقضا في انسجام التشكيلة الخطابية الواحدة مع ذاتها تاريخيا أي ما بعد الميثاق، فالعلماني المنبوذ أصبح ممارسة سياسية مستحبة وواجبة تمارسها حماس وتنادي بها مؤخرا، فهل هذا تغير وتطور للخطاب وتشكيلاته في الجوهر أم أن الأمر لا يتعدى برغماتية تمليها الظروف فيختفي التناقض بفضل تجلي التقية ؟ لربما نحن أمام مجموعات عبارية تنتمي لموضوعات تتحدد بفعل اللحظة والمكان من حيث الظهور التواجد والاختفاء كما يشر فوكو، انه الواقع الذي تغير فأصبح هناك مجموعة عبارية جديدة "ليبرالية" تنتمي للتشكيلة الخطابية مع اختلافها عن المجموعات العبارية السابقة عليها أيّ "السلفية التقليدية".

من الملاحظ أن الميثاق حتى ألان، يتميز بكونه ذو طابع ديني أيديولوجي، فكيف يمكن القول أن التشكيلة الخطابية السياسية هي التي تقف وراء كل شيء دون أن تحتل مساحة اكبر تليق بها، يصف فوكو الخطاب بأنه: " عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها "(فوكو،1987 :108) فإذا رجعنا للميثاق سنجد عدة عبارات تقدم مشروع حماس السياسي المتمثل في استقطابها للجماهير وإخضاعهم لخطابها، تمهيدا لحيازة السلطة، مثل عبارات الجهاد، تحرير فلسطين، بناء دولة الإسلام، فنلحظ برغم محدودية تلك العبارات على مستوى الميثاق، إلا أن الوظيفة التي تلعبها من خلال العلاقات التي تبنيها مع بقية العناصر، تحيل إلى التشكيلة الخطابية السياسية، فعلى الرغم من أن حماس لم تقدم برنامج ورؤية سياسية واضحة تخولنا الحكم عليها وعلى مدى نجاعتها، وهو ما يرجع إلى طابع الميثاق الأيديولوجي كما ذكرنا، ومع أن الميثاق لا يقدم ما هو واضح سياسيا وبرنامجيا، إلا ما تقدمه حماس حول الجهاد، يمكن وصفه بالمشروع السياسي بحد ذاته، لكنها لم تذهب إلى ما وراء تلك الكلمة، فلا يمكن فهم كيف سينجح الجهاد في تحرير كل فلسطين في ظل الواقع الذي انطلق فيه الميثاق فكيف ألان، أما كيفية بناء دولة ومجتمع الإسلام فهو غير متطرق له في الميثاق.

كما ويمكن ملاحظة الكيفية التي ينبذ بها خطاب حماس الخطابات الأخرى وان كانت "إسلامية"، ففي المادة الثالثة والعشرين تسأل حماس تلك الحركات " الهداية والرشاد للجميع " مع أنها تنظر للجميع نظرة احترام وتقدير، وقد يفهم من ذلك التلميح لأفضلية خطابها على الآخرين ذوى الخطابات الإسلامية، أما الخطابات التي ليست من ضمن هذه الدائرة " الإسلامية " فالأمر أكثر وضوحا معها، ففي المادة السابعة والعشرين جاء ما يلي:" ومن هنا، مع تقديرنا لمنظمة التحرير الفلسطينية – وما يمكن أن تتطور إليه – وعدم التقليل من دورها في الصراع العربي الإسرائيلي، لا يمكننا أن نستبدل إسلامية فلسطين الحالية والمستقبلية لنتبنى الفكرة العلمانية، فإسلامية فلسطين جزء من ديننا ومن فرّط في دينه فقد خسر. ﴿ومَنْ يَرْغبْ عَنْ مِلّةِ إبْرَاهِيمَ إلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾

(البقرة: 130)"، ففي تفسير الإمام الشوكاني جاء تفسير الآية السابقة كالتالي: " وما يرغب عن ملة إبراهيم احد إلا من جهل أمر نفسه فلم يفكر فيها، فاهلك نفسه" (الأشقر، 1988 :25)، وهنا إشارة إلى خطأ الخطابات الأخرى وبالتحديد غير الإسلامية، بحيث يظهر فعل مبدأ إرادة الحقيقة في وصف خطاب حماس بالصدق وما دونه "بالكذب" أو الضال، ومع إن حماس تشدد هنا على إسلامية فلسطين ونبذ العلمانية، إلا أنها لم ترفض يوما مبادئ التعددية والديمقراطية الليبرالية، غير إن ما يفسر ذلك هو محاولة نبذ الخطابات الأخرى استنادا إلى الدين وهو ما يفضي لتكون الحركة بديلا عما هو موجود، وفي المادة السادسة جاء ما يلي:

> حركة المقاومة الإسلامية حركة فلسطينية متميزة، تعطي ولاءها لله، وتتخذ من الإسلام منهج حياة، وتعمل على رفع راية الله على كل شبر من فلسطين، ففي ظل الإسلام يمكن أن يتعايش أتباع الديانات جميعًا في أمن وأمان على أنفسهم وأموالهم وحقوقهم، وفي غياب الإسلام ينشأ الصراع، ويستشري الظلم وينتشر الفساد وتقوم المنازعات والحروب(ميثاق حماس).

فحماس تريد "رفع راية الله على الأرض" ومن ثم تؤكد على إن لا مطامع مادية للحركة أو حتى طموح نحو السلطة، مع أنها تريد إعلاء راية الله في الأرض، ومعلوم إن الراية هي رمز مهم للسلطة ومن يعليها هو من يمسك بزمام السلطة، نستذكر كيف قام بعض عناصر حماس بإنزال أعلام فلسطين ورفع رايات حماس الخضراء على مباني السلطة الوطنية خلال اللحظات الأولى للحسم العسكري في غزة، ، إن هذا ما هو إلا نتاج لذهنية الميثاق التي تهيمن على الكثير من عناصر الحركة الذين يريدون " إعلاء راية الله " على اعتبار أن راية حماس هي راية الله، أما في المادة السادسة والثلاثون فتؤكد حماس أن لا رغبة لها في إحراز مكاسب أيا كانت وأنها لا تنافس أحدا، وهو ما يتناقض مع ما جاء في المادة التاسعة: " أمّا الأهداف: فهي منازلة الباطل وقهره ودحره، ليسود الحق، وتعود الأوطان، وينطلق من فوق مساجدها الأذان معلناً قيام دولة الإسلام، ليعود الناس والأشياء كل إلى مكانه الصحيح، والله المستعان "(ميثاق حماس)، وفي هذا إشارة إلى مشروع سياسي إسلامي في فلسطين لا يقبل القولبة من خلال فكر "علماني" لا تقبله الحركة، وإلا فماذا ستكون عبارة " دولة الإسلام "، قد يرد البعض بأن حماس باعتدالها ستصل لهذا المشروع الاستراتيجي من خلال الدعوة الحسنة والإقناع كما ذكر القيادي في حماس محمود الزهار في احد المقابلات، دون أن يتطرق لما بعد قيام هذا النظام، بمعنى هل يقبل النكوص عنه إذا ما اقتضت تداولية السلطة ذلك؟ فقد قال إسماعيل هنية رئيس الوزراء المقال حين ابتدأت الأزمة ما بين حكومته ومؤسسة الرئاسة عام 2006 انه لن يتنازل عن السلطة وان حكومته : " حكومة ربانية "، وذلك بعد أن أصدر الرئيس محمود عباس أمر إقالته، ومع أنها قد تكون من زلات اللسان إلا إنها تشي على اقل تعديل باللاشعور المهيمن حتى على أكثر القيادات " اعتدالا "، فعلى الرغم من محاولة حماس تقديم نفسها فلسطينيا وعربيا ودوليا بكونها منتخبة من الشعب وان سلطتها تتأتى من سلطة الشعب الفلسطيني الذي انتخبها، إلا أن إسماعيل هنية حاول إخضاع الناس لسلطة حماس مرة أخرى من خلال الخطاب الإيديولوجي المقدس، وليس من خلال طرح موقف سياسي مقنع للشعب، على الرغم من أن ذلك الموقف السياسي والمقنع متاح بطبيعة الحال لإسماعيل هنية، فكان من الممكن أن يعطي موقفا يفيد بخصوصية كفاحنا ونظامنا السياسي الذي لا يعطي لشخص واحد أو جماعة

حق التفرد بالقرار، أو بتقديم برهان دستوري ينفي حق الرئيس محمود عباس إقالة حكومته، إلا أنه استسهل الخطاب المقدس، لأنه يحسم طالبا الخضوع دونما إعطاء المتلقي مجالا للنقاش و التفكير قبل الرفض أو القبول، صحيح إن هنية يؤكد على عكس ما قاله، ولكن ما سبق يشير للكيفية التي تعمل فيها الذهنية حتى الآن.

هذا وتؤكد حماس في المادة التاسعة أيضا على كونها حركة فلسطينية متميزة ولكنها في نفس المادة تطمح لدولة الإسلام، فهل في هذا تغيب للهوية السياسية لفلسطين ككيان سياسي، يمكن أن يفهم ذلك من خلال عدم تأكيد الميثاق لأي هدف سياسي يطمح لدولة فلسطينية مستقلة، والاقتصار على السعي من أجل التحرير ثم إقامة دولة الإسلام كهدف استراتيجي بعيد المدى، غير إننا إذا تجاوزنا زمن الميثاق إلى ما بعده، سنجد ما هو مغاير حيث تركز حماس على إقامة دولة فلسطينية مستقلة ولتغييب " دولة الإسلام " عن الخطاب، وفي كلا الحالتين قد يقول البعض إن هذا فهم فج لقضية الهدف التكتيكي والهدف الاستراتيجي، بمعنى إن دولة الإسلام هي هدف حماس الاستراتيجي بعيد المدى والثابت، في حين المشاركة السياسية لحماس في الانتخابات " العلمانية " هي تكتيك، وبذا يبقى الثابت ثابتا مهما تعددت الوسائل من أجل الوصول إليه، لكن ألا يفضي ذلك إلى اعتماد الهدف التكتيكي مكان الاستراتيجي ليختفي الاستراتيجي المرجأ إلى ما لا نهاية، وحتى إن صح ذلك فهو يشير إن السياسي بما يتاح له أو يحجب عنه من إمكانيات الفعل على الأرض هو من يرفع أو يخفض سقف الديني الإيديولوجي، بل إن ذلك يذكر بما قاله فوكو عن أهمية البحث عن نقاط الانفصال لا الاتصال في الخطاب، بمعنى ما الذي أفضى لهذا الانفصال بالتغيير في الموضوع والعبارات، اختفاء لموضوع آو كمون مقابل ظهور وبروز لموضوع آخر له عباراته، إنها متطلبات الواقع السياسي وليس المقدس.

أما على صعيد الآليات الداخلية التي تحكم الخطاب من داخله، والتي تنبثق عن مبدأ الحصر، فالتعليق واضح في كل مرة تشرح حماس في الميثاق آية قرآنية وتحاول تطبيق ما جاء فيها على أرض الواقع، إنها عملية تكرار للنص الأول ولسلطته على الواقع، وأيضا تعبئة خطابها بسلطته، إن مبدأ التعليق هو المرجل الذي يعاد فيه تقديم العبارات الدينية لتصبح أيديولوجية، وعن مبدأ المؤلف، يمكن القول إن لغة الميثاق التي يظهر تميزها من خلال تبديها نثرا أدبيا وان كان يطرح ما هو سياسي أو فكري، يشير إلى كون الخطاب يتماسك بهذه الإستراتيجية التي تبني مجمل الخطاب من خلال استخدام لغة تم التعارف على أنها تنتمي إلى تراث الإسلام السياسي وخاصة الإخوان المسلمين، وهو ما ينسحب بصورة ما على مبدأ الفن،(فوكو، 1984: 19) حيث تنتمي غالبية عبارات الخطاب الدينية والسياسية إلى مدرسة الإخوان المسلمين بالتحديد.

إن الخطاب كما يظهر من خلال الميثاق يتسم بكونه دينيا شموليا، أي يهيمن الدين على كل شيء فيه لتبرز التشكيلة السياسية وكأنها منبثقة عن التشكيلة الدينية، فرؤية حماس السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية وصولا إلى الفن يعلن عنها بكونها مشتقة من التشكيلة الدينية التي تمتد من أيام الرسول والنص الأول القرآني حتى حركة الإخوان المسلمين، ليبدي ظاهر النص علاقات قائمة على التكامل والانبثاق من الديني، إرغام وخضوع للديني، ولتبدو هذه العلاقات ثابتة لا تغير فيها، غير أن الأمر مختلف في ظاهره عن باطنه، فمثلا عند مستوى الممارسة السياسية وحين تقبل حماس باللعبة الديمقراطية ذات الأصل العلماني، يظهر التناقض والتنابذ وعدم الاعتراف، أما على ارض الواقع فسنرى كيف يكون الدين داعما وواهبا للسياسة شرعيتها، من خلال كل محاولات التوفيق

الفقهية التي تجتهد حماس فيها، ولينصاع الديني أمام حاجات السياسي، أما عند حالة التشكيلة الاجتماعية والموقف من المرأة، فإنها تخضع " للتشكيلة الإيديولوجية الدينية التقليدية " المتصفة بذكورية تقليدية عالية، ففي المادة السابعة عشرة من الميثاق حول(دور المرأة المسلمة) يرد ما يلي : " للمرأة المسلمة في معركة التحرير دور لا يقل عن دور الرجل، فهي مصنع الرجال، ودورها في توجيه الأجيال وتربيتها دور كبير"، أما المادة الثامنة عشرة فيرد الأتي:

> " والمرأة في البيت المجاهد والأسرة المجاهدة أُمًّا كانت أو أختًا لها الدور الأهم في رعاية البيت وتنشئة الأطفال على المفاهيم والقيم الأخلاقية المستمدة من الإسلام، وتربية أبنائها على تأدية الفرائض الدينية استعدادًا للدور الجهادي الذي ينتظرهم، ومن هنا لا بد من العناية بالمدارس والمناهج التي تربّى عليها البنت المسلمة، لتكون أمًّا صالحة واعيةً لدورها في معركة التحرير، ولا بد لها من أن تكون على قدر كافٍ من الوعي والإدراك في تدبير الأمور المنزلية، فالاقتصاد والبعد عن الإسراف في نفقات الأسرة من متطلبات القدرة على مواصلة السير في الظروف الصعبة المحيطة، وليكن نصب عينيها أن النقود المتوافرة عبارة عن دم يجب ألا يجري إلا في العروق لاستمرار الحياة في الصغار والكبار على حد سواء(ميثاق حماس)

فعلى الرغم من كون الخطاب يتوجه للمجتمع الفلسطيني خلال الثمانينات من القرن المنصرم الذي ينتشر فيه العديد من الفئات التي تتحلى بدرجة من " الليبرالية " تجاه القضايا الاجتماعية خاصة المرأة، إلا إن الخطاب من جهة أخرى موجه لمجتمع " ذكوري القيم " في مجمله بغض النظر عن كونه مدينيا أو ريفيا إضافة للمخيمات، وبصرف النظر عن الانتماء السياسي والإيديولوجي، فقد أدركت حماس أن تلك الفئات "الليبرالية" المتمسكة والمؤمنة برؤى " تقدمية " تجاه المرأة ليست هي غالبية الشعب الفلسطيني وخسارتها هي تحصيل حاصل، ذلك إن ربح حماس الأكبر هو في كل الفئات الاجتماعية " المحافظة " التي تشكل ثقل الشارع والتي يتلاءم معها هذا الخطاب، فكان أن همشت المرأة لدي حماس عن ساحة الفعل المقاوم " العمل الجهادي" خلال التسعينيات والانتفاضة الثانية، لكن النساء من عضوات حماس انخرطن في العمل الجهادي لحد تنفيذ العمليات " الاستشهادية " رغم رفض أو تحفظ قيادة الحركة على ذلك في البداية، حيث انصاعت بعد الضغط المتزايد من نساء الحركة وحرج حماس حين كانت التنظيمات الفلسطينية الأخرى تشرك المرأة في كل أشكال المقاومة بما فيها العمليات " الاستشهادية" .

وقد يرتبط ذلك بالبون الشاسع ما بين خطاب الحركة لمن هو خارجها وما هو عليه من " اعتدال " تجاه المرأة، وما بين الآليات التي التنظيمية التي تحكم الحركة داخليا، فالي ألان لم يلمع اسم امرأة لدى حماس كعضوة قيادية أو حتى متحدثة باسم الحركة إعلاميا، لقد قدمت حماس موقفها من المرأة في برنامجها الانتخابي عام 2006 بصورة لا تختلف كثيرا عن تنظيمات غير دينية، وكانت المرأة من ضمن المرشحين للمجلس التشريعي في القائمة ومنهن من فزن واعتقلن من قبل الاحتلال الإسرائيلي على إثر ذلك، غير إن هذا ليس دليلا إلا على أن المرأة ما

تزال على الأطراف بالنسبة لمركز القرار في الحركة شأنها شأن بقية التنظيمات الفلسطينية وان كان هناك تفاوت نسبي، فداخليا ما يزال الموقف من المرأة في الحركة سلفيا تقليديا ذكوريا، أما حين يوجه الخطاب لخارج الحركة ليجابه خطابات أخرى، نجد المرأة تنفذ عمليات مقاومة وتعتقل وتقدم كمرشح يمثل الحركة في التشريعي كخطوة كبيرة تسبق حماس فيها كثير من تيارات الإسلام السياسي، غير إن الهدف من ذلك يشير مرة أخرى إلى كيفية هيمنة احتياجات اللعبة الانتخابية السياسية على كل الخطاب، وإلا بماذا يمكن تفسير النكوص بمحاولة حماس فرض الحجاب في المدارس والجلباب على المحاميات في المحاكم والالتزام بما يسمى " الحشمة " على شاطئ غزة خلال العامين المنصرمين، في مجتمع " محافظ " في الأصل، إن ذلك لا يعني إلا ذهنية ذكورية سلفية ترى أن جسد المرأة من أسهل الفضاءات التي يمكن إظهار سلفية الخطاب عليها، حين تعز الإمكانية لإظهار سلفية الخطاب على السياسة، فخسارة هذا الشكل السلفي الإيديولوجي في ميدان الاجتماعي والثقافي يصبح خطرا على حركة تطرح نفسها دينية فلا يظهر منها ما هو مرتبط بالدين كما تم التعارف عليه في الوعي الجمعي المعاصر، ففي برنامج كتلة الإصلاح والتغير في هذه الفترة خضع الديني عند حاجة السياسي لموقف اجتماعي أكثر تقدما تجاه المرأة، حيث جاء في موقف كتلة الإصلاح والتغيير في قضايا المرأة والطفل والأسرة كالتالي:

1- حماية الطفولة ورعايتها والتأكيد على حقها في التنشئة والتغذية والتربية النفسية والجسمية والتوجيه والتعليم.

2- المرأة الفلسطينية شريك في الجهاد والمقاومة وشريك في البناء والتنمية.

3- ضمان حقوق المرأة، واستكمال الإطار التشريعي المعزز لها، والعمل على تمكينها من الإسهام في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

4- تحصين المرأة بالتربية الإسلامية، وتوعيتها بحقوقها الشرعية، وتأكيد شخصيتها المستقلة القائمة على العفة والاحتشام والالتزام.

5- تفعيل دور المؤسسات النسائية التطوعية البناءة، باعتبارها جزءا من مؤسسات المجتمع المدني.

6- إنشاء وحدات إرشادية في الريف لصناعة السجاد والبسط والنسيج والمنمنمات وغيرها لتأمين فرص عمل للمرأة الريفية.

7- تشجيع توظيف طاقات المرأة في العمل العام، وإبراز دورها في بناء المجتمع.

8- - دعم استقرار الأسرة من خلال:

* تطوير التشريعات الخاصة بالمرأة العاملة، بما يحقق استقرار الأسرة وحماية النشء، ورعايته.

* حماية المرأة من جميع أشكال الاستغلال لأنوثتها بما في ذلك الاستخدام الذي يحط من كرامتها، أو يعاملها كجسدٍ فقط في الدعاية والإعلانات، أو بأية أعمال غير مشروعة.(برنامج كتلة الإصلاح والتغيير الانتخابي، 2006).

يمكن مما سبق ملاحظة كيف جاء البرنامج " ليرضي جميع الأذواق " فكل شخص يجد الموقف المنشود له من المرأة، بحيث لا يعكس ذلك إلا براغماتية كبيرة ليست من الدين بقدر كونها سياسية تراعي لعبة الانتخابات، وعليه يظهر الميثاق ثلاث تشكيلات خطابية أساسية، التشكيلة الدينية التي يعاد إنتاجها لتصبح تشكيلة أيديولوجية، ثم السياسية التي تصقل نفسها أيديولوجيا بالتشكيلة الدينية، والتشكيلة الأيديولوجية التي تتوسط ما بين التشكيلة الدينية والتشكيلة السياسية وتشكل منبع الحركة والتناقض وحتى أداة حل هذا التناقض إن وجد، هذا وتظهر التشكيلة الاجتماعية لدي حماس من خلال طرح موقف الحركة تجاه الجماهير والمرأة، حيث تتبنى حماس كما تعلن في الميثاق التصور "الإسلامي" للنظام الاجتماعي والاقتصادي المرتبط بالتصور الديني والذي سيتجلى عبر المشروع السياسي، الذي لا يفصل فيه الميثاق رؤية الحركة سوى انه مشروع إسلامي، حيث يستنتج أننا أمام مشروع سياسي جلب الدين لحيازة شرعية مطلقة له سياسيا، وذلك من خلال إخضاع نفسه بالكامل للدين كما يقول، فهل هذا يعني تملك وحصر الديني للسياسي، أم إن السياسي يعمل على حصر الدين وتملكه من خلال إعادة إنتاج النصوص الدينية، لنصل إلى إن العلاقات القائمة ما بين تشكيلتي الخطاب قائمة على حصر وتملك السياسي للديني، اعتراف الديني بالسياسي، إقصاء السياسي للديني من خلال إعادة إنتاج الديني أيديولوجيا عبر تأويله كلما ظهر تعارض ما.

قد يصح ذلك على كثير من أجزاء الميثاق ولكن هل ينطبق هذا على ما يمكن تسميته بالثوابت في خطاب حماس، ونعني الثوابت الدينية التي تقدم في نهاية الأمر ثوابت سياسية، فحماس إلى ألان تتمسك بكون فلسطين ارض وقف إسلامية لا يجوز التنازل عن شبر منها كما في المادة الحادية عشرة من الميثاق حيث نرى كيف أن المادة بكاملها هي متتالية من العبارات الأيديولوجية تطلقها حماس، والتي سوف يستبطنها القارئ مباشرة كجزء أصيل من دينيه، فمثلا تقول حماس انه لا يجوز التنازل أو التفريط بأي جزء من فلسطين وانه لا يحق لأي كان ذلك استنادا إلي عبارة :" لأن فلسطين أرض وقف إسلامي على الأجيال الإسلامية إلى يوم القيامة "، مع أن الحركة قد بدأت المادة بما يلي:" تعتقد حركة المقاومة الإسلامية أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة"، حيث نرى كيف تدعم سلطة هذه العبارة بالعبارة ذاتها، إنها نفس الآلية التي تلجأ لها مع النصوص المقدسة، بحيث يحوز النص المقدس سلطته من ذاته، فحماس تعتقد ثم تجعل ما تعتقده في مرتبة المطلق الذي يجب أن يعمل به.

فهل ما سبق من عبارات هو عبارات تنتمي للتشكيلة الدينية، أو السياسية، وتحديدا عبارة " فلسطين أرض وقف "، بالطبع لا نعثر لها على أي وجود في القرآن أو السنة ، ولا يمكن قبول هذه العبارة بمنطق سياسي معقول، حيث لا تثبت أي حق سياسي يقبله العقل، فكيف يستقيم الرد على " اليهود" الذين يقولون إن الله وهبهم فلسطين بنفس المنطق والحجة، لعل هذا يرجع لمنطق الخطاب الديني بصورة عامة القائم على عدم الاعتراف بامتلاك الآخر للحقيقة، كما يمكن القول إن هذا مرتبط أيضا بالذهنية السلفية التقليدية التي طالما اعتبرت "الشريعة" الإسلامية لها نفس مستوى القدسية، فإذا كانت شريعة موسى لها قدسية كاملة من حيث كونها نزلت من السماء كاملة في الأسفار الخمسة، فقد تم التعامل مع النتاج الفقهي الإسلامي الذي تراكم عبر العصور بعد القرآن والسنة النبوية، بكونه جزءا من شريعة مقدسة، ولذلك نرجع للقول بان هذه العبارة هي عبارة أيديولوجية وبالتحديد

يوتوبية لها صفة الثبات المطلق كما تقدمها حماس في الميثاق، فتكون عبارة " فلسطين ارض وقف إسلامي" كاجتهاد فقهي لها نفس مستوى المقدس الإلهي، دون أن نجد في النصوص المقدسة الإسلامية إشارة لكونها " وقف" ناهيك عن كون مفهوم الوقف هو بذاته نتاج لتطور فقهي إسلامي تلا عهد النبوة والوحي، وهنا نرى إن هذا خطاب أيديولوجي يربط نفسه بالديني من اجل تعبئة الناس خلفه للمواجهة، وإلا فلماذا ارتضى صلاح الدين الصلح مع الصليبين، دون أن يمس هذا بسمعته كسلطان ومحرر ومجاهد، رغم أن هذا الصلح قد نتج عنه تنازل صلاح الدين عن السهل الساحلي لفلسطين المهم والغني مقابل احتفاظه بالقدس "بيت المقدس" ، وذلك لرمزيتها الدينية التي تجعلها أهم من أي بقعة في ارض فلسطين أو بر الشام عامة، وفي النهاية تعطي السلطان صلاح الدين القوة والشرعية، دون أن ننسى إن هناك من أتى بعد صلاح الدين وعاملا بعكسه تماما، حيث تنازل الملك الكامل للملك فريدريك عن القدس (بيت المقدس) حسب معاهدة يافا 1229هجرية لتنجح الحملة الصليبية السادسة في الحصول على القدس ويدخلها فريدريك مع بضع مئات من جنده، مقابل تجنب الملك الكامل حملة صليبية تكلفه خسارة ملكه أو جزءا اكبر من أراضي دولته الممتدة على بر الشام، ليكون بهذا التنازل المحدود سلطانا سيء الصيت في التاريخ العربي والإسلامي.

لقد كان هذا الثابت بعدم التنازل عن شبر من أرض فلسطين لدي فصائل منظمة التحرير في السابق، ثابتا سياسيا ووطنيا وقوميا استراتيجيا لا يقبل تنازلا تكتيكيا، وبالمجمل اخذ صفة الثابت الأيديولوجي في الذهنية الفلسطينية والعربية التي ترى فلسطين من البحر إلى البحر وطنا هجّروا منه بالقوة والقتل، ومع هذا تم التنازل بحكم ما يسمى الواقعية السياسية أو اختلال موازين القوى وحالة الانكفاء أمام "إسرائيل"، فهل من الممكن لحماس أن تتنازل عن الثابت نفسه على الرغم من كونه " وقفا " يحمل مخزونا أيديولوجيا أهله ليصبح جزءا من المقدس الإلهي وليس من ذهنية البشر التي تتفاعل مع الواقع، لقد قدمت حماس تلك الشعارات الأيديولوجية كثابت ديني مقدس ففلسطين كلها أرض وقف إسلامي، وما تزال تنادي إلى اليوم بالرأي الفقهي القائل : انه لا يجوز شرعا عقد سلام دائم مع العدو وإنما هدنة في أحسن أحوالها طويلة الأمد، وذلك اعتمادا على الموروث التاريخي كصلح الحديبية أو هدنة صلاح الدين مع الصليبين، وكلا المثالين كانا هدنة طويلة الأمد نسبيا، ومن اجل هذا الموقف دفعت حماس ثمنا باهظا طوال السنوات الماضية بعد فوزها بالانتخابات 2006، من خلاف وقطيعة مع السلطة في رام الله، ثم اقتتال معها ومع فتح في غزة أدى لنهاية دموية ومشهد مأساوي، وصولا للحرب الإسرائيلية الشرسة على غزة وعلى حماس في العام2008 واستمرار الحصار حتى تاريخه ، فكيف يمكن هنا القول بهيمنة السياسي على الديني، حين يحدد الديني الثوابت الأيديولوجية والإستراتيجية للممارسة السياسية لحماس.

يمكن القول هنا أن السياسي يناور من خلال الافتراض بان كل ما هو من شانه إيصال الحركة إلى هدفها الاستراتيجي هو من باب التكتيك السياسي المتغير ولكن المحكوم بالثابت الاستراتيجي، وهذه قاعدة سياسية معروفة لمن يخوض صراعا سياسيا يروم الظفر به، بحيث تتجنب حماس الخوض في مسألة تناقضات الثابت المقدس لديها مع المتغير الذي يفرضه واقع السياسية، كما فعلت في برنامجها الانتخابي الذي تجنبت ذكر تدمير " إسرائيل " فيه، أو محاولة الإرجاء لأحد غيرها كي يقرر، حيث لا يخفى في خطابات حماس الأخيرة بعد فوزها في انتخابات 2006 ، التي يقول خالد مشعل في احدها أن أي حل يعطي الفلسطينيين كامل حقهم ويرضى به

الشعب الفلسطيني هو أمر مقبول من حماس، وبهذا تكون حماس تجنبت الخوض في هذه القضية الصعبة وأرجأت الأمر للشعب الفلسطيني من باب كونها جزء منه ولا تفرض رؤيتها على الآخرين بسلطة القوة، بل من خلال الإقناع وإرادة الوصول إلى المصلحة الوطنية الفلسطينية، غير إن الأهم هو معيار الحكم بتغير الثابت، فهل التنازل بقبول حل لا يعطي كامل تراب فلسطين ولا يقضى على إسرائيل هو المعيار فقط لتغير ذلك الثابت، نعتقد أن تغييب ذلك الثابت حينا أو أحيانا عن الخطاب، التحايل بكون حماس لا تفرض حلا على كل الشعب الفلسطيني، القبول بحل على افتراض انه تكتيكي، كل ذلك وغيره الكثير هو من المؤشرات لشكل من أشكال التحايل على ما يسمى ثبات هذا الثابت، فالهامش الديني الفقهي مثلا والذي تستند له حماس يعطيها قدرة على المناورة في مثل هكذا مواقف، بحيث يبقى السياسي ذو قدرة على الحركة حتى في أضيق المساحات التي تظهر بفعل ما يمكن تسميته بجمود أو لنقل ثبات الديني، هذا الثبات الذي لا نراه ساكنا على وجه الإطلاق بقدر كون تغيره نسبي وبطيء لما للدين من خصوصية على صعيد عملية التغير، الأهم هو كيف تغيب حماس الحديث في مثل هذه القضايا، فهي لم تتحدث عنها في نص برنامجها الانتخابي، ومن هنا نرى كيف تقصي السياسة الديني والإيديولوجي معا حين تكون بحاجة لذلك وهذا هو الأهم، وقد يبدو هذا الإقصاء سلسلا هادئا فقد تم بصمت، مع انه في إقصاء مجلجل وفي قمة العنف والإكراه، بمعنى كيف يغيب عن خطاب الحركة السياسي في تلك اللحظة التاريخية كل تلك المساحة الهائلة من خطابها الديني والأيديولوجي، ببساطة إنها قوة واحتياجات السياسة التي تقصي وتستحضر ما تريد.

نرجع هنا الى مبدأ القلب (فوكو، 1984، 39) وهو ما يمكن أن نستخدمه بعد هذه القراءة للميثاق، وبعد تحليل بقية النصوص لنرى أين الإنقطاعات التي أراد فوكو العثور عليها، أن تتبع نصوص حماس التالية للميثاق سيوضح كيف تتقدم التشكيلة السياسية لتصبح هي جوهر الخطاب والمتحكم في بقية تشكيلاته، بعد أن كانت التشكيلة الدينية هي المؤسس للأيديولوجية والسياسية في الميثاق ظاهريا، فعند قراءة النصوص الأخرى نري بروز السياسي بوضوح كبير وغياب أو تغيب الديني ، فحماس فيما بعد الانتخابات تطرح برامج " سياسية برغماتية ليبرالية " فكيف يمكن قبول فكرة أنها حركة " إسلامية معتدلة "، وفي نفس الوقت تحتفظ بنفس الميثاق الذي أسس لها قبل عشرين عاما، دون إجراء تعديل عليه وكأنه نص مقدس، إن الرجوع إلى ما قبل انطلاقة حماس حين كانت فرعا للإخوان في فلسطين، يظهر أن رؤيتها تقوم على أسلمة المجتمع تمهيدا للتحرير، ومع إنها لم تكن قد قامت بأسلمة المجتمع الفلسطيني حين انطلقت حماس في بداية الانتفاضة الأولى في العام 1988 ، بل كان المجتمع الفلسطيني موزعا على القوى "الليبرالية" المتمثلة في فتح والقوى "اليسارية" التي تتقدمها الجبهة الشعبية، فلماذا حدث هذا الانقطاع في خطاب الإخوان المسلمون في فلسطين ليؤدي الى انطلاقة حماس، لم يكن المجتمع "مسلما" بالمعنى ألإخواني، كما لم يكن الإخوان جاهزين " للجهاد "، ولم تكن الانتفاضة الأولى أكثر من هبة شعبية جماهيرية لا يمكن اعتبارها نموذجا جهاديا إسلاميا، ومع كل هذا انطلقت حماس.

هنا يمكن القول أن الظرف السياسي هو الذي دفع لضرورة انطلاقة حماس، فالانتفاضة الأولى هبة جماهيرية يمكن ركوب موجتها كالآخرين وليست كفاحا مسلحا بحاجة لاستحقاقات كبيرة، لكنها هبة شعبية نقلت ثقل المقاومة الفلسطينية من الخارج إلى الداخل بعد الخروج من بيروت وسقوط خيار الكفاح المسلح لفصائل منظمة التحرير

من خلال الأراضي العربية، بمعنى آخر هزيمة فصائل منظمة التحرير، وعليه فإن غياب الإخوان " حماس" عن هذه المعادلة لم يكن مقبولا من كثير من عناصرها، إن السياسي هنا هو من قرر انطلاقة حماس وليس شيئا أخر، خاصة بعد أن كان الإخوان قد استفادوا من عقودا العمل الاجتماعي والدعوي في الساحة الفلسطينية، إضافة لكون ساحة فلسطين أكثر ساحة متاحة لهم من بين ساحات الشتات الفلسطيني الذي تهيمن عليه قوى منظمة التحرير والأنظمة العربية التي تعادي الإخوان المسلمون رغم تحالف بعض تلك الأنظمة مع الإخوان المسلمون أحيانا، ناهيك عن تجاهل الاحتلال الإسرائيلي لهم املأ في أن يهمشوا منظمة التحرير بصعود قوى أخرى خاصة إن الإخوان المسلمون لم يجاهروا بالعداء أو يقوموا باستخدام التحريض ضده أو العنف، لتصعد حماس خلال الانتفاضة بهذا الخطاب الأيديولوجي كي تنتشر في الساحة الفلسطينية بسرعة كبيرة، حتى إذا ما ضُرب الصف العربي أبان حرب الخليج 1990 ومن ثم توجه قيادة منظمة التحرير للعملية السلمية التي لم تحقق التحرير، كثفت حماس من عملها الجهادي لتدعم برنامجا سياسيا يقوم على الرفض لكل ما حدث، وكي تكسب جزءا كبيرا من الشارع الفلسطيني الذي لم يرى في أوسلو طريقا للتحرير وتحقيق حق العودة سواء داخل في فلسطين أو في الشتات، ناهيك عمن لم يجد له أي مكاسب في عملية السلام وقيام السلطة الفلسطينية، لتكون سنوات التسعينات مرحلة انتقالية للخطاب نحو تحول من الديني الأيديولوجي إلى السياسي من خلال الجهاد والفعل الكفاحي على الأرض ورفض الواقع، لتأتي الانتفاضة الثانية وما رافقها من تغيرات دراماتيكية على الساحة ليصبح الخطاب سياسيا ودبلوماسيا في غالب الأحيان حتى في لغته المستخدمة، وعليه فان تحولات الخطاب في المرحليتين ترتبطان بالسياسي لدي حماس وتغيرات الواقع ومصالح الحركة وليس اعتبارا لنصوص السماء.

ثانيا: قواعد التشكيلات الخطابية

قمنا في التحليل السابق بحصر العبارات و المجموعات العبارية في الميثاق، وذلك لفرز التشكيلات الخطابية التي يؤسسها ميثاق حماس، حيث يمكن القول أن التشكيلة الخطابية الأيديولوجية شكلت فضاء الميثاق بصورة عامة، وإن كانت التشكيلة الخطابية السياسية قد حصرت الأيديولوجية خلال التسعينيات، ثم بصورة اكبر مع بدء انتفاضة الأقصى ودخول حماس معترك اللعبة السياسية، حيث هيمنت التشكيلة السياسية على باقي التشكيلات، فلا تظهر العبارات الأيديولوجية على السطح، إلا حين تتعرض حماس لخطر يتهدد وجودها، أو حين تواجه استحقاق سياسي يتنافى مع رؤيتها ومصالحها، لتبرز الايديولوجيا بأوضح صورها عبر التشكيلة الخطابية الدينية، وهذا حدث سابقا حين انطلقت حماس التي كانت بحاجة ماسة الى زخم الايديولوجيا، والتي حملت الحركة فيما بعد، الكثير من الأعباء خاصة فيما يتعلق بمتطلبات العملية السلمية والموقف من الاعتراف "بإسرائيل"، فقد رأت حماس انه موقف سياسي بقدر كونه ديني، فبدأت تحاول إيجاد مخارج فقهية كالهدنة، أو مخارج لغوية كاحترام الاتفاقيات بدل الالتزام بها، أو مخارج سياسية كاقتراح عدم اعتماد الحكومة كمرجع للعملية السلمية بل منظمة التحرير، فإذا ما كان الميثاق هو بالمجمل أيديولوجي الطابع والهوية، بحيث لا يمكن الحديث عن وجود تشكيلة خطابية دينية أو سياسية بذاتها، دون أن تتداخل مع التشكيلة الأيديولوجية في الميثاق، وإذا كانت الايديولوجيا حاضرة حتى في هيمنة السياسي، فما هو المحدد للقول إننا أمام تشكيلة خطابية بعينها؟ وكيف يمكن الاطمئنان لصحة حصر تلك العبارات وفرز التشكيلات الخطابية في ميثاق حماس، نرجع هنا لفوكو الذي يقول:" تتحدد التشكيلات الخطابية من خلال قواعد التشكيلة الخطابية التي هي شروط الوجود" (فوكو،1987: 38-48)، حيث ما يحدد انتماء مجموعة من العبارات الى تشكيلة خطابية هو الشروط التي يخضع لها عناصر توزع تلك العبارات، والعناصر هي (الموضوعات، أوجه التعبير وصيغه، المفاهيم والاختيارات الفكرية) وعليه فإننا سنحاول تتبع كيف يتم توزع وتبعثر العبارات على الموضوعات، صيغ التعبير، المفاهيم، والاختيارات الفكرية في ميثاق حماس.

1.2 عناصر التوزع والتبعثر

1. الموضوعات

حيث تتشكل الموضوعات بناءا على عدد من شروط الوجود والتواجد والاحتفاظ والاختفاء(فوكو، 1987: 40)

أ. التعريف بحماس كحركة إسلامية مقاومة ومشروعها الإسلامي سياسيا واجتماعيا.

ب. انتماء حماس للإخوان المسلمون.

ت. أفضلية حماس و منهاجها الرباني.

ث. قضية فلسطين والصراع مع إسرائيل " اليهود " والغرب الاستعماري " النصارى والشيوعية " وحتمية النصر والتحرير بالجهاد.

ج. العلاقة مع الآخر أيّ من هو خارج حماس .

ح. رؤية حماس المستقبلية السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية، المشروع الشمولي الاممي.

خ. موضوعة السلطة.

د. الموقف الديني من كل القضايا المطروحة في الميثاق، عبر حضور النصوص المقدسة أولا، ثم بإعادة التوظيف والتأويل ثانيا.

2.الصيغ العبارية

تتميز صيغ التعبير بكونها إخوانية "سلفية تقليدية" على صعيد كل التشكيلات الخطابية، ففي كل نص قرآني، حديث سني، رواية تاريخية أو نص أدبي، وصولا الى مشروع الحركة السياسي للتحرير وإقامة دولة الحق بواسطة الجهاد، يبرز الله في صيغ التعبير، ليظهر عمل ومشروع حماس كأمر من الله، ولهذا فهي تسير على طريق الصواب والحق، انه كذلك بارز من خلال اللباس، وفضاء التواجد (الشارع ، المسجد، المعتقل) والشعارات والرموز، ولغة الجسد، وهذا بطبيعة الحال يقابله الشيطان، الحاضر فيما يستخدم من صيغ الضلال والظلمات والذل والخزي والهزيمة.

3.المفاهيم

تعود مفاهيم التشكيلة الدينية العقائدية إلى زمن النبوة – وان كانت لا تشذ عن فهم الإخوان المسلمون لها– أما مفاهيم التشكيلة الإيديولوجية و التشكيلة السياسية، فهي تستمد من حركة الإخوان المسلمون، وذلك على مستوى السلطة والمجتمع والصراع، بحيث تتفرع كل المفاهيم من خلال مفهومين أساسيين، هما المعرفة والسلطة، فمعرفة ومنهاج حماس ربانية، ولحماس مشروعها الرباني نحو السلطة ، وبناءا عليهما تتحدد باقي المفاهيم.

4.الاختيارات الفكرية

تتحدد تلك الاختيارات في التشكيلة الدينية والتشكيلة الأيديولوجية، من كونها إسلامية سنية، تمتد من عهد النبوة حتى الإخوان المسلمون وحماس، عبر تراث جماعات والمفكرين والعلماء والفقهاء والقادة المنتمين لذلك الخط "السني"، الذي استندت إليه حماس في تشكيل رؤيتها ونظامها الفكري والديني والسياسي، الذي تفاخر دوما بكونه " معتدلا أو وسطيا"، أما في التشكيلة السياسية فهي إسلامية إخوانية، مع الإشارة إلى خصوصية الحركة ومشروعها التحرري الجهادي في فلسطين، والذي تري الحركة انه لا يخرج عن خط الإخوان المسلمين العام.

2.2 قواعد شروط وجود التشكيلات الخطابية

1. المساحات الأولى للانبثاق

يظهر من الميثاق أن انبثاق موضوعات الميثاق الدينية والسياسية يرجع لزمن النبوة، ، حيث يحيل الميثاق إلى منبع الإسلام وفجره مباشرة، وذلك لأن نموذج الإسلام كدين ودولة، يتجسد لدي حماس في زمن " النبوة " المثالي، وبأي محاولة في التاريخ العربي الإسلامي لإعادة ذلك الزمن الفريد، دون أن يكون هذا الرجوع خروجا على قراءة الإخوان المسلمون للإسلام وزمن النبوة، ولهذا يمكن القول إن المساحات الأولى لانبثاق الموضوعات هي إخوانية.

ولهذا نرى كيف تظهر فلسطين في الميثاق وكأنها وجدت فقط مع انبثاق الإسلام ودولته، حيث فلسطين قبل أو بدون الإسلام تخرج من سياق التاريخ أو حتى الوجود، فمثلا نرى فلسطين في سياق تنبؤ محمد بان فلسطين أرض جهاد ورباط الى يوم القيامة، وهي بوابة السماء عبر القدس والأقصى، وهي تظهر في عهد الخليفة عمر وفتحه لها، وأيضا في تحريرها على يد صلاح الدين، ثم جهاد عز الدين القسام وجهاد الإخوان المسلمون في العام 1984، هكذا تستحضر فلسطين في الفترات العصيبة، التي لا تزول إلا بالجهاد لتكون فلسطين جزء من دولة الإسلام.

وهكذا كان حال فلسطين عصيبا عند انطلاقة حماس وميثاقها، الذي تزامن مع اندلاع الانتفاضة الأولى بعد خروج فصائل منظمة التحرير من لبنان، فرأت حماس في ذلك الخروج سقوطا لخيار الكفاح المسلح والمقاومة لدي تلك الفصائل، وفي الانتفاضة الفرصة المناسبة لتكون بديلا، وهنا تظهر المساحة الأولى لانبثاق موضوعة السلطة – انبعاث وظهور فلسطين– مرة أخرى ولكن على يد حماس هذه المرة، فالتحرير يقود الى دولة يجب أن يكون لحماس حصة فيها، إن لم تكن لها كلها عبر خيار دولة الحق وإعلاء راية الله، يمكن أن نلحظ التبعثر الذي اعتمد عليه فوكو، حيث تبرز العبارات موزعة ومبعثرة على امتداد 1400 سنة، وكأنها منتقاة بحرص شديد، لتشير الى فلسطين وهي في رحاب دولة الإسلام، إن فلسطين تتلاحم مع الدين، السياسة، السلطة وطريق الوصول لكل ذلك، أيّ بالجهاد الإسلامي لإقامة دولة الحق وقلبها فلسطين.

2. مراتب التعيين

أ. حماس حركة مقاومة إسلامية ترجع الى نبع الإسلام وتنتمي لخير امة.

ب. جناح لحركة الإخوان المسلمين كبرى حركات الإسلام السياسي في العالم.

ت. حماس حركة مجاهدة من أجل تحرير كل فلسطين.

ث. حماس تسعى لإقامة دولة الحق

ج. حماس حركة وطنية فلسطينية عربية.

3.حواجز الفرز والتمييز

أ. الإسلام منهجها مقابل المناهج الفكرية الوضعية الكافرة.

ب. المسلمون مقابل اليهود والنصارى في الصراع على أرض فلسطين.

أ. حماس حركة إسلامية إخوانية وسطية تهتدي بالقرآن وسيرة محمد، مقابل حركات إسلامية .

ج. الجهاد مقابل اتفاقيات السلام الخيانية.

د. دولة الإسلام والحق مقابل النظم الأخرى الدنيوية الباطلة.

س. حماس الإسلامية مقابل منظمة التحرير الفلسطينية العلمانية.

4. قاعدة التبعثر والتوزع

تتبعثر العبارات والمجموعات العبارية على موضوعات الميثاق منذ بداية دعوة الإسلام، يتقدمها النص القرآني والسنة المحمدية، مقابل " الكفار" ومعارك الإسلام الأولى، ثم الى التراث الفكري والسياسي عبر التاريخ العربي الإسلامي، والنتاج الفكري والفقهي والسياسي لرجال مثل ابن تيمية والغزالي، إضافة الى وقائع التاريخ الماضية، بفتح الخليفة عمر لفلسطين ومثاله الرائع، ثم مواجهة الغزو "الصليبي" وبطولة وإيمان صلاح الدين، غزو المغول وسقوط الخلافة العباسية ومعها بغداد ودمشق، ومثال النصر على يد السلطان قطز والظاهر بيبرس، وصولا الى واقع الأمة العربية والإسلام في مواجهة القوى الاستعمارية وانهيار الخلافة العثمانية، ثم احتلال فلسطين يد الغرب واليهود، ليبرز جيل الإخوان المسلمون أوائل القرن الماضي وعلى رأسهم حسن البنا، ثم القسام، ليكونوا في المواجهة منذ اللحظة الأولى، هكذا تتبعثر العبارات وفلسطين حاضرة في على كل ما سبق، انه تبعثر يبنى على مواجهة معسكرين أو منظومتين، الحق مقابل الباطل، الإسلام مقابل الآخرين وكلما ابتعدت ألامه الإسلامية "عربا وعجما" عن روح الإسلام، تصبح الأمة مستضعفة مستباحة للغزاة، وتكون فلسطين ميدانا للمواجهة، فإذا رجع المسلمون الى الإسلام برز النصر والتحرير عبر الجهاد والإيمان، وعادت فلسطين ومن ثم دولة الإسلام، نرى انه في كل عصر يظهر المنقذون الذين يحملون لواء الإيمان والنصر، وفي هذا العصر فان الإخوان المسلمون أو حماس هي من ستقوم بتحرير فلسطين، ليكون التبعثر قائما على تقابل فريق الحق وفريق الباطل.

يقابل التبعثر السابق توزع موازي للعبارات، انه لمن لا ينتمي لحماس و الإخوان وأصحاب لإيمان والنصر في الماضي، إنهم من ابتعدوا عن هدى الإسلام من داخل الأمة، مثل "المنافقين" زمن النبوة، ابن العلقم والطوسي حين سقطت بغداد، تشرذم دولة الإسلام الى دويلات مثل الفاطميين والوزير شاور، نزاعات المماليك في مصر، كمال أتاتورك وانهيار الخلافة، لنصل حتى عصرنا الحاضر، فتكون "منظمة التحرير" والدول العربية بكل مشاريعها القومية والعلمانية واليسارية بعيدة عن روح الإسلام، ولهذا باءت مشاريعها الى فشل تلو فشل، دون أن تسمح لمن هم أهل بالمهمة أن يعملوا بل حاصرتهم – الإخوان– بحيث يمكن القول إننا هنا بصدد تبعثر عبارات الفشل والهزيمة.

أما مرحلة التسعينيات فيصبح والتوزع أو التبعثر بناء على تقابل ما بين المقاومة والجهاد والنصر، وبين الاستسلام والتفريط والهزيمة والخيانة، والسبب ابتعاد معسكر عن الإيمان، أمام تشبث معسكر آخر بالإيمان والإسلام، ليصبح التوزع في مرحلة ما بعد العام 2006، ما بين رؤية حماس ومشروع البناء عبر التغيير والإصلاح تمهيدا لتحرير فلسطين، مقابل الآخرين الفاسدين أو الذين لم يوصلوا الشعب الفلسطيني الى مرفأ الأمان.

لقد تعجب فوكو من كون ما يجمع عبارات متنافرة عبر تاريخ ما، هو قاعدة توزعها وتبعثرها، أي كيف تتوزع وتتبعثر، وهو بالفعل أمر ملفت حيث نرى كيف جمع الميثاق عبارات تنتمي الى تاريخ ممتد لأكثر من 1400 سنة، لتكون قاعدة التبعثر والتوزع في الميثاق قائمة على القسمة ما بين معسكر الإيمان والإسلام وما بين الغزاة والكفار، وهي كذلك ما بين مشاريع إسلامية جهادية، تنافس مشاريع وضعية أخرى لتحرير فلسطين، حيث مشاريعها الى فشل كما اثبت تاريخ المقابلات السابق ذكره في الميثاق، انتصر محمد والمسلمون على "كفار قريش" رغم مشاريع كفار قريش والمنافقين واليهود، وانتصر صلاح الدين على الصليبيين رغم مشاريع دويلات أخرى، مثل شاور وزير الدولة الفاطمية، كما انتصر قطز على المغول ومن بعده بيبرس انتصر على الصليبين، ولكن بعد نجاحهما في القضاء على الفتن وتوحيد المماليك في مصر، وها هم الإخوان المسلمون وحماس يعملون منذ سقوط الخلافة العثمانية، كي يعيدوا المجد للأمة عبر تحرير فلسطين، الذي فشلت كل المشاريع فلسطينية وعربية في تحقيقه أمام "إسرائيل" ، وذلك لان تلك المشاريع ببساطة لا تحوز مشروع الإسلام الذي تتبناه حماس، لتكون قاعدة التبعثر والتوزع للعبارات ما بين حماس والعدو من جهة، وما بين حماس والحليف المنافس لها أمام العدو المشترك، وبناء على هذا التقسيم استجلبت العبارات من التاريخ .

ثالثا: منظومة التكوين

ستحاول الدراسة تحديد منظومة التكوين الخاصة بكل تشكيلة خطابية على حده، من حيث هي مجمل العلاقات والروابط التي في مجموعها تقوم بعمل قاعدة (فوكو،1987: 65)، ناهيك عن أن أهمية منظومة التكوين تنبع من نقطتين، الأولى في أن علاقاتها مع الممارسات الخطابية تحدد علاقة الخطاب أو العبارة أو التشكيلة الخطابية بالواقع، أما الثانية فهي تحدد أفق الخطاب وخصوصية التشكيلة الخطابية(بغورة،2000: 107)، وعليه فقد ظهر في الميثاق عدد من العلاقات والروابط التي في مجموعها تقوم بعمل قاعدة لكل تشكيلة خطابية في خطاب حماس، وهي كالتالي:

1.3 منظومة تكوين التشكيلة الخطابية الدينية

بالنسبة للتشكيلة الخطابية الدينية، نرى إن العلاقات والروابط في مجموعها تنطلق من وإلى وحول النص المقدس، الذي يحوز الحقيقة المطلقة، والذي هو " غير قابل للنفاذ "، من خلال انفتاحه على كل القراءات والتأويلات التي تتيح إعادة إنتاجه لنفسه من جهة، أو بإعادة إنتاجه من خلال تأويلات الآخرين له طواعية أو قسرا من جهة أخرى، وهنا وعبر القراءة "الوسطية" للنص من قبل حماس تتبلور التشكيلة الدينية المطلقة، ولأنها تشكيلة خطابية دينية تتميز بكونها"وسطية" فهي تمكن حماس من اللعب على نقيضين هما " السلفية التقليدية " و "اللبرالية السياسية"، مما يعطيها القدرة على الإخضاع بقوة النص وتأويلاته الغيبية، والإقناع بواسطة عقلانية نسبية، حيث القاعدة التي تقوم بعملها جملة العلاقات والروابط في التشكيلة الدينية، هي(قاعدة الرفض) لما هو آخر بناء على احتكار ملكية الحقيقة والمعرفة المطلقة، والأجوبة والحلول لكل شيء، مقابل افتقار الآخرين لها، وعليه نرى أن قاعدة الرفض تؤسس هذه التشكيلة عبر امتلاك معرفة الله المتعالية، إنها معرفة تحيل الى سلطة متعددة الجوانب .

2.3 منظومة تكوين التشكيلة الخطابية السياسية

إن علاقة حماس بالإخوان المسلمون كالفرع من الشجرة، فإذا كان مشروع الإخوان المسلمون يتمثل في إعادة بناء مجتمع و دولة الإسلام، فان مشروع حماس لن يخرج بطبيعة الحال عن هذا الخط بصورة عامة، إنما تعمل حماس على الوصول الى دولة ومجتمع الإسلام بعد تحرير فلسطين، وفي كلا الحالتين تتبلور التشكيلة الخطابية السياسية حول مسألة السلطة، التي يتم الوصول لها عبر الجهاد وتحرير فلسطين، فتتم الهيمنة على الأكثرية "بالدعوة والمثال الحسن"، تلك الأكثرية التي تتنافس حماس عليها مع رفقاء أو فرقاء عديدين، حيث ما تزال العلاقة بين حماس ومنظمة التحرير علاقة تنافس، فهي ترى نفسها البديل الأفضل، مقابل أفول نجم المشاريع القومية واليسارية، بجانب تخلي فتح عن المقاومة لصالح السلام الفاشل، لتأتي حماس بخيار إسلامي جهادي رباني.

إن علاقات التنافس ما هي إلا سباق للفوز بشئ ما، ومن البديهي القول إن حماس تنافس الجميع على تحرير فلسطين، ولكن ما الذي يتلو ذلك؟ سواء التحرير الجزئي أو الكلي لفلسطين، إنها السلطة بالدرجة الأولى–حق مشروع لكل حركة سياسية–، بل وقبل ذلك لماذا تتنافس مع الجميع للاستحواذ على غالبية جماهير الشعب الفلسطيني، بطبيعة الحال هذا انه الهيمنة على الجماهير ما هي إلا تجسيد لسلطة ما تزال تلوح في أفق التحرير، فمن يكتسب الجماهير يحوز على سلطة التمثيل ومن ثم القرار، سواء للجهاد أو للتفاوض السلمي، أما بالنسبة للاحتلال الإسرائيلي، فالعلاقة بين حماس وبينه قائمة على الصدام الذي هو درجة أعلى في سلم التنافس، وأحداث غزة ما بين فتح وحماس تثبت ذلك، طبعا ليست حالة الصدام والاشتباك مع الاحتلال هي دوما سيدة الموقف، بل هي قابلة للإرجاء نظرا لمتطلبات السياسة، ألم يرجئ الإخوان المسلمون الجهاد في فلسطين عقودا بناء على مبررات عديدة، وعليه فمنظومة التكوين للتشكيلة الخطابية السياسية قائمة على التنافس.

3.3 منظومة تكوين التشكيلة الخطابية الأيديولوجية

أما منظومة تكوين التشكيلة الإيديولوجية، فهي القاعدة التي يعملها مجموع العلاقات الناتجة عن حاصل تقاطع التشكيلة الدينية مع السياسية، بمعنى كونها توفيقية وأحيانا تلفيقية، فقد ذكرنا أن التشكيلة الأيديولوجية في متوسطة ما بين التشكيلتين السياسية والدينية، ومن هنا فان منظومة تكوينها هي ذلك التقاطع في الروابط والعلاقات بين الدينية والسياسية.

وعليه وإذا ما جمعنا قاعدة الرفض في التشكيلة الدينية، وقاعدة التنافس في السياسية، فان الأيديولوجية تقوم على التوفيق والتبرير، وهذا يوصلنا في النهاية الى منظومة تكوين الخطاب ذاته، والتي هي نتيجة هذا الكم من العلاقات والروابط لتشكيلات الخطاب، ما بين النص المقدس وقارئه، ومن ثم بث وفرض القراءة على الآخرين، وما يترتب عليه من علاقات وروابط مع خطابات أخرى، أن هذه الدراسة ما هي إلا تحليل لنسق العلاقات والروابط التي تحدث فوكو عنها، حين وصف منظومة التكوين بكونها الكل المعقد من العلاقات والروابط التي تعمل قاعدة، نرى إن قاعدة تكوين الخطاب الأساسية هي حيازة سلطة الخطاب، وليس أيّ خطاب، انه خطاب السلطة والسلطة ذاتها ولا يجب فهم السلطة بالمفهوم الضيق سياسيا، إن أسلمة المجتمع تجل هائل من تجليات السلطة، في علاقتها مع المعرفة وسلطة المعرفة.

رابعا: الممارسة الخطابية

للتذكير بالممارسة الخطابية نقول هي : " مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوما في الزمان والمكان، والتي حددت في فترة زمنية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني معطى، شروط ممارسة الوظيفة العبارية" (فوكو،1987: 109)، فما هي تلك القواعد التي حددت شروط الوظيفة العبارية لخطاب حماس في الميثاق؟

تستخدم حماس صيغا خاصة للتعبير، كاستخدام لغة "سلفية تقليدية"، لأنها بدون هذه اللغة تفقد طابعها المميز عن سائر الأطياف السياسية الدينية وغير الدينية، فهي تخاطب شعبا مسلما في مجمله، كما انه " تقليدي محافظ " بصورة نسبية، سمة أخرى للغة حماس من حيث كونها إخوانية، ذلك أن حماس وقفت أمام البعد التاريخي لحركات المقاومة الفلسطينية وتراثها النضالي، فكان من المهم إظهار الجذور الإخوانية لحماس، كي لا تظهر حركة مبتورة سقطت سهوا على الشارع الفلسطيني عند اندلاع الانتفاضة الأولى، خاصة في ما يتعلق بالفعل المقاوم " الجهاد" الذي عرفه الإخوان المسلمون منذ الأيام الأولى للصراع مع "إسرائيل".

إضافة لما سبق فان الميثاق لا يجب فهمه دون سياقه التاريخي الذي أنتجه، كتراكم الخبرة لدي الإخوان المسلمون في فلسطين، مما أوجد النية للتحول نحو الفعل الجهادي عند اللحظة المواتية، خروج فصائل المقاومة من لبنان وسقوط خيار تحرير فلسطين بالقوة، انهيار خطاب القومية العربي، وتراجع الخطاب الماركسي اليساري عالميا ومحليا، إمعان الاحتلال في تذويب فكرة فلسطين ككيان وطني له خصوصيته، كل هذا دفع حماس للانطلاق نحو تبني خطاب الجهاد، التحرير، دولة الخلافة الإسلامية والمنهاج الرباني، موقع فلسطين كجغرافيا وتاريخ وتعدد التجارب السابقة للغزو والاستعمار وحتمية دحر المنطقة له في النهاية، حيث كان " الإسلام عنصرا حاضرا"، إن الميثاق بكل مجموعاته العبارية وتشكيلاته الخطابية يشكل خطابا فحواه إخضاع أو إقناع الناس، بأن تكرار مآثر الماضي ممكن من قبل حماس مالكة منهاج الحقيقة، وهذه هي الوظيفة العبارية الشاملة في كل تشكيلات الخطاب.

هذا وتعتمد حماس على نماذج محددة من البث والانتشار، تقوم على المقدس الإلهي ثم على أفضلية البشر السابقين، بدء من محمد وأصحابه ومن جاؤوا بعدهم وساروا على " نهجهم"، بمعنى حالة الرجوع الى الماضي العظيم أو استجلابه لنيل المشروعية، استحضار النصوص التراثية ونسخ صيغ وصور الجهاد والبطولة، القادة كأبطال شهداء، الاستشهاد، الاستشهاديين، المقاومة والسلاح، فقد كان ظرف الانتفاضة المتفجر عنفوانا بحاجة الى خطاب حماسي ملتهب، أما وجود فصائل منظمة التحرير القوي على الأرض، فقد كانت مواجهته بحاجة الى مشروعية من نوع آخر، تتجاوز بقدسيتها كل شيء، كما كان أفق الانتفاضة الحافل بالموت اليومي، مجالا خصبا لضخ الخطاب الديني عن الشهادة والبعث بعد الموت، من اجل إبقاء جذوة المقاومة مشتعلة، إضافة الى فضاء المعاناة والوضع المأساوي نتيجة القمع الإسرائيلي، كان بحاجة الى وظيفة عبارية ترتق لمستوى من الحماسة والإيمان، والحلم بمشاريع جديدة عالية الوتيرة أو حتى متوترة كما هو الميثاق، إضافة لكون المجتمع الفلسطيني "الأبوي الذكوري" مجالا للتأكيد على قيم أكثر محافظة تجاه المرأة مثلا، إن مرحلة السبعينات ثم الثمانينات وخلال

الانتفاضة الأولى، كانت محدد الممارسة العبارية في الميثاق، ففلسطين تحت الاحتلال وتنتظر من يحررها من نير المحتل الغاشم، الذي يواجه هبة شعبية فريدة من نوعها في التاريخ المعاصر، فطبيعي أن تلعب عبارة "صلاح الدين " أو " يهود " وظيفة حيوية في الميثاق الذي انبثق في فلسطين التي يحتلها "اليهود".

لقد كان خطاب الميثاق منغلقا أكثر، كونه يخاطب مجتمع "محافظ" ذو اقتصاد قائم على الكفاف والمعونات، ومبنى على فلاحة بقايا أراضي زراعية، وعمالة رخيصة لدي الاحتلال، كما هو مجتمع منغلق بفعل فصل الاحتلال له عن محيطه العربي والعالمي، فلم تكن ثورة الاتصالات وقتها قد انطلقت، ووسائل الإعلام المتوفرة بائسة أو معدومة وليست في متناول اليد إن وجدت، أما المؤسسات فهي العائلة والفصائل الفلسطينية ومنظمة التحرير وقيادة الإخوان المسلمون وكذلك دولة الاحتلال الإسرائيلي، والتي كانت حماس تتحرك في مداها أيام الميثاق.

وقد كان بطش الاحتلال الإسرائيلي المدجج بكل أصناف القوة للفلسطينيين، بجانب تجاهل المجتمع الدولي وتخاذل العرب، كل ذلك كان بحاجة لأداة ترتقي لمستوى الاشتباك، فكان الجهاد مهما لتظهر حماس حركة مقاومة مكانها ساحات المواجهة مع العدو، الشارع، المعتقل، المنفى، البيت والمسجد، وعليه تكون الوظيفة العبارية لعبارة "واعدوا لهم ما استطعتم" على سبيل المثال محددة في ذلك السياق المذكور أعلاه، وتحيل لامتلاك حماس الحل المقنع الذي يخاطب المنطق والعقل والعاطفة، فمثلا بعد الميثاق وخلال التسعينيات، قامت حماس بالرد على مذابح العدو الإسرائيلي بتنفيذ " العمليات الاستشهادية "، لتكون المدافع عن الشعب واليد الطويلة للانتقام.

أما خلال التسعينيات فقد أصبح التنظير للجهاد ممارسة على الأرض، واستمر خلال انتفاضة الأقصى في العام2000، مع ظهور ممارسة خطابية وغير خطابية جديدة، حيث تكثف استخدام صور الشهداء وتقديمها كأيقونات بطريقة غير مسبوقة، فمثلا يظهر الشيخ احمد ياسين في "البوسترات" بطلة مهيبة وابتسامة هادئة ورداء أبيض أقرب لزيّ قديس، في إشارة الى ما قدمته حماس من فعل كفاحي دفع قادتها أرواحهم ثمنا له، فصارت تلك الصور منبعا لمنح حماس المصداقية والشرعية للدخول في اللعبة السياسية دون المزايدة عليها، في الوقت الذي كانت صور الشهداء خلال الانتفاضة الأولى والتسعينيات إحالة للنموذج الذي يجب أن يحتذي به من قبل الجميع، نرى في هذه الجزئية البسيطة كيف تختلف وظيفة الخطاب، نحن أمام نفس العبارة ولكن في سياقين مختلفين بحيث تظهر الوظيفة العبارية مختلفة هي الأخرى، قد يقال إن هذا تأويل ما لتلك الصورة وأنها تملك معاني كثيرة، هذا صحيح ولكن نحن بصدد معاني ووظائف خطابية جديدة لم تكن موجودة في السابق، بمعنى لم تكن الصور تلعب مثل هذه الوظيفة حين كانت حماس خارج حكومة السلطة الفلسطينية، وهذا يشير الى نقاط الانفصال والانقطاع في الخطاب وهي ما نبحث عنه (فوكو،1984:28)، وهي التي كنا بصددها عند انقطاع خطاب الإخوان المسلمون وانطلاقة حماس، وهي نفسها حين قررت أن تشارك في الانتخابات، وكذلك حين انتهى الخلاف في غزة بحسم عسكري، تلك نقاط مهمة في تحديد علاقات التشكيلات الخطابية وعلاقات الخطاب بغيره من الخطابات، تجلي عبارات واضمحلال أو كمون أخرى، وهذا كله متعلق بالممارسة الخطابية، ولهذا كانت الوظيفة العبارية في الميثاق متميزة بكل ذلك الحماس العاطفي والتوتر الذي يتناسب مع حالة الانتفاضة من جهة، وحاجة حماس لإقناع وإخضاع الناس لخطابها كونها حركة تنطلق في فضاء ممتلئ بالمنافسين.

كما تتجلى الممارسة الخطابية في أشكال بيداغوجية تفرضها وتحافظ عليها في نفس الوقت (فوكو،1994: 7) فلغة الميثاق ذات أسلوب فوقي، تلقن الناس ما عليهم أن يؤمنوا به ويعملوه، كما حرصت حماس على الهيمنة على المساجد منذ اللحظة الأولى وجعلها نقاط استقطاب وقواعد لها، ودفع أعضائها ليكونوا من دارسي علم الشريعة وأن يكونوا خطباء، وهو ما مهد له قبل انطلاقة حماس، أيّ من قبل الإخوان المسلمون لتجد حماس قواعد تمركز وانطلاق تعمل مسبقا وما تزال إلى الآن، فعلى الرغم من أن إسماعيل هنية قد أصبح رئيس وزراء، إلا إنه كان يوجه خطابات عديدة من على منابر المساجد، أو يقوم بالمشاركة في حملة تنظيف لشوارع غزة ويلعب كرة القدم مع الأطفال، في محاولة لعكس المثال الذي يجب أن يحتذى به من الجميع، إنه تعبير مادي بجانب التلقين، فما هي الوظيفة العبارية لصورة كتلك ؟ بالضرورة التذكير بأن من يلقي خطبة الصلاة، هو رأس الحكم التقي والتابعيّ في الإسلام، بالطبع قد يمارس هذا من قبل بعض الأنظمة السياسية العربية أو الإسلامية، ليس بالضرورة أن يلقي الرئيس خطبة الصلاة، ولكن بث التلفاز لصور الرئيس في المسجد وخشوعه في صلاة الجمعة أو صلاة العيد، ما هو إلا ممارسة تستخدم سلطة الدين للتذكير بأن النظام السياسي برمته نظام مسلم تقي، حيث يتم التركيز على تلك الممارسات، حين تكون تلك الأنظمة في حالة صدام مع حركات الإسلام السياسي التي تتهمها بالعلمانية أو الاشتراكية والكفر، إذن هي ليست ممارسة تقوم بها حماس لوحدها، بل إن ورئاسة السلطة الفلسطينية المحسوبة على فتح، مارست ذلك في محاولة لمجابهة خطاب حماس بنفس الآليات، دون إغفال أن هذه ممارسة لها وظيفة تحيل لدلالات محددة في سياق خطاب حماس، ترتبط بواقع المجتمع الفلسطيني حاليا، الذي في غالبيته يتجه نحو الدين أو متأثر به، ولهذا سيكون خطاب قادة حماس من على المنبر، ذو قيمة كبيرة ويقدره المتلقون، فعلى افتراض إن السواد الأعظم من المتلقين ليسوا "متدينين"، فلن يكون لخطاب من على منبر المسجد تلك القيمة التي يشير لها بورديو في السوق اللغوية(بورديو:2008).

وقد كانت ظروف الانتفاضة الأولى لا تسمح بالنشاط العلني وظهور قيادة حماس كما هي الآن في غزة، بحيث اختلفت صيغ وأماكن وكيفية ظهور قادة حماس، وعلاقتهم بأعضاء الحركة والجماهير، فكانت حماس في الماضي تتواصل مع الجماهير عبر البيانات التي كانت تنشر في الشوارع والميادين، وعبر الشعارات على الجدران، وأيام الإضراب والتصعيد الخاصة بحماس، وعبر حركة قادتها الجماهيريين في المناسبات الاجتماعية والدينية، في موازاة حالة الاستهداف والاعتقال، أما وحماس في الحكومة فالممارسة الخطابية "السياسية المعتدلة"، تمتد من إطلاق الفضائية الخاصة بها، إلى الاحتفاليات الهائلة في الميادين، ولتتطور شعارات الجدران لرسومات جرافيتية هائلة تميز حماس دون الإضرار لكتابة التوقيع عليها، وصولا الى زيّ رئيس الوزراء هنية الغربي، وكل هذا في محاولة لتقديم حماس للآخر بصورة مغايرة، بموازاة خطابات المساجد والجلابية التي تحاول مؤانسة أنصار حماس وتذكيرهم بعلاقتهم بقادة حماس السلفية.

إن الحالة الانتقالية المفاجئة " الصدفة " (فوكو1984: 34) لحماس من حركة مقاومة، لتكون على رأس حكومة في العام 2006، والتي فاجأت حماس قبل غيرها جعل الممارسة الخطابية لحماس مرتبطة بمؤسسات أوسع وأكثر تعقيدا مثل السلطة الفلسطينية، فهي في المجلس التشريعي ترأس الحكومة و تحاول السيطرة على أجهزة الأمن أو

تشكل أجهزة وإدارات جديدة، لم يبق الأمر على مستوى الالتقاء الشعبي مع الجماهير أو قادة الفصائل الأخرى، إنها في تنور السياسة لأحد أعقد قضايا العالم، فما عادت اللغة السلفية تفيد في كل شيء، وأصبحت اللغة الدبلوماسية الليبرالية نوعا ما سيدة الموقف أمام وسائل الإعلام التي تابعت حماس، طوال السنوات التي تلت فوزها بتركيز كبير، فحاولت حماس أن تعطي صورة لنجاح التوفيق، ما بين كونها حركة مقاومة إسلامية وبين كونها على رأس سلطة تحكم شعبا، بدل مجاميع من الأعضاء العاملين بشكل سري في الغالب، لقد اجتهد هنية كرئيس وزراء وأعضاء حكومته، ليكونوا في الشارع بين الناس وفي المساجد، يلتقوا بالنساء المحجبات وغير المحجبات، يعلنون عن العمل من أجل تحقيق المشروع الوطني الفلسطيني وليس الإسلامي، يحضرون الاحتفالات الشعبية في أزقة مخيمات غزة، وفي احتفاليات كبيرة في دول عربية أخرى، حيث تقام لهم مراسيم بروتوكولية مثل باقي الوفود السياسية الرسمية للدول.

يمكن القول إن الممارسة الخطابية التي طرأت بعد انتخابات العام2006، كان من الممكن أن تتطور أكثر لولا حالة الانقسام ما بين حماس وفتح، ولولا حالة الحصار والحرب التي شنت على حماس، والتي أرجعت الحركة بقوة لممارسة خطابية " تقليدية سلفية" حين لم تجدي نفعا الليبرالية، ولكن وعلى الرغم من كمون الليبرالي فهو ما يزال حاضرا، حيث ما تزال حماس بين التقليدية والليبرالية، أو ما بين كونها حركة مقاومة وسلطة، فهي لها حكومة، أجهزة أمن قناة فضائية، شعب تحكمه وله احتياجات هائلة باقتصاد منهار إن وجد، كما هي حركة مقاومة، تحت الحصار والاستنزاف، تواجه في داخلها وحولها صعود نخب اجتماعية واقتصادية جديدة مثل كبار أعضاء حكومتها، كبار ضباطها، مهربي الأنفاق والسلاح، وكل هذا يفرض على حماس حالة المراوحة ما بين طرفي المعادلة بين "الاعتدال والسلفية"، فالممارسة الخطابية تتجسد في مجموعة من المؤسسات وعلاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية (فوكو،1994: 8)، ولهذا يمتلك خطاب حماس قوة كبيرة رغم ما تتعرض له من حصار، ذلك أن خطابها الديني لا يستمد قوته من اللغة فحسب، ولكن أيضا من مؤسسات خارج نطاق اللغة(بورديو:2008)، لذلك فان خطابها السياسي في خضم الواقع المعقد ومواجهة خطابات أخرى منافسة دينية وغير دينية، لا يفيد معها خطاب ديني فقط للإخضاع والإقناع، ينشط خطابها السياسي أكثر بموازاة الديني والأيديولوجي، مرتكزا الى الأمر الواقع في غزة الذي تحوزه حماس، فهي صاحبة حكومة، مجلس تشريعي، أجهزة أمن، أجهزة إعلام نشطة وقاعدة جماهيرية لا بأس بها في الشارع وخاصة غزة التي تحكمها.

خامسا: الاستراتيجيات

وهي ما يسميه فوكو ذلك الكل من الأفكار المحورية والنظريات تجاه موضوع معين، بمعنى إظهار تميز تشكيلة خطابية من خلال إظهار مختلف الاستراتيجيات الموجودة بها، بكلمات أخرى تفرعها عن مجموعة ثابتة من العلاقات، فما هي إستراتيجيات التشكيلات الخطابية في خطاب حماس.

بعد ما ذكر عن التشكيلات الخطابية وقواعدها و الممارسة الخطابية، يمكن القول إن ما تتبناه حركة الإخوان المسلمون هو الإستراتيجية الأهم لدي حماس في التشكيلة الخطابية الدينية، أما التشكيلة الأيديولوجية فإن إعادة إنتاج النص الديني ليكون قادرا على تبرير الواقع، ودفع فاتورة السياسة هي الإستراتيجية الأبرز، دون تجاهل أن التأويل والاجتهاد لا يخرج عن حدود ما تسمح به الذهنية الفقهية الإسلامية السنية القريبة من الإخوان المسلمون والتي ينتمي عدد كبير منهم لها، والحاضرة في كثير من المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية غالبا، أما التشكيلة السياسية فإن إستراتيجية تحرير فلسطين هي الأهم لكون فلسطين هي الجسر نحو إقامة دولة الإسلام، بمعنى إن الوصول الى السلطة هو إستراتيجية التشكيلة الخطابية السياسية المحورية في نهاية الأمر، فإقامة شرع الله في الأرض أو إعلاء رايته، لا يمكن إلا من خلال الوصول الى السلطة، كما إن تقديم حماس لنفسها كحركة إسلامية للمقاومة والجهاد، ومعتدلة سياسيا تقبل الآخرين، وتؤمن بالتعددية والديمقراطية، وتطالب بالإصلاح والتغيير، في سياق تفضيلي بدعم النص المقدس ما هو إلا للقول بأنها الأجدر لنيل السلطة.

أما الاختيارات النظرية كأساليب مسطرة للشروع في استثمار إمكانيات الخطاب(فوكو، 1987: 65)، فهي جلية في الميثاق، حيث هو دعوة لانصياع الناس لهيمنة حماس والقبول بمشروعها عبر استدخاله طوعا أو كراهية، ونعني كراهية بمعنى رهبة الخروج من حظيرة الدين، كون حماس تسير على طريق ربانية، ذلك إنه إذا كان الطريق ربانيا فان من يسير عليه هو بالضرورة ربانيّ، فعبر تجنيد الناس للتحرير تخطو الخطوة الأولى نحو مشروعها نحو أمة الإسلام، الذي هو في نهاية الأمر الإمساك بزمام السلطة، طبعا هذا يرافقه بُعد وطني دون تجسيد لهذا الوطني، بمعنى تحرير فلسطين دون الحديث عن دولة فلسطينية بل دولة الحق أو الإسلام، إنها حالة فرض لرؤية ترى أنها صحيحة لكونها كذلك، انه أمر مشابه لإثبات صحة النص عن طريق قدسية النص نفسه.

سادسا: خلاصة

أولا/ التشكيلات الخطابية في الميثاق

وجدت الدراسة في هذا الفصل، أن ميثاق حماس يتكون من التشكيلة الخطابية الدينية، التشكيلة الخطابية الأيديولوجية ثم التشكيلة الخطابية السياسية، بحيث تكون التشكيلات الثلاث السابقة الأكثر بروزا في الميثاق والأكثر فاعلية، في حين تأتي التشكيلة الخطابية الاجتماعية والتشكيلة الخطابية الثقافية على هامش الميثاق، كما تعتبر الدراسة الميثاق نصا مؤسسا لتشكيلات خطاب حماس حتى هذه اللحظة، فمنذ تأريخ الميثاق في العام 1988 وحتى تاريخه، لم يجري عليه أي تعديل من قبل حماس، التي تعلن تمسكها بكل ما جاء فيه، رغم كل ما جرى من تغيرات وما خاضته الحركة من تجارب، أما مسألة وجود ما هو جديد في تلك التشكيلات فهذا أمر آخر ستأتي عليه الدراسة لاحقا.

ثانيا: قواعد التشكيلات الخطابية في ميثاق حماس

وجدت الدراسة إن قواعد التشكيلات الخطابية في ميثاق حماس، هي قواعد تحيل الى الإخوان المسلمون بالدرجة أولى، بمعنى إن ما يميز التشكيلات الخطابية هو كونها إخوانية رغم ما يحتويه الميثاق من خصوصية فلسطينية، حيث تمثل "فلسطين الميثاق" حدثا مرحليا في طريق الوصول الى دولة الإسلام.

ثالثا: منظومة التكوين

وجدت الدراسة أن منظومة التكوين قائمة على الانتماء للإخوان المسلمون والنص المقدس، بقاعدة إمتلاك الحقيقة ورفض ما هو مغاير، وعلى التنافس لحيازة السلطة كقاعدة تكوين التشكيلة الخطابية السياسية، وتوفيقية تبريرية للتشكيلة الأيديولوجية.

رابعا: الممارسة الخطابية

إن الممارسة الخطابية بما تقيمه من علاقات خطابية بين حماس ومناصرين وأعضاء، مع الشعب الفلسطيني، حركة فتح والسلطة الفلسطينية في رام الله، الدول العربية، دول العالم المناصرة أو التي في معسكر الخصوم بجوار " إسرائيل"، تبدو قد تطورت أشكالها عبر السنوات الماضية منذ الميثاق وحتى ألان، نتيجة جملة التغيرات التي مر بها الواقع الفلسطيني والعربي والعالمي.

رابعا: الاستراتيجيات

تتعدد تلك إستراتيجيات التشكيلات الخطابية الثلاث في ميثاق حماس، ففي الدينية علاقة بالنص القرآني والسنة تجعلهما مهيمنين وحاضرين ومخضوعا لهما، حتى حين تمارس حماس عليه أعتي حالات العنف من خلال إعادة إنتاجه بتأويله، بحيث يخلق ذلك حالة إيمان وخضوع مطلق للمشروع المستمد من القرآن أو من السماء، وهكذا تتشابه العلاقات مع ما هو دون المقدس، مثل التراث العربي والإسلامي، إنها تعكس حالة تقديس الماضي المحدد الذي تختاره حماس والحاضر في الذهن دون الإمكانية لتجسيده بل والعيش في عكسه، وهكذا يمكن القول انه يتم برفع الماضي الى مرتبة المقدس وما هو دونه الى مثالي على أقل تعديل، سواء كان زمن النبوة، الخليفة عمر، صلاح الدين، السلطان قطز، القسام، الأخوان المسلمون في حرب 1984، والهدف هو الإقناع بأن المستقبل المنشود أو مشروع حماس هو نسخة عن ذلك الماضي، إنها هيمنة الإيمان التي تمتد من الله حتى الإيمان بحماس مشروعا، والتي تمتلك المعرفة الربانية وتحتكرها لنفسها ولمن ينضم لها، ولأنها ربانية فالفشل والسقوط والجهل مصير من يخالف معرفتها.

أما التشكيلة السياسية رغم تعدد استراتيجياتها فهي تصب في اتجاه حيازة السلطة، ولهذا تتجه كل العبارات نحو التأكيد على ذلك من خلال تحرير فلسطين أو الجهاد أو دولة الحق والعمل بأمر الله، أما الأيديولوجية فهي مكمن قوة وضعف، فتارة تعمل على صقل وجه الخطاب كلما بهت وصار غير قابل للإقناع، أو بحاجة لإخضاع الآخرين، أنها استراتيجيات برغماتية بالمجمل(تبريرية توفيقية، ترغيبية ترهيبية، اطلاقية شمولية ، أداتيه نفعية).

الفصل الثالث

حماس بعد الميثاق

أولا: بيانات ومواقف حماس خلال فترة التسعينيات حتى عام 2006

هذا ومن خلال مراجعة وتحليل بعض مواقف ورؤى حماس من خلال بياناتها في عدة مراحل تاريخية، وخطابات بعض قادتها، اتضح أن تلك البيانات أو الخطابات تتغير لغتها ولهجتها، اعتمادا على هوية المرسل إليه، فهي تختلف من كون المرسل إليه الشعب الفلسطيني... الأمة العربية والإسلامية، القادة والحكومات العربية والإسلامية، الرؤساء والحكومات والهيئات الدولية، كما وتتباين تبعا للظرف التاريخي ما بين الفترة الممتدة بعد صدور الميثاق عام 1988، مرورا باتفاق أوسلو والعملية السلمية، وصولا إلى العام 2006 وحتى العام 2009 كما ستعمل الدراسة على البحث عن الأسباب التي كانت وراء تلك الإنقطاعات في تاريخ الخطاب، لنرى كيف بدء خطاب الحركة ينفتح ويبتعد عن الانغلاق والتشدد والتوتر، ليستخدم لغة سياسية معاصرة متخليا ببطء عن لغته التقليدية، وليقدم تحليلا عقلانيا وواضعا رؤى برنامجية تبتعد عن الشعارات الأيديولوجية.

فيما يلي استعراض لبعض البيانات التي توضح مواقف حماس خلال فترة التسعينيات من أحداث ما، وصولا إلى عام 2006، حيث سيتم تحديد ما يميز كل منها لتحديد التشكيلات الخطابية التي كانت تفعل فعلها في الخطاب ورؤية إن كانت علاقاتها قد بقيت كما هي أو انه قد طرأ تغير عليها.

1. (اتفاق عرفات الجديد وعودته للمفاوضات طعنة جديدة لشعبنا المجاهد)-1994.

تحدد حماس موقفها السياسي من العملية السلمية وتوجهات الرئيس الراحل عرفات، وكل ذلك بلغة سياسية ودون اللجوء لما هو ديني إلا في عبارة(شعبنا المجاهد)، دون أن تخلو من لغة تعبوية تحريضية صارخة، ومن ثم توقع اسم الحركة والتاريخ كما يلي:

السبت 21 من شوال 1414هـ الموافق 2 نيسان (أبريل) 1994م

حركة المقاومة الإسلامية (حماس)

حيث يبقى توقيع الحركة بهذه الطريقة تذكيرا بالهوية الدينية التي بينها مسبقا أنها عبارة أيديولوجية تحيل إلى السياسي.

2. (بيان في الذكرى المشئومة لقيام دولة العدو نجدد رفضنا لاتفاق القاهرة ونعاهد شعبنا على مواصلة الجهاد اتفاق القاهرة يحمل بذور فشله، وما حدث هو تكريس للاحتلال وإقرار بشرعيته)-1994.

هنا استخدام للغة سياسية لكنها مشحونة بتحريض عال الوتيرة ، فهي معارضة ولها برنامج كفاحي على الأرض يقابل الاحتلال وحتى السلطة الفلسطينية، و كونها تخاطب الشعب الفلسطيني والأمتين العربية والإسلامية ولذلك وردت عبارات: (شعبنا الفلسطيني. . أمتنا العربية والإسلامية)، (عازمة على مواصلة طريق الجهاد والتحرير)، (جهاد شعبنا المشروع ضد الاحتلال)، في حين كان توقيع الحركة والتاريخ بالطريقة المعهودة لحماس، ثم ينتهي البيان بعبارة:(والله أكبر . . والنصر لشعبنا المجاهد).

3. (رسالة مفتوحة من /حركة المقاومة الإسلامية (حماس)إلى / السيد بيل كلينتون رئيس الولايات المتحدة الأمريكية) -1994.

نلحظ هنا لغة دبلوماسية سياسية معتدلة ومرنة لا تعكس هوية الحركة الدينية الجهادية إطلاقا، فلا يتميز البيان بكونه لحماس إلا من خلال اسمها وتوقيعها فقط، وهذا يرجع إلى هوية المرسل إليه، فهو رئيس الولايات المتحدة، لقد جاءت لغة البيان بهذه الطريقة رغم كل التصورات التي تحملها حماس وحركات الإسلام السياسي عن الولايات المتحدة والغرب كأعداء للأمة ، كما يلحظ إن الرسالة جاءت في مرحلة كانت الحركة فيها في أوج مسيرتها الجهادية، ومع هذا استخدمت هذه اللغة الدبلوماسية المعتدلة رغم كل التحيز الأمريكي آنذاك "لإسرائيل"، مما يعني مرة أخرى إن المرسل إليه وأصول المخاطبة السياسية الرسمية تلعب دورا كبيرا في تحديد خطاب الحركة وليس فقط عامل الزمن والتاريخ والتغير، هنا يغيب السياسي الدين بصورة جلية، لتظهر لغة الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، يغيب هنا الميثاق الذي يتساءل إن كان أهل الكفر ينصفون أهل الإيمان، وغابت مترادفات الغزاة الصليبيين والغرب الرأسمالي.

4. (مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود)- 1996.

تتناول حماس مسالة الانتخابات وأوسلو بطريقة تحليلية سياسية، دون إن تتطرق لما هو ديني أيديولوجي، مكتفية بالقول إن الواجب الديني والوطني يملي على الحركة توضيح موقفها، بحيث ترفض الانتخابات وتدعو لمقاطعتها دون اللجوء إلى التحريم أو التحليل، مع العلم انه قد راج تحريم المشاركة في الانتخابات بين أوساط الحركة دون أن تبدي قيادة الحركة رأيها بهذا الشأن، الأمر الذي دفع البعض للقول أن حماس تحرم الانتخابات، ولهذا كان موقفها يبدو متناقضا حتى لدي الكثير من مناصريها حين قررت المشاركة في الانتخابات عام 2006، وهو الأمر الذي قد يعود إلى عدم تثقيف الحركة لأعضائها تثقيفا فقهيا إخوانيا بما فيه الكفاية، وهو الذي يأخذ بتعدد الاجتهادات مثل فقه المصالح والأولويات والموازنات، وفقه الاختلاف، وفقه المقاصد، ناهيك عن كون الحركة أكثر جرأة بالأخذ بالمواقف المعتدلة سياسيا منها في الاجتماعية، بل إن البعض من خصوم الحركة رؤوا

أن حماس بقيادتها تكون قد استخدمت التحريم بطريقة غير مباشرة لتحقيق هدفها السياسي، دون أن تسجل على نفسها اللجوء إلى التحريم الذي لا يمكن تبريره بسهولة لاحقا.

5. بيان هام صادر عن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) بشأن نتائج انتخابات الحكم الذاتي- 1996.

لا يظهر في هذا الخطاب ما يشير إلى الدين، حيث يطرح موقفا سياسيا، فلا يكاد يتميز بكونه خطابا لحماس إلا من خلال ورود اسمها فيه، ولأنه يبدأ بعبارة "بسم الله الرحمن الرحيم" و ينتهي بعبارة " الله اكبر والنصر للمجاهدين"، هذا الخطاب موجه إلى الشعب الفلسطيني، لكنه في عام 1996 أي بعد مرور سنوات على أوسلو التي أصبحت مع السلطة الفلسطينية أمرا واقعا، لذا الحركة استخدمت اللغة التعبوية السياسية، لكون الموقف يتطلب ذلك، دون الاستناد إلى براهين دينية، هنا حدد الموقف طبيعة الخطاب الذي توجهه، فهي اعتادت على توجيه خطاب جهادي تعبوي أو سياسي تحريضي للشعب الفلسطيني خلال هذه الفترة.

6. مذكرة حقوقية من حركة المقاومة الإسلامية إلى الأطراف الموقعة على اتفاقية جنيف الرابعة 1996.

تقدم الحركة لغة حقوقية وخطابا يعكس فهم وتبني الحركة لمبادئ حقوق الإنسان والقانون الدولي، اللذين قد يتعارضا في الكثير مع قناعات الحركة العقائدية، ولكنها لا تبرز شيئا من ذلك، بل تخاطب الأطراف الدولية كأي حركة علمانية بعيدة عن المرجع الديني العقائدي، هنا حدد المرسل إليه طبيعة الخطاب.

7. (مذكرة من حركة المقاومة الإسلامية (حماس)إلى ملوك وأمراء ورؤساء الدول العربية المجتمعين في مؤتمر القمة العربية في القاهرة)-1996.

تبدأ المذكرة بعبارة: " السادة أصحاب الجلالة والسمو والسيادة وأمراء ورؤساء الدول العربية ..السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد " ، ثم تتناول أوضاع المنطقة والقضية الفلسطينية بواسطة كلمات متنوعة ليست مما اعتاد عليه مجمل خطاب الإسلام السياسي، مستخدمة لغة دبلوماسية، ثم تنتهي المذكرة بعبارة " والله ولي التوفيق " ، ثم التاريخ كما العادة :الأربعاء 3 صفر 1417هـ الموافق 19 حزيران (يونيو)1996/ حركة المقاومة الإسلامية(حماس) – فلسطين .

ثانيا: المجموعات العبارية خلال التسعينيات وحتى العام 2006

1. عبارات سياسية

مفاوضات، عرفات وأزلامه، قيادة منظمة التحرير، العدو المحتل، الشرطة الفلسطينية، تنازلات، رضوخ، نهاية مرحلة من مراحل القضية الفلسطينية، نهاية الدور الوطني والنضالي لفئة أوسلو، دولة العدو، أوسلو المشئوم، حزب السلطة، الحكم الذاتي، روح الديمقراطية، حرية التعبير، التعددية، الساحة الفلسطينية، الوحدة الوطنية، مفاوضات الحل النهائي، المجتمع الدولي، حقوق الإنسان، سلطات الاحتلال، الحكومة الإسرائيلية، المقاومة، الإرهاب، حق تقرير المصير، الشرعية، مثقفي بلادنا، منطقتنا، المواثيق الدولية، استعادة الأرض المحتلة.

2. عبارات أيديولوجية

الله اكبر والنصر للمجاهدين، امتنا الإسلامية، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، حركة المقاومة الإسلامية حماس، التاريخ الهجري، واجبنا الديني، راية المقاومة، الشهداء، الأسرى، الجرحى، العمليات الاستشهادية.

3. العبارات الدينية

كادت تغيب إلا فيما ندر بحيث تأتي لافتتاح بيان إن وجدت، في حين أمست التشكيلة الإيديولوجية ذات صبغة سياسية تحريضية أكثر منها دينية.

وعليه يمكن القول إن الخطاب قد اتخذ مسارين، الأول يتمثل في بدء التشكيلة الخطابية السياسية في إقصاء التشكيلة الخطابية الدينية لتظهر أكثر استقلالية، والثاني بقاء التشكيلة الدينية في مستوى التعبئة والتحريض اللازم للعمل الجهادي، بل انه لولا الزخم الجهادي الذي قدمته الحركة لكانت التشكيلة السياسية قد هيمنت بصورة شبه حاسمة على الخطاب، حيث كانت المحرك الكامن للعمل الجهادي لمجابهة الاحتلال إضافة إلى إفشال اتفاقيات السلام التي تم إبرامها دون أن تكون تشارك الحركة في اخذ قرار عقدها، حيث تم استجلاب الديني كممارسة طقسية ولكي تثبت حماس مرجعيتها السلفية، من خلال افتتاحية أو استهلال بيان أو ختامه، للإعلان عن عملية جهادية أو استشهاد احد من عناصرها، دعم موقف الحركة من حين لأخر في بيان ما تطرح فيه موقفها السياسي من حدث على الساحة، في حين تميزت التشكيلة الإيديولوجية بكونها جهادية تعبوية تحريضية بصورة عالية الوتيرة، والتي كانت موجهة إلى "إسرائيل" ومن جهة أخرى إلى قيادة منظمة التحرير التي عقدت اتفاق أوسلو، وهو ما جد عن خطاب الميثاق الذي رأى في إسرائيل والغرب عدوه، في حين اتخذ التورية سبيلا تجاه منظمة

التحرير، ليضاف ألان خصم جديد وعلانية إلى خصوم حماس، وقد تمظهرت التشكيلة الأيديولوجية عبر التركيز على أخبار عمليات المقاومة وقتل الجنود الإسرائيليين، جعل صور الاستشهاديين أيقونات في كل مكان، الاستمرار من حين لأخر في كتابة الشعارات على الجدران، رفع الرايات الخضراء وصور الشهداء والقادة خاصة أحمد ياسين المعتقل والذي قدم بكونه أسطورة حية من قبل حماس التي لديها اكبر عدد من الأسرى في سجون الاحتلال في تلك الفترة، التذكير بما قدمته الحركة من تجديد للمقاومة من خلال مهندسي الأحزمة الناسفة التي أسقطت المئات من الإسرائيليين قتلى وهو ما لم تقم به فصائل المقاومة الأخرى، بمعنى جعل نسب الخسائر مع العدو أكثر تقاربا، إشهار شهداء الحركة دوما وفي كل مكان وجعل أسمائهم أعلاما في فلسطين، وخلق هالة من التقديس حولهم، فكان مجرد ذكر احد شهداء القسام يثير في الفلسطينيين بغض النظر عن انتمائهم الكثير من المشاعر، نستطيع القول إن أبرز تشكيلة خطابية خلال التسعينيات هي التشكيلة الإيديولوجية "الجهادية التعبوية التحريضية " بجدارة دون إغفال كون الجهادي أو الكفاحي المقاوم تعبير عن برنامج أو موقف الرفض السياسي، بمعنى إن التسعينيات كانت فترة الانتقال من تجلي الديني الأيديولوجي بحضوره الطاغي، ليظهر برداء اخف ثقلا وهو "الجهادي التعبوي الرفضوي"، ومن جهة أخرى تململ السياسي ليتجلى بصورة أكبر صاعدا من موقع المحرك الكامن إلى المحرك الظاهر للخطاب.

ثالثا: مواقف حماس منذ العام 2006 وحتى العام 2009

حين قررت حماس اتخاذ موقف المشاركة بالانتخابات تحت اسم كتلة " الإصلاح والتغيير" لتفوز ولتصبح في سدة الحكم، بدء يظهر التحول في الخطاب والممارسات الخطابية بصورة تبدو وكأنها انتقال مفاجئ أو حرق للمراحل، بكل ما فيها من تناقض أو تداخل وتشابك في الصورة والخطاب، فبدءا باسم كتلتها "الإصلاح والتغيير" لا نجد إشارة إلى الدين مقابل حضور أيديولوجي سياسي مخالف للأيديولوجي الديني إن صح التعبير، فما هو الإصلاح وما هو التغيير وكيف سيتم؟ تنتقل حماس إلى لغة جديدة لا تخلو من الشعارات وان فصلتها بالعديد من البنود، كما يتحول إسماعيل هنية من كونه أحد قادة الحركة إلى رئيس وزراء يمثل الحكومة الفلسطينية والشعب الفلسطيني وكذلك حماس، فحينا يخطب في صلاة الجمعة مرتديا الثوب الأبيض والقبعة البيضاء، مفتتحا خطبته بطريقة دينية تقليدية حتى وان كان لب خطبته الواقع السياسي الفلسطيني، وليقف إماما للمصلين كخطيب لصلاة الجمعة وهو رئيس الوزراء الفلسطيني الذي يفترض انه يمثل كل فئات الشعب بتعدد خلفياتهم الأيديولوجية والعقائدية، ثم يؤمهم في صلاة الجمعة، وهذا له دلالاته دون شك في الوعي العربي الإسلامي في الماضي والحاضر، فالخطبة والإمامة في الصلاة تشير إلى راس السلطة الدينية والسياسية، في حين نراه يرتدي البذلة وربطة العنق المتعارف على كونها غربية الطراز في مناسبات أخرى للقاء وفود من الفصائل الفلسطينية والعربية والدولية، كما يظهر مرارا مرتديا الكوفية الفلسطينية على رأسه حين كان يلتقي الرئيس الفلسطيني محمود عباس أو حين يخاطب الشعب الفلسطيني، كما لوحظ على أغلبية رموز الحركة الذين تولوا مراكز سياسية، اهتمامهم بارتداء زى رسمي مماثل في غالبية الوقت، في حين كانوا يرتدون في السابق حين كانوا مجرد قادة لحماس الثوب"الجلابية" ، على الرغم إن معظمهم أساتذة جامعات وأطباء ومهندسين معروف أنهم يرتدون زيا عصريا إن جاز التعبير، إلا أنهم أصبحوا أكثر حرصا على ارتداء الزى العصري، ومع حرص الحركة على ارتداء النساء لما يسمى "الزى الإسلامي" وما تؤمن به الحركة من حرمة كشف النساء لما يتوجب تغطيته نجد هنية يلتقي بالوفود الأجنبية والفلسطينية التي تشارك فيها الكثير من النساء اللاتي لا يرتدين غطاء للرأس ويكشفن عن أجزاء يجب تغطيتها، وكل هذا يبرر فقهيا بالطبع، غير أن هذا التبرير هو في النهاية انتقائي بما يخدم مصالح الحركة التي تؤمن بها، لتتغلب المصلحة السياسية على ثوابت " دينية سلفية " تحت اسم الضرورة والمصلحة، إن هذا ليس تشكيكا بمدى تمسك الحركة بمرجعياتها الدينية بقدر كونه تجليا للكيفية التي يتم فيها تشريع أي ممارسة عبر الديني الذي يعاد إنتاجه أيديولوجيا، عبر اختيار هذا الترخيص الفقهي دون ذاك بدعوى الاعتدال والابتعاد عن التشدد، أو الوقوف عند رأي فقهي أخر والتمترس عنده خوفا من الزلل أو الشطط في الآراء الأخرى، وهنا بروز الأيديولوجي بطبيعة الحال، لقد حاولت حماس تقديم صورة مختلفة لما يسمى حركات الإسلام السياسي" الأخرى والصورة النمطية لها حين تتسلم مقاليد السلطة سواء الطالبانية أو الخمينية، لتظهر حماس معتدلة يمكن قبولها من الجميع، وإنها بالفعل لا تفرض رؤيتها على من لا يؤمن بها، غير إن هذا سرعان ما تغير بفعل تدحرج الأحداث السياسية وبدء اشتعال الأزمة ما بين حماس وفتح، وتزايد الضغوط على الحركة من الجميع.

في حين أصبحت صور شهداء الحركة أيقونات تستحضر للتذكير بما قدمته الحركة من تضحيات وذلك لاستجلاب المشروعية لنفسها، ومع تركيزها على العمل السياسي لم تنس الحركة إستخدام خطاب إعلامي يقوم

على المقاومة وان كانت المقاومة غير فاعلة على الأرض لحظيا، فالمتابع لفضائية حماس ومن خلال متابعة قصيرة لها يشعر بزخم وحضور المقاومة في خطاب حماس، في حين تسمي نفسها بإسم فضائية الأقصى متخذة إياه شعارا لها، فتعرض صور صواريخ القسام على شاشتها في الوقت الذي تعمل حماس على وقف إطلاق الصواريخ لما يتطلبه العمل السياسي وانخراط الحركة في السلطة الفلسطينية وحالة التهدئة مع إسرائيل، بحيث تصبح الصورة والإعلام المرتكز للمقاومة بديلا أيديولوجيا عن المقاومة نفسها، وكل ذلك من اجل دعم وجود حماس في السلطة، والتي تخضع لحصار ومقاطعة كي تقدم تنازلات كبيرة بلا ثمن سياسي حقيقي، ثم أقدمت على حل أول نزاع سياسي على السلطة ما بينها وبين فتح باستخدام القوة لتصبح القابضة على زمام الأمور في غزة ولتشكل لوحدها سلطة ترتكز على نفسها، ولتتورط الحركة في سيل من الممارسات التي تهدف لإبقاء نفسها في ساحة الفعل السياسي الذي شعرت بأنها توشك أن تستثنى منه سواء بجهود فلسطينية أو عربية ودولية وصولا إلى جهود إسرائيل التي تمثلت في أقصاها بالحرب على غزة 2009 واستمرار حصار قطاع غزة.

الملحوظ هنا هو هذا التحول أو الانقلاب السريع في خطاب وممارسة الحركة من الاعتدال والسياسي إلى الرفضوي والإيديولوجي أو الانكفاء على الذات إن جاز التعبير، فحين شعرت بالخطر وحين كانت سماء غزة تمطر بالفسفور الأبيض طلبت الحركة من الجماهير صوم يوم تضامنا مع غزة وكثفت الخطاب الديني وهو مشابه لما فعلته حين سارعت منذ بدء خلافها مع فتح إلى الخطاب الرفضوي التخويني على اعتبار أن فتح تهدد وجود حماس ككيان على الأرض وليس فقط حركة تشاركها الحكم، وما تزال الحركة ماضية في توجهها الأيديولوجي كتعبير عن الحضور من خلال إحكام القبضة بوليسيا على قطاع غزة، ليؤدي ذلك لانتهاك كثير من قواعد حقوق الإنسان ومبادئ التعددية والديمقراطية، من اعتقال سياسي وتعذيب ومنع لحريات التعبير والتظاهر والنشاط السياسي لمن لا ينتمون لها، وصولا إلى فرض الحجاب والجلباب ومنع لباس البحر على الشاطئ وحتى تغطية رؤوس تماثيل عرض الملابس في أسواق غزة، وهذا من باب ممارسة سلطة سياسية لم تعد الحركة قادرة على ممارستها بصورة أخرى بسبب حالة الحصار والضغط عليها، بحيث يتم إبراز دورها في حماية الدين والأخلاق والتذكير بشرعيتها الدينية، كي تستجلب شرعية لدي المواطن الذي بدا يئن تحت وطأة الأوضاع السيئة التي تهدد بانفجار الشارع في غزة والذي لا يجد أمامه إلا حماس كسلطة على الأرض.

في حين إن طبيعة الموقف تحدد كيف تبرز التشكيلة الدينية "الجهادية" أو" الرفضوية" فتقصي من الخطاب اللغة السياسية " المعتدلة "، حيث لا يمكن نفي إن الموقف الجهادي ليس موقفا سياسيا بعينه، إلا انه يزيح بالحركة عن الخط المعتدل الذي تحاول السير عليه، أما الرفضوي فهو يتوجه ليس فقط للاحتلال الذي يجوز جهاده بل للأخوة الفرقاء مثل حركة فتح بحيث لا يستقيم الحديث عن الجهاد مقابل فتح إلا إذا كانت حماس تؤمن بالتكفير وهو الأمر الذي تقول حماس انه ابعد ما يكون عنها، فيبرز الرفضوي التخويني حين تشعر الحركة بمحاولة تهميشها عن ساحة الفعل السياسي، وفي كلا الحالتين نرى كيف أصبحت العلاقات ما بين التشكيلتين قائمة على الإقصاء رغم الاعتراف الظاهر ما بينهما، ذلك انه بالتدقيق في الأسباب التي تعيد التشكيلة الخطابية الدينية للواجهة مقصية ما هو سياسي إنما نابع من كون الأسباب سياسية بالدرجة الأولى، فالحركة تلجا للخطاب الجهادي أو "الرفضوي" المتشدد كلما كانت تتعرض لخطر الإقصاء أو الدفاع عن النفس وتواجه عدم الاعتراف بحقها في اللعب في

المسرح السياسي، وهذا واضح من خلال الخطابات التي صارت تصدر عن قيادات الحركة بعد الفوز بالانتخابات إثر الاعتراف بحق حماس السياسي من قبل العديد من الأطراف الدولية والإقليمية وحتى الفلسطينية، كما برز سابقا وما يزال إثر انفجار الخلاف ما بين حماس وفتح، ففي ذروة الاقتتال الداخلي الذي أفضى للحسم العسكري من قبل حماس في غزة دليل على ذلك، حيث علت لغة التشكيلة الدينية الجهادية و "الرفضوية"، وأعيد استخدام صواريخ القسام التي توقفت عن إطلاقها حماس لما يقارب العام، ناهيك عن التوظيف العالي للديني الإيديولوجي خلال العدوان الإسرائيلي وحربها على غزة، بحيث دعت حماس للصوم، فهل يتم مواجهة عدوان عسكري بالصوم، بالطبع لا إنما ذلك يدلل على النكوص للديني الأيديولوجي عند التضييق على الحركة التي ترى أنها تتعرض لحصار سياسي وعسكري من الأعداء والإخوة على حد سواء.

1. بيان حركة حماس بشأن المشاركة في الانتخابات التشريعية 2005

تغيب هنا اللغة الدينية لحساب السياسية والانتخابية، ولولا ورد اسم حماس لما عرفنا أن هذا بيان لحماس، بل يخلو هنا البيان من أي نص ديني يدعم ما فيه، باستثناء آخر عبارة فيه وهي(بأذن الله) والتي تذكر بالمرجعية الدينية للخطاب.

2. برنامج حماس الانتخابي 2006

يشكل برنامج كتلة الإصلاح والتغيير التابعة لحركة حماس نقطة تحول في خطاب الحركة من حيث الشكل على اقل تعديل، حيث تزيح اللغة السياسية العقلانية اللغة الأيديولوجية من الواجهة، كما يتم تجاهل وإقصاء للديني والأيديولوجي من الخطاب بدرجة كبيرة على صعيد السياسي، فإذا كان الميثاق يحتوى على 45 آية قرآنية، فان البرنامج رغم طوله وتفرعه إلى ثمانية عشرة محورا ليشمل لكل تفاصيل السنوات الأربع التي تشكل زمن الدورة الخاصة بالمجلس التشريعي والحكومة، فقد احتوى فقط على ست آيات قرآنية وحديث نبوي واحد، دون أن يخلو طبعا من عبارات أيديولوجية مبعثرة، كانت وظيفتها التذكير بسلفية الحركة التي تطلق في البرنامج خطابا ليبراليا كي تبقي على مشروعيتها بإبراز هويتها السلفية التقليدية في عيون وأذهان عناصرها قبل الآخرين الذين تأمل في استقطابهم بفعل إيديولوجيتها الدينية الإسلامية.

يلحظ على سبيل المثال إن البرنامج الذي بني على ثمانية عشرة بندا قد تكرر فيه ذكر كلمة " سياسة " ثمان مرات وان كانت تستخدم من منطلق السياسة البرنامجية للحركة في قضايا شتى، إلا إن هذا يشير إلى ما تصبو له من تقديم برنامج منطقي عقلاني يخاطب العقول لا الأفئدة، لكنه حاول تعويض غياب الأيديولوجي الديني بمحاولة تكريس الخطاب السلفي التقليدي وان كان بلغة اقل تطرفا في قضايا اجتماعية وثقافية مثل التركيز على جعل الإسلام منبع التشريع الرئيس للقانون الفلسطيني- وهو أمر مقر سلفا من قبل فتح- والتركيز على كلاسيكيات الخطاب من التطرق لحماية المرأة والأخلاق والقيم المحافظة وعدم المس بها، وكل هذا يأتي في سياق تعويض

خفوت لهجة الخطاب الإيديولوجية على صعيد السياسي وتغيب كبير لنبرة الجهاد في محو الكيان الصهيوني، مقابل المطالبة بدحر الاحتلال وإقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس.

وعلى الرغم من محاولة الحركة الموازنة ما بين الديني والسياسي لتظهر بمظهر المبدئي في هذا الشأن إلا إنها تظهر براغماتية أداتيه عالية لا مجال لتبريرها حين توظف الحركة الدين في التأثير على مشاعر الناخبين كي ينتخبوا أعضاء حماس، وهنا نرى أن السياسي هو محرك لبروز الديني والإيديولوجي الذي توارى البرنامج، فهي بهذا تحتكر سلطة الخطاب الديني ونسبه لها وحدها ومن ثم تحتكر خيار الحق والصواب، هذا وتخاطب حماس الناخب الفلسطيني من خلال هذا البرنامج وكأنها تتنافس على برلمان لدولة قائمة مع أن الحركة كانت ترى أن مؤسسات السلطة هي مصطنعة ولا تمت بصلة لمؤسسات كيان سياسي سيصبح دولة.

3. رسالة إلى اللجنة الرباعية المنعقد في دافوس بتاريخ 2006/1/30

تبدأ الرسالة بعبارة " السادة الكرام القائمون على اجتماع اللجنة الرباعية" ثم تتلوها عبارة "تحية طيبة وبعد" ، ثم تستخدم الحركة لغة سياسية تستند إلى مفاهيم وقواعد سياسية ليبرالية واقعية، معرفة على نفسها على أنها نالت الشرعية من خلال الانتخابات وأصوات الفلسطينيين وليس من مقدس الهي كما هو حال الخطاب الديني التقليدي، كما تشير إلى التزام الحركة بقواعد الديمقراطية الليبرالية ككل واحترام حقوق الإنسان، ففي هذه الرسالة تغيب اللغة الدينية ولا يظهر إلا السياسي الليبرالي، كما لا يمكن تمييز هذه الرسالة وصاحبها إلا من التوقيع في نهايتها، يمكن القول إن هوية المرسل إليه تلعب دورا في تحيد العلاقات القائمة ما بين التشكيلات الخطابية في خطاب حماس، فحين يكون المرسل إليه من خارج الدائرة الفلسطينية والعربية الإسلامية، تقصي التشكيلة السياسية التشكيلة الدينية الأيديولوجية، وحين تحتاج حماس إلى إيصال موقف سياسي يمهد لها في مسرح الفعل السياسي أيضا نرى إن طبيعة الموقف تعمل على جعل التشكيلة السياسية تقصي الدينية ولكن إلى حين.

4. خطاب تكليف هنية / برنامج حكومة حماس

يفتتح إسماعيل هنية برنامج حكومته (حماس) الذي يعرضه على المجلس التشريعي بعبارة بسم الله الرحمن الرحيم وبعبارة افتتاحية إسلامية كلاسيكية، في حين جاء في خطابه ست آيات قرآنية بجانب عدد من العبارات التقليدية التي تستخدم عادة في أي خطاب ديني تقليدي، في حين ركز هنية على ذكر برنامج محدد لهذه الحكومة عبر محاور ستعمل عليها، مركزا على كل ما من شانه التأكيد على التقاء وجهات النظر والرؤى ما بين حماس وقيادة السلطة الفلسطينية، وعلى اعتدال برنامجه وعدم فرض رؤية ما على الآخرين، في حين لم يأتي على أي من ركائز الميثاق بل وتجاهل الخطاب التقليدي لأي حركة إسلامية كمجابهة العلمانية والنظام الإسلامي والدولة الإسلامية أو الشريعة وتطبيقها، وهو بالمجمل خطاب يرتكز على برنامج حماس الانتخابي، غير انه مقدم بصورة

اقل تشددا في الجوانب الاجتماعية والثقافية التي قدمها برنامج حماس الانتخابي ليتم تجاهل ذكر ما قدم حول المرأة والإسلام بصورة كبيرة.

5. خالد مشعل رئيس المكتب السياسي لحركة حماس في لقاء مع جريدة "نيزافيسمايا غازيتا" الروسية.

"حماس منفتحة على الحوار مع الجميع، ومشكلتنا الوحيدة هي الاحتلال الإسرائيلي"، يقدم مشعل لغة دبلوماسية شديدة البراغماتية، كما ينتقي المصطلحات التي يتعارف عليها دوليا في وصف "إسرائيل" كدولة ولها حكومة ورئيس وزراء، وتختفي النظرة للغرب بكونه "غرب صليبي"، بل يظهر مظاهر الود والالتقاء مع احد دول ذلك الغرب وهي روسيا في حين يعطي تصورا للمستمع إن حماس مستعدة لقبول حل للقضية الفلسطينية لا يتوافق ومقولة أن فلسطين ارض وقف، ولا كونها ثابت سياسي وديني، وهو الأمر الذي تبرره الحركة كثيرا واستنادا إلى مخارج مثل أن حماس لا تفرض تصورها على الشعب الفلسطيني وان هذا الحل هو حل مؤقت.

6. تصريح صحفي حماس تستهجن مطالبة عباس فصائل المقاومة بوقف إطلاق الصواريخ 8-7-2006

تتحدث حماس عن الصواريخ، فقط دون ذكر مثلا إنها صواريخ القسام، وهنا لغة مباشرة دون استخدام للدين والعواطف، مع إنها موجه للشعب الفلسطيني وردا على تصريحات الرئيس محمود عباس، ومع هذا تقوم الحركة بالعمل بحزم في مرحلة لاحقة بمنع إطلاق تلك الصواريخ واعتقال من يحاول إطلاقها.

7. حماس تدين الموقف الأمريكي المعادي لشعبنا في مجلس الأمن، وتُحمّل الإدارة الأمريكية مسؤولية استمرار الإرهاب الصهيوني ضد شعبنا ومقدراتنا الوطنية 14-يوليو 2006.

عبارات سياسية بمضمون تعبوي تحريضي حيث لم يبقى مجال لدي حماس إلا أن تأخذ موقفا يتناسب والصلف الأمريكي معها.

8. حماس تدين الموقف العربي الباهت إزاء الحرب ضد لبنان..وتدعو الدول العربية لاتخاذ مواقف ذات آليات عملية أكثر جرأة وصراحة في مواجهة العدوان الصهيوني.

تأتي لغة هذا البيان لغة سياسية لربما تطلقها أنظمة عربية متشددة إزاء إسرائيل، فقد جاء البيان شبه خالي من التحشيد الديني والأيديولوجي والجهادي رغم عظم الحرب التي تشنها إسرائيل على لبنان، لتأتي عبارة الأمة الإسلامية مرتين، و عبارة : نصر أو استشهاد لتعطي إشارة إلى هوية مطلق الخطاب الدينية وهي حركة حماس.

9. حماس تطالب باعتذار البابا وترى أن التوضيحات التي صدرت غير كافية 16-9-2006

تعطي حماس لمشروعها شكلا وعمقا دينيا، لكنها هنا تشجب استخدام الدين " المسيحية" من قبل دول غربية أخرى، كما تقدم الموضوع باتزان وتريث نظرا لشخص البابا المهم دوليا، ملتزمة بلغة دبلوماسية.

10. "إن ينصركم الله فلا غالب لكم"..انتصار المقاومة في فلسطين ولبنان.. بداية النهاية للمشروع الأمريكي – الصهيوني 17-أغسطس 2006

بالمجمل تحاول حماس مجاراة الحرب على لبنان وما تخللها من جرائم إسرائيلية بحق الشعب اللبناني، فما كان إلا أن برزت لغة أيديولوجية تعبوية تحريضية، في حين جاءت العبارات الدينية شكلية بروتوكولية.

11 واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرَّقوا"..حكومة الوحدة الوطنية.. فاتحة خير لعهد جديد من التكاتف..والتعاون والوفاق الوطني المنشود12 سبتمبر 2006م

مرة أخرى حماس تلجا إلى مخاطبة الناس بلغة سياسية تبتعد عن الايدولوجيا فالموضوع لا يحتمل لغة أخرى.

12 . حكومة الاحتلال الصهيوني اختارت بداية الحرب ولكنها لن تستطيع أن تختار نهايتها28 ديسمبر 2008م

تبدأ حماس بالرجوع إلى اللغة الأيديولوجية فهي تعاني الأمرين نتيجة الحصار السياسي والاقتصادي عليها في غزة، ثم تعلن عليها حرب مفتوحة، حيث تشعر بخطر الإقصاء فتمعن مرة أخرى بالنكوص إلى لغة أيديولوجية دينية.

13 . حماس" تدعو إلى صيام التاسع و العاشر من محرم 5-12-2009

على رغم قصر هذا البيان إلا انه يقدم مثلا كبيرا على كيفية تداخل الديني والسياسي والأيديولوجي معا وفي آن واحد، بل وتجليه هذا الموقف كممارسة خطابية وغير خطابية، وذلك بسبب الوضع المأساوي الذي تشعر الحركة أنها فيه نتيجة الحرب الإسرائيلية على غزة وتنكر جميع الأخوة لها.

رابعا: المجموعات العبارية من العام 2006 وحتى العام 2009

1. المجموعات العبارية السياسية

حكومتنا، سلطتنا، عهدنا، مشروعنا الوطني، التهدئة، السيد الرئيس محمود عباس، الشهيد الرئيس ياسر عرفات، القدس عاصمة دولتنا المستقلة، التعامل مع الاتفاقيات الموقعة، الشرعية الدستورية، العلاقة الدستورية، الانفتاح والحوار مع كافة الأطراف، حكومة وحدة وطنية، الثوابت الوطنية، المواطنة الكاملة، التنمية، محاربة الفساد، الإصلاح، التغيير، الأسرة الدولية، المجتمع الدولي، الديمقراطية والشورى، المجتمع المدني، سلام عالمي عادل، فك الارتباط مع الكيان الصهيوني، الاستقلال الاقتصادي، تلفزيون المقاطعة"فلسطين" .

2. المجموعات العبارية الدينية

العبارات الدينية هي كل ما ذكر من آيات قرآنية وأحاديث.

3. المجموعات العبارية الأيديولوجية

أمةً واحدةً حرة راشدة، والعمل الصالح يرفعه الله سبحانه وينميه، إن منهجنا يعتمد على ممثلين أمناء وأكفاء يرفعون شعار الصدق لله والولاء له وللشعب والقضية، أمام صندوق الاقتراع تذكر مسئوليتك بين يدي الله تعالى، أنت مؤتمن على شهادتك في اختيار ممثلك في المجلس التشريعي، فأحسن اختيارك لترضي ربك الكريم ورسولك العظيم صلى الله عليه وسلم ، " الإسلام هو الحل" هو طريقنا للتغيير والإصلاح، صور الشهداء، شعار فضائية حماس، صور صواريخ القسام، صور زعماء الحركة ومنهم رئيس الوزراء هنية، توقيع اسم الحركة، التاريخ الهجري، البسملة والاستغفار وذكر الله ومشيئته.

خلاصة

وجدت الدراسة أن ثابت الخطاب لدي حماس وهو أحد تساؤلات الدراسة يتمثل في ثبات الهدف السياسي الاستراتيجي وهو حيازة السلطة وليس أي شيء أخر، الوصول الى السلطة مهما كان شكلها والتثبت فيها بالنواجذ مهما بلغ الثمن، بل ربط الوجود السياسي والمادي بمسألة حيازة السلطة أو التخلي عنها، رغم شكلية هذه السلطة ككيان سياسي وموضوع للسلطة ، تلك السلطة المسلوبة بفعل هيمنة الاحتلال الإسرائيلي على فضائها، وهو عكس ما تقدمه حماس خلال القول بالثوابت الدينية لديها والتي تحدد ثوابتها السياسية.

كما نجد الديني متحولا رغم كل ما يقال عن ثباته، وذلك من خلال إعادة إنتاجه تأويلا أو في كيفية التوظيف، نذكر هنا أن حماس لم تشارك بالانتخابات التشريعية في العام 1996 لكنها اجتازت المشاركة في العام 2006، وبعيدا عن نقاش إن كانت حرمت المشاركة في المرة الأولى من تحت الطاولة أو إصدار فتاوى لإجازة المشاركة في الانتخابات للعام 2006، لكن لا يخفى أن الحركة قد خاضت نقاشات وسجالات داخلية وأخرى خارجية مع تنظيمات إسلامية أخرى حول حرمة أو عدم حرمة المشاركة في الانتخابات، وفي كلا الحالتين كان الثابت الديني يتغير، لسنا في محل نقاش فقهي للتحليل والتحريم وأسباب التحريم وزوالها، ولكن هذا يشير في بعض منه الى إمكانية عدم الركون الى ما يقال انه ثابت ديني نتيجة القراءة المستمرة له بناءا على متطلبات الواقع، والمجال فسيح أمام الآراء الفقهية سواء درء المفاسد أو المصالح المرسلة والمقاصد وصولا حتى الى فقه الحيّل.

أما عن تساؤل أزمات الخطاب واشكالياته، فيمكن تلخيص ذلك في كون الخطاب محكوم بسقف الاجتهاد السني الاخواني، الذي يبقى محافظا جدا مهما بلغت "وسطيته أو اعتداله" بمعنى كونه "غير ثوري" مقارنة ببعض أشكال الفقه الشيعي، ولهذا يبقى الخطاب يدور في دائرة مغلقة من قراءة وإعادة قراءة محافظة للنصوص كي يتلاءم الواقع معها عوض الانفتاح مع الواقع، وهو ما يبقي شكل التشكيلة الأيديولوجية حبيسة الغيبية في جزء كبير منها، كلا هاتين الإشكاليتين تعملان على جذب التشكيلة السياسية المنفتحة للخلف، بمعنى انه مهما تطور الأداء السياسي فان أي أزمة كفيلة برده الى الوراء نحو الايديولوجيا ذاتها، كأداة دفاع وهجوم لم تعد مقبولة اليوم بعد كل إخفاقات تجارب الإسلام السياسي في العالم، فهذه الايديولوجيا في طريقة تعاملها مع الدين لا تتيح استراتيجيات وتكتيكات أخرى تتلاءم مع السياسة كالديمقراطية والعلمانية والتعددية والحرية الفردية، يمكن تقريب ذلك من خلال تشبيه حماس لحظة الفوز وتشكيل الحكومة بالنموذج الإسلامي التركي كتجربة منفتحة متحررة أكثر من قيود الايديولوجيا الدينية، بحيث كانت تخطو حماس للإمام باتجاه تلك التجربة، لكنها رجعت للوراء نحو نموذج تقليدي سلفي متجه للنموذج الطالباني، مع ضرورة الفهم النسبي وغير الفج، ذلك إن خصوصية كل تجربة تأخذ بالحسبان ذاتيا وموضوعيا، إن خطاب حماس بحاجة لاستراتيجيات أيديولوجية أكثر وضوح وعقلانية واقل حدية كي تنكس على السياسة بصورة ممارسة منفتحة وعقلانية وواقعية أكثر قبولا، وهو الأمر الذي لا يمكن حدوثه طالما هيمنت نخب أكثر تطرفا في قراءتها للدين وأمسكت بنظام حماس البيداغوجي والتعبوي، الأمر مرتبط بجماعات ومؤسسات عديدة تهيمن على الخطاب من الإخوان المسلمون الى المؤسسات ورجال الدين ذوي الارتباط القوي مع حماس، إن حماس هنا بحاجة الى استقلالية أيديولوجية نسبية تفرز ممارسة سياسية يمكن إن تبني عليها الحركة مشروعا جديا قابلا للحياة وأقوى من حيث مواجهته أزمات المستقبل.

أما عن المرحلتين الزمنيتين ما بعد الميثاق واللتان هما ما بعد الميثاق قبل العام 2006 ثم ما بعده الى العام 2009، فقد تميزتا على مستوى التشكيلتين الخطابيتين الدينية والأيديولوجية ببقائها دون تغير أو انبثاق الجديد في حين أن التشكيلة الخطابية السياسية كشفت عن نفسها وهيمنت بوضوح، مزيحة الاثنتين أو مستجلبة إياهما كلما دعت الحاجة، وهي تتضمن ما هو جديد على مستوى المجموعات العبارية ما بعد الميثاق.

الفصل الثالث

الاستنتاجات العامة

أولا : الاستنتاجات المرتبطة بسؤال البحث"أنماط العلاقات الناهضة بين التشكيلات الخطابية في خطاب حماس"

بطبيعة الحال لا يوجد فرق بين المجموعات العبارية الدينية سواء التي في الميثاق، أو مواقف الحركة في التسعينيات وأيضا ما بعد العام 2006، فهي النصوص القرآنية والأحاديث السنية التي رغم اختلافها واختلاف مواضيعها، لكنها تتفق على توظيفها من قبل حماس في سياقات أخرى، أما العبارات الإيديولوجية فهي تتكرر في الفترات الثلاث، منها ما يتكرر كما هو ومنها ما يأتي للتطرق لحالة خاصة، إلا إننا وجدنا التطور على المجموعة العبارية السياسية التي تبدلت بعد العام 2006 وداخلها ما هو جديد بصورة كلية عما سبقه في الميثاق أو التسعينيات، حيث وجدت الدراسة إن أنماط العلاقات التي تنهض ما بين التشكيلات الخطابية في الخطاب منذ العام 1988 وحتى العام 2009 هي على النحو التالي:

1.1 علاقات ظاهرة

- علاقات انبثاق التشكيلة الخطابية الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية والفكرية عن التشكيلة الدينية.
- علاقات هيمنة و انسجام وتكامل التشكيلة الخطابية الدينية مع بقية التشكيلات الخطابية.

2.1 علاقات كامنة

- علاقات انبثاق التشكيلة الخطابية الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية عن التشكيلة الأيديولوجية.
- علاقات انبثاق التشكيلة الخطابية الدينية والإيديولوجية والاجتماعية والفكرية عن التشكيلة السياسية.
- علاقات هيمنة قائمة على إرغام وإكراه التشكيلة السياسية للتشكيلة للدينية والأيديولوجية والاجتماعية والفكرية.
- تناقض جدلي ما بين التشكيلة الدينية و التشكيلة السياسية.
- علاقة ترابط تقوم على مبدأ "الشكل" التشكيلة الأيديولوجية وبين " المحتوى " والتشكيلة السياسية .

1.1 سمات العلاقات الرئيسية

- متغيرة تبادلية
- إكراهية ارغامية

ثانيا: التشكيلات الخطابية منذ الميثاق وحتى العام 2009

قامت الدراسة بتقسيم المرحلة التي امتدت ما بعد الميثاق وحتى العام 2009 الى مرحلتين، الأولى تمتد من الميثاق وحتى العام 2006، ثم المرحلة ما بين العام 2006 وحتى العام 2009، وذلك لدلالة وأهمية مشاركة حماس بالعملية الانتخابية وتشكيل الحكومة في العام 2006، ثم تم تتبع مواقف حماس منذ الميثاق وحتى العام 2009.

بحيث وجدت الدراسة أن عبارات التشكيلة الخطابية الدينية بطبيعة الحال لم تتغير، وإنما كان حضورها يتناقص، وضمن مناسبات أو سياقات محددة مثل تنفيذ عملية أو الإعلان عن استشهاد مقاتل من حماس أو حين تتعرض حماس لهجوم كالذي حصل في الحرب على غزة في العام 2008، كما أصبح حضور العبارات الدينية في كثير من الأحيان تواجدا بروتوكوليا لافتتاح أو اختتام بيان على سبيل المثال، فمجرد مقارنة الميثاق ببرنامج حماس الانتخابي للعام 2006 توضح مدى تراجع حضور العبارات الدينية مقارنة بالميثاق، ناهيك عن كون النصوص الدينية التي تستجلب لتوظف الخطاب، يمكن وصفها بأنها اقل خشونة خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر ومن ثم مشاركة حماس بالانتخابات وقيامها بتشكيل الحكومة، فعلى سبيل المثال في العام 2006 ، تتراجع آيات الجهاد وقتال اليهود مقابل آيات الحض على الوحدة مثل: "واعتصموا بحبل الله جميعا" أو التي تتناول أسس الحكم مثل "وأمرهم شورى بينهم"، أو تلك التي تتعرض للمسيحيين واليهود مثل:" ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم "، مقابل " ولتجدن أقربهم للذين امنوا الذين قالوا إنا نصارى" انه اختلاف يمكن تشبيهه لذلك الذي بين الآيات المكية والآيات المدنية من حيث الأسلوب والوتيرة والانفعال أو المواضيع، ولكنه يتجلى من خلال اختيار النصوص وانتقائها ، أو مشابه لاختلاف مجتهدين في موضوع الحرب أو السلام فيقول احدهما : " وان جنحوا للسلم فاجنح لها" ، ليرد الأخر بالقول " واقتلوهم أينما ثقفتموهم " ، بالطبع هذا التوظيف له ما يبرره فحماس تستعد للانفتاح على العالم وهي بحاجة لاعتراف الجميع بها، وهذا يشير الى السياسي الفاعل والمتحكم بكل شيء، وهذا ليس من باب الاتهام لحماس فمن حق أي حركة أن تطمح للسلطة وان تحركها السياسة، لقد كانت القوى الماركسية اللينينة ترفع لواء العدالة والاشتراكية وديكتاتورية البروليتاريا، عبر كم هائل من الايديولوجيا المثالية الوردية التي قضى بسببها ألاف بل الملايين، في حين كانت المسألة لا تتعدى حيازة نخبة للسلطة.

يمكن القول إن مرحلة التسعينيات وهي من أعنف المراحل التي مارست الحركة فيها العمل الكفاحي والجهادي بجانب استهدافها بقوة من قبل الاحتلال الإسرائيلي وكذلك من قبل السلطة الفلسطينية، بحيث كانت بحاجة لاستحضار الدين والايديولوجيا، إلا انه كان بالمقابل حضور السياسي طاغي على غالبية المواقف المفصلية في تلك الفترة سواء تجاه ما يسمى" عملية السلام" أو السلطة الفلسطينية ومواضيع أخرى، بمعنى كانت تلك مرحلة انتقالية من هيمنة التشكيلة الدينية والأيديولوجية لصالح تجلي التشكيلة السياسية بوضوح من ذلك الغور الأبكم.

وكذلك حال عبارات التشكيلة الإيديولوجية فهي لم تتغير ولكنها لم تحظى بهيمنة كتلك التي في الميثاق، رغم كونها ما تزال تشكل الفضاء الكلي للخطاب، وان صمتت أو اختفت عن سطح الخطاب، حيث تبرز عند الضرورة والحاجة، كاستشهاد احد مقاتلي الحركة أو زف نبـــأ نجاح عملية عسكرية، ، كما تظهر للسطح بقوة فيما يترافق مع خطاب الجهاد والاستشهاد خلال التسعينيات وانتفاضة الأقصى، مع خصوصية مرحلة ما قبل الانتخابات للعام2006 وحتى اندلاع الأزمة بين حماس وفتح وبداية حصار غزة عربيا ودوليا، فهذه الفترة تتمتع بدلالات كبيرة وعميقة، وعلى أي حال فان حضورا العبارات الأيديولوجية وحتى خلال الحرب على غزة وان ارتفعت وتيرته أكثر من الميثاق إلا إنها لم تكن اللاعب الوحيد، فكانت العبارات السياسية حاضرة ومحيطة ومهيمنة.

أما التشكيلة السياسية فهي التي برزت بصورة أكبر وكشفت عن وجهها بوضوح ما بعد الميثاق بصورة تصاعدية كانت قمتها فوز حماس بالانتخابات وتشكيل الحكومة، هذا التصاعد الذي تعرض لقطع بسبب الخلاف مع حركة فتح بسبب الاستحقاقات السياسية المطلوبة من حماس كجزء من السلطة الفلسطينية، إسرائيليا وعربيا ودوليا، حيث رأت حماس بأن وجودها السياسي يتعرض للخطر، إذا ما انصاعت لتقديم تنازلات تجعلها في كفة فتح التي طالما زايدت عليها حماس سياسيا بسبب التورط في اتفاقية أوسلو، إضافة الى شعور حماس بالخطر على وجودها المادي على الأرض، بسبب الهيمنة على أجهزة السلطة الأمنية في غزة، فكان أن حسمت حماس الخلاف عسكريا في غزة، في مشهد دراماتيكي متفجر الدلالات، أعلام فلسطين تنزع عن مقار السلطة وتستبدل برايات حماس، وكأن علم فلسطين لا يمثل حماس أو تنتمي له، تخريب ونهب لمقار السلطة، قتل في الشوارع على خلفية الانتماء السياسي، تحطيم صور قادة حركة فتح وعلى رأسهم الرئيس الراحل عرفات مع كل رمزيته لعموم الشعب الفلسطيني، السجود عند اقتحام المقار الأمنية وإقامة الصلاة فيها، كم هائل من الرمزية والدلالة، الذي بررته حماس بكونه ليس أكثر من ممارسات فردية أو لأخطاء العفوية .

بذلك الحسم يمكن القول إن انبثاق ما هو جديد في التشكيلة السياسية لدي حماس قد توقف، ولترتد الى خطاب "تقليدي سلفي" يقوم على الايديولوجيا الرفضوية، خاصة خلال الحرب علي غزة والحصار، مع بقاء السياسي ظاهرا وموازيا، وذلك بيّن بمجرد مشاهدة فضائية حماس التي دخلت في مبارزة إعلامية مع فضائية فلسطين، لقد وجدت الدراسة أن التشكيلة الخطابية السياسية قد انبثق فيها مجموعة عبارية سياسية جديدة،وذلك في ظل الظرف الذي ساد بعد انتفاضة الأقصى عام 2000، مرورا بوفاة الرئيس عرفات والانسحاب الإسرائيلي أحادي الجانب من عمق قطاع غزة، إضافة الى حراك السياسي في فلسطين والمنطقة، كل ذلك وفر لحماس الفرصة لاستثمار كل ما بذلته من جهود خلال السنوات الماضية سياسيا، بوضع موطئ قدم لها في مركز القرار الفلسطيني المعترف به كممثل للشعب الفلسطيني من خلال الدخول أولا للسلطة الفلسطينية، فكان أن برزت مجموعة عبارية جديدة، فعبارات مثل سلطتنا الوطنية أو حكومتنا، لم تكن موجودة، بل إن كون حماس تستقي شرعيتها من صندوق الانتخابات بشرعية الناخب الفلسطيني وليس من الله، هي عبارة على نقيض الميثاق حيث كانت العلمانية والديمقراطية رجسا، وكأن "دولة الإسلام" وعبارة "الإخوان المسلمون" قد أصبحت من الماضي، وأصبح المشروع الوطني الفلسطيني حاضرا والدولة المستقلة الهدف المعلن دوما لحماس، وهكذا تم اختفاء أو كمون

للعديد من العبارات وظهور الجديد، والسبب بالضرورة ليس دينيا وإنما سياسي يعبر عن مصالح وتطلع نحو السلطة والذي وفره الواقع المناسب.

وعليه يمكن القول إن خطاب حماس على مستوى الديني والايديولوجيا ينتمي لنفس التشكيلة الخطابية الممتدة منذ 1400 سنة، مع الانتباه لوجود مجموعات عبارية متعددة، بحيث يصح جزئيا ما يذهب له فوكو من كون الخطاب ينتمي لتشكيلة خطابية واحدة، لكنه لا يستقيم على مستوى التشكيلة الخطابية السياسية، التي لا يمكن إرجاعها لنفس التشكيلة الخطابية السياسية "التقليدية" التي انبثقت منذ بدء الإسلام، ذلك إن جزءا كبيرا من التشكيلة السياسية يمكن وصفه بالطارئ على الخطاب من خارجه، بحيث تختلف التشكيلة الخطابية السياسية لحماس عن الدينية والإيديولوجية اللتان يمكن وصفهما بالانغلاق نسبيا، أما السياسية فهي منفتحة متغيرة نسبيا، نجد فيها مجموعات عبارية متعددة منها ما يرجع لصدر الإسلام، وصولا الى المجموعات العبارية الخاصة بالإخوان المسلمون ومن ثم حماس، وهذا كله جزء من ذات التشكيلة الخطابية التي تنتمي لها الدينية والأيديولوجية، غير إن وجود مجموعات عبارية ليس نتاجا لتطور الخطاب ذاته وإنما هي دخيلة عليه من حيث كونه" تقليدي سلفي"، يحيل للقول مرة أخرى إن التشكيلة الخطابية السياسية منفتحة، ذلك أن الايديولوجيا تحدد بينما السياسة تقرر.

خطاب حماس لا يتميز كثيرا عن مجمل خطاب "حركات الإسلام السياسي"، فهو يعتمد على نص مؤسس هو القرآن ويستمد سلطته من ذلك النص أو الخطاب المؤسس، غير إن ما يجعله متفاعلا مع الواقع وحاضرا فيه هو عملية إعادة إنتاجه المستمرة من قبل حركات الإسلام السياسي وحماس عبر الاجتهاد والتأويل المستمر، وهذا ما يجعل مقولة كون النص القرآني نص لا تاريخي مقبولة من هذه الزاوية، لكن هذا يجعل الخطاب أسيرا لشكلية تقليدية تحمل النص الكثير مما لا يحتمله، كما تجعل إعادة إنتاج النص والخطاب أسيرين لتلك السلفية والتقليدية المتكلفة.

إن خطاب حماس سياسي بالمجمل، ولكن دون تجاهل الديني الإيديولوجي فيه، فهو يتميز عن بقية الإيديولوجيات الأخرى غير الدينية بكونه غيبيا، فيحوز سلطة ومعقولية مزدوجة، الأولى من الواقع والثانية من السماء، حيث يقوم الخطاب بالتنقل ما بين الحدين السابقين ذلك دون جهد كبير، ذلك إن النص المقدس رغم كل نصوص تأويلاته المنفتح منها أو المنغلق، ما يزال منفتحا لكل قراءة محتملة، وهذا بالضرورة في سياق مجتمع حديث وليس حداثي.

هذا وتعمل شبكة العلاقات الناهضة ما بين التشكيلات الخطابية انجذاب الخطاب ذاته ككل، نحو خطابات أخرى أو التنافر معها، فإذا ما قامت التشكيلة السياسية بإزاحة التشكيلة الدينية والأيديولوجية عن سطح الخطاب، نرى كيف ينجذب الخطاب نحو خطاب " "الليبرالية المعتدلة"، ليتنافر خطاب حماس مع خطابات الإسلام السياسي الأكثر " تطرفا"، وهذا واضح من خلال تصادم حماس أكثر من مرة مع جماعات "السلفية الجهادية" أو اختلافها معهم في مقاربات إسلامية حول السياسة والحاكمية والشريعة وغيرها، في حين انه إذا ما هيمنت التشكيلة الأيديولوجية على الخطاب فإنها تجذبه الى "تقليدية سلفية متشددة"، فحين حوصرت حماس وتقلصت مساحة الممارسة السياسية أمامها بفعل المقاطعة والضغط، لوحظ كيف بدا الخطاب يقترب من التشدد كفرض الحجاب على الطالبات أو المحاميات،

مثال آخر حول علاقة خطاب حماس بخطابات إسلامية أخرى، ففي مراحل كان التنافس شديدا ما بين حماس وغيرها من حركات الإسلام السياسي في فلسطين، كان من الشائع عند عناصر حماس أن يهاجموا عناصر حركة الجهاد الإسلامي بدعوى تشيعهم وخروجهم عن السنة المحمدية اصل الإسلام، أما ألان وبعد دخول حماس كلاعب أساسي في محور ما يسمى "الممانعة" أو المقاومة في منطقة الشرق الأوسط"، أصبحت حماس أصبحت وثيقة الصلة مع إيران التي تعد اكبر دولة شيعية يحكمها الإمام الفقيه، ففي المثال الأول اتخذ التنافس السياسي طابعا دينيا ايديولوجيا، لكن حين كانت الحاجة السياسية تفرض نفسها أصبح الديني الأيديولوجي كامن لا يذكر، أن تلك العلاقات ما بين تلك التشكيلات الخطابية يترتب عليها كما قلنا تحديد علاقات الخطاب بغيره من الخطابات.

ختاما تجدر الإشارة الى طبيعة المحاولة في هذه الدراسة من حيث المقاربة النظرية والمنهجية من جهة، وما بين ممارستها والمدى الذي يمكن أن تكون قد حققته من نجاح في تحليل الظاهرة موضوع الدرس، حيث من الطبيعي أن يلمس تفاوت ما بين النظري وما بين التطبيقي في أي محاولة بحثية.

المراجع والمصادر

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، 1968. **لسان العرب**، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر.
2. أبو زيد، نصر حامد، 1995. **النص، السلطة، الحقيقة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
3. _____،1992. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة، سينا للنشر، ط1.
4. أبو عمرو، زياد، 1989. **الحركات الإسلامية في الضفة وقطاع غزة**، عكا، دار الأسوار .
5. ألتوسير، لويس، 1976. **الايدولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية**، مواقف.
6. _____، 1981. **الايديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
7. أدونيس،1984. **الثابت والمتحول**، بيروت، دار الساقي، ط7.
8. استيتية، سمير،2002. **اللغة وسيكولوجية الخطاب**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1.
9. السخاوي، شمس الدين ،1983. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، بيروت، دار الكتاب العربي.
10. ألأشقر، جلبير، 2004. **الشرق الملتهب "الشرق الأوسط في منظور ماركسي"**، ترجمة: سعيد العظم بيروت، دار الساقي، ط1.
11. الأشقر، محمد سليمان عبد الله، 1985. **زبدة التفسير من فتح القدير للإمام الشوكاني**، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، ط1.
12. الشهري، عبد الهادي بن ظافر، 2004. **استراتيجيات الخطاب**، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1.
13. أعراب، إبراهيم، 2000. **الإسلام السياسي والحداثة**، بيروت، أفريقيا الشرق.
14. الماجدي، خزعل، 1990. **الدين المصري**، عمان، دار الشروق.
15. إلياد، ميريسيا، 1986. **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق.
16. _____، 1988. **المقدس والمدنس**، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق.
17. باختين، ميخائيل، 1986. **الماركسية وفلسفة اللغة**، ترجمة: محمد البكري ويمني العيد، الدار البيضاء، دار توبقال.
18. بارت، رولان، 1998. **نظرية النص**، ترجمة محمد خير البقاعي في كتاب دراسات في النص والتناص حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط.1 .
19. _____، 1992. **لذة النص**، ترجمة: منذر عياشي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط1.
20. باي، ماريو، 1983. **أسس علم اللغة**، ترجمة: احمد مختار عمر، عالم الكتب، ط2.

21. البرغوثي، إياد، 1990. **الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة**، القدس، مركز الزهراء.
22. _____، 2004. **الإسلام السياسي في فلسطين**، رام الله، مركز مواطن.
23. _____، 2000. **الإسلام السياسي في فلسطين" ما وراء السياسة"**، القدس، مركز القدس للإعلام.
24. _____، 2007. **الدين والدولة في فلسطين**، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله.
25. بغورة، الزواوي، 2000. **مفهوم الخطاب في فلسفة فميشيل فوكو**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
26. البقاعي، محمد خير، 1998. **دراسات في النص والتناص**، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط1.
27. بلقزيز، عبد الإله، 2001. **الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي**

الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1.

28. بورديو، بيير، 1998. **أسباب عملية، الدار البيضاء**، دار توبقال للنشر والتوزيع.
29. _____، 1982. **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال .
30. تودروف، تزفتان، 1993. **اللغة والأدب في الخطاب الأدبي**، تر:سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت.
31. الجابري، محمد عابد، 1993. **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء .
32. _____، 1991. **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1.
33. _____، 1982. **الخطاب العربي المعاصر، بيروت**، دار الطليعة.
34. _____، 2000. **بينة العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
35. _____،2002. **تكوين العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
36. جيدنز، أنتوني، 2000. **قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع**، تر: محمد محي الدين، المجلس الأعلى للثقافة.
37. الحجمري، عبد الفتاح،1989. **تخيل الحكاية بحث في الأنساق الخطابية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
38. حرب، علي، 1995. **نقد النص**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
39. الحمد، جواد وآخرون،1999. **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس**، عمان مركز دراسات الشرق الأوسط.
40. الخطيب، إبراهيم، 1981. **نظرية المنهج الشكلاني الروسي**، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط1.
41. دي سوسير، فردينان، 1985. **دروس في الألسنية العامة** ، تر: مجموعة مؤلفين تونسيين،

الدار العربية للكتاب.

42. الرحموني، محمد، 2005. **الدين والايدولوجيا**، بيروت، دار الطليعة.
43. روا، أوليفيه، 1994. **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة: نصير مروه، بيروت، دار الساقي .

44. روا، أوليفيه، 2003. **عولمة الإسلام**، ترجمة: لارا معلوف، بيروت، دار الساقي.

45. الريماوي والكردي، 2005. **مخيلة الحكاية**، رام الله، مركز القطان.

46. سبيلا، محمد، 1992. **الايدولوجيا، نحو نظرة تكاملية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

47. _____، 2002. **للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي**، بيروت، أفريقيا الشرق.

48. سماره، عادل، 1994. **الديمقراطية والإسلام السياسي واليسار**، القدس، مركز الزهراء.

49. السواح، فراس، 2002. **دين الإنسان**، دمشق، دار علاء الدين.

50. شفيق، منير، 1991. **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، بيروت، الناشر، ط3.

51. صفدي، مطاع، 1990. **نقد العقل الغربي:الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي.

52. صليبا، جميل،1982. **المعجم الفلسفي**، منشورات الشركة العالمية للكتاب.

53. عبد الكريم، خليل، 1995. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، مصر، دار سينا.

54. عبد الهادي، مهدي، 1986. **تطور العلم العربي منذ الفتح الإسلامي حتى القرن العشرين**، عمان.

55. العروي، عبد الله، 1997. **مفهوم العقل**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

56. _____، 1980. **نظرية الدولة**، الدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي.

57. عياشي، منذر، 1998. **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

58. غليون، برهان، 1992. **الدين والدولة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

59. فرويد، سيجموند، 1973. **موسى والتوحيد**، تر جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة.

60. القرضاوي، يوسف، 2001. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط5.

61. كروزيل، إديث، 1993. **عصر البنيوية**، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، ط1.

62. كريستيفا، جوليا، 1991. **علم النص**، تر: فريد الزاهي، المغرب، دار توبقال، ط1.

63. _____، 1998. **آفاق التناصية المفهوم والمنظور**، تر: محمد خير البقاعي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

64. كليطو، عبد الفتاح وآخرون، **2001**. **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية–مسالة القراءة**، المغرب دار توبقال، ط3.

65. لبيب، الطاهر، 1988. **سوسيولوجيا الثقافة**، تونس، دار محمد الحامي للنشر، ط5.

66. لحميداني، حميد، 2003. **القراءة وتوليد الدلالة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

67. مركز الزيتونة، 2007. **قراءة نقدية في تجربة حماس وحكومتها 2007/2006**، بيروت.

68. مركز دراسات الشرق الأوسط، 2006/9/23. **السياسة والدين وآفاق التحول في الوطن العربي**، عمان.

69. مركز دراسات الشرق الأوسط، تموز2003. **وثيقة مفهوم الإرهاب والمقاومة رؤية عربية – إسلامية،** عمان.

70. مروه، حسين، 1981. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،** بيروت، دار الفارابي.

71. مكدونيل، ديان، 2001. **مقدمة في نظريات الخطاب،** تر:عز الدين إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأكاديمية.

72. الموصلي، احمد، 2004. **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا،** بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1.

73. ميشيل، فوكو،1987. **حفريات المعرفة،** تر: سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2.

74. _____، 1990. **الكلمات والأشياء،** ترجمة ونشر: مركز الإنماء القومي العربي، بيروت.

75. _____، 1984. **نظام الخطاب،** تر محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ط1.

76. _____، 1994. **دروس ميشيل فوكو،** ترجمة: محمد ميلاد، الدار البيضاء، دار توبقال.

77. _____، 1990. **المراقبة والمعاقبة،** ترجمة: مطاع الصفدي، بيروت، مركز الإنماء القومي.

78. النشار، علي سامي، 1995. **نشأة الدين،** حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط1.

79. نصر، مارلين، 1991. **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر،** بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4.

80. النواتي، مهيب، 2002. **حماس من الداخل،** رام الله، دار الشروق، ط1.

81. هويدي، فهمي، 1988. **حاضر الصحوة الإسلامية ومستقبلها،** الأردن، جمعية الشؤون الدولية.

82. ولد أباه، السيد، 1994. **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو** ، بيروت ، دار المنتخب العربي، ط1.

83. ياسين، عبد القادر، 1990. **حماس حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين،** القاهرة، سينا للنشر.

84. يقطين، سعيد، 1988. **تحليل الخطاب الروائي،** الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

85. العيد، يمنى، 1990. **تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي،** بيروت، دار الفارابي، ط1.

86. العيد، يمنى، 1983. **في معرفة النص،** بيروت، دار الآفاق الجديدة.

مراجع باللغة الانجليزية

1. Adel Daher,1990. **Philosophy vs. Islamic Fundamentalism**, Al-Nadwah .
2. Adel Samarah,1994. **Political Islam, Fundamentalism Or National Struggle**, Al-Mashriq.
3. Bourdieu,Pierre.1991.**Language and Symbolic Power**, MA, Harvard University Press.
4. Foucault, Michel,1982. **the Archeology of knowledge and Discourse on Language** , pantheon books, New York/ The Original in 1969,1971.
5. David Howarth, 2000. **Discourse theory and Political analysis**, Manchester: University Press, UK.
6. Norman,Fairclough,2001. **Language and Power**, Pearson Education Limited, UK.
7. E. Laclou & C.Mouffe, 1985.**Hegomony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics**, London, verso.

الدوريات

1. أركون، محمد،1988. **مقابلة مع أدونيس** ، مجلة "مواقف" ، عدد 54.
2. بارت، رولان ، 1988. **التحليل البنيوي للسرد** ، مجلة آفاق المغربية، ع9/8.
3. _____، 1986. **السلطة واللغة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، فكر ونقد، العدد6.
4. باروت، محمد جمال، 1992. **الخطاب الإسلامي السياسي بين تطبيق الشريعة والحاكمية** ، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد96.
5. تركماني، عبدا لله، 2007/6/28. **فقر الفكر السياسي الإسلامي**، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدني، دمشق.
6. البكري، محمد، 1992. **الخطاب والايديولوجيا نحو مفهوم لتعالقهما**، الفكر العربي المعاصر، العدد98/99.
7. بلانديه، جورج، 1086. **السلطة والحداثة**: تر: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع41.

8. جماعة انتروفيرن، 1986. **التحليل السيميوطيقي للنصوص** ، تر: محمد السرغيني، مجلة دراسات أدبية ولسانية، العدد2 .
9. حامد، ربيع، 1995. **المتغيرات الأساسية للوظيفة الدولية لأسلوب السياسي- إعادة البناء الإيديولوجي**، معهد الدراسات السياسية، إسلام آباد، باكستان، قضايا دولية، العدد 310 .
10. حرب، على، 1982. **الدولة بين الطوبى والايديولوجيا**، دراسات عربية، العدد 2/1.
11. رضوان، السيد، 1995. **الإسلام السياسي والأنظمة العربية**، مجلة شؤون الأوسط، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، لبنان، العدد 41، 1995.
12. فضل، صلاح، 1992. **بلاغة الخطاب وعلم النص**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت.
13. فوكو، ميشيل، 1978. **بماذا يحلم الإيرانيون**، مجلة الأوربزيرفاتورLe Nouvel Observateur ، عدد 16-22.
14. القضماني، رضوان، 2006. **من لغة المرأة ... إلى خطاب المرأة** ، مجلة الينابيع، العدد 1.
15. يقطين، سعيد، 1989. **تحليل الخطاب الروائي وأبعاده النصية**، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد:48-49.

رسائل جامعية

1. فرحات، محمد، 1996.**سوسيولوجيا المنفى الفلسطيني-خطاب غسان كنفاني أنموذجا**، أطروحة دكتوراه غير منشورة" جامعة تونس.

الانترنت

1. إبراهيم أبو الهيجاء، **الفكر السياسي لحماس.. مقاربات الثابت والمتغير** ،2007، إسلام أون لاين www.islamonline.com، استرجعت في 23-3-2008.
2. إبراهيم أبو عرقوب، **الإسلام في نظر الغرب الأمريكي، ندوة الاتجاهات الغربية نحو الإسلام**، شبكة النبأ المعلوماتية، 2 تموز/2007 ، www.annabaa.org، استرجعت في12-11-2008
3. برهومة، عيسى، **الخطاب والقيم الحضارية**، جريدة الغد،2008، www.alghad.jo/index، استرجعت في11-1-2009.
4. بورديو، بيير، **السوق اللغوية**، ترجمة: حسن أحجيج،2008، www.philomaroc.com، استرجعت في 3-3-2009.

5. د.جليل وادي، **قراءة جديدة في مفهوم الخطاب عند فوكو**، مجلة المدى الثقافي،2005، www.almadapaper.com ، استرجعت في 7-7-2007.
6. حبيب مال الله إبراهيم، **مفهوم الخطاب وسماته**، مجلة عالم الغد، المركز الأكاديمي للدراسات الإعلامية وتواصل الثقافات – فيينا، ، العدد الرابع، ربيع 2005، www.freemediawatch.org ، استرجعت في 10-8-2007.
7. حجازي، أكرم، **الموجز في النظريات الاجتماعية التقليدية والمعاصرة**، مجلة علوم إنسانية : العدد 20 ابريل 2005. www.uluminsania.net، استرجعت في 22-8-2008.
8. الزين، محمد،. **مفتاح التأويل**، مجلة فكر ونقد،عدد 28، 1999. WWW.ALJABRIABED.COM، استرجعت في 20-10-2007.
9. م.ب. دوبيازي، **نظرية التناص**، ترجمة المختار حسني،مجلة نقد وفكر، عدد22،1998، WWW.ALJABRIABED.COM، استرجعت في 20-11-2007.
10. رياض الصيداوي، **الإسلام السياسي الجزائري على ضوء ما يجري**،2002/01/23، www.azzaman.com، استرجعت في 25-6-2008.
11. ضياء الشكرجي، **الدين والسياسة... أيهما يقود الآخر**، 2006/3/22، عراق الغد، www.Iraqoftomorrow.com ، استرجعت في 11-9-2007.
12. الداوي، عبد الرزاق، **الجنيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار**، فكر ونقد عدد 30،2000، WWW.ALJABRIABED.COM، استرجعت في 9-10-2007.
13. د.عبد الرحيم الخلادي، **في الخطاب وتحليل الخطاب**، مجلة العرب، عدد171، 2008، www.arabbag.net، استرجعت في 15-4-2009.
14. العبدوني، عبد العال، **في رحاب العقل الديني**، بحوث التأويل،2007 www.altaweel.com، استرجعت في 6-6-2008.
15. عوني، فارس، **الدين والدولة في فلسطين... دور حماس**، إسلام اون لاين2007/12/11، www.islamonline.com، استرجعت في 6-6-2008.
16. عوني، فارس، **مراجعة كتاب حماس دليل أولي**، إسلام اون لاين، 2007/5/8،www.islamonline.com، استرجعت في 7-10-2008.
17. النجار،كامل، **قراءة نقدية للإسلام**، مجلة كتابات، 2005 www.kitabat.com ، استرجعت في 5-4-2008.
18. محفوظ، عبد الطيف، **ملاحظات حول بعض آليات تحليل الخطاب**، 1999، مجلة نقد وفكر، عدد25 WWW.ALJABRIABED.COM، استرجعت في 20-7-2007.
19. هواري، إدريس، **جينولوجيا الحقيقة عند ميشيل فوكو**، 2001، مجلة نقد وفكر،عدد20.

WWW.ALJABRIABED.COM، استرجعت في 13-4-2008.
20. هانس بارتنس، **ما بعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية**، 2005 تر: خميسي بو غرارة، مجلة نزوى، العدد43، www.nizwa.com، استرجعت في 7-8-2007.
21. وضحاء بنت سعيد آل زعير، **المفهوم**، الثقافية، 2006/9/18، العدد171، استرجعت في 10-11-2007.
22. وكالة الإعلام الأمريكية، **نشرة الأنباء العربية**، 1993/2/5، استرجعت في 22012-2007.
23. يوسف، احمد، **من اللسانيات إلى السميائيات**، 2006، موقع ضفاف الإبداع، www.difaf.net ، استرجعت في20-12- 2007.

ملحق النصوص:

1. ميثاق حركة حماس، مؤرخ في 1988.
2. اتفاق عرفات الجديد وعودته للمفاوضات، 2-نيسان-1994(المركز الفلسطيني للإعلام).
3. السادة الرؤساء والملوك العرب المشاركين في اجتماع جدة المحترمين،6-6-1996، (م.ف.ل).
4. رسالة مفتوحة من حماس إلى السيد كلينتون رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ،26-أكتوبر-1994 .(م.ف.ل).
5. مذكرة صادرة عن حركة حماس حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود، 16-1-1996،(م.ف.ل).
6. بيان هام صادر عن حماس بشان انتخابات الحكم الذاتي، 24-1-1996(م.ف.ل).
7. في الذكرى المشئومة لقيام دولة العدو نجدد رفضنا لاتفاق القاهرة ، 14-أيار-1994،(م.ف.ل).
8. مذكرة من حماس إلى ملوك ورؤساء الدول العربية القاهرة،19-حزيران-1996،(م.ف.ل).
9. مذكرة حقوقية من حماس إلى الأطراف الموقعة على اتفاقية جينيف الرابعة،26-آذار-1996،(م.ف.ل).
10. بيان صادر عن حركة حماس بشان المشاركة في الانتخابات التشريعية 12اذار2005(إسلام اون لاين).
11. "محمود الزهار" أحد قادة ومرشحي حماس للانتخابات التشريعية ، يناير- 2006،(م.ف.ل).
12. خالد مشعل لقاء خاص مع جريدة "نيزافيسمايا غازيتا" الروسية، مشعل، فبراير-2006، (م.ف.ل).
13. خطاب تكليف إسماعيل هنية بتشكيل الحكومة مارس2006،(م.ف.ل)

14. حماس تدين الموقف الأمريكي المعادي لشعبنا في مجلس الأمن، 14-يوليو-2006،(م.ف.ل).

15. تصريح صحفي لحماس تستهجن مطالبة عباس فصائل المقاومة بوقف إطلاق الصواريخ، تموز 2006،(م.ف.ل).

16. رسالة إلى اللجنة الرباعية المنعقد في دافوس بتاريخ 30كانون الثاني-2006،(م.ف.ل).

17. حماس تدين الموقف العربي الباهت إزاء الحرب ضد لبنان، 8اغسطس2006،(م.ف.ل).

18. حماس تطالب باعتذار البابا وترى أن التوضيحات التي صدرت غير كافية، 16 أيلول (سبتمبر) 2006 م،(م.ف.ل).

19. إن ينصركم الله فلا غالب لكم"، انتصار المقاومة في فلسطين ولبنان.. ، 17 أغسطس 2066،(م.ف.ل).

20. واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرَّقوا"،حكومة الوحدة الوطنية، 12 سبتمبر 2006م ،(م.ف.ل).

21. حكومة الاحتلال الصهيوني اختارت بداية الحرب ولكنها لن تستطيع أن تختار نهايتها، 28 ديسمبر 2008(م.ف.ل).

22. لن تفلح في طمس هويتها كل مخططات التطرف والتهويد الصهيونية فلسطين كلها ارض ومقدسات للشعب الفلسطيني، 24 / فبراير/ 2009،(م.ف.ل).