

Die Theorie des islamischen Aktivismus bei Fathī Yakan

Freie wissenschaftliche Arbeit
zur Erlangung des Grades eines
Magister Artium am Fachbereich
Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

am Institut für Islamwissenschaft

eingereicht von Sebastian Elsässer

Univ.-Prof. Dr. Gudrun Krämer
Univ.-Prof. Dr. Ulrike Freitag

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung.....	2
1. Überblick: Faḥī Yakan und die Ġamā‘a Islāmīya	7
a. Faḥī Yakan und die Anfänge des islamischen Aktivismus im Libanon.....	7
b. Gründungsphase der Ġamā‘a Islāmīya 1959-1975	10
c. Die Ġamā‘a Islāmīya im libanesischen Bürgerkrieg 1975-1990	14
d. Faḥī Yakan internationale da‘wa 1960-1992	17
e. Die Ġamā‘a Islāmīya und Faḥī Yakan im Nachkriegslibanon 1990-2004	18
2.1 Yakan in der Tradition des islamischen Aktivismus	22
a. Yakan und die Tradition des islamischen Aktivismus.....	22
b. Der Begriff da‘wa.....	24
c. Da‘wa von al-Bannā bis heute.....	25
2.2. Tarbiya: Die Formung der islamischen Persönlichkeit.....	27
a. Charakterisierung der islamischen Persönlichkeit	28
b. Aneignung der islamischen Persönlichkeit durch tarbiya	33
c. Fazit.....	35
2.3. Ziele und Vorgehensweisen des Aktivismus als da‘wa.....	35
a. Zielsetzung des Aktivismus	35
b. Vorgehensweisen des Aktivismus.	42
c. Fazit.....	47
2.4. Gemeinschaft, Bewegung und Organisation	48
a. Warum Bewegung, warum Organisation?.....	48
b. Charakter und Struktur der Organisation.....	49
c. Aufgaben der Organisation	53
d. Fazit	55
3.1. Zwischen Engagement und Distanzierung	56
a. Distanzierung und Engagement	58
b. Engagement und Distanzierung.....	61
c. "Krankheiten" der Bewegung.....	63
3.2. Grenzziehungen.....	67
a. Problematik ideologischer Grenzziehungen.....	67
b. Umma als Ideal und Wirklichkeit	69
c. Gemeinschaft und Gesellschaft.....	72
d. Gemeinschaft, Organisation und Bewegung.....	74
e. Die libanesishe Realität	77
f. Fazit	80
3.3. Politik.....	81
a. Grundsatzentscheidungen	81
b. Strategien des Machterwerbs.....	83
c. Realpolitik und Symbolpolitik: Yakan im Parlament.....	86
d. Von der politischen zur ideologischen Öffnung?	90
4. Fazit.....	95
a. Grundzüge der Theorie des Aktivismus	95
b. Die Theorie des Aktivismus und die radikale Ideologie	97
3. Der islamische Aktivismus zwischen Theorie und Praxis	99
Quellenverzeichnis	
Bibliographie Faḥī Yakan	
Anhang 1: Interview mit Faḥī Yakan	
Anhang 2: Ġamāl Bārūt, Ġād al-Karīm Ġubbā‘ī u.a (Hg.): al-Ġamā‘a al-Islāmīya fī Lubnān	



„Ich halte diese Gesellschaft für krank. Sie benötigt mich nicht als Feind, im Gegenteil. Ich umsorge diese Gesellschaft, wie der Arzt den Kranken umsorgt, ihn geduldig erträgt, ihm Medizin verabreicht, Tag und Nacht an seinem Bett wacht, bis er wieder gesund wird. Ich will, dass sie wieder gesund wird!“¹

Fathī Yakan

¹ Interview mit Yakan, Anhang 1, S. V. Abbildung: Fathī Yakan in seiner Wohnung in Tripoli im September 2004 (Photo: S. Elsässer)

EINLEITUNG

Pragmatismus gilt gemeinhin nicht als hervorstechendes Merkmal islamistischen Denkens. Wie auch Fundamentalisten anderer religiöser Provenienz fühlen sich Islamisten eindeutigen – d.h. nicht interpretationsbedürftigen – und unabhängig von Ort und Zeit verbindlichen Normen und Regeln verpflichtet. Ihr Bild einer gelebten Religion und einer gottgefälligen Gesellschaftsordnung baut nicht nur auf allgemeinen Leitlinien, Prinzipien oder Idealen auf, sondern auf der Vorstellung, dass die Offenbarung durch Koran und Sunna das menschliche Leben und Zusammenleben umfassend und bis in konkrete Einzelheiten hinein verbindlich regelt. Dogmatismus – und nicht Pragmatismus – scheint also Denken und Handeln der Islamisten zu bestimmen.

Doch diese Beobachtung – so plausibel und zutreffend sie oft auch sein mag – kann täuschen. Denn Islamisten sind nicht nur Denker, sondern auch und in erster Linie Aktivisten. Ihr Streben gilt der Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer Annäherung an das Ideal einer islamischen Ordnung. Zwar sind sie in der Regel davon überzeugt, dass "der Islam" für alle politischen und gesellschaftlichen Probleme die beste, ja einzige Lösung bereithielte und dass seine vollständige Durchsetzung letztendlich nur eine Frage der Zeit sei. Doch sie stehen vor der Frage, was der Einzelne, die Gruppe von Aktivisten, oder die islamische Bewegung konkret tun soll, um die angestrebte Veränderung der Gesellschaft zu verwirklichen.

Die Wahl der richtigen Vorgehens- und Verhaltensweisen, Taktiken und Strategien mag sich zwar an den "unwandelbaren Wahrheiten" des Islams orientieren, muss aber eine Vielzahl von Faktoren wie die gesellschaftlichen und politischen Umstände, die finanziellen und organisatorischen Möglichkeiten der Bewegung und die persönlichen Fähigkeiten ihrer Mitglieder berücksichtigen. Dass deswegen bei dieser Wahl pragmatische Überlegungen eine mindestens ebenso große Rolle spielen wie religiös-dogmatische, ist anzunehmen, wird aber von den Beteiligten nicht immer bereitwillig zugegeben, sind sie doch verständlicherweise bemüht, ihre eigene Vorgehensweise als die "islamisch" richtige darzustellen.

Ein Beispiel dafür, wie im islamistischen Denken religiös-ideologischer Dogmatismus und Pragmatismus eine – nicht immer unproblematische und widerspruchsfreie – Verbindung eingehen, ist der libanesische Aktivist und Intellektuelle Faṭḥī Yakan. Yakan gilt als einer der wichtigsten zeitgenössischen Vertreter des gemäßigten Islamismus der Muslimbrüder-Tendenz in der arabischen Welt und als einflussreichste Persönlichkeit des sunnitischen Islamismus im Libanon. Er verkörpert den Kurs der Integration ins

politische System, den in den letzten 20 Jahren viele gemäßigte Islamisten gewählt haben. 1992 wurde er ins libanesische Parlament gewählt, dem er bis 1996 angehörte.

In seinen zahlreichen Veröffentlichungen beschäftigt Yakan vor allem ein Problem: das von Ausrichtung und Charakter des Aktivismus. Yakan schreibt über die Praxis des Aktivismus, doch sein Denken hat einen theoretischen Charakter: er ordnet und systematisiert, vergleicht, argumentiert und wägt ab. Kurz, er formuliert eine Theorie über den islamischen Aktivismus. Das Ziel dieser Arbeit ist die Rekonstruktion, Analyse und kritische Bewertung dieser Theorie des Aktivismus und ihre Einordnung in ihren intellektuellen und gesellschaftlichen Kontext.

Die Basis der Untersuchung bildet eine detaillierte Darstellung und Analyse der Theorie des islamischen Aktivismus bei Yakan und die Identifizierung ihrer zentralen Konzepte und Argumentationen. Dabei befrage ich Yakans Konzepte auf ihre religiöse und ideologische Verankerung und ihre praktische Relevanz. Weiterhin weise ich durch die Interpretation und Analyse von Yakans Denken auf Probleme und offene Fragen des islamischen Aktivismus hin, die sich in der Theorie des Aktivismus auf verschiedene Art und Weise widerspiegeln. Schließlich gehe ich auf das Verhältnis von Pragmatismus und religiös-ideologischem Dogmatismus in Yakans Denken ein und frage nach Gewicht und Funktion pragmatischer Argumentationen einerseits und dogmatischer, religiöser oder ideologischer Argumentationen andererseits. Ich beurteile, inwiefern Yakans Theorie des islamischen Aktivismus einen pragmatischen oder dogmatischen, gemäßigten oder radikalen, realitätsnahen oder realitätsfernen Charakter hat.

AUFBAU DER ARBEIT

Die Arbeit beginnt mit der Vorstellung Yakans und der sunnitischen-islamischen Bewegung im Libanon (Abschnitt 1). Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf der Ġamā‘a Islāmīya (Jamaa Islamiyya, JI, dt.: Islamische Gemeinschaft), der Organisation, die Yakan mitbegründet und mehrere Jahrzehnte lang geleitet hat. Dieser Abschnitt soll einen Eindruck davon geben, wie und in welchem Rahmen Yakan als Aktivist gewirkt hat und vor welchem Hintergrund seine Theorie des Aktivismus zu betrachten ist.

Im darauf folgenden Kapitel (Abschnitt 2.1 bis 2.4) wird in vier Abschnitten Yakans Theorie des Aktivismus dargestellt und analysiert. Yakans Theorie des Aktivismus lässt sich nicht aus einem "Hauptwerk" referieren, sondern muss aus zahlreichen Schriften, die sich zudem über einen Zeitraum von über 30 Jahren verteilen, zusammengetragen und

rekonstruiert werden.² Das Ergebnis dieser Vorgehensweise, das in dieser Arbeit als Yakans Theorie des Aktivismus präsentiert wird, ist somit zwangsläufig eine Auswahl, die sich jedoch bemüht, Yakans Denken über den Aktivismus möglichst getreu und vollständig wiederzugeben. Zunächst (Abschnitt 2.1) wird kurz die intellektuelle Tradition, in der Yakan steht, und die Bedeutung seiner Wahl von "da'wa" (Propaganda, Mission) als Leitbegriff des Aktivismus beschrieben. Darauf folgt Yakans Theorie des Aktivismus, nach drei Themenkomplexen geordnet. Zuerst betrachte ich die Thematik der Erziehung und Formung des islamischen Aktivisten und der Merkmale einer "islamischen Persönlichkeit" (Abschnitt 2.2), danach die Bestimmung der Ziele und Vorgehensweisen des Aktivismus (Abschnitt 2.3) und schließlich Yakans Vorstellungen vom kollektiven Charakter des Aktivismus (Gemeinschaft, Bewegung, Organisation) (Abschnitt 2.4).

Im nächsten Kapitel (Abschnitt 3.1 bis 3.3) wechsele ich von einer primär deskriptiven Vorgehensweise zu einer interpretativen und kritischen, um anhand von drei ausgewählten Themen auf Probleme, Spannungen und Brüche in Yakans Theorie des Aktivismus hinzuweisen. Zunächst stelle ich dar, wie die Theorie des Aktivismus mit den gegenläufigen Anforderungen von Engagement und Distanzierung umgeht und frage, inwiefern es ihr gelingt, beide Anforderungen zu vereinbaren (Abschnitt 3.1). Im folgenden Abschnitt untersuche ich, mit welchen globalen Grenzziehungen Yakan in der Theorie des Aktivismus arbeitet und welche Rolle diese in der strategischen und taktischen Ausrichtung des Aktivismus spielen. Ich frage, inwieweit die von Yakan vorgeschlagenen Grenzziehungen den praktischen Herausforderungen, denen sein Aktivismus gegenübersteht, gerecht werden (Abschnitt 3.2). Zuletzt untersuche ich die Thematik des politischen Aktivismus und der Teilnahme am politischen System, zeige, wie Yakan damit umgeht, und versuche, Erfolg und Misserfolg von Yakans politischer Strategie und die damit verbundenen Grenzen seiner Theorie des Aktivismus aufzuzeigen (Abschnitt 3.3).

Im Fazit (Abschnitt 4) fasse ich die gewonnenen Erkenntnisse zusammen und gebe einen Ausblick auf die mögliche Wirkung und praktische Relevanz der Theorie des islamischen Aktivismus.

INFORMATIONSGRUNDLAGE DER ARBEIT

Die wissenschaftliche Literatur über die sunnitisch-islamistische Bewegung im Libanon ist dünn gesät, nicht zu vergleichen mit der Fülle von Studien über den schiitischen

² Siehe die chronologische Liste sämtlicher eigenständiger Veröffentlichungen Yakans im Anhang. Die von mir zitierten Titel sind dort gesondert markiert. Im Text verweise ich gelegentlich darauf hin, welche Veröffentlichungen Yakans ich für wichtig und zentral erachte.

Islamismus im Land.³ Der einzige detaillierte Beitrag über die Entstehung und Entwicklung des sunnitischen Islamismus im Libanon von der libanesischen Sozialwissenschaftlerin Dalāl al-Bizrī stammt aus dem Jahr 1985.⁴ Von der gleichen Autorin gibt es einen Artikel über den Diskurs verschiedener islamistischer Gruppierungen – sunnitisch wie schiitisch – in den 1980er Jahren⁵ und eine kurze Studie über das Verhalten der islamistischen Abgeordneten (darunter Fathī Yakan) im libanesischen Parlament zwischen 1992 und 1996.⁶ Der libanesischer Politikwissenschaftler Nizar Hamzeh (Nizār Ḥamza) veröffentlichte (teilweise zusammen mit Hrair Dekmejian) zwei Beiträge, in denen das islamistische Spektrum im Libanon knapp vorgestellt wird,⁷ und einen Artikel über das Abschneiden der Islamisten bei den Kommunalwahlen im Jahr 1998.⁸ Eine interessante nicht-wissenschaftliche Perspektive bietet ein von dem libanesischen politischen Magazin aš-Širāʿ veröffentlichtes Buch über den Islamismus im Libanon, das hauptsächlich aus Interviews mit den Vertretern der wichtigsten islamistischen Gruppierungen in den 1980er Jahren besteht.⁹

Über Fathī Yakan selbst gibt es bis jetzt keine wissenschaftlichen Studien. Als Hauptgrundlage dieser Arbeit dienen deswegen Yakans Veröffentlichungen in arabischer Sprache.¹⁰ Er hat mindestens 32 Monographien veröffentlicht, von denen die meisten für die Thematik der Theorie des Aktivismus relevant sind. Besondere Beachtung verdienen seine vielgelesenen programmatischen Schriften aus den 1960er und 1970er Jahren.¹¹ Für diese Studie habe ich die Mehrzahl von Yakans Monographien eingesehen und circa 15 von ihnen systematisch ausgewertet. Auch einige in den Zeitschriften der Bewegung erschienene Artikel Yakans und einige Zeitungsinterviews habe ich berücksichtigt, ebenso

³ Um nur einige neuere Studien zur Hisbollah zu erwähnen: Judith Palmer Harik, *Hezbollah. The changing face of terrorism*, London 2004 und Amal Saad-Ghorayeb, *Hizbu'llah: politics and religion*, London 2002.

⁴ Dalal Bizri-Bawab (= Dalāl al-Bizrī), *Le mouvement Ibad ar-Rahmān et ses prolongements à Tripoli*, in: Olivier Carré/Paul Dumont (Hg.): *Radicalismes Islamiques*, Bd. I, Paris 1985, S. 159-213.

⁵ Dalāl al-Bizrī, *al-Kalām al-islāmī fi l-lisān al-lubnānī*, in: dies.: *Dunyā ad-dīn wa-d-daula*, Beirut 1994, S. 127-152.

⁶ Dalal el-Bizri (=Dalāl al-Bizrī), *Islamistes, Parlementaires et Libanais. Les Interventions à l'Assemblée des élus de la Jama'a Islamiyya et du Hizb Allah (1992-1996)*, Paris 1999.

⁷ A. Nizar Hamzeh/R. Hrair Dekmejian: *The Islamic Spectrum of Lebanese Politics*, in: *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 16 (1993) 3, S. 25-42; A. Nizar Hamzeh: *Islamism in Lebanon: a guide to the groups*, in: *Middle East Quarterly* (September 1997), S. 47-54.

⁸ Nizār Ḥamza (= Nizar Hamzeh): *Daur al-ḥarakāt al-islāmīya fi l-intiḥābāt al-maḥallīya*, in: *al-Markaz al-Lubnānī li-d-dirāsāt* (Hg.): *al-Intiḥābāt al-baladiya fi Lubnān 1998*, Beirut 1999, S. 377-416.

⁹ aš-Širāʿ (Hg.): *al-Ḥarakāt al-Islāmīya fi Lubnān*. Beirut o.J.

¹⁰ Siehe Bibliographie Fathī Yakan im Anhang. Yakans Werke zitiere ich ohne Autorennennung mit den im Anhang fett hervorgehobenen Kurztiteln in der Form *muškilāt*, S. 35. Auf Paraphrasierungen verweise ich in der folgenden Form: *Siehe muškilāt*, S. 35.

¹¹ *muškilāt*, *kaifa*, *intimāʿī*

wie die Yakan-Biographie des libanesischen Universitätsprofessors ‘Alī Lāġā¹², die einige wertvolle Informationen enthält, im Ganzen jedoch wenig Licht in Yakans intellektuellen und aktivistischen Werdegang bringt.

Wichtige Quellen für diese Studie waren weiterhin die informativen Internetseiten Yakans¹³ und seiner Organisation¹⁴ und Gespräche, die ich im September und Oktober 2004 mit Faṭḥī Yakan, seinem Weggenossen Ibrāhīm al-Maṣrī, sowie weiteren Mitgliedern und Beobachtern der sunnitisch-islamistischen Szene im Libanon geführt habe.¹⁵

¹² ‘Alī Lāġā, Faṭḥī Yakan, Rā’id al-ḥaraka al-islāmīya al-mu‘āṣira fī Lubnān, Beirut 1994. Lāġā ist der sunnitisch-islamistischen Strömung zuzuordnen und ein enger Vertrauter Yakans. Er ist zurzeit Professor an der von Yakan Frau Munā Ḥaddād Yakan geleiteten Privatuniversität al-Ġinān in Tripoli.

¹³ www.daawa.net. Die Seite enthält neben bebilderten Auszügen aus den unveröffentlichten Memoiren Yakans täglich aktualisierte Stellungnahmen und Pressemitteilungen. Von ihr stammt der Aufsatz al-Ġamā‘a al-Islāmīya fī Lubnān aus dem Buch al-Aḥzāb wa-l-ḥarakāt wal-ġamā‘āt al-islāmīya, Teil 1, Ort, Jahr und Seitenzahl werden nicht angegeben. Autoren bzw. Herausgeber sind Ġamāl Bārūt, Ġād al-Karīm Ġubbā‘ī und andere. Im Folgenden zitiert als: Bārūt, Ġubbā‘ī u.a. (Hg.), al-Ġamā‘a al-Islāmīya. Das Dokument befindet sich in Anhang 2.

¹⁴ www.al-jamaa.org. Dies ist die offizielle Website der JI.

¹⁵ Eine Transkription des Interviews mit Faṭḥī Yakan am 29. September 2004 in Tripoli befindet sich in Anhang 1.

1. ÜBERBLICK: FATHĪ YAKAN UND DIE ĠAMĀ' A ISLĀMĪYA

A. FATHĪ YAKAN UND DIE ANFÄNGE DES ISLAMISCHEN AKTIVISMUS IM LIBANON

FathĪ Yakan wurde am 3. Mai 1933 in Tripoli, der zweitgrößten Stadt im damaligen französischen Mandatsgebiet Libanon, geboren. Er wurde in eine wohlhabenden und angesehenen tripolitaner Traditionsfamilie geboren, die ihren Stammbaum bis ins 17. Jahrhundert zurückführen kann.¹⁶ Wie die große Mehrheit der Einwohner Tripolis sind die Yakans sunnitische Muslime. Der junge FathĪ Yakan wuchs in einem familiären und sozialen Umfeld auf, das vom religiösen Konservatismus geprägt war.¹⁷ Yakan erinnert sich an die Strenge seines Vaters, den sogar die Hauskatze gefürchtet habe. Wie in einer Kaserne habe der Vater das Leben aller Familienmitglieder reglementiert, worunter Yakan und seine Geschwister als Kinder ziemlich litten.¹⁸

Gleichzeitig war das Klima in Yakans Elternhaus aber auch religiös-intellektuell geprägt. Sein Großvater mütterlicherseits, Ḥikmat Šarīf Bek, war ein Schriftsteller und Historiker, der sein Leben dem Verfassen einer mehrbändigen "Geschichte der Religionen" gewidmet hatte.¹⁹ Yakans Vater empfing wöchentlich eine Auswahl von Religionsgelehrten und Sufis in seinem Haus zum religiös-geselligen Zusammensein.²⁰

In seiner frühen Jugend erlebte Yakan die letzten Jahre der französischen Mandats Herrschaft und wurde Anfang der 1940er Jahre Zeuge, als die gewaltsame Auflösung einer Schülerdemonstration durch französische Truppen im Stadtzentrum Tripolis in einem Blutbad endete.²¹ Nach dem Besuch der staatlichen Schulen bis zum Alter von dreizehn Jahren wurde Yakan 1946 auf die amerikanische Oberschule in Tripoli geschickt, die er 1953 mit einem High School-Diplom in Rechnungswesen abschloss. Im regen und vielfältigen politischen Leben des Libanons der frühen 1950er Jahre spielten Islamisten noch keine besonders auffällige Rolle. In Tripoli gab es einige philanthropische islamische Vereinigungen, insbesondere die Ġam'iyat Makārim al-

¹⁶ Yakans Familienname ist türkischen Ursprungs (Yakan = türk. yeğen) und bedeutet "Neffe". Der Stammvater der Familie war im späten 17. Jahrhundert aus Sivas in Zentralanatolien nach Tripoli eingewandert. (siehe Lāgā, FathĪ Yakan, S. 20)

¹⁷ Zu Yakans Jugend vgl. Lāgā, FathĪ Yakan, S. 17-26, Interview mit Yakan, Anhang 1, S. I und www.daawa.net.

¹⁸ Auf lange Sicht hin sei die strenge Erziehung aber durchaus von Nutzen gewesen. Siehe Lāgā, FathĪ Yakan, S. 18f.

¹⁹ Siehe Lāgā, FathĪ Yakan, 19f. und Interview mit Yakan, Anhang 1, S. I. Seine umfangreiche Privatbibliothek sollte später sein Enkel FathĪ erben.

²⁰ Siehe Lāgā, FathĪ Yakan, S. 19.

²¹ Nach Yakans Erinnerung ein prägendes Erlebnis seiner politischen Bewusstseinsbildung, nach Lāgā, FathĪ Yakan, S. 21f und aḍwā', Bd. 3, S. 209.

Aḥlāq ("Verein für vornehme Charaktereigenschaften")²² – der Yakan 1953 auch beirat – jedoch kaum Vertreter eines aktivistischen, politisch engagierten Islams. Yakans erster Kontakt mit islamistischem Gedankengut fand statt, als er zu dieser Zeit begann, die Zeitschrift "ad-Da‘wa" aus dem Umkreis der ägyptischen Muslimbruderschaft zu lesen. Unter dem Eindruck dieser Lektüre begann sein Verständnis des islamischen Glaubens zu einem aktivistischen zu werden.

Yakan erinnert sich: „Ich unternahm meine ersten Schritte, den Islam kennenzulernen, nicht den theoretischen Islam, sondern den Islam der Bewegung, der Mission (da‘wa), auch den organisierten Islam. [Ich begann zu begreifen,] dass wir für diese Religion aktiv sein sollen. Religiös zu sein und für die Religion aktiv zu werden [waren] zwei verschiedene Dinge. Es gab viele religiöse Leute, doch nicht alle diese Leute taten etwas für den Islam. [...] In den Moscheen gab es keine jungen Leute, niemand meines Alters, alle dort waren alt. [...]. In diesen Jahren, 1952, 1953 brachte mich die Lektüre [der Zeitschrift ad-Da‘wa] dazu, in den Moscheen Vorträge zu halten. Ich war noch jung, und die Leute waren es nicht gewohnt, einem jungen Mann zu begegnen, der über den Islam spricht ... der noch jung ist und keinen Bart trägt [...]. Diejenigen, die über den Islam sprachen, waren religiöse Würdenträger, ‘ulamā’ mit Turbanen, sie waren alt und trugen Bärte.“²³

Schnell bildete sich um Yakan ein kleiner Kreis von jungen islamischen Aktivisten. Sie organisierten zusammen religiöse Vorträge auf wöchentlicher Basis und wechselten sich als Redner ab. Zusammen lasen und studierten sie alles, was an islamischen Büchern auf dem Markt war, sowohl die Klassiker der islamischen Geistesgeschichte, als auch zeitgenössische islamische und islamistische Werke. Eine formelle islamische Bildung strebte Yakan nie an. Denn neben dem Islam hatte er noch eine weitere Begeisterung: elektrische Geräte. Sein Wunsch, in den USA Elektrotechnik studieren zu dürfen, wurde ihm jedoch vom Vater verweigert. Stattdessen ging er nach dem Schulabschluss nach Beirut, um sich dort zum Elektroingenieur ausbilden zu lassen. 1956 schloss er mit dem Diplom ab.

In Beirut traf Yakan auf eine lebhaft islamistische Szene mit guten Kontakten nach Syrien und Ägypten. 1948 hatte ‘Umar ad-Dā‘ūq (geb. 1913)²⁴ die ‘Ibād ar-Raḥmān (Diener Gottes des Barmherzigen) gegründet, die erste bekannte sunnitisch-islamistische

²² Siehe Lāgā, Faṭḥī Yakan, S. 23f.

²³ Interview mit Yakan, Anhang 1, S. I.

²⁴ Zur Person siehe Lāgā, Faṭḥī Yakan, S. 24 fn 1.

Gruppierung im Libanon.²⁵ Über ad-Dā‘ūq weiß man, dass er aus Beirut stammt, jedoch als Ingenieur in Palästina gearbeitet hatte und im Zuge des arabisch-israelischen Kriegs 1948 als Flüchtling nach Beirut zurückgekehrt war. Daraufhin verschrieb er sich dem islamischen Aktivismus und gründete auf der Basis von bereits vorhandenen islamischen Wohltätigkeitsorganisationen die ‘Ibād ar-Raḥmān. Sein Ziel war die religiöse, moralische und ideologische Unterweisung (tarbiya) junger Muslime und ihre organisatorische Bindung.

Dabei bekam er Unterstützung von einer Reihe prominenter Muslimbrüder, die vor politischer Verfolgung in den Libanon geflohen waren, insbesondere dem Führer der syrischen Muslimbruderschaft Muṣṭafā as-Sibā‘ī (1915-1964)²⁶, der sich von 1952 bis 1954 im Libanon aufhielt, und dem Algerier al-Faḍīl al-Wartalānī²⁷, der den ägyptischen Muslimbrüdern nahestand. Die ‘Ibād ar-Raḥmān waren auch an der Intensivierung der internationalen Koordinationsbemühungen der Muslimbruderschaft Anfang der 1950er Jahre beteiligt, und wurden von diesen als ihr libanesischer Zweig betrachtet.²⁸

Yakan fand schnell Zugang zu diesen Kreisen und wurde ein enger Mitarbeiter ad-Dā‘ūqs und ein Freund und Schüler Muṣṭafā as-Sibā‘īs, dem er bis zu dessen Tod im Jahr 1964 eng verbunden blieb. Bei seiner Rückkehr nach Tripoli gründete Yakan dort einen Zweig der ‘Ibād ar-Raḥmān. Anders als die Leitung der ‘Ibād ar-Raḥmān, die einen quietistischen Kurs der strikten Nichteinmischung in politische Angelegenheiten wählte²⁹, drängte Yakans tripolitaner Kreis darauf, politisch Stellung zu beziehen. Seine

²⁵ Zu den ‘Ibād ar-Raḥmān vgl. al-Bizrī, *le mouvement*; aš-Širā‘ 62(1983), S. 14-16; Bārūt, Ḡubbā‘ī u.a. (Hg.), *al-Ġamā‘a al-Islāmīya*, Anhang 2, S. I-III und weitere Angaben auf www.daawa.net.

²⁶ Die ersten Ableger der ägyptischen Muslimbruderschaft in Syrien und Libanon entstanden bereits in den späten 1930er Jahren, als aus Ägypten zurückgekehrte Studenten eine lose Vereinigung unter dem Namen Šabāb Muḥammad (Jugend Muhammads). 1944 gaben sie sich eine festere organisatorische Form unter dem Namen Muslimbrüder und wählten Muṣṭafā as-Sibā‘ī zu ihrem "Generalinspektor" (al-murāqib al-‘āmm). Die syrischen Muslimbrüder blieben jedoch ein lockerer Zusammenschluss verschiedener lokal basierender Organisationen und operierten weitgehend unabhängig von der ägyptischen Mutterorganisation. Nach der Auflösung der ägyptischen Muslimbruderschaft und der Ermordung Ḥasan al-Bannās wurde as-Sibā‘ī als ein möglicher Nachfolger gehandelt, zumal seine Organisation in Syrien noch keiner staatlichen Verfolgung ausgesetzt war und frei operieren konnte. Siehe Iṣḥāq Mūsā al-Ḥusainī: *al-Iḥwān al-Muslimūn*, Beirut 1955², S. 132-156.

Zum Leben as-Sibā‘īs und den Gründen seines libanesischen Exils siehe mausū‘a, S. 141-150 und Hrair R. Dekmejian, *Islam in Revolution*, Syracuse 1985, S. 112f.

²⁷ Zur Person siehe mausū‘a, S. 299-300.

²⁸ Nach Internetangaben Yakans (www.daawa.net) kam der damalige Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Huḍaibī, 1953 in den Libanon, um eine Konferenz der internationalen Muslimbruderschaft zu leiten, an der neben ad-Dā‘ūq und as-Sibā‘ī auch Vertreter aus Jordanien und aus dem Irak teilnahmen. Vgl. al-Bizrī, die von einem Libanon-Aufenthalt Huḍaibīs im Jahr 1954 spricht (al-Bizrī, *le mouvement*, S. 168). Vgl. auch Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus*, Leiden 1990, S. 113ff.

²⁹ Möglicherweise als Lehre aus dem 1951 eingegangen, kurzlebigen Bündnis mit der christlichen Katā‘ib-Partei, das sowohl im christlichen als auch im muslimischen Lager heftige Kritik ausgelöst hatte. Erklärtes Ziel des Bündnisses war die Förderung von Werten und moralischen Prinzipien und die Abwehr ausländischer Übergriffe. Vgl. Bārūt, Ḡubbā‘ī u.a. (Hg.), *al-Ġamā‘a al-Islāmīya*, Anhang 2, S.IIf.

politische Sympathie galt den überwiegend muslimischen pan-arabisch und nasseristisch orientierten Kräften, die gegen die christliche Dominanz im Libanon und die vom christlichen Präsidenten Camille Chamoun (Kamīl Šam‘ūn) eingeschlagene pro-westliche Ausrichtung des Landes agitierten und das Aufgehen des Libanon in einem arabischen Einheitsstaat anstrebten.³⁰ Als 1958 in Tripoli und in anderen Landesteilen ein Volksaufstand gegen eine (verfassungswidrige) Verlängerung der Amtszeit von Präsident Chamoun losbrach, stellten sich Yakan und seine Mitstreiter auf die Seite der Aufständischen und betrieben ein Trainingscamp, Rekrutierungsbüros und eine Radiostation namens "Stimme des freien Libanon" (Šaut Lubnān al-ḥurr). Sie mussten jedoch erleben, wie der Aufstand durch die Intervention amerikanischer Truppen jäh beendet und damit der politische Status Quo erhalten wurde.

B. GRÜNDUNGSPHASE DER ĠAMĀ‘A ISLĀMĪYA 1959-1975

Die Debatte um den politischen Quietismus führte wohl zu der Ende der 1950er Jahre vollzogenen Abspaltung des tripolitaner Kreises um Faṭḥī Yakan von den ‘Ibād ar-Raḥmān, die in der Folgezeit in der Bedeutungslosigkeit verschwanden.³¹ Yakan und seine Mitstreiter setzen auf einen umfassenden Aktivismus, verbunden mit einem ideologischen Radikalismus, der auch vor kontroversen politischen und gesellschaftlichen Stellungnahmen wie der Forderung nach einem islamischen Staat nicht zurückschreckte.³² Die tripolitaner Organisation wurde 1964 von den zuständigen Behörden als Verein unter dem Namen "al-Ġamā‘a al-Islāmīya" zugelassen. In der Zwischenzeit hatte sie bereits begonnen, ihre Aktivitäten auszuweiten. Von 1959 an veröffentlichte sie die Wochenzeitschrift "al-Muġtama‘". In ihr lassen sich die ideologischen Einflüsse nachverfolgen, die für Yakan und seine Mitstreiter wichtig waren: Neben Artikeln zu gesellschaftlichen und politischen Themen druckte die Zeitschrift in

³⁰ Und das, obwohl Nasser 1954 die ägyptische Muslimbruderschaft, quasi die Mutterbewegung der ‘Ibād ar-Raḥmān, aufgelöst und brutal unterdrückt hatte und auch die libanesischen Nasseristen offenbar mit großem Misstrauen auf die Islamisten blickten (vgl. Bārūt, Ġubbā‘ī u.a. (Hg.), al-Ġamā‘a al-Islāmīya, Anhang 2, S. VIII). Zur gleichen Zeit setzte bei Yakan aber auch eine ideologische Auseinandersetzung mit dem arabischen Nationalismus ein. Seine Kritik an diesem wurde umso heftiger, je mehr dieser sich als politische Illusion erwies. Zum Niedergang des arabischen Nationalismus vgl. Adeed Dawisha, Arab Nationalism in the Twentieth Century, Princeton 2003.

³¹ Vgl. al-Bizrī, le mouvement; aš-Širā‘ 62(1983), S. 14-16; Bārūt, Ġubbā‘ī u.a. (Hg.), al-Ġamā‘a al-Islāmīya, Anhang II.

³² Die Literatur über die JI betont deren radikale Rhetorik, besonders in der Anfangszeit: "In ideology, the Jama'ah follows the doctrine of the militant segments of Egypt's and Syria's Muslim Brethren. Its main ideologue is Fathi Yakan, a follower of Sayyid Qutb's radical brand of Islamist thought." (Hamzeh/Dekmejian, The Islamic Spectrum, S. 30.). Siehe auch Bārūt, Ġubbā‘ī u.a. (Hg.), al-Ġamā‘a al-Islāmīya, Anhang 2, S.III.

jeder Ausgabe Ausschnitte aus den Schriften prominenter islamistischer Denker ab. Am häufigsten vertreten waren Ḥasan al-Bannā (1905-1949), Sayyid Quṭb (1906-1966), Muṣṭafā as-Sibā'ī und der pakistanische Aktivist Abu l-A'ḷā Maudūdī (1903-1979). Daneben versuchte die Zeitschrift, durch Reportagen über die Lage der Muslime, besonders der muslimischen Minderheiten, in den verschiedensten Ländern das Bewusstsein von einer weltweiten islamischen "Nation" (umma) zu schaffen.

Faṭḥī Yakan schrieb in jeder Ausgabe den Leitartikel und gelegentlich programmatische Aufsätze zur Vorgehensweise der Mission/Propaganda (da'wa) und des islamischen Aktivismus allgemein. In seinen Leitartikeln kritisiert Yakan gesellschaftliche Missstände, besonders den seiner Ansicht nach allgegenwärtigen Sittenverfall.³³ Er weist die politische Marginalisierung des Islams auf nationaler und regionaler Ebene zurück³⁴ und bekräftigt, dass die gesellschaftlichen und politischen Probleme und die allgemeine Erniedrigung der Araber und der Muslime nur durch eine umfassende Rückkehr zum Islam gelöst werden könnten.³⁵

Die konkreten politischen Forderungen der JI zielten u.a. darauf ab, die öffentliche Moral wiederherzustellen und die Stellung der Muslime im politischen System des Libanon zu stärken. Zudem forderte sie das Eingreifen des Libanon zugunsten der Palästinenser in ihrem Kampf gegen Israel. Damit befand sich die Organisation durchaus im Mainstream der muslimischen politischen Meinung der Zeit.³⁶ Andererseits kritisierte sie aber auch die traditionellen politischen Führer der sunnitischen Muslime, deren Unfähigkeit, die Interessen der Leute angemessen zu vertreten, und deren Eigennutz. Das quasi-

³³ Siehe z.B. Yakans Artikel "Ṭaurat al-Muḡtama'" in der ersten Ausgabe von al-Muḡtama' 1959: "[Überschrift:] Die Revolution der "Gesellschaft" [Name der Zeitschrift]. Die Gesellschaft – diese, in der wir leben – ist schwer mitgenommen von Armut, Unwissenheit und Krankheit ... Zügellosigkeit, Libertinage (taḥallul) und Atheismus haben sie ruiniert. Korruption, Vetternwirtschaft und schnell erworbener Reichtum (wuṣūliya) haben sie zu Boden geworfen, so dass sie dem Dschungel der Tiere näher geworden ist als einer menschlichen Gesellschaft, in der Menschenkinder mit Verstand und Gewissen leben. [...] Angesichts dieser elenden Gesellschaft, auf der sich die Krankheiten aufhäufen ... und über die die Staaten herfallen ... hat sich die Zeitung "al-Muḡtama'" an die Spitze gestellt (tataqaddam), um sich in die Schlacht um die Gesellschaft zu stürzen, mit spitzer Feder (bi-qalam ṣariḥ) und rechter Meinung. "Al-Muḡtama' ist eine Revolte (tura), entflammt in Herzen, die vom Glauben neu geformt wurden. [...] Sie ist eine Revolte gegen alle Verderbtheit (fasād) ... eine Revolte gegen die gesellschaftliche Ungerechtigkeit, deren Schwärze die Stirn der Menschheit im gegenwärtigen Zeitalter gezeichnet hat [...] Eine Revolte gegen die Libertinage, durch deren Hässlichkeit die Haare kleiner Kinder ergrauen. [...] Eine Revolte gegen den Kolonialismus, der aus unserer Einheit hier und dort verstreute Teile gemacht hat. [...] Dies ist die Revolte von "al-Muḡtama'" und dies ist ihr Weg: ein unnachlässiger Kampf, ein unbeugsames Streiten und eine Anstrengung (ḡihād), die sich nicht unterwerfen lässt. [...] Der Jugend dieser Nation (umma), ihren Männern und Frauen reichen wir unsere Hand, um uns zusammen auf den Weg zu einer tugendhaften Gesellschaft zu machen, in der die Prinzipien der Stärke und der Freiheit Wirklichkeit werden." (Yakan, Ṭaurat al-Muḡtama', in: al-Muḡtama' 1(1959), S.1). Siehe auch Yakans Leitartikel in den Ausgaben 5(1959) und 22 (1965).

³⁴ Siehe Yakans Leitartikel in al-Muḡtama' 10(1959) , 12(1959).

³⁵ Siehe al-Muḡtama' 4(1959).

³⁶ Vgl. Salim Nasr, l'islam politique et l'Etat libanais (1920-1975), in: Carré (Hg.), L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, S. 31-43.

feudalistische System der politischen Familien verhinderte nach Ansicht Yakans eine angemessene Repräsentation und Interessenvertretung der Muslime.³⁷ Noch fühlte sich die JI nicht stark genug, um selbst bei Wahlen gegen die traditionellen Politiker anzutreten. Die Kandidatur von Muḥammad ‘Alī Ḍannāwī, einem der Führer der Organisation, bei den Parlamentswahlen 1972 im Wahlkreis Tripoli nicht mehr als ein Versuchsballon. Mit seiner Einzelkandidatur ohne Bündnispartner blieb Ḍannāwī ohne Erfolgchance.³⁸

Das vorrangige Ziel der JI in den ersten zehn Jahren nach ihrer Gründung war neben der Verbreitung ihrer islamistischen Ideologie der Aufbau einer funktionsfähigen Organisation. Die publizistischen Aktivitäten waren nur ein kleiner Teil der Aktivitäten, die die Gruppe entfaltete, um ihre Botschaft zu verbreiten. Oft griff sie dazu auf bereits vorhandene religiöse Strukturen und Institutionen zurück: „[...] la propagande des 'jamā‘a' s'est déployée dans les multiples occasions religieuses que connaît la religion musulmane (anniversaire du Prophète, mois de Ramadan, fête du Sacrifice, bataille de Yarmouk, etc.), au moyen de discours dans les mosquées, meetings populaires, de conférences: chaque événement avait ses sagesses, ses leçons et sa morale quant à l'actuel état des musulmans et les tâches leur incombant.“³⁹ Zu diesen traditionellen Methoden der islamischen da‘wa (Mission), deren sich Yakan und sein Kreis schon seit den 1950er Jahren bedient hatten, kamen andere hinzu. Besonders der Jugendarbeit wurde große Bedeutung beigemessen: Pfadfinder- und Sportgruppen wurden gebildet, Sommerlager organisiert, islamische Schüler- und Studentenzirkel gegründet und gefördert.⁴⁰

Sympathisanten, die auf einem der genannten Wege mit der JI in Kontakt kamen, wurden dazu ermuntert, sogenannte "Familien" (usar) – besser "Zellen" – zu bilden oder sich bereits bestehenden Zellen anzuschließen.⁴¹ Eine Zelle besteht aus bis zu zehn (in aller Regel männlichen) Mitgliedern, die sich regelmäßig treffen, um gemeinsam den Weg einer ideologischen und spirituellen Neuorientierung zu beschreiten. Auf dem Weg vertiefen sie ihre Beziehung zu Gott, verinnerlichen die religiösen und ideologischen Grundlagen und "islamische" Verhaltensweisen, und bereiten sich auf ihren Einsatz als

³⁷ Siehe Yakan in al-Muḡtama‘ 13(1960) und Lāḡā, Faṭḥī Yakan, S. 218.

³⁸ Rückblickend erklärt die JI, dass zu dieser Zeit noch nicht an eine politische Arbeit im Parlament gedacht war. Mit der Kandidatur habe man lediglich die Bekanntheit der Organisation und ihrer Standpunkte steigern wollen (www.al-jamaa.org/top-intro.asp).

³⁹ al-Bizrī, le mouvement, S. 189. Diese Beschreibung deckt sich mit Yakans Erinnerung, siehe Interview mit Yakan, Anhang 1, S. 4.

⁴⁰ Mitte der 1970er Jahre wurde eine spezielle Unterorganisation, die Rābiṭat at-tullāb al-muslimīn (Vereinigung der muslimischen Oberschüler/Studenten), gegründet, die bis heute existiert.

⁴¹ So die Aussage von Ibrāhīm al-Maṣrī in einem Interview mit dem Verfasser am 4.10.2004 in Beirut. Al-Maṣrī ist der Chefredakteur der Zeitschrift al-Amān und gehört seit längerem dem Führungszirkel der JI an. Zurzeit ist er stellvertretender Generalsekretär.

Aktivisten vor. Nach den Vorstellungen Yakans bilden die Mitglieder der Zellen den Kern oder die "Avantgarde" der islamischen Bewegung. Über die Zahl der auf diese Weise organisierten Mitglieder gibt es allerdings keine verlässlichen Informationen.⁴²

Zugleich betrieb die JI den Aufbau einer zentralistischen Organisationsstruktur, die die Überwachung und Koordination der verschiedenen Aktivitäten – da'wa (Mission), Jugendarbeit und Zellenbildung - garantieren sollte. So wurden lokale Büros eingerichtet, die sogenannten Zentralbüros unterstellt waren, die wiederum der Führung der Organisation um Faḥī Yakan unterstanden. Diese Struktur wurde bis Anfang der 1970er Jahre auf alle sunnitischen Gebiete des Libanon ausgedehnt. Dazu gehören neben den drei Küstenstädten Beirut, Tripoli und Ṣaidā (Sidon) drei ländliche Regionen: das nordöstliche Hinterland Tripolis (‘Akkār und Ḍannīya)⁴³, Iqlīm al-Ḥarrūb⁴⁴ und die West-Bekaa (al-Biqā‘ al-Ġarbī)⁴⁵. Der geographische Schwerpunkt der JI blieb jedoch Tripoli und der Nordlibanon.

Yakan war die treibende Kraft und der "Chefideologe" seiner Organisation. In den Büchern, die er ab Ende der 1960er Jahre zu veröffentlichen begann, erläuterte er die Grundlagen der islamistischen Ideologie und legte seine Vorstellung vom islamischen Aktivismus dar, dessen Kernstück für ihn die da'wa (Mission, Aufruf zum Islam) darstellt. In seinen frühen programmatischen Schriften wie "Probleme der da'wa und des dā'īya [Missionar, Propagandist]" (Muṣkilāt ad-da'wa wa-d-dā'īya, 1967) und "Wie rufen wir zum Islam auf?" (Kaifa nad'ū ila l-islām?, 1970) galt dabei seine Aufmerksamkeit weniger der theoretischen Geschlossenheit als der praktischen Umsetzbarkeit islamistischer Vorstellungen. Die Schriften zeigen eine etwas inkohärent wirkende Mischung aus radikaler Rhetorik und pragmatischen praktischen Anleitungen.

⁴² Über die genaue Funktionsweise der Zellen geben weder die Literatur zur JI, noch deren eigene offizielle Stellungnahmen Aufschluss. Es ist auch unklar, ob überhaupt eine Mehrzahl der Mitglieder und Sympathisanten an ihnen teilnahm und teilnimmt. Auch über die genaue Abgrenzung der Mitgliedschaft sowie die Mitgliederzahl der Organisation gibt es wenig bis gar keine Informationen. Nach aktuellen Informationen eines Mitglieds der Organisation gibt es zwar eine formale Beitrittsprozedur, die meisten Leute nehmen jedoch manchmal jahrelang an den Aktivitäten der JI teil, ohne formal Mitglied zu sein. Die Organisation legt offenbar Wert darauf, dass nur bewährte und verlässliche Aktivisten in den Kreis der Mitgliedschaft vorstoßen können. In einem Interview (in aš-Širā‘ 62(1983)) deutet Yakan an, dass es verschiedene Grade der Mitgliedschaft gibt, und dass der Aufstieg in höhere Grade längere Zeit dauern kann (vgl. die Ausführungen des syrischen Muslimbruders Sa‘īd Ḥawwā, der sieben Grade der Mitgliedschaft unterscheidet in Ḥawwā, Ġund Allāh taḥṭītan, Beirut/Amman 1988, S. 35) Vor diesem Hintergrund sind die kursierenden Mitgliederzahlen von beschränkter Aussagekraft. Nizar Hamzeh spricht von 5000 Mitgliedern i. J. 1997, liefert jedoch keine Angaben zur Herkunft dieser Information, zur Definition der Mitgliedschaft, und zur ihrer zeitlichen Entwicklung (siehe Hamzeh, Islamism in Lebanon).

⁴³ Dieses Gebiet ist überwiegend sunnitisch und gilt als eine der unterentwickeltesten Regionen des Libanon.

⁴⁴ Eine kleine sunnitische Enklave im drusisch dominierten Schufgebirge, nordöstlich von Ṣaidā.

⁴⁵ Der südwestliche Teil der Bekaa-Ebene, beginnend südlich der Straße von Beirut nach Damaskus. Dort gibt es nur einige sunnitische Dörfer, die Bevölkerungsmehrheit ist schiitisch.

c. DIE ĠAMĀ‘A ISLĀMĪYA IM LIBANESISCHEN BÜRGERKRIEG 1975-1990

Trotz militanter Rhetorik⁴⁶ fiel die JI im libanesischen Bürgerkrieg⁴⁷ vor allem durch ihre militärische Zurückhaltung auf. Zunächst kämpfte sie mit einer eigenen Miliz⁴⁸ namens "al-Muğāhidūn" in Tripoli, Beirut und Ṣaidā in der Allianz aus Palästinensern, libanesischen Muslimen und linksgerichteten Gruppierungen gegen die Christen.⁴⁹ Als Ende 1976 die hauptsächlich von Syrien gestellten arabischen Friedenstruppen einrückten, gab die JI ihre Stützpunkte und ihre schweren Waffen auf und trat danach vorerst militärisch nicht mehr in Erscheinung, obwohl die Kampfhandlungen bald wieder begannen.

Das syrische Eingreifen in den Libanonkonflikt ab 1976 – zunächst auf Seiten der christlichen Milizen – verschärfte unterdessen den schwelenden Konflikt zwischen dem Regime von Präsident Ḥāfiṣ al-Asad und der syrischen Muslimbruderschaft, die sich Anfang der 1970er Jahre in einen gemäßigten und einen radikalen Flügel gespalten hatte. 1976 begannen die Radikalen, die ihren Schwerpunkt in Nordsyrien (Aleppo, Homs und Ḥamāh) hatten, einen Guerillakrieg gegen das Regime, der in den folgenden Jahren zunehmend eskalierte.⁵⁰ Aufgrund der engen Kontakte zwischen der JI und der syrischen Muslimbruderschaft, besonders deren radikalen Flügel unter der Führung von ‘Abd al-Fatāḥ Abū Ġudda und Sa‘īd Ḥawwā, war es kein Zufall, dass auch die JI bald ins Visier des syrischen Regimes geriet. Am 27.10.1979 wurde Fatḥī Yakan an einem Militärposten in der Nähe von Tripoli offenbar vom syrischen Geheimdienst entführt und nach Damaskus verbracht.⁵¹ Die Syrer hatten Informationen, dass sich flüchtige Muslimbrüder als Gäste der JI in Tripoli aufhielten und verhörten Yakan. In Tripoli galt Yakan als spurlos verschwunden, und die JI versuchte, einen Generalstreik zu organisieren, um für Yakans Freilassung zu demonstrieren. Aber noch bevor dieser stattfand, tauchte Yakan nach knapp zwei Wochen wieder auf.

⁴⁶ Vgl. Yakans Bemerkungen zum "Existenzkampf" der Muslime im Libanon, zitiert in Abschnitt 3.3.a.

⁴⁷ Zum libanesischen Bürgerkrieg liegt eine Vielzahl von wissenschaftlichen Studien vor, u.a. die erwähnten Rabinovich, *The war for Lebanon* und Hanf, *Koexistenz im Krieg*. Vgl. weiterhin Samir Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon. A History of the Internationalization of Communal Conflict*, New York 2002 und Elizabeth Picard, *Liban, état de discorde. Des fondations aux guerres fratricides*, Paris 1988. Die JI findet in keiner der erwähnten Studien als Bürgerkriegspartei Erwähnung, was ihre Selbstdarstellung, seit 1976 an keinen innerlibanesischen Auseinandersetzungen beteiligt gewesen zu sein, bestätigt.

⁴⁸ Es ist unklar, ob oder wie lange diese Miliz schon vor Beginn des Bürgerkriegs existiert hatte.

⁴⁹ Zur Zusammensetzung dieser großen und heterogenen Koalition siehe Itamar Rabinovich, *The War for Lebanon, 1970-1985*, London/Ithaca 1985, S.74-88. Die Miliz der JI wird dabei von Rabinovich nicht erwähnt, was auf ihre geringe Bedeutung schließen lässt.

⁵⁰ Vgl. Hans-Günter Lobmeyer, *Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien*, Berlin 1990.

⁵¹ Zum Entführungsfall Yakan siehe al-Amān vom 9.11.1979, S.4, Jg.1, Nr. 40. Viele der Informationen stammen aus einem Interview des Verfassers mit Ibrāhīm al-Maṣrī. Al-Maṣrī gehörte der Delegation der JI an, die nach der Entführung im Dezember 1979 den Präsidenten al-Asad besuchte.

Schon im Dezember 1979 wurde Yakan und eine Delegation der JI zu einem offiziellen Gespräch mit Präsident al-Asad in Damaskus eingeladen, in dem es der JI offenbar gelang, die Beziehungen mit dem syrischen Regime ins Reine zu bringen. Die JI musste fortan, vermutlich auch um ihre eigene Existenz zu sichern, die syrische Dominanz anerkennen und die Solidarität mit den syrischen Muslimbrüdern zurückstellen. Auch als das syrische Regime Anfang der 1980er Jahre die Muslimbrüder immer gnadenloser bekämpfte und schließlich im Februar 1982 den Aufstand von Ḥamāh mit einem Blutbad⁵² beendete, blieb die JI ein Verbündeter des syrischen Regimes.

Anfang der 1980er Jahre eskalierte der Bürgerkrieg in Tripoli. Im Sommer 1982 vereinigten sich mehrere kleinere Stadtteilmilizen unter dem Namen "Ḥarakat at-Tauḥīd al-Islāmī" (Bewegung der islamischen Vereinigung).⁵³ Initiator und Führer des Tauḥīd war Saʿīd Ṣāʿbān, ein Religionsgelehrter und Jugendfreund Yakans, der auch zeitweise Mitglied der JI gewesen war. Sein erklärtes Ziel war die Errichtung eines islamischen Staates nach iranischem Vorbild, weshalb er wohl auch vom Iran unterstützt wurde.⁵⁴ In den folgenden Jahren lieferte sich der Tauḥīd immer wieder heftige Kämpfe mit verschiedenen pro-syrischen Milizen (insbesondere der alawitisch dominierten Stadtteilmiliz von Baʿal Muḥsin), und erlangte eine weitgehende Kontrolle des Stadtgebiets. In diesem Zusammenhang wurde auch von religiös motivierten Übergriffen gegen Kommunisten und Christen berichtet.⁵⁵ Hilfreich war ihm dabei seine taktische Allianz mit den in Tripoli stark präsenten Arafat-treuen Palästinensergruppen, die auch gegen Syrien kämpften, das zu dieser Zeit politisch und militärisch einen Rivalen Arafats um die Kontrolle über die PLO unterstützte. 1985 starteten syrische Truppen eine Großoffensive und erzwangen nach wochenlanger Belagerung die Kapitulation des Tauḥīd.

Welche Rolle spielte die JI in dieser Episode? Fest steht, dass sie militärisch nicht am Kampf um Tripoli beteiligt war, aber bei der Suche nach politischen Lösungen eine Rolle spielte. Sie war einer der Unterzeichner des Abkommens, das im Juli 1985 ein Ende der Kämpfe und den Einzug syrischer Truppen ermöglichte. Es ist anzunehmen, dass die JI

⁵² Nach Lobmeyer, *Islamismus*, S. 7 forderte die Niederschlagung des Aufstandes zwischen 7.000 und 30.000 Todesopfer.

⁵³ Zu der Tauḥīd-Miliz vgl. al-Bizrī, *le mouvement*, S. 192-213 und dies. *al-Kalām al-islāmī*, S. 137f, aš-Širāʿ (Hg.): *al-Ḥarakāt al-Islāmīya fi Lubnān*. Beirut o.J., S. 87-141, Hamzeh, *the islamic spectrum*, S. 32 und ferner Michel Seurat, *l'Etat de barbarie*, Paris 1989, S. 154-170.

⁵⁴ Yakan begrüßte zunächst die islamische Revolution im Iran als Startschuss für weitere islamische Revolutionen (*siyāḥa*, S. 114). Später jedoch wandte er sich gegen die Idee einer islamischen Revolution, und behauptete, dass auf diese Weise keine dauerhafte islamische Ordnung etabliert werden könne (vgl. *Anschnitt 2.3*)

⁵⁵ Siehe Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon*. Baden-Baden 1990, S. 392.

den Tauḥīd weniger als Verbündeten denn als Rivalen betrachtete und auch mit seinen Methoden nicht einverstanden war. 1984 erschien Yakan's Buch "Die Abgefallenen auf dem Weg der da'wa" (al-Mutasāqīṭūn 'alā ṭarīq ad-da'wa), in dem er scharfe Kritik gegen spalterische und zum Gewaltmissbrauch neigende Tendenzen innerhalb der islamischen Bewegung äußert und damit indirekt auch auf Ša'bān und den Tauḥīd abzielt.⁵⁶ In einem Interview im Jahr 1983 bekräftigte Yakan den Standpunkt seiner Organisation, dass militärische Gewalt weder eine Lösung des Libanonkonflikts noch die Errichtung einer islamischen Ordnung bewirken könne.⁵⁷ In der Tat schien die JI bemüht, sich in Tripoli als zivile, nicht-militärische Organisation zu präsentieren.⁵⁸ Sie nahm an Konsultationen mit etablierten Politikern und Vertretern Syriens teil und versuchte, sich einen Ruf als gemäßigte politische Kraft zu erarbeiten.

Anders war die Situation jedoch in Ṣaidā, das im Juni 1982 von israelischen Truppen besetzt wurde. Dort setzte die JI auf die bewaffnete Konfrontation mit den Besatzungstruppen. Im September 1982 wurden zwei Mitglieder der JI bei einem Überfall auf eine israelische Militärpatrouille getötet – die ersten "Märtyrer" der Bewegung. Im Kampf gegen Israel schlossen sich Kämpfer der JI mit schiitischen Islamisten zum "islamischen Widerstand" zusammen, der jedoch zunehmend von den Schiiten dominiert wurde. Als sich die israelischen Truppen im Februar und März 1985 schrittweise aus Ṣaidā und Umgebung zurückzogen, brachen Kämpfe zwischen verschiedenen muslimischen Milizen und der von Israel unterstützten "Südlibanesischen Armee" (SLA) aus, an denen auch Einheiten der JI unter dem Namen "Quwāt al-Fağr" beteiligt waren. Diese eroberten einige Dörfer in der umkämpften Gegend um Kafr Fālūs zwischen Ṣaidā und Ġazzīn (Jezzine), die sie bis 1991 kontrollierten. Dann wurden alle Bürgerkriegsmilizen entwaffnet – außer der Hisbollah, die allein den "islamischen Widerstand" gegen Israel weiterführen durfte. Durch das Ansehen, das er im Kampf gegen Israel und SLA erwerben konnte, wuchs der Einfluss des Zweigs von Ṣaidā innerhalb der JI.⁵⁹ In der Stadt selbst blieb dieser jedoch eine politische Gruppierung unter vielen.

Auf den weitgehenden Zusammenbruch des libanesischen Staates im Bürgerkrieg reagierte die JI mit der Ausweitung ihrer wohltätigen Aktivitäten. Sie gründete verschiedene

⁵⁶ Siehe mutasāqīṭūn, insbesondere S. 78ff, S. 101ff.

⁵⁷ Interview mit Yakan in aš-Širā' 62(1983), S. 14-16 (23.5.1983).

⁵⁸ Als Journalisten Yakan 1983 in Tripoli besuchten, fiel ihnen die Abwesenheit bewaffneter Männer auf. Yakan erklärte darauf, dass die JI zwar Männer unter Waffen halte, jedoch nur zur Selbstverteidigung. Mitgliedern der JI sei es sogar ausdrücklich verboten, mit ihren Waffen auf den Straßen zu paradiere (siehe aš-Širā' 62(1983)).

⁵⁹ Der Chef der JI in Ṣaidā, 'Alī aš-Šaiḥ 'Ammār gehört seit den 1980er Jahren zum engeren Führungszirkel der JI, der sich sonst überwiegend aus Tripolitanern zusammensetzt.

Krankenstationen und Kliniken durch ihre Unterorganisation, den "Islamischen Medizinischen Verein" (al-Ġam'īya aṭ-ṭibbīya al-islāmīya), engagierte sich für Waisen, Behinderte und Arme, war bei der Sicherstellung der Wasserversorgung von Dörfern beteiligt, ebenso wie am Bau von Moscheen und Schulzentren. Eine spezielle Unterorganisation, der "Verein der islamischen Bildung" (Ġam'īyat at-tarbiya al-islāmīya), kümmerte sich um die Verwaltung und Finanzierung der "Madāris al-Īmān" (Schulen des Glaubens) genannten Privatschulen der Organisation. Die karitativen Aktivitäten konzentrierten sich auf Tripoli und das unterentwickelte ländliche Umland, das "Kernland" der JI.⁶⁰

D. FATHĪ YAKANS INTERNATIONALE DA'WA 1960-1992

Hätte sich Yakan nur auf die Leitung seiner Organisation im Libanon beschränkt, dann wäre er heute wahrscheinlich international völlig unbekannt. Doch schon früh begann er, an internationalen islamischen Konferenzen teilzunehmen und sich so allmählich außerhalb der Grenzen des Libanon in islamischen Kreisen einen Ruf zu schaffen. Seinen ersten Auftritt auf der Bühne internationaler islamischer Konferenzen erlebte Yakan im Alter von 27 Jahren auf der dritten Konferenz des sogenannten "Islamischen Generalkongresses von Jerusalem" (al-mu'tamar al-islāmī al-ʿāmm li-l-Quds, MIAQ) im Januar 1960.⁶¹ Der MIAQ war eine durch Initiative der ägyptischen Muslimbruderschaft 1953 ins Leben gerufene internationale islamische Organisation, deren Hauptprogrammpunkt die Palästinafrage war. Generalsekretäre waren u.a. Sayyid Quṭb und Sa'īd Ramaḍān. Der Kongress von 1960 war der bis dahin erfolgreichste mit Teilnehmern aus u.a. Pakistan, Iran, Indonesien, der Türkei und einigen arabischen Staaten. Einziger Teilnehmer aus dem Libanon war Fathī Yakan.

Es ist unklar, inwieweit Yakan formelle Beziehungen zum MIAQ (nach seine Teilnahme an den Konferenzen Anfang der 1960er Jahre) und mit der 1962 gegründeten islamischen Weltliga (Rābiṭat al-ʿālam al-islāmī), mit der die MIAQ nach 1962 kooperierte, hatte und hat.⁶² Er scheint jedoch schon bald gute internationale Kontakte aufgebaut zu haben, die ihm Auftritte im Ausland ermöglichten. Yakan selbst erwähnt Reisen nach Italien (1967), Algerien (1972), Spanien (1973), Ägypten (1976), Saudi-Arabien (1979), in den Iran (1980) und in die Vereinigten Staaten (1983).⁶³

⁶⁰ Diese Angaben beruhen auf der Selbstdarstellung der JI, siehe www.al-jamaa.org/top-intro.asp.

⁶¹ Zum MIAQ siehe Schulze, Islamischer Internationalismus, S. 113-122, 149-151. Yakan berichtet über seine Teilnahme am Jerusalemer Kongress in siyāḥa, S. 45-64.

⁶² Vgl. Schulze, Islamischer Internationalismus, S. 266-275

⁶³ Siehe siyāḥa.

Seit Mitte der 1960er Jahre werden Yakans Bücher beim Verlag Mu'assasat ar-Risāla mit Sitz in Beirut, Damaskus und Amman herausgegeben, der ihm den gesamten arabischsprachigen Markt erschließt.⁶⁴ Seine frühen Bücher wie "Probleme der da'wa und des dā'iyā" (Muškilāt ad-da'wa wa-d-dā'iyā, 1967) und "Wie rufen wir zum Islam auf?" (Kaifa nad'ū ila l-islām?, 1970) verkauften sich auf Anhieb gut und wurden bis heute durchschnittlich fast alle zwei Jahre neu aufgelegt. Bei einer Auflagenstärke zwischen 3.000 und 10.000 Exemplaren⁶⁵ dürften von diesen Büchern schätzungsweise schon zwischen 70.000 und 120.000 Exemplare verkauft worden sein. Yakans Schriften wurden mittlerweile in zahlreiche Fremdsprachen übersetzt, darunter Türkisch, Persisch, Urdu, Indonesisch, Bosnisch, Tschetschenisch und einige afrikanische Sprachen.⁶⁶ Die ersten Übersetzungen ins Englische wurden 1984 in den USA und in Indien veröffentlicht⁶⁷, 1991 erschien die erste französische Übersetzung eines Buchs von Yakan.⁶⁸

Nach dem Erscheinen von fünf Büchern Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre begann Yakan erst in den 1980er Jahren wieder, intensiv zu schreiben. Zu den wichtigsten Büchern dieser Zeit zählen "Die Erfassung im Leben der da'wa und der du'āt" (al-Istī'āb fī ḥayāt ad-da'wa wa-d-du'āt, 1985), "Hütet euch vor dem Aids der Bewegung" (Iḥḍarū l-āids al-ḥarakī, 1989) und "Die internationalen Veränderungen und die erforderliche Rolle des Islams" (al-Mutaḡayyirāt ad-duwalīya wa-d-daur al-islāmī al-maṭlūb, 1992). Auch in dieser Periode seines Denkens widmete sich Yakan hauptsächlich den Problemen des islamischen Aktivismus. Dabei versucht er, die Erfahrungen verschiedener islamistischer Gruppierungen und Bewegungen aufzunehmen und kritisch zu bewerten. Seine wichtigsten Kritikpunkte an anderen islamischen Bewegungen sind mangelnde Organisation, fehlende Volksnähe und unüberlegte Gewaltanwendung.⁶⁹

E. DIE ĠAMĀ'Ā ISLĀMĪYA UND FATHĪ YAKAN IM NACHKRIEGSLIBANON 1990-2004

Die JI begrüßte das Ṭā'if-Abkommen vom Oktober 1989, das zum Ende des Bürgerkriegs führte und beschloss, an den Parlamentswahlen teilzunehmen. Sie nominierte im ganzen Land Kandidaten, darunter Fathī Yakan in Tripoli. Die JI und andere islamistische Gruppierungen konnten bei den Wahlen, begünstigt durch einen weitgehenden Wahlboykott der Christen, einen Überraschungserfolg erzielen. Mit Fathī Yakan im

⁶⁴ Siehe Interview mit Yakan, Anhang 1, S. IV.

⁶⁵ Nach Angaben von Verlagsmitarbeitern, Interview am 18.11.2004 im Hauptsitz des Verlags in Beirut.

⁶⁶ Nach Yakans Angaben, siehe Interview mit Yakan, Anhang 1, S. IV.

⁶⁷ Fathi Yakan, *Islamic Movement: problems and perspectives*, Indianapolis 1984 und ders., *Problems faced by the Da'wah and the Da'iyah*, Delhi 1984.

⁶⁸ Fathi Yakan, *Que signifie mon appartenance à l'islam?* Lyon 1991.

⁶⁹ Vgl. Abschnitt 3.1.c.

Wahlbezirk Tripoli, As‘ad Harmūš im Wahlbezirk Ḍannīya und Zuhair al-‘Ubaidī in Beirut wurden drei Kandidaten der JI ins Parlament gewählt. In Beirut gewann auch eine mit der JI rivalisierende sunnitisch-islamistische Gruppierung, die "Gesellschaft für Wohltätigkeitsprojekte" (Ġam‘īyat al-mašārī‘ al-ḥairīya)⁷⁰ einen Parlamentssitz, die schiitische Hisbollah konnte im ganzen Land sogar acht Parlamentssitze gewinnen und stellte damit die größte parteibasierte Fraktion in der 128 Sitze umfassenden Volksversammlung.

Yakan und die beiden anderen Abgeordneten der JI schlossen eine Regierungsbeteiligung aus, zählten sich jedoch auch nicht zur Opposition, sondern bestimmten nach eigenem Bekunden ihren Standpunkt je nach Thema.⁷¹ Ihr politischer Einfluss blieb gering, sie hatten jedoch alle Hände voll zu tun, das Ansehen der JI in der Öffentlichkeit zu verteidigen. Zwischen 1992 und 1996 sah sich die JI wiederholt Vorwürfen des Terrorismus ausgesetzt. Sie wurde mit drei verschiedenen Vorfällen in Verbindung gebracht: einem geplanten Anschlag auf die Regierungsspitze am Unabhängigkeitstag im November 1993, Zusammenstöße der libanesischen Armee mit bewaffneten Banden in Fnaidiq (‘Akkār) (November 1993) und ein versuchter Anschlag auf eine internationale Konferenz griechisch-orthodoxer Geistlicher in Balamand südwestlich von Tripoli (Juni 1993). Yakan und die JI stritten die Vorwürfe stets ab, und bis heute konnte bei keinem der drei Vorfälle die Beteiligung von Mitgliedern der JI nachgewiesen werden. Dennoch dürfte das Ansehen der JI in der Öffentlichkeit gelitten haben.

In der Zwischenzeit beschloss Yakan, den Vorsitz der JI abzugeben, den er 28 Jahre innegehabt hatte, um sich ganz der parlamentarischen Arbeit widmen zu können. Sein Nachfolger wurde 1992 Faiṣal Maulawī (geb. 1941), ein Schariarichter aus Tripoli, der für seine gemäßigte Linie bekannt ist, dem aber das Profil und das Ansehen Yakans fehlen.⁷² Die Parlamentswahlen von 1996 waren für die JI eine herbe Enttäuschung. Anders als 1992 gelang es ihr nicht, die verschiedenen islamischen Kräfte um sich zu sammeln. In Tripoli stellten sich einige Personen aus dem islamischen Spektrum zur Wahl, weil sie sich nach dem Erfolg der JI nun auch selbst Chancen ausrechneten. Yakan hatte verkündet, wieder

⁷⁰ Diese Organisation ist unter dem Namen al-Aḥbāš (die Äthiopier) bekannt, der auf ihren charismatischen Gründer und Lehrer, einen äthiopischen Scheich namens ‘Abdallāh al-Hararī hinweist, der in den 1950er Jahren in den Libanon gekommen war. Sie entstand in den 1980er Jahren in Beirut, wo sich im Stadtteil Burġ Abī Ḥaidar ihre Zentrale befindet. Sie ist stark sufistisch orientiert, vertritt einen politischen Quietismus und lehnt die Forderung nach einem islamischen Staat ab. Mit der JI befinden sich die Aḥbāš in einem harten Konkurrenzkampf, der auch schon zu gewaltsamen Zusammenstößen führte. Beide Gruppierungen sprechen sich gegenseitig die islamische Legitimität ab. Siehe Yakan, *aḍwā’*, Bd. 3, S. 284, Hamzeh/Dekmejian, *The Islamic spectrum*, S.33ff und Nizar Hamzeh/Hrair R. Dekmejian, *Al-Ahbash: A Sufi response to political Islamism*, in: *International Journal of Middle East Studies* 28(1996), S. 217-229.

⁷¹ Vgl. Yakan *aḍwā’*, Bd. 2, S. 230 und al-Bizrī, *Islamistes*, S. 17.

⁷² Zur Person siehe Maulawīs Homepage www.mawlawi.net.

antreten zu wollen, doch als auch noch seine eigene Frau Munā Ḥaddād Yakan, selbst eine islamische Aktivistin, ihre Kandidatur verkündete, sah er seine Chancen schwinden und zog seine Kandidatur zurück. Die JI konnte nur einen einzigen Sitz durch Ḥālid Ḍāhir im 'Akkār gewinnen, in Tripoli und Beirut nahmen sich die verschiedenen islamistischen Kandidaten gegenseitig die Stimmen weg und gingen am Ende alle leer aus. Yakan zog sich nun auch aus der Organisation zurück und widmete sich ganz seiner persönlichen Mission. Noch 1996 veröffentlichte er "Die islamische parlamentarische Erfahrung im Libanon im Schlaglicht" (Aḍwā' 'ala t-tağriba an-niyābiya fī Lubnān), eine dreibändige Materialsammlung, die neben Parlamentsreden, Interviews und Artikel Yakans auch Stellungnahmen anderer sunnitischer und schiitischer Islamisten zum Problem der Teilnahme am parlamentarischen System enthält. Yakans Ziel ist es, mit diesem Buch einen internationalen Ideen- und Erfahrungsaustausch islamistischer Parlamentarier anzuregen. Während auch islamistische Stimmen zu Wort kommen, die die Integration ins politische System kritisieren und ablehnen⁷³, spricht sich Yakan energisch dafür aus und beschreibt seine Erfahrung damit als durchweg positiv. Für ihn war es schon ein Erfolg, über die Bühne des Parlaments eine breitere Öffentlichkeit mit dem "islamischen Projekt" vertraut machen zu können.

Es folgten in einer hohen Frequenz ein knappes Dutzend Veröffentlichungen zur da'wa und zum islamischen Aktivismus allgemein. Yakans Bücher scheinen sich weiterhin gut zu verkaufen, einige ältere haben schon zweistellige Auflagenzahlen erreicht. Zudem unternahm Yakan, von Verpflichtungen im Libanon weitestgehend entbunden, zahlreiche Auslandsreisen. Zwischen 1996 und 1998 hat er unter anderem Italien, die Türkei, Indien, Saudi-Arabien, Belgien und Deutschland, Malaysia, Pakistan und den Jemen besucht. Bei seinen Aufenthalten in Europa war er bei arabischen oder islamischen Gemeinden zu Gast, nahm an Diskussionsrunden teil, hielt Vorträge und gelegentlich auch eine Freitagspredigt.

Im Libanon bleibt Yakan eine einflussreiche Persönlichkeit im Umfeld der JI, die sich in den letzten Jahren in einer schwierigen Lage befindet. In den Parlamentswahlen 2000 verlor sie ihren letzten Sitz im libanesischen Parlament. Der von Yakan eingeleitete und von seinem Nachfolger Faiṣal Maulawī konsequent weitergeführte Kurs der politischen Integration scheint nach Anfangserfolgen keine längerfristige Dividende zu bringen. Lediglich einige Erfolge bei Kommunalwahlen waren zu verzeichnen.⁷⁴ Mitverantwortlich

⁷³ Wie z.B. der Hisbollah-Abweichler Ṣubḥī aṭ-Ṭufailī, der die Entscheidung seiner Partei, an den Wahlen teilzunehmen, anführt. Siehe aḍwā', Bd. 3, S. 129ff, 157ff.

⁷⁴ Siehe Hamzeh, daur al-ḥarakāt al-islāmiya.

für das Wahldebakel von 2000 war die mangelnde Parteidisziplin. Mitglieder der JI wie der damalige Abgeordnete Ḥalid Ḍāhir, widersetzten sich der Kandidatenwahl des Vorstandes um Maulawī und stellten sich einfach selbst auf. Sie hatten damit zwar keinen Erfolg, sorgten aber für einen beträchtlichem Schaden bei der JI, deren offizielle Kandidaten, darunter Faiṣal Maulawī selbst, unter der Konkurrenz im eigenen Lager litten und scheiterten.

Nach dieser schmerzlichen Erfahrung war die Führung der JI bemüht, die innere Geschlossenheit wieder herzustellen und das sunnitisch-islamische Lager um sich zu versammeln. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung war womöglich die Initiierung einer Konferenz islamischer Kräfte im Libanon durch die JI im Dezember 2003. Die Konferenz, an der auch Vertreter des offiziellen Islams teilnahmen, brachte ein "islamisches Abkommen im Libanon" (al-Mītāq al-Islāmī fī Lubnān) hervor, in dem sich alle unterzeichnenden Parteien auf bestimmte Grundpositionen einer "islamischen" Politik im Libanon verpflichten.⁷⁵

⁷⁵ Das "islamische Abkommen" kann im Internet unter www.al-jamaa.org/top_policy.asp eingesehen werden.

2.1 YAKAN IN DER TRADITION DES ISLAMISCHEN AKTIVISMUS

A. YAKAN UND DIE TRADITION DES ISLAMISCHEN AKTIVISMUS

Yakan ordnet sich selbst in eine Tradition des islamischen Aktivismus ein, die auf Ḥasan al-Bannā (1906-1949) und die ägyptischen Muslimbrüder zurückgeht. Der islamische Aktivismus der ägyptischen Muslimbruderschaft vor dem zweiten Weltkrieg setzte auf eine Reform der Gesellschaft durch Erziehung (tarbiya), Mission/Propaganda (da‘wa) und soziale Dienste.⁷⁶ Für Yakan sind die ägyptischen Muslimbrüder dieser Zeit ein Vorbild, besonders al-Bannā, den Gründer und Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft, verehrt er als singuläre Persönlichkeit und als Modell eines erfolgreichen islamischen Aktivisten.⁷⁷ Al-Bannā gelang es immerhin, innerhalb von 20 Jahren eine breite, straff organisierte islamische Bewegung zu schaffen, die auf ihrem Höhepunkt Ende der 1940er Jahre mehrere hunderttausend Mitglieder zählte.⁷⁸ Durch seine Ermordung, vermutlich durch Agenten der ägyptischen Geheimpolizei, wurde er zudem zu einem Märtyrer der islamischen Bewegung.⁷⁹

Auch wenn al-Bannā einige Schriften hinterlassen hat, gilt er allgemein weniger als echter Theoretiker sondern als Vertreter eines auf die Praxis fokussierten, aktivistischen Denkens.⁸⁰ Gerade diese Eigenschaft ist es, die Yakan an al-Bannā besonders schätzt. Für ihn ist al-Bannā einer der "unsterblichen Männer", die durch ihr Wirken den Lauf der Geschichte verändern: "Ḥasan al-Bannā war einer jener Unsterblichen, ja sogar der größte unter den Unsterblichen in der islamischen Geschichte im 20. Jahrhundert, nicht weil er ein Gelehrter war oder ein Redner oder ein Politiker [...], sondern weil er der Mann ist, der eine Mission (da‘wa) begründete und eine [neue] Generation ins Leben rief."⁸¹ Neben Sayyid Quṭb ist al-Bannā der einzige islamische Denker, den Yakan namentlich erwähnt, und sogar ausführlich zitiert.

Unter dem Eindruck von Verbot und Verfolgung der ägyptischen Muslimbrüder ab 1954 wurden Vorstellungen vom reformerischen Charakter des Aktivismus durch eine radikalere Sicht abgelöst. Exemplarisch für die Radikalisierung des Denkens der Muslimbruderschaft ist Sayyid Quṭb (1906-1966), der durch seine im Gefängnis verfassten Schriften, insbesondere das 1964 erschienene Manifest "Wegmarken" (ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq)

⁷⁶ Siehe Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999, S. 181-192 und Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, S. 185-208, 283-294.

⁷⁷ Siehe *muškilāt*, S. 40f, *mutaḡayyirāt*, S. 90, *manhaḡīya*, S. 18-21.

⁷⁸ Siehe Mitchell, *Muslim Brothers*, S. 328.

⁷⁹ Siehe Gudrun Krämer, *Politischer Islam*, Hagen 1994, Kurseinheit 2, S. 11.

⁸⁰ Vgl. Krämer, *Gottes Staat*, S. 183.

⁸¹ *manhaḡīya*, S. 18.

zu einem der einflussreichsten Denker der Bewegung wurde. Von den Erfahrungen mit der repressiven Seite des Nasser-Regimes geprägt, konnte sich Quṭb keinen reformerischen Aktivismus innerhalb des politischen und gesellschaftlichen Systems mehr vorstellen. Die Gesellschaft war für ihn in einen Zustand der "ḡāhiliya", der Unkenntnis und Leugnung des Islams, zurückgefallen. Denn statt der Scharia befolge sie Gesetze und Regeln menschlichen Ursprungs und verletze damit Gottes Souveränität (ḥākimiya), sein exklusives Recht, Regeln und Normen zu setzen.⁸² Folglich war der Aktivismus für Quṭb in erster Linie ein ḡihād (Anstrengung, Kampf) gegen alle Widerstände auf dem Weg zu einer islamischen Ordnung. Die Mittel des ḡihād umfassten nach Quṭbs Meinung die ganze Bandbreite des Aktivismus in Wort und Tat. Die Anwendung von Gewalt war kein Muss, wurde aber nicht ausgeschlossen, insbesondere in der Form von Gegengewalt gegen staatliche Repression.⁸³

Fathī Yakan ist von Sayyid Quṭbs radikalierter Ideologie stark beeinflusst. Er übernimmt Begriffe und Aussagen aus dessen Schriften,⁸⁴ obwohl er selbst – und die libanesischen Islamisten allgemein – keinerlei Erfahrung mit brutaler staatlicher Repression hat, und deswegen offenbar auch keinen direkten Grund, den reformistischen Ansatz aufzugeben. In der Praxis, und in steigendem Maße auch in der Theorie, orientiert sich Yakan stärker an al-Bannā als an Quṭb. Erziehung (tarbiya) und vor allem Mission/Propaganda (da'wa) spielen bei ihm eine zentrale Rolle, der ḡihād hingegen weniger.

Der Begriff da'wa bezeichnet bei Yakan nicht nur einen bestimmten Teil des Aktivismus, sondern wird auch häufig als Schlüsselbegriff für den Aktivismus als Ganzes verwendet, ähnlich wie "ḡihād" von Quṭb und seinen noch radikaleren Nachfolgern. Folgt man der Bezeichnung "Dschihadisten", die sich für Gruppierungen, die den (insbesondere bewaffneten) ḡihād in den Mittelpunkt des Aktivismus stellen, eingebürgert hat, so müsste man Yakan in seiner Tendenz, fast alle Aspekte des Aktivismus mit dem da'wa-Konzept zu verbinden, wohl als "Da'wisten" bezeichnen. Zahlreiche seiner Veröffentlichungen über den islamischen Aktivismus tragen das Wort da'wa (Mission, Aufruf zum Islam) oder damit verwandte Wörter wie das Verb yad'ū ([auf-]rufen) oder die Personalformen dā'iya ("Missionar") und du'āt ("Missionare", Plural von dā'iya) im Titel,

⁸² Als Urheber der Schlüsselkonzepte "ḡāhiliya" und "ḥākimiya" gilt allerdings nicht Quṭb selbst, sondern der indo-pakistanische Aktivist Abu l-A'la Maudūdī (1903-1979), dessen Werke ab Ende der 1940er Jahre ins Arabische übersetzt worden waren. (Vgl. Krämer, Politischer Islam, Kurseinheit 2, S. 6-19.) Obwohl Yakan Maudūdī auch direkt rezipiert haben könnte, scheint sein Verständnis der Konzepte eindeutig von Quṭb dominiert.

⁸³ Siehe Krämer, Gottes Staat, S. 217.

⁸⁴ Vgl. unten, Abschnitte 2.2.a. und 3.2.

auch wenn in der Regel der Aktivismus in seiner ganzen Breite besprochen wird. Yakan selbst benutzt nur selten seinen in Pakistan erworbenen Ehrendokortitel,⁸⁵ sondern nennt sich ad-Dā'īya ("der Missionar/Aktivist") Faṭḥī Yakan, seine Homepage findet sich unter der Adresse www.daawa.net. Offenbar ist da'wa bei Yakan ein Signalwort. Seine Bedeutung ist komplex, und soll hier deswegen kurz erläutert werden

B. DER BEGRIFF DA'WA

Die lexikalische Bedeutung des Verbs yad'ū ist zunächst "rufen", dann auch "jemanden zu etwas aufrufen bzw. einladen" oder "etwas propagieren"⁸⁶. Da'wa bedeutet demnach "Aufruf, Propaganda", nicht notwendigerweise in Verbindung mit dem Islam. Ein dā'īya ist jemand, der zu etwas aufruft, einlädt, ein Propagandist. Dadurch, dass sich der islamische Aktivismus im 20. Jahrhundert das Wort zu Eigen gemacht hat, ist der Zusatz "zum Islam" in die Wortbedeutung von da'wa und dā'īya übergegangen und wird deshalb kaum noch benutzt. Im islamischen Aktivismus haben da'wa und dā'īya zudem oft einen von der Grundbedeutung abweichenden Sinn. In seiner Studie über islamische Predigt im zeitgenössischen Ägypten beschreibt Patrick D. Gaffney die Bedeutungsentwicklung von da'wa und dā'īya folgendermaßen: „Although historically these terms have often been associated with Shi'ite missionaries and politico-spiritual movements surrounding figures of a millenarian cast such as the Mahdi and the 'hidden imam,' in contemporary Egypt the *dā'īya* tends to denote a dedicated activist, usually a young man, advocating the totalistic application of Islam. From its etymology the term primarily signals the oratorical and persuasive aspects of this dedication, although it may extend to other more practical endeavors, giving it somewhat the sense of a 'missionary'“⁸⁷

Wie von Gaffney angedeutet, wird da'wa heute – nicht nur in Ägypten – oft als eine Aktivität verstanden, die mehr als bloße Predigt beinhaltet, und deswegen mit dem Wort "Mission", dā'īya mit "Missionar" übersetzt. Die Übersetzung "Mission" für da'wa ist allerdings problematisch und missverständlich, weil sie ein wesentliches Charaktermerkmal der islamischen da'wa nicht zum Ausdruck bringen kann: Bei der Mission der du'āt geht es in aller Regel nicht darum, Nicht-Muslime zum Islam zu bekehren, sondern Leute, die bereits Muslime sind, von einem bestimmten Verständnis des Islams zu überzeugen, einem Verständnis, das die Aktivisten für das einzig richtige und vollständige halten. Diese Feststellung gilt auch für die Innenperspektive des

⁸⁵ 1973 wurde Yakan von der Universität Karatschi die Doktorwürde verliehen, siehe *adwā'*, Bd. 3, S. 243.

⁸⁶ In diesem Fall mit einem präpositionalen Objekt: yad'ū li- oder ilā. Im Grunde basiert diese Form auf der vorherigen yad'ūhu ilā oder li- (jdn. zu etw. aufrufen) unter Weglassen des direkten Objekts.

⁸⁷ Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, Berkeley 1994, S. 33.

islamischen Aktivismus, denn die Aktivisten halten in der Regel zwar die Leute, die sie zu "missionieren" versuchen, für fehlerhafte oder schlechte Muslime, aber dennoch im Kern für Muslime und nicht für Ungläubige. Sie verstehen ihre da'wa folglich als eine "innere Mission", welche die Muslime zum rechten Glauben zurückführen möchte, von dem sie, manchmal sogar ohne eigenes Verschulden, abgekommen sind.⁸⁸

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich Yakans Gebrauch des da'wa-Begriffs genauer fassen: Erstens verwendet er den Begriff in beiden von Gaffney angedeuteten Bedeutungen. Zunächst bezeichnet da'wa bei ihm in einem engeren Sinn die Technik und Strategie der Überredung und Überzeugung, also einen Teilbereich des Aktivismus neben anderen wie Erziehung, Organisation und sozialen Diensten.⁸⁹ Weiterhin kann da'wa aber auch alle praktischen Bestrebungen mit dem Ziel der Islamisierung der Gesellschaft, also den Aktivismus als Ganzen bezeichnen. Wenn Yakan sich selbst als dā'iyā bezeichnet oder von den du'āt (Plural von dā'iyā) im Allgemeinen spricht, dann meint er mit dā'iyā nicht eine Person, die sich der da'wa als abgegrenztem Teilbereich des islamischen Aktivismus widmet, sondern den *islamischen Aktivisten schlechthin*, dessen Ziel es ist, die Muslime zu missionieren, sprich wieder zum richtigen Islam zurückzubringen. Während in diesem Zusammenhang die Übersetzung "Mission" bzw. "Missionar" durchaus passend wäre, das Verständnis von Mission als primär innerer Mission vorausgesetzt, ist da'wa im vorher erwähnten engeren Sinn kaum zutreffend als "Mission" zu übersetzen. Zudem kann der ursprüngliche Wortsinn von da'wa, "Rufen" oder "Aufrufen", der im arabischen Gebrauch mitschwingt, durch das Wort "Mission" nicht wiedergegeben werden. Deshalb verwende ich die Wörter da'wa, dā'iyā und du'āt unübersetzt.

C. DA'WA VON AL-BANNĀ BIS HEUTE

Da da'wa – wie bereits festgestellt – seit den 1930er Jahren eines der zentralen Konzepte des islamischen Aktivismus ist, verwundert es wenig, dass sich neben Yakan auch noch zahlreiche andere Autoren aus dem islamistischen Spektrum mit da'wa beschäftigt haben. Zunächst verlor das Konzept jedoch mit der steigenden Popularität der radikalen Ideologie Sayyid Quṭb an Boden, auch weil seine Anwendbarkeit gewisse Freiheiten voraussetzt, die nicht nur in Sayyid Quṭb Ägypten der späten 1950er und 1960er Jahre nicht gegeben waren. Eine geduldige Missionsarbeit unter dem Motto der da'wa hielten

⁸⁸ Vgl. Anne Sofie Roald, *Tarbiya*, Lund 1994, S. 52ff.

⁸⁹ In Yakans JI gab es immer eine organisatorische Abteilung, die für die da'wa in diesem engeren Sinn, d.h. die Ausbildung von Predigern und Religionslehrern und die Organisation öffentlicher Vorträge, verantwortlich war. Heute betreibt die JI ein "Zentrum der islamischen da'wa" (Markaz ad-da'wa al-islāmiya), das nur für die Ausbildung von Imamen, Predigern und Religionslehrern zuständig ist.

viele von Quṭb's Anhängern in verschiedenen Ländern für aussichtslos oder nebensächlich. Sie setzten eher darauf, im kleinen Kreis direkt auf den Sturz der als unislamisch betrachteten Herrscher hinzuarbeiten und konnten in diesem Zusammenhang mit dem Konzept des ḡihād mehr anfangen, weil es die Anwendung von Gewalt begründen kann.

Dabei müssen sich ḡihād und da'wa im islamischen Aktivismus nicht unbedingt gegenseitig ausschließen, denn ḡihād kann wie erwähnt als eine kämpferische Anstrengung verstanden werden, die das gesamte Repertoire des Aktivismus umfasst. Für viele – auch für Yakan – ist sogar schon der Kampf des Muslims gegen die eigene moralische Fehlerhaftigkeit eine Form des ḡihād, ebenso wie die Standhaftigkeit des islamischen Aktivisten gegenüber gesellschaftlicher Missachtung und Ignoranz. Die Richtung, in die die kämpferischen Bemühungen zeigen sollen, wird bei Yakan jedoch vom Konzept der da'wa bestimmt.

Da'wa als Signalwort für eine gemäßigte, nicht-militante Vorgehensweise spielt in der inner-islamistischen Kritik an einer Radikalisierung und Militarisierung des islamischen Aktivismus eine wichtige Rolle. Als der Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Huḍaibī (1891-1973), Ende der 1960er Jahre eine Schrift verfasste, um „die Muslime gegen die kollektive Exkommunikation (takfir) zu verteidigen, die sich aus Maududis [und Quṭb's] Thesen ablesen ließ [... und] die islamische Bewegung, die sich Ende der 60er Jahre noch immer harter staatlicher Verfolgung ausgesetzt sah, vom Vorwurf des Extremismus zu entlasten“⁹⁰, wählte er als Titel die Formel "Du'āt lā Quḍāt" (Rufer/Missionare, nicht Richter). Die Aufgabe der islamischen Aktivisten – so der Tenor dieser und anderer bekannter Schriften Huḍaibīs – bestehe nicht darin, zu richten, ob die Menschen noch Muslime sind oder nicht, um die vom Islam Abgefallenen dann in einem bewaffneten ḡihād zu bekämpfen, sondern darin, per da'wa die richtige Lehre zu verbreiten.⁹¹

Für die Mehrheit der Theoretiker und Praktiker der islamischen Bewegung ist die da'wa ein zentrales und unumgängliches Thema geblieben. Zu den prominenten Islamisten, die dem Thema Bücher gewidmet haben, zählen Muḥammad Quṭb⁹², Muḥammad al-Ġazālī⁹³,

⁹⁰ Krämer, Politischer Islam, Kurseinheit 2, S. 62.

⁹¹ Vgl. Krämer, Gottes Staat, S. 220ff, 227ff. und Kepel, Der Prophet, S. 62-70.

⁹² Siehe Muḥammad Quṭb, Kaifa nad'ū n-nās? (Wie rufen wird die Leute zum Islam auf?) Kairo 2000. Muḥammad Quṭb ist der Bruder von Sayyid Quṭb und steht der ägyptischen Muslimbruderschaft nahe.

⁹³ Siehe Muḥammad al-Ġazālī, ad-Da'wa al-islāmiya fi l-qarn al-ḥālī (Die islamische da'wa in diesem Jahrhundert). Neuauflage Kairo 2000. Al-Ġazālī (1917-1996) war ein der Muslimbruderschaft nahestehender ägyptischer Religionsgelehrter.

Sa'īd Ḥawwā⁹⁴, Muṣṭafā Mašhūr⁹⁵ und Yūsuf al-Qaraḍāwī⁹⁶. In diesen Büchern über da'wa finden sich in der Regel Erörterungen über die Vorgehensweisen des Aktivismus, von den Mitteln der Erziehung zu den Arten der Organisation. Die Darstellung erschöpft sich nicht in Anweisungen zur da'wa im engeren Sinn, Predigt und Propaganda, oft stehen diese nicht einmal im Mittelpunkt. Die Annahme, dass da'wa für den Aktivismus an sich, oder für eine bestimmte, tendenziell Gewalt gegen die muslimische Gesellschaft ablehnende Vorgehensweise des Aktivismus steht, bestätigt sich also. Dies gilt – wie sich im Weiteren zeigen wird – auch für Yakans Theorie des Aktivismus, deren detaillierte Darstellung nun beginnen soll.

2.2. TARBIYA: DIE FORMUNG DER ISLAMISCHEN PERSÖNLICHKEIT

Yakans Ansprüche an den islamischen Aktivist sind hoch. Er soll ein guter, wenn nicht perfekter Muslim sein. Um dies zu werden, benötigt er tarbiya, Erziehung, die zur Formung einer "islamischen Persönlichkeit" führt. Die Definition dieser islamischen Persönlichkeit und die Frage, wie man sie sich selbst und Anderen anerzieht, wie man sie bewahren und perfektionieren kann, ist also ein Grundproblem der Theorie des Aktivismus. Die Entwicklung von Menschen mit einer islamischen Persönlichkeit wird von zwei Seiten erschwert: Zum einen durch die Existenz einer gesellschaftlichen Umgebung, die sich vom Islam entfernt hat, zum anderen durch die Existenz von Kräften innerhalb des Menschen, die ihn für die Versuchungen des Bösen anfällig machen. Nur wer diese beiden Gefahren erkennt und mit ihnen umzugehen weiß, kann dem Ideal einer islamischen Persönlichkeit näher kommen.

Wie charakterisiert Yakan die islamische Persönlichkeit und wie stellt er sich ihre Anerziehung vor?

⁹⁴ Siehe Sa'īd Ḥawwā, *al-Madḥal ilā da'wat al-Iḥwān al-Muslimīn* (Die Einführung in die da'wa der Muslimbrüder). Kairo 1984 (3. Auflage). Sa'īd Ḥawwā (1935-1989) stammt aus der syrischen Stadt Ḥamāh. Er war einer der wichtigsten Denker der syrischen Muslimbruderschaft und von 1979 bis 1982 auch ein Mitglied der Führung der Bewegung und ein Befürworter des bewaffneten Kampfs gegen das syrische Regime. Die Jahre zwischen der Niederschlagung des Aufstandes der Muslimbrüder in Ḥamāh 1982 und seinem Tod 1989 in 'Ammān verbrachte er im Exil. Yakan und Ḥawwā waren persönlich bekannt, stehen sich inhaltlich und in der Themenwahl ihrer Schriften nahe und scheinen sich gegenseitig beeinflusst zu haben. Die persönliche und intellektuelle Verbindung bedürfte noch einer genaueren Untersuchung.

⁹⁵ Siehe Muṣṭafā Mašhūr, *Tasā'ulāt 'alā ṭariq ad-da'wa* (Fragen auf dem Weg der da'wa) und ders., *ad-Da'wa al-fardiya* (Die individuelle da'wa). Im Internet unter www.ikhwan-info.net. Mašhūr (1921-2002) war von 1996 bis 2002 Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft.

⁹⁶ Siehe Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Taqāfat ad-dā'iya* (Die Bildung des dā'iya). Kairo 2004 (13. Auflage). Al-Qaraḍāwī (geb. 1926) ist ein der ägyptischen Muslimbruderschaft nahestehender Religionsgelehrter. Geboren in Ägypten, ist er seit 1961 als Hochschullehrer in Qatar tätig. Durch seine zahlreichen Bücher und Medienauftritte im qatarischen Satellitensender al-Jazeera möglicherweise der bekannteste lebende Vertreter der islamischen Bewegung.

A. CHARAKTERISIERUNG DER ISLAMISCHEN PERSÖNLICHKEIT

Die islamische Persönlichkeit soll nach Yakans Vorstellung vier zentrale Eigenschaften in sich vereinigen: religiöses Wissen, Nähe und Verbindung zu Gott, Selbstbeherrschung, und praktische Umsetzung der islamischen Normen.⁹⁷ Sie ist eine Kombination von islamischer Geisteshaltung (‘aqlīya islāmīya) und islamischem Seelenzustand (nafsīya islāmīya).⁹⁸

Die Bildung der islamischen Geisteshaltung beginnt laut Yakan mit dem richtigen Glauben. Diesen erlange man durch die Beschäftigung mit zentralen Glaubensinhalten, die Kenntnis von Koran, Sunna und sīra (das Leben des Propheten). Auch die Lektüre moderner Schriften über den Islam wird empfohlen. Wichtig seien ein richtiges und tiefgehendes Verständnis der Glaubensinhalte und ein Wissen um die religiösen und moralischen Pflichten im Islam.⁹⁹ Auf dieser Basis könne der Muslim beginnen, seine Persönlichkeit und sein Wesen ganz im Geiste des Islams zu prägen. Die islamische Geisteshaltung müsse allerdings noch verinnerlicht und quasi automatisiert werden, um einen islamischen "Seelenzustand" zu erreichen.

Yakans Vorstellung vom menschlichen Innenleben ist aus seinen Texten nicht immer leicht zu erschließen, ist aber für seine Theorie der tarbiya von großer Wichtigkeit. Deswegen soll sie an dieser Stelle in groben Zügen rekonstruiert werden: Das menschliche Wesen hat fünf Komponenten. Diese sind Verstand (‘aql), Geist/Seele (rūḥ), Seele (nafs), Herz (qalb) und Körper (ḡism, ḡasad). Während die Bedeutung von Verstand und Körper unproblematisch ist, werfen die anderen drei Begriffe schon bei der Übersetzung Probleme auf. Anklänge an den Sufismus (islamische Mystik) sind unverkennbar, unklar ist jedoch, ob sich Yakan systematisch auf sufistische Vorstellungen bezieht oder nicht.¹⁰⁰ Das Herz ist bei ihm das Zentrum des menschlichen Innenlebens, der Punkt, an dem gute und schlechte Einflüsse zusammenkommen und ihre Spuren hinterlassen.¹⁰¹ Überwiegt

⁹⁷ Siehe muškilāt, S. 128.

⁹⁸ Siehe muškilāt, S. 108, 158.

⁹⁹ Siehe muškilāt, S. 66f., šabāb, S. 46f., intīmāʿī, S. 17-48, tarbiya, S. 20-52.

¹⁰⁰ Sufismus ist in der islamischen Bewegung, auch bei den Muslimbrüdern, eine kontroverse Angelegenheit. Während Ḥasan al-Bannā einen spirituellen Sufismus befürwortete und selbst praktizierte, lehnten viele seiner Anhänger den Sufismus, besonders in seinen volkstümlichen Formen, leidenschaftlich ab und betrachteten ihn als Feind des islamischen Aktivismus (vgl. Mitchell, Muslim Brothers, S. 214ff). Die Kontroverse in der islamischen Bewegung, ob es akzeptable Formen des Sufismus gebe, oder ob der Sufismus als Ganzes abzulehnen sei, scheint bis heute weiterzubestehen. Dies ist wahrscheinlich der Grund dafür, warum Yakan seine sufistischen Neigungen nicht offen deklariert, ganz gemäß seiner generellen Strategie, ideologischen und doktrinären Kontroversen auszuweichen. Ein interessantes Vergleichsbeispiel ist Saʿīd Ḥawwā (siehe oben, fn. 94), der sich offen zum Sufismus bekennt und dabei auf die Missverständnisse und Kontroversen hinweist, die ein solches Bekenntnis auslöst (vgl. Ḥawwā, Tarbiyatunā ar-rūḥīya, Kairo 1992, S. 5-24).

¹⁰¹ Siehe muškilāt, S. 98: al-qalb markaz at-tafaʿul.

das Gute, Frömmigkeit und Gottesfürchtigkeit, so ist das Herz rein und weich, der Einfluss der Lüste und Launen jedoch macht es trübe und hart. Die Seele (nafs) steht bei Yakan für die Launen, Lüste und bösen Triebe, sie ist also physisch und emotional geprägt. Als Pendant dieser "physischen Seele" kennt die sufistische Psychologie eine "geistige Seele" (rūḥ), die im direkten Kontakt mit der göttlichen Wahrheit steht.¹⁰² Bei Yakan spielt diese "geistige Seele" jedoch keine große Rolle, er benutzt den Begriff "rūḥ" nur selten und ohne Stringenz. Umso wichtiger jedoch ist bei ihm der Geist/Verstand (‘aql), dem er die Funktion zuschreibt, den Menschen zu führen.¹⁰³ Der Körper schließlich nimmt am menschlichen Innenleben nicht aktiv teil, da ja die Triebe ihren Sitz in der physischen Seele haben, und spielt bei Yakans Überlegungen folgerichtig eine untergeordnete Rolle. Es bleiben drei zentrale Begriffe: Herz, (physische) Seele und Geist/Verstand.¹⁰⁴

Bei der tarbiya geht es darum, die von Verstand und Glauben geprägte islamische Geisteshaltung auch auf Seele und Herz zu übertragen. Dies erreicht der Muslim nach Yakans Vorstellung, indem er seine Seele durch bestimmte Praktiken zu disziplinieren sucht: „Im Bereich der seelischen Vorbereitung werden sich die jungen Muslime in einem Kampf mit ihren Seelen wiederfinden ... und die Seele treibt zum Bösen an, wenn sie nicht durch Gottesfurcht gezügelt wird. [...] Sie] müssen in einem andauernden Kampf (ğihād) mit ihren Seelen sein [...]“.¹⁰⁵

¹⁰² Vgl. L. Gardet, Artikel "qalb" (in: Encyclopedia of Islam, Bd. 4, Leiden 1978, S. 286): „In Sufi terminology the "heart" plays a large part, for it is viewed both as the source of man's good and evil aspirations and as a seat of learning or religious apprehension and of divine visitations." ... "The role of the spiritual master regarding the novice is to teach him this "science" of desires, thoughts and inner impulses, to teach him to recognize and overcome those aspirations which come from the "physical soul" (nafs), and to gather up and protect the inspirations from the "heavenly spiritual breath" (ruh) through which God reveals himself to Man. Everything that enables man to battle against cupidity and the passions, all that can strengthen his faith (iman) and foster his surrender to God (islam), becomes part of the "science of hearts".“

¹⁰³ Siehe muškilāt 101f: „al-‘aql markaz al-qiyāda“.

¹⁰⁴ Vgl. die Terminologie Muḥammad Quṭb (in Muḥammad Quṭb, Manḥağ at-tarbiya al-islāmīya, Kairo 2004, S. 38-125), eines bekannten Theoretiker der tarbiya, die von der Yakans in mehreren Punkten abweicht. Grob gesagt kennt auch M. Quṭb drei zentrale Begriffe: rūḥ (Seele), ‘aql (Geist, Verstand) und ġism (Körper). Die physische Seele (nafs) wird auch diskutiert und steht wie bei Yakan in einem engen Zusammenhang mit dem Körper, als Arena der Triebe und Lüste des Menschen (vgl. ebd, S. 104ff) . Während bei Yakan das Herz (qalb) das Zentrum des menschlichen Innenlebens darstellt, weist M. Quṭb diese Funktion der Seele (rūḥ) zu (ebd, S. 41). Qalb scheint in seinen Ausführungen keine auch nur annähernd so bedeutende Rolle zu spielen wie bei Yakan.

¹⁰⁵ šabāb, S. 54: „Wa-fi niṭāq al-i‘dād an-nafsī sa-yağidu aš-šābb al-muslim annahu fi širā‘ ma‘a nafsīhi .. fa-n-nafs ammāra bi-s-sū’ in lam tuḡam bi-liğām at-taqwā [...]. Inna ‘ala š-šabāb al-muslim an takūnū fi ġihād dā‘im ma‘a anfusihim [...]“. Anm.: Der erste Satz steht im Arabischen im Singular, nicht wie übersetzt im Plural. Der Sinn ist jedoch im beiden Fällen der gleiche. Yakan setzt sehr häufig zwei Punkte "..", deren Funktion der einer Denkpause in der gesprochenen Rede ähnelt. Meistens gebe ich sie deswegen als "...“ wieder, um diese Analogie mit der gesprochenen Rede zu erhalten, auch wenn Yakans Setzung des "...“ im Deutschen oft ungewohnt erscheint. Achtung: "...“ ist immer Teil des Textes. Auslassungen meinerseits werden mit "[...]" gekennzeichnet.

Der Muslim müsse bei allen seinen Handlungen an Gott denken und sich durch die Erwähnung Gottes Namens (dīkr Allāh) seiner Präsenz versichern.¹⁰⁶ Asketische Praktiken wie fasten oder nachts wachen brächten die Triebe zum Verstummen und steigerten die spirituelle Empfänglichkeit. Gebet, intensive Koranlektüre und beharrliches Gedenken Gottes hätten dann eine umso stärkere Wirkung.¹⁰⁷ In dem Maße, wie des Herz des Muslims durch spirituelle Praktiken gereinigt werde und Gott näher komme, ließen auch die bösen Regungen seiner Seele nach.

Doch das ist nach Yakan noch nicht genug: Der Muslim müsse sich selbst einer strengen Prüfung unterziehen. Er müsse über sein Denken und Handeln Rechenschaft ablegen und auch die letzten Winkel seines Inneren nach Fehlern durchforschen: „Sie sollen sich nicht mit ihrer Kontrolle über ihre Seelen begnügen, sondern darauf bedacht sein, die Geheimnisse ihrer Seelen aufzudecken und die Tiefen ihrer Herzen zu ergründen, Fehlern nachzuspüren und nach Lastern und Sünden zu suchen, bis dass ihre Seelen geläutert sind und ihre Herzen rein werden und die Engel erreichen und kein Schleier mehr zwischen ihnen (den Herzen) und Gott ist.“¹⁰⁸ Auf die "Diagnose" folgt bei Yakan die "Behandlung": Fehler können ausgemerzt und Sünden wieder gutgemacht werden. Dies geschieht durch ehrliche Reue und die Übererfüllung religiöser Pflichten.¹⁰⁹ Auch kleinere Fehler dürfen bei der Behandlung nicht wegen ihrer vermeintlichen Geringfügigkeit vernachlässigt werden, denn „kleine Sünden sind das Tor zu großen Sünden“.¹¹⁰

Das Ergebnis der spirituellen Ausrichtung des inneren Lebens auf Gott ist die Schaffung einer gewissen Distanz zur Welt des Diesseits, die Loslösung der Seele von irdischen Fesseln: „Das Hauptziel der islamischen Erziehung und Formung ist die Herstellung einer Wechselwirkung zwischen dem Islam und den einzelnen Menschen, derart, dass durch diese Wechselwirkung [die Menschen] von ihrem Selbst und von allen irdischen Wertvorstellungen befreit werden ... von der Hochschätzung der vergänglichen Güter und der Begierden befreit werden ... damit sie ausschließlich die Wahrheit hochschätzen

¹⁰⁶ Siehe šabāb, S. 51f, intīmāʿī, S. 31f., qawārib, S. 125f.

¹⁰⁷ Siehe qawārib, S. 70f, muškilāt, S. 199.

¹⁰⁸ muškilāt, S. 185: „Yağibu an lā yaktafū bi-riqābatihim aḍ-ḍātiya ‘alā anfusihim wa-innamā yanbağī an yağrişū ‘alā kaşf ḥabāyā nufūsihim wa-sabr ağwār qulūbihim, yanqubūna ‘an al-‘uyūb wa-yufattişūn ‘an al-āfāt wa-d-ḍunūb; ḥattā taḥura arwāḥuhum, wa-tazkū af’idatuhum wa-taşfū qulūbuhum, wa-tattaşila bi-l-mala’ al-a’lā, fa-lā yakūna bainahā wa-baina llāh ḥiğab ..“ Anm.: Bedeutungsidentische Ausdrücke wie "tazkū af’idatuhum" und "taşfū qulūbuhum" fasse ich in der Übersetzung stillschweigend zusammen, es sei denn im Deutschen ist ein ähnlicher Doppelausdruck bekannt ("Not und Elend"). Ist die Bedeutung nur ähnlich, und lässt sich eine angemessene Übersetzung finden, behalte ich beide Ausdrücke bei, um den rhetorischen Effekt zu bewahren.

¹⁰⁹ Zum Beispiel zusätzliche Gebete, zusätzliches Fasten; der *Terminus technicus* dafür ist nāfila, Pl. nawāfil, zu deutsch "nicht unbedingt notwendige gute Tat", in intīmāʿī 29 n.4 empfiehlt Yakan einige nawāfil.

¹¹⁰ muškilāt, S.185: „aş-şāğā’ir bāb ila l-kabā’ir“

[...].¹¹¹ Wenn das Innere des Muslims ganz von Gott und dem Islam erfüllt sei, dann würden Denken und Handeln eins und das Leben erhalte einen neuen, süßen Geschmack.¹¹²

INNERWELTLICHKEIT, ASKESE, OPFERBEREITSCHAFT

Der ideale Muslim nimmt also bei Yakan eine entsagende, asketische Grundeinstellung gegenüber den Dingen des Diesseits ein.¹¹³ Er hängt nicht an diesseitigen Werten wie Vermögen und Ehre. Die Loslösung der Seele von der Welt darf jedoch nicht in einer Art Weltabgewandtheit enden. Denn zum Islam gehören bei Yakan nicht nur Glaube und Gottesnähe, sondern auch "Arbeit" und "Produktion" und "Anstrengung" (ğihād).¹¹⁴ Der Muslim hat die Aufgabe, ein produktives Leben zu führen und auf Erden eine gottgefällige Ordnung zu errichten.¹¹⁵ Es gilt, eine Balance zwischen Spiritualität und Aktivismus zu finden, in der beide Aspekte zur Entfaltung kommen, und diese findet Yakan im Konzept der innerweltlichen Askese.¹¹⁶ Diese ist nach Yakans Vorstellung eine Voraussetzung für konsequent islamisches Handeln. Denn die Befreiung der Seele von irdischen Fesseln befreie auch das Tun von allen irdischen Zwecken und Interessen, außer den islamischen. Ein Muslim, der eine zu starke Bindung ans Diesseits habe, werde aus Sorge um sein Vermögen, sein Ansehen oder das seiner Familie den Islam nicht so konsequent leben, wie einer, der von dieser Sorge frei sei. Erst eine gewisse innerliche Distanz von der Welt ermöglicht also wahrhaft islamisches Handeln in der Welt.

Die asketische Haltung des Muslims gegenüber der Welt hat bei Yakan zwei Grundkomponenten. Die erste betrifft die Mäßigung im Umgang mit den diesseitigen Gütern, die zweite die Bereitschaft, Opfer zu bringen.

Im Umgang mit den Gaben Gottes im Diesseits gilt die Regel der "goldenen Mitte" (arab. *lā tafriṭ wa-lā ifrāṭ*: Weder Übertreibung noch Nachlässigkeit) zwischen völliger Entsagung und gedankenlosem Genuss. Yakan warnt vor einer Übertreibung der Askese und des damit verbundenen religiösen Eifers.¹¹⁷ Von übertriebenem Fasten und nächtelangem Wachbleiben sei abzuraten, und bei allen religiösen Aktivitäten solle auch

¹¹¹ *muṣkilāt*, S.147: „Inna al-ğāya al-asāsiya min at-tarbiya wa-t-takwīn al-islāmīyain, taḥqīq at-tafā‘ul baina l-islām wa-baina l-afṛād bi-ḥaitu yataḥaqqaqu min ḥāda t-tafā‘ul tağriduhum min dawātihim, tağriduhum min al-qiyam al-arḍiya kullihā .. tağriduhum min al-i‘tizāz bi-kull mā ya‘tazzu bihi min ḥuṭām wa-ahwā’ .. li-ya‘tazzu bi-l-ḥaqq waḥdihi [...]“.

¹¹² Siehe *muṣkilāt*, S. 101.

¹¹³ Siehe *muṣkilāt* S. 48-56, 57ff., 108ff., 145, 147, 203-204.

¹¹⁴ Siehe *muṣkilāt*, S. 200, *intimā‘ī*, S. 97-104, *kaifa*, S. 14-18.

¹¹⁵ Siehe *muṣkilāt*, S. 62, *intimā‘ī*, S. 83-93, *‘iyāda*, S. 63.

¹¹⁶ Dass die Verbindung von Spiritualität und Aktivismus manchmal auch problematisch ist, zeigt die Diskussion in Abschnitt 3.1.

¹¹⁷ Siehe *muṣkilāt*, S. 108ff., 204, *isti‘āb*, S. 79-81.

noch Zeit für die Familie bleiben. Man gebe Gott sein Recht, aber auch dem Körper. Dieser solle kräftig, ausdauernd und gesund sein, um den Strapazen des Aktivismus standhalten zu können.

Beispielhaft für die innerweltliche Askese des Muslims ist bei Yakan die Rolle, die Frau und Ehe in seinem Leben spielen.¹¹⁸ Die Frau kann im Leben des Muslims ein Segen oder ein Fluch sein, je nachdem ob sich sein Umgang mit ihr an islamischen Regeln orientiert oder nicht. Die Ehe sei ein wichtiger Bestandteil im Leben eines Muslims, denn sie diene dazu, „seine Religion zu vervollständigen“¹¹⁹, wie Yakan mit Verweis auf Aussagen des Propheten erläutert. Eine Ehelosigkeit zur Vermeidung eines möglicherweise schlechten Einflusses der Frau sei also keine islamische Lösung. Eine Ehe könne jedoch nur segensreich sein, wenn sie einen islamischen Charakter hat. Der Zweck der Eheschließung sei die Gründung eines muslimischen Haushalts. Deswegen sei das einzige Kriterium bei der Auswahl einer Frau ihr guter Charakter, ihre Frömmigkeit und ihr tugendhaftes Verhalten. Der Versuchung, in der Ehe ungehemmt den Geschlechtstrieb auszuleben, müsse unbedingt widerstanden werden, denn der Geschlechtsverkehr störe das körperliche und seelische Gleichgewicht. Eine andere Gefahr bestehe darin, dass der Mann zu stark unter den Einfluss der Frau gerät. In einer muslimischen Ehe hingegen solle der Mann den dominierenden und lenkenden Part spielen.

Das von Yakan vorgesehene Grundmuster der Einstellung zu den weltlichen Gaben (Frau und Familie, Geld und Besitz, Beliebtheit und Ansehen) wird hier deutlich: der Muslim lebt und handelt in der Welt und nimmt am Genuss der Gottesgaben teil, behält aber stets eine rationale und emotionale Distanz zur Welt, um nicht der Verführung ihrer "Reize" zu erliegen und darüber die Gebote Gottes zu vernachlässigen.

Die zweite Grundkomponente der asketischen Haltung des Muslims betrifft nach Yakan seine Bereitschaft, alle diesseitigen Güter, mithin das eigene Leben zu opfern, wenn es im Sinne des Islams notwendig sein sollte: „Und nun frage deine Seele, wie groß ihre Bereitschaft zum Einsatz und zum Opfer auf dem Weg Gottes ist [...]. Die Angst um dein Leben ist eine Last, die dich vom ġihād auf dem Weg Gottes abhält und von der du dich befreien musst. [...] Du musst dem Interesse des Islam jederzeit den Vorrang vor allen anderen Interessen geben, dein Verlangen dem Gesetz Gottes unterordnen, und jederzeit dazu bereit sein, auf dem Weg Gottes zu sterben.“¹²⁰

¹¹⁸ Siehe muškilāt, S. 48-56. Eine etwas andere Darstellung der Ehe findet sich in intimāʿi, S. 51ff, wo das Verhältnis von Mann und Frau eher als Partnerschaft dargestellt wird.

¹¹⁹ muškilāt, S. 50: „istikmāl dīnihi“

¹²⁰ muškilāt, S. 203f.: „Wa-l-ān isʿal nafsaka ʿan madā istiʿdādhā li-l-baḍl wa-t-taḍḥīya fī sabīl Allāh [...]. Inna l-ḥauf ʿala l-ḥayāt tiql yuqʿidu bika ʿan al-ġihād fī sabīl Allāh yanbaġi an tataḥarrara minhu. [...] Inna

B. ANEIGNUNG DER ISLAMISCHEN PERSÖNLICHKEIT DURCH TARBIYA

Den Prozess, in dem Menschen sich eine islamische Persönlichkeit aneignen oder dazu angeleitet werden, nennt Yakan tarbiya (Erziehung). In ihrer Betonung von Spiritualität und Innerlichkeit scheint die Persönlichkeitsbildung nach Yakans Ausführungen zunächst ein individuelles Unterfangen jedes einzelnen Muslims zu sein. Doch da er den Aktivismus als kollektives Unterfangen betrachtet (siehe Abschnitt 2.4), kommt er nicht umhin, sich darüber Gedanken zu machen, was die Organisation für die tarbiya ihrer Mitglieder, besonders der neu hinzugekommenen, leisten kann. Denn der islamische Charakter der Organisation steht und fällt mit dem ihrer Mitglieder (siehe Abschnitt 3.1). In der Sprache Yakans empfängt die Bewegung/Organisation "menschlichen Rohstoff", den sie im Bearbeitungsprozess der tarbiya zu richtigen Muslimen formt. Diese "Produktion" von islamischen Aktivisten vergleicht Yakan mit der Produktion von Konsumgütern in einer Fabrik. Wenn die Verarbeitung der Rohstoffe nicht mit der nötigen Sorgfalt und Gründlichkeit durchgeführt werde, könne sich die Ware wegen ihrer schlechten Qualität nicht durchsetzen und die Fabrik bekomme einen schlechten Ruf. Ebenso müsse die Bewegung darauf achten, dass die schlechte "Qualität" ihrer Aktivisten nicht in der Öffentlichkeit ihren Ruf beschädigten.¹²¹

Wie diese Verarbeitung genau geschehen soll, und insbesondere, welche Methoden dabei zur Anwendung kommen sollen, deutet Yakan in seinen Schriften nur an. Ein detailliertes pädagogisches Programm hat er nicht, verweist aber auf andere Autoren, die ausführlicher zur tarbiya geschrieben haben.¹²² Yakans Ausführungen lassen sich wie folgt zusammenfassen: Zunächst sei es wichtig, alles Unislamische im Inneren der Neuankömmlinge zu löschen: „In diesem Stadium sollte die Bewegung die Neuankömmlinge einer guten Prägung unterziehen. [Diese] reinigt sie von allen Sedimenten aus der Vergangenheit – Gedanken und Praktiken – und wäscht aus ihren Köpfen und Gehirnen Dinge, die von Unislamischem beherrscht werden oder denen Unislamisches anhaftet.“¹²³ Danach könne der Aufbau einer islamischen Persönlichkeit stattfinden.¹²⁴

‘alaika fī kull al-aḥwāl an tuǧalliba maṣlaḥat al-islām ‘alā kull maṣlaḥa. Wa tuḥaḍḍī‘a ahwā’ka li-mā ḡā’a bihi aṣ-ṣar‘, wa-takūna musta‘iddan da’iman wa-abadan li-l-maut fī sabil Allāh.“

¹²¹ Siehe isti‘āb, S. 81-82.

¹²² Zum Beispiel Muḥammad Quṭb und Yūsuf al-Qaraḍāwī. Zu M. Quṭb vgl. oben fn. 104. Zu al-Qaraḍāwīs Theorie der tarbiya vgl. seine Schrift at-Tarbiya al-islāmīya wa-madrasat Ḥasan al-Bannā, Kairo 1992 (3. Auflage).

¹²³ isti‘āb, S.72: „Fī ḥāḍihi l-marḥala yata‘ayyanu ‘ala l-ḥaraka an taqūma bi-ṣiyāḡat al-wāfidin ilaiḥa ṣiyaḡa ḡayyida .. Tunaqqihim min kull ar-rawāsib al-māḍiya – afkāran wa-mumārasāt – wa-yaḡsilu admigatahum wa-‘uqūlahum mimmā rāna ‘alaiḥa au ‘aliqa bi-hā min mu‘ṭayāt ḡair islāmīya ..“. Anm.: Das Bezugswort

Der Mensch werde angeleitet durch das gute Vorbild, das ihm seine Lehrer geben, die auch das richtige Maß zwischen Belohnung und Strafe finden müssen. Wichtig sei, dass der Mensch dem Einfluss der unislamischen Gesellschaft weitestgehend entzogen werde, ideal wäre, wenn in Familie, Beruf und Freundeskreis ein islamisches Klima herrsche. Eine physische Trennung von der Gesellschaft im Formungsprozess sieht Yakan jedoch nicht vor, er fordert lediglich eine Vermeidung des „ideologischen und moralischen Zusammenlebens mit der ġāhilitischen Gesellschaft“¹²⁵. Wie bei anderen Punkten des Formungsprogramms bleibt auch hier sowohl die Bedeutung des theoretischen Konzepts als auch die praktische Umsetzung unklar. Das Zellensystem, das in der Praxis der JI eine große Rolle zu spielen scheint, lässt Yakan in seinen Ausführungen zur tarbiya merkwürdigerweise unerwähnt.

Zwar gilt das Ideal der islamischen Persönlichkeit für alle Muslime, doch sind nicht alle Menschen gleichermaßen dazu befähigt, einem derart hohen Ideal nachzukommen, wie es Yakan zeichnet. Diejenigen, die nicht dazu bestimmt sind, müssen nach Yakan keine schlechteren Muslime sein. Sie sollen nach dem Ideal streben, sich aber in Selbstbescheidung üben, wenn sie an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stoßen.¹²⁶

Aber auch diejenigen, die zu führenden du‘āt werden, sind letztlich nur fehlbare Menschen, und müssen sich dessen bewusst sein. Nicht nur Neuankömmlinge – so Yakan – benötigen tarbiya, auch Menschen, die schon lange den Islam im Sinne Yakans lebten, seien nie davor gefeit, einen Rückfall in unislamische Gedanken und Verhaltensweisen zu erleiden. Ihre Selbstprüfung und die Pflege ihrer inneren Reinheit dürfen nie vernachlässigt werden. Dies gelte besonders für die Leute, die die Führung der Bewegung innehaben. Für sie gelten nach Yakans Vorstellungen noch höhere Anforderungen der moralischen Perfektion als für normale Aktivisten. Denn sie tragen eine Verantwortung, die eine Last und eine Aufgabe zugleich ist: sie sind von Gott dazu bestimmt, für die Gesellschaft Sorge zu tragen.¹²⁷

(Subjekt) von "tunaqqihim" ist etwas unklar. Da das Verb einen neuen Absatz einleitet, kommen sowohl "ḥaraka" als auch "ṣiyāga" in Frage. Letzteres erscheint mir am plausibelsten.

¹²⁴ Die Verbindung zwischen tarbiya und innerer Reinigung (tazkiya) ist nach Roald, Tarbiya, S. 51, 69 ein wesentlicher Bestandteil der Konzepte der "islamischen Erziehung" bei islamischen und islamistischen Denkern.

¹²⁵ muškilāt, S. 147: „at-ta‘āyūš al-‘aqīdī wa-l-ḥuḷqī ma‘a l-muḡtama‘ al-ġāhili“

¹²⁶ Siehe kaifa, S. 34.

¹²⁷ Wörtlich: „awṣiyā‘ ‘alā l-muḡtama‘ bi risālat al-istiḥlāf wa-t-taklīf“ (muškilāt, S. 89). Zum Thema der Verantwortung vgl. auch intīmā‘i, S. 9.

c. FAZIT

Die prägenden Eigenschaften der islamischen Persönlichkeit sind nach Yakan Spiritualität und innerweltliche Askese. Religiöser Bildung allein misst Yakan wenig Wert bei, solange sie nicht durch Persönlichkeitsbildung ergänzt wird. Er betont die Ganzheitlichkeit der islamischen Persönlichkeit und damit auch der Erziehung: ihr Objekt sind Geist und Körper, Gedanken und Verhaltensweisen. Die Regeln und Vorstellungen des Islam müssen so verinnerlicht werden, dass sie zu Kategorien des Fühlens und der Intuition werden und somit schon unbewusst das Denken und Handeln zu leiten beginnen. Yakan setzt dabei auf ein "Tabula Rasa"-Modell der Erziehung, in dem das Individuum seine Vorprägung ablegt und eine völlig neue Persönlichkeit entwickelt, zu dessen Umsetzung er jedoch überraschend wenig Konkretes zu sagen hat.

Obwohl er auf die Verantwortung der Bewegung bzw. der "Lehrer" bei der tarbiya hinweist, scheint deren Gelingen letztlich einzig und allein beim Individuum zu liegen. Zwar benötigt dieses bei dem Aufbau einer islamischen Spiritualität Anleitung durch erfahrene Muslime, doch wesentliche Aspekte der tarbiya wie die Disziplinierung der Seele und die kontinuierliche Selbstprüfung kann es nur selbst durchführen. Im Endeffekt muss sich jeder Muslim selbst erziehen, wenn die Erziehung Yakans hohem Ideal der islamischen Persönlichkeit gerecht werden soll.

Diese "Individualisierung" der tarbiya gilt auch für Yakans Anleihen vom Sufismus. Anders als im klassischen Sufismus braucht der Muslim keinen Meister, der ihn in eine durch spirituelle Praktiken vermittelte höhere Wahrheit einführt. Nach Yakans Vorstellungen kann es jedem Einzelnen gelingen, durch einfache Praktiken wie Beten, Fasten und intensive Koranlektüre ein spirituelles Verhältnis zu Gott zu gewinnen, dessen Ziel auch nicht die mystische Versenkung in Gott ist, sondern lediglich eine asketische Persönlichkeitsprägung, die einen konsequenten islamischen Lebensstil ermöglicht. Sein Buch "Was bedeutet meine Zugehörigkeit zum Islam?" (Mādā ya'nī intimā'ī ila l-islām?) hat den Charakter eines Handbuchs, das dem interessierten Leser in knapper Form erklärt, was er persönlich dafür tun kann, ein guter Muslim zu werden, in anderen Worten, wie er sich selbst zum gutem Muslim erziehen kann.

2.3. ZIELE UND VORGEHENSWEISEN DES AKTIVISMUS ALS DA'WA

A. ZIELSETZUNG DES AKTIVISMUS

Der vorherige Abschnitt hat gezeigt, dass die tarbiya darauf abzielt, den Muslim zu einem engagierten, aktivistischen Gläubigen zu machen. Zum Islam gehört für Yakan mehr als

nur der rechte Glaube: „Du musst begreifen, dass der Islam eine Religion der Arbeit, und nicht der Faulheit, eine Religion des Strebens und nicht der Untätigkeit ist.“¹²⁸ Er verankert den Aktivismus im Kern der Religion, indem er die da‘wa zur individuellen Pflicht erklärt und den idealen Muslim als engagierten Propagandisten zeichnet: Es sei die Aufgabe eines jeden Muslims, für die Verbreitung des richtigen Islams in der Gesellschaft zu arbeiten und zu kämpfen.¹²⁹ Wer diesen Grundsatz akzeptiert, der wird zum dā‘iya und zu einem Teil der islamischen Bewegung. Doch was sind eigentlich die kurz- und langfristigen Ziele dieses Engagements, dieser Bewegung?

NATUR DER ISLAMISCHEN VERÄNDERUNG

Die Aufgabe des islamischen Aktivismus ist nichts weniger als die radikale Umwälzung der Gesellschaft, die den Islam in allen Lebens- und Gesellschaftsbereichen zur Geltung bringt. Der Islam ist nach der gängigen islamistischen Auffassung, die auch Yakan teilt, ein umfassendes System, das alle irdischen und jenseitigen Angelegenheiten regelt. Eine Trennung zwischen Religion und Diesseits (dīn wa-dunyā) oder Religion und Staat (dīn wa-daula) widerspricht deshalb dem Islam.¹³⁰ Folglich bedeutet das islamische Programm oder Projekt¹³¹ für Yakan, die Leute wieder zur Anbetung Gottes zu bringen, das islamische Leben fortzusetzen¹³², einen islamischen Staat zu errichten und die Souveränität Gottes (ḥākimiyyat Allāh) durchzusetzen.¹³³ Die Frage, wie genau der islamische Staat bzw. die islamische Gesellschaftsordnung beschaffen sein soll, klammert Yakan in seinen Schriften systematisch aus. Dass dabei die berühmte "Umsetzung der Scharia" eine zentrale Rolle spielen soll, ist sicher.¹³⁴ Yakan konzentriert sich indessen auf die praktisch orientierte Frage, wie man die Gesellschaft "islamisch" oder "islamischer"

¹²⁸ muškilāt, S. 200.

¹²⁹ Siehe kaifa, S. 14-19, mutağayyirāt, S. 88.

¹³⁰ Siehe kaifa, S. 104, intima‘ī, S. 148, 150.

¹³¹ Meist gebraucht Yakan die Begriffe manḥağ (offener Weg, Methode, Programm) und mašrū‘ (Projekt) austauschbar. Ich übersetze/interpretiere je nach Kontext und benutze die Begriffe Programm oder Projekt.

¹³² Wann es unterbrochen wurde, lässt Yakan offen.

¹³³ Siehe kaifa, S. 15,104, šabāb, S. 16f, 28, intima‘ī, S. 147ff.

¹³⁴ Die Umsetzung der Scharia ist eine zentraler Forderung islamischer bzw. islamistischer Reformer und Intellektueller. Vgl. Krämer, Gottes Staat, S. 51. Für Yakan trifft Krämers Feststellung zu, dass die "Anwendung der Scharia" als Schlagwort benutzt wird, das gerade durch seine Unbestimmtheit mobilisierende Kraft entfaltet. Diese Unbestimmtheit bzw. der Mangel einer genaueren Bestimmung von Konzepten wie Scharia oder islamischer Staat ist bei Yakan aber auch beabsichtigt, weil er sich selbst als dā‘iya und nicht als Rechtsgelehrter betrachtet. In seinen frühen Büchern nennt er häufig Titel und Autoren, mit deren Hilfe der Leser sich genauer über bestimmte Themen informieren kann, die Yakan selbst nur anschnidet. Zum Thema des islamischen Staates empfiehlt er Autoren wie Maudūdī, as-Sibā‘ī, Muḥammad Asad, ‘Abd al-Karīm Zaidān, ‘Abd al-Qādir ‘Auda, Muḥammad al-Gazālī und interessanterweise auch Taqīy ad-Dīn an-Nabhānī, den Gründer der mit den Muslimbrüdern rivalisierenden Ḥizb at-Taḥrīr al-Islāmī (islamische Befreiungspartei) (siehe kaifa, S. 161).

machen kann. Dieses Ziel nennt er schlicht die "islamische Veränderung" (at-tağyīr al-islāmī).

In seinen frühen Schriften beschreibt Yakan die islamische Veränderung als revolutionären Bruch oder Umsturz (inqilāb). Er lehnt jeden Kompromiss mit der als ġāhilitisch charakterisierten Gesellschaft ab und fordert ihre "Zerstörung" (naqd): „Zu den Eigenschaften [des islamischen] Programms gehört auch, dass es ein revolutionäres Programm ist, das Ausbessern und Teilreformen ablehnt. Es lehnt die Verbesserung eines Teils der Angelegenheiten der ġāhilitischen Gesellschaft ab und heißt das Zusammenleben in dieser Gesellschaft nicht gut, außer zum Versuch, sie zu stürzen und an ihrer Stelle eine islamische Gesellschaft zu errichten.“¹³⁵ Hier ist der Einfluss Sayyid Quṭb's unverkennbar, den Yakan teilweise in der Radikalität des Ausdrucks sogar zu überbieten versucht.¹³⁶

Später, ungefähr ab Anfang der 1980er Jahre, schwächt Yakan diesen Anspruch etwas ab, und beginnt, den Begriff "Revolution/Umsturz" (inqilāb) durch "Veränderung" (tağyīr) zu ersetzen, ohne jedoch den Dualismus zwischen Islam und ġāhiliya aufzugeben. "Veränderung" bedeutet für ihn nach wie vor die Weigerung, sich in "positivistische Projekte" eingliedern zu lassen¹³⁷, die Weigerung, Prinzipien aufzugeben, die Ablehnung "halber Lösungen" und die Forderung, das islamische Projekt als geschlossenes (mutakāmil) Projekt umzusetzen.¹³⁸ Erst in den 1990er Jahren nimmt Yakan eine reformistische Sicht der islamischen Veränderung an, und erklärt seine vorherige Polemik gegen "halbe Lösungen" indirekt für obsolet, indem er die Möglichkeit von Kompromissen in Betracht zieht, die von der "reinen Lehre" abweichen können.¹³⁹

Andererseits beginnt er bereits früh, im Sinne der pragmatisch-reformistischen Vorgehensweise zu argumentieren, die er auch in der Praxis verfolgt hat. Die islamische Veränderung, ob revolutionär oder nicht, habe nämlich – so Yakans Argumentation – bestimmte Eigenschaften und sei bestimmten Bedingungen unterworfen, die eine kurzfristige Umsetzung ausschließen oder zumindest sehr unwahrscheinlich machen.

¹³⁵ kaifa, S. 104f. Siehe auch intimāʿī, S. 148-154, šabāb, S. 17-20, muškilāt, S. 232f., naḥwa, S. 41f.

¹³⁶ Wie Sayyid Quṭb lehnt Yakan Kompromisse mit der ġāhilitischen Gesellschaft ab (vgl. Quṭb, Maʿālim fi ṭ-ṭariq, S. 19, 149). Quṭb vermeidet dabei jedoch Begriffe wie "Revolution" oder "Umsturz" und formuliert lediglich die Forderung, die Realität „von Grund auf zu verändern“ (tağyīr ḥāda l-wāqiʿ min asāsihi) (ebd.).

¹³⁷ Als "positivistisch" bezeichnet Yakan alle Ideologien außer der islamistischen und alle modernen Gesellschaftssysteme außer dem Islam.

¹³⁸ Siehe mutagāyyirāt, S. 111f., 155. Die Forderung nach einer ganzheitlichen Veränderung ist auch Polemik gegenüber anderen islamischen Bewegungen, die nach Yakans Darstellungen nur einen bestimmten Aspekt des Aktivismus verfolgen, siehe intimāʿī, S. 131ff und naḥwa, S. 8-19, wo Yakan Ġamāʿat at-Tabliḡ und Ḥizb at-Taḥrīr al-Islāmī kritisiert.

¹³⁹ Siehe quṭūf, S. 69-84 und Interview mit Yakan, Anhang 1, S. V. Er hält zwar an dem langfristigen Ziel einer grundlegenden Veränderung fest, räumt aber ein, dass diese auf dem Wege schrittweiser Reform stattfinden muss und dass Reform das Eingehen von Kompromissen mit politischen Gegnern impliziert. Nicht alles Erwünschte lasse sich durchsetzen, weshalb man manchmal auch mit 60% oder weniger zufrieden sein könne und müsse.

Nicht nur die Ziele der islamischen Veränderung, sondern auch die Mittel zu ihrer Umsetzung müssten moralisch richtig sein und dem "Geist des Islam" entsprechen.¹⁴⁰ *Die Zwecke heiligten nicht die Mittel.* Dieses Prinzip nennt Yakan auch die "Menschlichkeit"¹⁴¹ der islamischen Veränderung: „Der Begriff der islamischen Veränderung ist auch ein menschlicher Begriff, sie (die islamische Veränderung) gelangt nicht zum Guten auf dem Weg des Bösen, heißt nicht das Laster gut, um zur Tugend zu gelangen und er errichtet das Gebäude nicht auf Schädeln und Blut.“¹⁴². Bei allen anderen ideologischen Strömungen (Kommunismus, französische Revolution, Zionismus und arabischer Nationalismus) jedoch, – so Yakans These – hätten stets die Zwecke die Mittel geheiligt, und Grausamkeit statt Menschlichkeit sei die Folge gewesen, wo immer diese Ideologien gesellschaftliche Veränderungen erreicht hätten.¹⁴³

In seinem Buch "Die Jugend und die Veränderung" (aš-Šabāb wa-t-tag̃yīr, 1979) macht Yakan noch weitere Einschränkungen geltend: „Die islamische Veränderung ist nicht die äußere politische Erscheinung irgendeines Staates. Sie besteht auch nicht aus den Beschlüssen eines Staates, nach denen einiges verboten wird, was Gott verboten hat, oder die Teile der Scharia umsetzen. Sie [bedeutet] nicht, dass die Verfassung eines Staates festsetzt, dass die Staatsreligion oder die Religion des Staatspräsidenten der Islam sei. Die islamische Veränderung bedeutet nicht, Galgen aufzustellen und an einer kleineren oder größeren Gruppe von politischen oder moralischen Abweichlern (munḥarifīn) die Todesstrafe zu vollstrecken. [...] Die islamische Veränderung darf nicht mit wissenschaftlichen Techniken zusammenprallen oder mit dem technischen Fortschritt im Widerspruch stehen.“¹⁴⁴.

Yakan denkt offenbar an einen tiefgreifenden und nicht nur äußerlichen gesellschaftlichen Wandel, der nicht im Handumdrehen passieren kann, sondern graduell oder in "Phasen" (marāḥil) verläuft.¹⁴⁵ Welche politische und gesellschaftliche Strategie

¹⁴⁰ Siehe šabāb, S. 16-27, mutag̃ayyirāt, S. 120, intima'ī, S. 122-126.

¹⁴¹ Yakans Begriffswahl ist hier auffällig untypisch für den islamistischen Diskurs. Das Menschliche (z.B. menschliche Normen) wird hier in der Regel als Gegensatz zum Göttlichen betrachtet und gegenüber diesem abgewertet. So wird die Forderung nach der Umsetzung der Scharia damit begründet, dass diese "hohe" göttliche Normen verkörperen, während das vom Westen übernommene positive Recht lediglich "niedere" menschliche Normen widerspiegeln. Yakan jedoch benutzt hier "Menschlichkeit" – ganz im westlichen Sinne – als positiv konnotierten Gegenbegriff zu "Grausamkeit".

¹⁴² šabāb, S. 21.

¹⁴³ Siehe šabāb, S. 22-25.

¹⁴⁴ šabāb, S. 27-28.

¹⁴⁵ Siehe intima'ī, S. 117-119, mutag̃ayyirāt, S. 100-104 und die weiter unten zitierten Stellen. Schon Ḥasan al-Bannā hatte ein Stufenmodell der islamischen Veränderung entwickelt, das nach Yakan vier Stufen umfasste: da'wa der Allgemeinheit, da'wa der Elite, Errichtung des islamischen Staates und Rückkehr des Kalifats (siehe quṭūf, S. 75-79). Yakan lässt jedoch offen, ob er sich diesem Modell anschließt. Punkte wie die

gewählt werden muss, hängt dann von der Natur der "Phase" ab, in der sich die islamische Bewegung befindet. Der Begriff der "Phase" oder "Stufe" (*marḥala*) wird von Yakan recht variabel gehandhabt, so dass sowohl der Zustand der islamischen Bewegung als auch die gesellschaftlichen und politischen Umstände ihrer Aktivität die Charakteristik einer bestimmten "Phase" ausmachen können. Oft stellt Yakan eine lose Analogie zwischen dem Weg der islamischen Bewegung und dem des Propheten Muhammad und der frühen Muslime her, um bestimmte strategische Entscheidungen damit zu untermauern, dass der Prophet in einer vergleichbaren Phase eine ähnliche Strategie verfolgt habe.

So wird z.B. der Bruch des tripolitaner Kreises um Yakan mit den *ʿIbād ar-Raḥmān*, der ab 1958 vollzogen und mit der Gründung der JI 1964 institutionalisiert wurde, nachträglich dadurch gerechtfertigt, dass Ende der 1950er Jahre das Stadium der Vorbereitung und der Bildung einer "gläubigen Avantgarde" abgeschlossen gewesen sei und der Übergang in das nächste Stadium eines umfassenden gesellschaftlich-politischen Aktivismus angestanden habe.¹⁴⁶ Dieser sei aber im Rahmen der *ʿIbād* aufgrund deren Tendenz, sich zu isolieren und "sich einzuigeln" nicht zu realisieren gewesen. Deshalb sei die Abspaltung der JI notwendig und ganz im Sinne des Propheten gewesen, der, nachdem er einen Kern von Gläubigen um sich geschart hatte, die *daʿwa* an die weitere Gesellschaft zu richten begann.

Manchmal reicht Yakan allein schon die Annahme, dass sich die Durchsetzung des Islams damals wie heute in wohlgeordneten Stufen oder Phasen vollziehe und nicht anders. So kann er Optionen wie einen Militärputsch oder eine gewaltsame Revolution ausschließen. Das lehre im Übrigen auch die historische Erfahrung: „Die Wahrheit ist, dass alle Versuche der Beschleunigung und Projekte des [Über-]Springens (*qafz*) abgebrochen wurden oder ihres Inhalts entleert wurden und nicht den erwarteten Nutzen brachten.“¹⁴⁷

Zur Zeit des libanesischen Bürgerkriegs stellt sich Yakan in dem Buch "Die Abgefallenen auf dem Weg der *daʿwa*" (*al-Mutasāqitūn ʿalā ṭarīq ad-daʿwa*, 1984) gegen die Gewaltanwendung islamistischer Milizen und beruft sich dabei wieder auf die Vorgehensweise des Propheten: „Zur Zeit des Propheten war Gewaltanwendung nicht etwa eine spontane Reaktion, sondern eine wohlbegründete und von Prinzipien, Erwägungen und Gegebenheiten bestimmte Tat, in Übereinstimmung mit der Natur einer jeden Phase,

daʿwa der (politischen) Elite oder die Wiedererrichtung des Kalifats spielen jedoch in seinem Denken kaum eine Rolle.

¹⁴⁶ Nach einem Interview Yakans in *aš-Širāʿ* 62 (1983) erschienen am 23.05.1983, S. 14-16.

¹⁴⁷ *manḥaḡīya*, S. 181. Auch in *intimāʿī*, S. 117f. betont Yakan die gradualistische Vorgehensweise der Bewegung und beruft sich dabei auf Ḥasan al-Bannā. Er befürwortet eine Politik des "langen Atems" und spricht sich gegen einen schlecht vorbereiteten "Sprung an die Macht" aus. Siehe auch *aḍwāʿ*, Bd. 1, S. 39-43.

mit ihrer Politik und ihrer Vorgehensweise.¹⁴⁸ In der mekkanischen Periode, die mit der gegenwärtigen Phase der islamischen Bewegung (hier also: Anfang der 1980er Jahre) zu vergleichen sei, habe der Prophet nicht dazu aufgerufen, die teilweise gewaltsamen Übergriffe der Nichtmuslime mit gleicher Münze zu erwidern. Im Gegenteil: „Was bedeutet das in eben jener Zeit herabgesandte göttliche Wort ‚Sei nun geduldig! Das Versprechen Gottes ist wahr. Lasst dich ja nicht von denen überspielen, die nicht überzeugt sind!‘, wenn nicht einen unwiderruflichen göttlichen Befehl, sich an die Natur und die Politik der [jeweiligen] Phase zu halten.“¹⁴⁹

Der Mangel an Systematik im Umgang mit dem Konzept der "Phase" ist auffallend und offenbar zugunsten einer strategischen Flexibilität auch gewollt. Anstatt ein Stufenmodell der islamischen Veränderung aufzustellen, das aufgrund der Unvorhersehbarkeit gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen womöglich schwer umzusetzen wäre, bevorzugt Yakan ein Konzept, das die strategische Anpassung an äußere und innere Umstände der Bewegung zu jedem Zeitpunkt ermöglicht. Mit seinen maximalistischen Forderungen (keine Kompromisse, keine Teilreform) scheint Yakans Bekenntnis zu Gradualismus und strategischer Flexibilität jedoch nicht richtig zu harmonieren. Hier zeigen sich Brüche und Spannungen in seinem Denken, die im Verlauf dieses Abschnitts noch deutlicher werden dürften.

ZUM PROBLEM DER GEWALTANWENDUNG

Die Frage, ob – oder wann – Gewaltanwendung ein legitimes und geeignetes Mittel zur Durchsetzung der islamischen Veränderung ist, ist wichtig und lohnt eine genauere Betrachtung. Yakan scheint dem Problem jedoch lange Zeit keine Bedeutung beigemessen zu haben, obgleich seine JI spätestens ab 1975 einen bewaffneten Flügel hatte.¹⁵⁰ Erst Anfang der 1980er Jahre, als Gewalt im Namen des Islam in der ganzen Region für Aufsehen sorgte und Tripoli von einer "islamischen" Miliz kontrolliert wurde, stellt sich Yakan der Frage und gibt eine relativ klar konturierte Antwort.¹⁵¹ Kurz gefasst lautet sie: *Ist Gewaltanwendung im Namen des Islams legitim? Ja, unter bestimmten Bedingungen. Ist sie geeignet zur Erreichung der Ziele der islamischen Bewegung?* In aller Regel, nein.

¹⁴⁸ mutasāqitūn, S. 103.

¹⁴⁹ mutasāqitūn, S. 104.

¹⁵⁰ Einzige Ausnahme ist ein kurzer Abschnitt in intīmāʿī, S. 157-159), wo Yakan Ḥasan al-Bannā mit einer Aussage zitiert, die mit der Mehrdeutigkeit des arabischen Wortes "quwa" (Gewalt, Macht, Stärke) spielt. Natürlich strebe die islamische Bewegung nach Stärke (quwa). Der Einsatz von Waffengewalt (quwat as-sāʿid wa-s-silāh) müsse jedoch auf der Stärke (quwa) des Glaubens und der Organisation aufbauen, sonst habe er keinen Sinn. Im Übrigen sei der Einsatz von Gewalt kein Prinzip, sondern das Ergebnis moralischer und strategischer Abwägungen. Vom Problem des Gewaltmissbrauchs, das Yakan in den 1980er Jahren zum Thema macht, ist hier nicht die Rede.

¹⁵¹ Siehe mutasāqitūn, S. 101-114.

Legitim ist Gewaltanwendung nach Yakan unter den Bedingungen, dass sie als ultima ratio eingesetzt wird, mehr Nutzen als Schaden bringt, nicht zu innerer Zwietracht führt, sich an ethische Maßstäbe hält und als einziges Ziel die islamische Veränderung verfolgt. Zum Beispiel könne es durchaus Situationen geben, in denen der islamischen Bewegung als einziges Mittel zu ihrer Verteidigung bzw. zur Verteidigung "des Islams" nur noch die Gewalt bliebe, besonders wenn ihre Gegner auch zur Gewalt greifen. In solchen Situationen hält Yakan Gewaltanwendung für legitim, sofern mit ihrem Erfolg zu rechnen ist. Auch die Gewaltanwendung gegen die "Feinde des Islams" ist unter bestimmten Umständen legitim, wie Yakans Plädoyers für die palästinensischen Selbstmordattentäter zeigen.¹⁵²

Außerhalb solcher Situationen, die für Yakan eher die Ausnahme als die Regel darstellen, ist Gewaltanwendung durch die islamische Bewegung jedoch falsch und nutzlos. Lapidar stellt Yakan fest, dass Gewaltmissbrauch im islamistischen Spektrum keine Seltenheit ist. Die "bewaffnete fitna"¹⁵³, illegitime Gewaltanwendung im Inneren der umma (islamische "Nation", vgl. unten, Abschnitt 3.2.b), sei eines der größten Probleme und eine der schlimmsten Formen des Extremismus innerhalb der islamischen Bewegung. Sie schade nicht nur sich selbst, sondern der Bewegung als ganzer. Gewaltmissbrauch entspringt nach Yakans Auffassung oft jugendlicher Unreife und Abenteuerlust, gepaart mit einer falschen Prioritätensetzung des islamischen Aktivismus. Auch wenn ihr Gebrauch nicht ganz ausgeschlossen werden könne, dürfe Gewalt niemals im Zentrum des Aktivismus stehen und seine anderen Aspekte dominieren. Obwohl er also Gewaltanwendung nicht grundsätzlich für illegitim hält, zeigt sich Yakan als ziemlicher Skeptiker – man könnte auch sagen, Realist – im Bezug auf ihren Nutzen.

PRAKTISCHE ZIELSETZUNG DES AKTIVISMUS

Während Yakans eher theoretisch angelegte Überlegungen zum Charakter der islamischen Veränderung klare Festlegungen und innere Geschlossenheit vermissen lassen, ist sein praktischer Ansatz ein dezidiert reformistischer, gradualistischer und pragmatischer, in dem die radikale Zielsetzung des Aktivismus in den Hintergrund gedrängt wird. Die da‘wa war für Yakan von Anfang an Kernstück des Aktivismus und ist es bis heute auch geblieben.

Yakan selbst bemerkt zu der Anfangszeit seines Aktivismus: „Zu jener Zeit [in den 1950er und 1960er Jahren] drehte sich der Aktivismus um die da‘wa, den Aufruf zum Islam ...

¹⁵² Siehe qutūf, S. 233-238.

¹⁵³ Fitna = Aufruhr, Zwietracht, Bürgerkrieg; ein stark negativ konnotierter Begriff. Wer als Anstifter einer fitna bezeichnet wird, wird damit quasi automatisch ins Unrecht gestellt.

zunächst nur zum Islam, nicht zur Bewegung, zur Organisation - zum Islam! Dass die Leute wirklich Muslime sein sollen, [...] und nicht nur von der Identität her Muslime.“¹⁵⁴ Gelegenheiten zur da‘wa waren die Freitagspredigt, Ansprachen nach dem Gebet, islamische Feierlichkeiten und Volksfeste. Daneben machte man Hausbesuche, verteilte Flugblätter und begann, eine Zeitschrift herauszugeben.

Diese praktischen Erfahrungen flossen in Yakans Theorie des Aktivismus ein, die er ab Ende der 1950er Jahre in Zeitschriftenartikeln und in ersten Veröffentlichungen in Buchform zu entfalten begann. Im Mittelpunkt steht die Frage, auf welche Weise man die Leute zum "richtigen" Islam aufrufen kann und wie man möglichst viele Leute dazu bewegen kann, sich der islamischen Bewegung anzuschließen.

B. VORGEHENSWEISEN DES AKTIVISMUS.

Die ersten Probleme, auf die der dā‘iya stößt sind, so Yakan, der um sich greifende Unglaube und das fehlende Bewusstsein vom wahren Charakter des Islam. Die Leute müssten erst auf den Islam aufmerksam gemacht werden, auf die Tatsache, dass er ein umfassendes System für das Leben sei. Aus Yakans Perspektive steht der Islam in Konkurrenz mit "fremden" Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus, für die sich viele Muslime begeisterten. Unter den sunnitischen Muslimen im Libanon war der arabische Nationalismus in den 1950er und 1960er Jahren sehr populär, besonders in seiner nasseristischen Prägung, und wurde zumindest implizit als "muslimische" Ideologie wahrgenommen.¹⁵⁵ Die Muslime davon zu überzeugen, dass ihre wahre Identität nicht im Arabismus, sondern im Islam liege, und dass der Islam eine ideologische Alternative zum arabischen Nationalismus darstelle, war also sicherlich keine leichte Aufgabe.

Dies spiegelt sich in Yakans frühen Schriften deutlich wider:¹⁵⁶ Die Menschen, die als du‘at an der Propagierung des Islam teilnehmen, müssen gut auf diese Herausforderung vorbereitet werden. Bildung ist ein wichtiger Punkt, wobei nach Yakans Vorstellung nicht nur islamische Bildung, sondern auch Allgemeinbildung erforderlich sei.¹⁵⁷ Man müsse die konkurrierenden Ideologien und ihre Argumentationen kennen und verstehen, um

¹⁵⁴ Interview mit Yakan, Anhang 1, S. II.

¹⁵⁵ Vgl. Farid el-Khazen, *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, London/New York 2000, S. 53-56, 73-78, Ahmad Beydoun, *Sur l'arabité du Liban*, in: *Monde Arabe Magheb Machrek* 169 (2000), S. 23-31 und Nasr, *l'islam politique*.

¹⁵⁶ Die dialektische Auseinandersetzung mit anderen Ideologien war besonders in den 1950er bis 1970er Jahren von großer Bedeutung, als im arabischen Raum verschiedene nationalistische und linke Ideologien großen Einfluss hatten. Mit dem Niedergang dieser Ideologien verlor diese Auseinandersetzung an Gewicht, was sich auch in Yakans Schriften widerspiegelt.

¹⁵⁷ Siehe šabāb, S. 46f., 55f.

die Leute vom Standpunkt des Islam überzeugen zu können. In seinem ersten Buch, "Die Botschaft des arabischen Nationalismus" (Risālat al-qaumīya al-‘arabīya, 1958), versucht Yakan zu beweisen, dass ein genuiner arabischer Nationalismus nur islamisch sein könne.¹⁵⁸ In "Bewegungen und Denkschulen auf der Waage des Islam" (Ḥarakāt wa-maḍāhib fī mīzān al-islām, 1970?) werden der arabische Nationalismus, der syrische Nationalismus von Anṭūn Sa‘āda¹⁵⁹ und das Freimaurertum einer scharfen Kritik unterzogen. In "Wie rufen wir zum Islam auf?" (Kaifa nad‘ū ila l-islām?, 1970) schließlich liefert Yakan eine Kritik der herrschenden Zustände, beweist die Notwendigkeit einer islamischen Lösung und legt dar, warum Kapitalismus und Kommunismus keine akzeptable Alternative zum Islam darstellen.

Die ideologische Orientierung zeigt sich auch an Yakans Warnung vor einer "Personalisierung" der da‘wa. Die da‘wa solle stets dem Islam an sich gelten, niemals jedoch der Organisation, der der jeweilige dā‘iya angehört, oder gar seiner Person selbst. Nur so könne sichergestellt werden, dass durch die da‘wa nicht lediglich persönliche oder parteiliche Loyalitäten entstünden, sondern die Leute vom Islam *als Ideologie* überzeugt würden.¹⁶⁰

ARZTMETAPHER UND VORBILDICHKEIT DES DĀ‘IYA

Wie tritt der ideologisch geschulte dā‘iya nun in der Praxis an die Menschen heran und wie versucht er, sie vom richtigen Islam zu überzeugen?

Der dā‘iya befindet sich – so Yakan – einer Gesellschaft von Menschen gegenüber, die vom rechten Glauben abgekommen sind und allen möglichen falschen Vorstellungen und Ideologien anhängen. Das Verhältnis zwischen dem dā‘iya und der Gesellschaft entspricht nach Yakan dem zwischen einem Arzt und seinen Patienten: „Und so findet sich der dā‘iya in einem großen Krankenhaus wieder, das mit Kranken, Behinderten, Entstellten und Leuten mit Komplexen voll ist. Das ist sein Aktionsfeld, seine Aufgabe und seine Bestimmung“.¹⁶¹ Die Krankheiten und Gebrechen all dieser Menschen hängen damit zusammen, dass sie vom Islam abgekommen sind, und sie können folglich mit dem Islam geheilt werden. Aufgabe des dā‘iya ist es, die jeweilige Krankheit zu diagnostizieren und das entsprechende "Mittel" zu ihrer Heilung zu verschreiben.

¹⁵⁸ Dieses Buch ist heute nicht mehr erhältlich und taucht deswegen auch in den Literaturangaben nicht auf. Die Angaben zum Inhalt basieren auf meinem Interview mit Yakan, Anhang 1, S. II.

¹⁵⁹ Vgl. Dawisha, Arab Nationalism, S. 97f.

¹⁶⁰ Siehe isti‘āb, S. 16ff.

¹⁶¹ isti‘āb, S. 22.

Dies gelingt nach Yakan am besten, wenn man den jeweiligen Adressaten der da‘wa, sein Denken und seine Lebensumstände, seine Schwächen und Probleme kennt. Der direkte persönliche Kontakt mit gezielt ausgewählten Personen sei das effektivste Mittel der da‘wa.¹⁶² Denn mit dieser Vorgehensweise werde der dā‘iya „bestimmt zur Kenntnis der Zugänge gelangen, durch die er zu [deren] Seele durchdringt. Und das ermöglicht dem dā‘iya die erfolgreiche Diagnose und Behandlung und folglich gewinnen seine Vorträge, seine Anleitungen und seine Suggestionen an Wirkung.“¹⁶³ Die du‘āt müssten die richtige Sprache wählen, je nachdem, mit wem sie sprächen: „Und sie sprechen die schuftenden Arbeiter nicht in der Sprache der Totengräber an und sie diskutieren nicht mit den materialistischen Atheisten in der Sprache der Empfindsamen. Sondern sie haben für jede Lage (maqām) eine Rede (maqāl) ... getreu den Worten des Propheten: ‚Ich wurde beauftragt, das Wort an die Leute zu richten je nach Maßgabe ihres Verstandes.‘“¹⁶⁴.

Die Menschen, die jeder am besten kennt und deren Sprache er spricht, sind seine unmittelbare Umgebung, seine Familie, Freunde und Arbeits- oder Studienkollegen, und mit ihnen soll der dā‘iya nach Yakans Rat auch beginnen. Wenn sie überzeugt würden, könne der dā‘iya in einer Umgebung leben, die seinen frommen Lebensstil und seinen Aktivismus unterstützt und ihn vor Versuchungen bewahrt.¹⁶⁵

Die "Arztmetapher", mit der Yakan das Verhältnis von dā‘iya und Gesellschaft umschreibt, ist ein zentrales Element der Theorie des islamischen Aktivismus. Besonders in Yakans programmatischen Schriften (kaifa, muškilāt, istī‘āb) wird sie häufig und an exponierter Stelle verwendet. Sie symbolisiert den gemäßigt-pragmatischen Ansatz von Yakans Aktivismus, der im Kern darauf abzielt, die Gesellschaft, so sehr sie auch abzulehnen ist, nicht zu bekämpfen, sondern sie "heilen zu wollen".¹⁶⁶

Neben der Arztmetapher gilt für die Vorgehensweise der da‘wa die Orientierung an einer ganzen Reihe von islamischen Werten und Normen. Dies untermauert Yakan mit Zitaten aus Koran und Sunna. Der Prophet spielt für Yakan als Vorbild eine wichtige Rolle, er soll aber weniger in allen Einzelheiten seines Tuns nachgeahmt werden, sondern in bestimmten Normen seines Auftretens und in bestimmten Werten seines Handelns.¹⁶⁷

¹⁶² Siehe kaifa, S. 31-37.

¹⁶³ kaifa, S. 22.

¹⁶⁴ muškilāt, S. 119.

¹⁶⁵ Siehe muškilāt, S. 147, auch intīmā‘ī, S. 51ff. Hier beginnt die Differenzierung der da‘wa nach verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen (Schüler, Studenten, Frauen, Sportbegeisterte und Pfadfinder) . Sie ermöglicht jedem dā‘iya, mit Leuten zu arbeiten, deren Milieu er kennt oder deren Interessen oder Sorgen er teilt oder zumindest versteht.

¹⁶⁶ Siehe Interview mit Yakan, Anhang 1, S. V.

¹⁶⁷ Yakan kritisiert ausdrücklich die "Zähigkeit", mit der ein Teil der "muslimischen Jugend" an der Nachahmung bestimmter Äußerlichkeiten der Lebenspraxis des Propheten wie der Kleidung, dem Bart,

Die wichtigste Regel der da‘wa ist die Vorbildhaftigkeit (qidwa ḥasana) des dā‘iya. Der dā‘iya soll das leben, was er predigt. Sein Leben soll in allen seinen Aspekten ein Ausdruck und eine Verkörperung des Islam sein: "Der dā‘iya muss den Leuten ein gutes Vorbild (qidwa ḥasana) sein, damit er sie beeinflussen, anziehen und erfassen kann. Die Leute lassen sich nicht so sehr durch leere Worte als durch die Sprache der Tatsachen beeindrucken. [...] Und wer die Leute zur Bescheidenheit aufruft, während er selbst eingebildet und stolz ist, zum Altruismus, während er selbst Egoist ist, zur Ehrlichkeit, während er selbst Lügner, zum Vertrauen, während er selbst Verräter, zum geraden Weg, während er selbst Abweichler, zum Gehorsam, während er selbst Rebell ist [...], ein solcher Mensch mag die Leute einmal täuschen können, aber er wird sie nicht immer täuschen können."¹⁶⁸

Die Vorbildhaftigkeit des dā‘iya scheint in der Realität ein großes Problem zu sein, denn Yakan fordert nachdrücklich, die da‘wa möge sich von allen "Schizophrenen" trennen, die nicht tun, was sie predigen, ungeachtet ihres Ranges und ihrer organisatorischen oder intellektuellen Fähigkeiten.¹⁶⁹

HABITUS DES DĀ‘IYA

Im Umgang mit den Leuten muss der dā‘iya nach Yakans Vorstellungen eine ganze Reihe von Dingen beachten.¹⁷⁰ Er müsse Geduld mit den Leuten haben und viel Zeit mit ihnen verbringen, ihnen zuhören, sie beraten und ermahnen. Er dürfe dabei weder Ungeduld noch Langeweile verspüren. Zwar solle er jederzeit die Wahrheit aussprechen, doch er muss auch darauf achten, die Leute damit nicht vor den Kopf zu stoßen.¹⁷¹ Er solle Milde und Gelassenheit ausstrahlen und stets freundlich, höflich und gut aufgelegt sein. Wenn ihm dies schwerfalle, solle er sich den freundlichen Gesichtsausdruck antrainieren, um auch in schwierigen Situationen nicht aus der Rolle zu fallen. Gleichzeitig solle er aber eine höfliche Distanz bewahren, die Leute nicht als Ebenbürtige behandeln, sondern so, wie ein Lehrer seine Schüler behandelt.

Der dā‘iya müsse deutlich machen, dass der Islam den Menschen das Leben erleichtere, nicht erschwere. Er solle nicht übermäßig streng mit den Leuten sein und die feinen Unterschiede im islamischen Recht zwischen sunna, wāḡib und farḍ bzw. zwischen

oder dem siwāk (vom Propheten benutztes Zahnpflege-Utensil) festhielte und dabei wichtigere Aspekte des islamischen Aktivismus vernachlässige (siehe šabāb, S. 41).

¹⁶⁸ isti‘āb, S. 22f. Vgl. auch kaifa, S. 32.

¹⁶⁹ Siehe isti‘āb, S. 22ff.

¹⁷⁰ Siehe isti‘āb, S. 31-70, intīmā’ī, S. 37-48, kaifa, S. 39-44.

¹⁷¹ Diese Eigenschaft nennt Yakan ḥayā’, "Scham, Schüchternheit", siehe intīmā’ī, S. 40ff.

makrūh und ḥarām beachten.¹⁷² Denn sonst verenge er unzulässigerweise die "Weite" des Islam und die Flexibilität der Scharia und schreckte zudem die Leute ab. Für sie solle der Islam als Erleichterung und nicht als Last erscheinen: „Erleichtert und macht nicht schwer, bringt die frohe Botschaft und schreckt [die Leute] nicht ab.“¹⁷³

Der dā‘iya solle sich in Bescheidenheit üben und jegliche Form der Arroganz in seiner Persönlichkeit bekämpfen. Zeichen der Arroganz seien die Weigerung, mit armen oder einfachen Leuten Umgang zu haben, Eitelkeit, was Kleidung und äußere Erscheinung angeht, Übertreibung und "Schönrednerei". Ebenso verwerflich sei es, sich etwas auf das eigene Wissen einzubilden, in nutzlosen Diskussionen die eigene Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen, und sich dabei noch selbst zu loben.

Des Weiteren solle der dā‘iya großmütig und freigebig sein. Manche Probleme, die die Leute haben, ließen sich nur mit Geld lösen, und es sei die Aufgabe des dā‘iya, ihnen mit seinem eigenen Geld zu helfen. Gastfreundschaft sei eine islamische Pflicht und der Austausch von Geschenken gehöre zum guten Umgang der Muslime untereinander. Geiz sei folglich mit einem vorbildlich gelebten Islam völlig unvereinbar.

Denn da‘wa bedeutet für Yakan nicht nur, den Leuten den Islam zu erklären, sondern sich auch um sie zu kümmern: „Zu den Bedingungen des Erfolgs des dā‘iya bei seiner da‘wa [...] ist es, den Anderen zu Diensten zu sein und für die Erfüllung ihrer Bedürfnisse zu arbeiten. Die da‘wa ist keine Kanzel zur Darlegung von Gedanken und Theorien, und der dā‘iya ist kein 'Schwätzer' der wieder und wieder bloße Ideen kundgibt ... sondern die da‘wa und der dā‘iya müssen einen Quantensprung vollziehen durch den sie Sorgen der Menschen miterleben und einen großen Anteil davon mittragen.“¹⁷⁴ Zu diesem Zweck müsse der dā‘iya stets in der Nähe der Leute sein, ihnen zuhören, ihnen Rat geben und ihnen helfen, ihre Probleme auf islamische Art und Weise zu lösen. Die da‘wa müsse großen Wert darauf legen, die breiten Volksmassen zu erreichen: „Die im Koran wiederholt vorkommende Anrede ‚Yā ayyuhā n-nās ...‘ legt die Notwendigkeit fest, die Öffentlichkeit und die Allgemeinheit bei der Bestimmung der Ausdehnung des Diskurses der da‘wa [...] zu beachten.“¹⁷⁵ Bei aller Nähe zu den Menschen müsse der

¹⁷² Wağīb und farḍ bezeichnen verbindliche Gebote, sunna bezieht sich auf Handlungen oder Aspekte von Handlungen, die der Prophet manchmal ausübte, manchmal aber auch unterließ, und die deswegen als bloße Empfehlungen und nicht als verbindliche Gebote zu gelten haben. Analog dazu bedeutet ḥarām ein verbindliches Verbot, während makrūh eine bloße Empfehlung Gottes zum Ausdruck bringt, eine bestimmte Handlung zu unterlassen. Vgl. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991, S. 321-335.

¹⁷³ isti‘āb S. 40: "Yassirū wa-lā tu‘assirū wa-baššarū wa-lā tunaffirū." Nach Yakans Angaben eine von Buḥārī und Muslim überlieferte Aussage des Propheten (ḥadīth).

¹⁷⁴ isti‘āb S. 62. Siehe auch mutağayyirāt, S. 87.

¹⁷⁵ mutağayyirāt, S. 119.

dā‘iya immer wieder darauf achten, dass nicht seine Person, sondern die Botschaft und im Vordergrund steht.

HEROISCHE DIMENSION DES DĀ‘IYA

Der unermüdliche und unbeirrbare Einsatz des dā‘iya auf dem Weg des Islam hat bei Yakan eine heroische Dimension. Der dā‘iya steht in einer Linie mit den Propheten Gottes, den Helden des Frühislam und den Märtyrern der modernen islamischen Bewegung (Ḥasan al-Bannā, ‘Abd al-Qādir ‘Auda, Sayyid Quṭb).¹⁷⁶ Er kämpft, so Yakan, gegen die Gleichgültigkeit seiner Umgebung und trotz der List und Täuschung, die die Feinde des Islam gegen ihn einsetzen. Auch wenn er verhaftet, gefoltert, oder mit dem Tode bedroht wird, bleibt er fest im Glauben und standhaft im Willen. Denn alle Schwierigkeiten und Heimsuchungen haben für ihn einen tieferen Sinn: Sie sind Prüfungen (miḥan) Gottes, in denen der dā‘iya die Echtheit seines Glaubens und seines Engagements beweisen muss: „So ist Gottes Gewohnheit, mit den Menschen umzugehen, die eine Mission haben, und mit denjenigen, die daran glauben und denjenigen, die dafür arbeiten: Dass er ihre Seelen, ihr Hab und Gut, und ihre Kinder durch Schaden, List, Verleumdung, Lüge und Angriff von Seiten ihrer Konkurrenten und Rivalen, die nichts von der Wahrheit ihrer Mission wissen, heimsuchen lässt.“¹⁷⁷

c. FAZIT

Es ist sein besonderer Habitus, der in Yakans Theorie des Aktivismus den dā‘iya zu einer besonderen Erscheinung macht und die Wirksamkeit seiner missionarischen Tätigkeit garantieren soll. Seine wichtigsten Komponenten sind eine überlegene Distanz von der Gesellschaft bei gleichzeitiger Selbstlosigkeit und Dienerschaft der Gesellschaft gegenüber, eine Einstellung in der sich zudem der Islam als Glaube und Gesellschaftsordnung manifestieren soll.

Bei der Bestimmung der Vorgehensweisen des Aktivismus dominiert das da‘wa-Konzept Yakans, das durch die Arztmetapher symbolisiert wird. Die radikale und revolutionäre Zielsetzung des Aktivismus wird meist überlagert von den alltäglichen Anforderungen einer vorbildlichen Lebensführung, die dem Aktivisten sein eigenes Seelenheil und gleichzeitig die Sympathien der Menschen sichern soll. Auffällig ist der Kontrast zwischen der ideologischen Abgehobenheit, mit der Yakan das islamische

¹⁷⁶ Ḥasan al-Bannā wurde 1949 wahrscheinlich von Agenten des ägyptischen Staates ermordet. ‘Abd al-Qādir ‘Auda, ein führendes Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft wurde 1954, Sayyid Quṭb 1966 hingerichtet.

¹⁷⁷ muṣkilāt, S. 41.

Veränderungsprojekt vorstellt und dem Pragmatismus, mit dem er die Tätigkeit des Aktivisten an den Bedingungen missionarischen Erfolgs auszurichten versucht. Aber die Theorie der da‘wa ist nicht nur durch nüchternen Pragmatismus gekennzeichnet, sie hat bei Yakan auch ihre eigenen islamischen Ideale und ihren tieferen religiösen Sinn. Damit verliert sie nicht ihren Wert, auch wenn ihre tapferen Bemühungen und bescheidenen Erfolge angesichts der ideologisch hochgesteckten Ziele manchmal reichlich unbefriedigend wirken mögen.

Nicht von ungefähr fordert Yakan, dass die da‘wa über den beschriebenen Rahmen hinausgehen müsse, um ihre Ziele zu erreichen.¹⁷⁸ Die da‘wa im engeren Sinn, der Beruf, die Menschen in Wort und vorbildlicher Tat "zum Islam zu rufen", ist in Yakans Verständnis nur ein Teil der ganzen da‘wa, sprich: des ganzen Aktivismus, dessen Aufgabe es ist, individuelle du‘āt in einer organisierten gesellschaftlichen Bewegung zu sammeln. Erst der Schritt zum kollektiven Handeln gebe der da‘wa die Chance, eines Tages wirklich die Gesellschaft – und die Welt – von Grund auf zu verändern.

2.4. GEMEINSCHAFT, BEWEGUNG UND ORGANISATION

A. WARUM BEWEGUNG, WARUM ORGANISATION?

Die Forderung nach organisiertem Aktivismus ist nach Yakan eine Forderung des Islams selbst: "Die Natur des Islam selbst lehnt jegliche Form des Chaos und jegliche Art von Improvisation ab ... und es gibt auf der Welt keinen Weg, der sich derart um die Organisation der Einzelheiten des menschlichen Lebens, selbst der alltäglichen und privaten, kümmert wie der Islam."¹⁷⁹

Der Islam selbst ist in Yakans Auffassung eine Bewegung, und es gehört zu den Pflichten des dā‘iya, dieser Norm Rechnung zu tragen, und nicht nur als vorbildlicher Mensch und Propagandist hervorzutreten: „Denn die Logik der Rede (kalām) ist nicht die Logik der Bewegung ... und die da‘wa ist ein vollständiges System der Bewegung (ğihāz ḥarakī mutakāmil). Die Ausrichtung ihrer Bewegungen, die Berechnung ihrer Schritte und die Lenkung ihres Wegs [...] kann nur durch die Logik der Organisation, der Planung und der Disziplin beherrscht werden.“¹⁸⁰

¹⁷⁸ Siehe isti‘āb, S. 14.

¹⁷⁹ muškilāt, S. 75.

¹⁸⁰ muškilāt, S. 76.

Die Bewegung und Organisation der da‘wa müsse jedoch – so Yakan – völlig anders sein als alle anderen zeitgenössischen Bewegungen oder Parteien.¹⁸¹ Die Zugehörigkeit zu ihr solle allein auf dem gemeinsamen Glauben und der gemeinsamen Ideologie basieren, und nicht auf persönlichen Loyalitäten.¹⁸² Sie sei nicht nur eine Organisation, sondern eine Gemeinschaft, die sich am Vorbild der islamischen Urgemeinschaft um den Propheten orientiert und den Anspruch hat, islamische Werte und Normen zu verkörpern. Organisatorisch solle sie jedoch auf der Höhe ihrer Zeit sein, um als geschlossene, handlungsfähige und effektive Einheit ins gesellschaftliche und politische Geschehen eingreifen können. Zwischen diesen beiden Orientierungspunkten – das islamische Ideal auf der einen und die praktischen Notwendigkeiten auf der anderen Seite – entwickelt Yakan seine Argumentation.

B. CHARAKTER UND STRUKTUR DER ORGANISATION

Nach Yakans Ideal ist die islamische Bewegung ein unzertrennliches Ganzes, dessen Teile perfekt miteinander harmonieren: „Die Beziehung, die der Islam dem islamischen Körper, dem islamischen Milieu und dem muslimischen Kollektiv (mağmū‘a) vorschreibt, wird durch die gedankliche, seelische und gefühlsmäßige Verschmelzung hergestellt, die dem einen Körper gleicht, den der Prophet Gottes mit diesen seinen Worten beschreibt: ‚Das Vorbild der Gläubigen in ihrer freundschaftlichen Zuneigung, ihrem gegenseitigen Mitleid und Mitgefühl ist das Vorbild des Körpers; wenn eines seiner Organe sich beschwert, dann antwortet ihm der restliche Körper mit Schlaflosigkeit und Fieber.‘“¹⁸³ Die islamische Bewegung ist für Yakan *die* islamische Gemeinschaft, und ihr Vorbild ist die erste islamische Gemeinschaft um den Propheten.¹⁸⁴

CHARAKTER UND GEIST DER MITGLIEDSCHAFT

Der Eintritt in die Bewegung, die zugleich Gemeinschaft und Organisation ist, bedeute eine Verpflichtung und eine Bestimmung. Mit seinem Eintritt verbinde der Muslim sein

¹⁸¹ Die politischen Parteien stehen bei Yakan in dem Ruf, dass ihnen jedes Mittel, auch Betrug und Täuschung recht ist, um die Interessen ihrer Klientel durchzusetzen. Der Islam wolle jedoch das Gute für alle Menschen. Siehe muškilāt, S. 132-136 und intīmā‘ī, S. 113.

¹⁸² Hier bezieht sich Yakan auf die Institution der za‘āma (politische Führerschaft). In der libanesischen Politik dominieren traditionell sogenannte zu‘amā‘ (Sing. za‘īm, politischer Führer), deren Einfluss häufig auf lokalen Patronagenetzwerken aufbaut. Meist wird die Führerschaft innerhalb einer Familie weitervererbt. Entscheidend für den Erfolg dieser Führer ist nicht ihr politisches Programm, sondern die Loyalität, die ihrer Person entgegengebracht wird. (Vgl. el-Khazen, *the Breakdown*, S. 50-56.) In der islamischen Bewegung – so Yakans Vorstellung – soll jedoch das "islamische Programm", nicht die Person des Führers im Vordergrund stehen. Diese Argumentation ist auch politisch motiviert. Denn Yakan möchte, dass die Muslime nicht den politischen Führern, sondern dem "Islam", sprich seiner Bewegung folgen. Siehe muškilāt, S. 132-136, intīmā‘ī, S. 113, 134f.

¹⁸³ mutasāqitūn, S. 64.

¹⁸⁴ Siehe mutasāqitūn, S. 3ff, 42, auch muškilāt, S. 84.

Schicksal mit dem der Bewegung.¹⁸⁵ Der Eintritt wird von Yakan als irreversible Verpflichtung dargestellt, die nicht einfach gelöst werden könne. Die Organisation/Gemeinschaft denkt er analog zur Gemeinschaft der Muslime allgemein, aus der man nur auf Kosten eines Verbrechens bzw. einer Sünde austreten kann. Dementsprechend kommt der Austritt aus der Organisation einem „Abfall“ (tasāqut) gleich, der jedoch – wie Yakan zugeben muss – von den meisten Muslimen nicht als Abfall vom Glauben (ridḍa) betrachtet wird. Dieser Meinung scheint sich Yakan etwas widerstrebend anzuschließen.¹⁸⁶

Die Mitglieder der Organisation bilden nun eine Gemeinschaft, die sich durch islamische Brüderlichkeit von anderen Gemeinschaften unterscheidet. Die Brüderlichkeit sei „die einzige Bande, die die Gläubigen zusammenbringt und sie mit ihrer da‘wa verbindet.“¹⁸⁷ Brüderlichkeit unter Muslimen bedeute, sich gegenseitig in schweren Zeiten zu helfen und sich gegenseitig im Glauben und in einer islamischen Lebensführung zu bestärken. Ihr letztendlicher Zweck sei Frömmigkeit und Gehorsam gegenüber Gott.¹⁸⁸ Deswegen gehe sie auch nicht so weit, Mitgliedern der Gemeinschaft Verfehlungen – die von einfachen Disziplinlosigkeiten bis hin zu schweren Sünden reichen können – im Namen der Brüderlichkeit nachzusehen.

Vehement attackiert Yakan die Denkweise, die er Anti-Organisations-Logik (al-mantiq al-lā-tanzīmi) nennt.¹⁸⁹ Neben den Rechten der Brüderlichkeit, die jedes Mitglied zweifellos genieße, gebe es in der Gemeinschaft nämlich auch "soldatische" Pflichten (wāḡibāt al-ḡundiya) – offenbar Gehorsam und Disziplin –, deren Missachtung nicht einfach geduldet werden könne. Die Bewegung unterliege "organisatorischen Erfordernissen", die mit Disziplinlosigkeit schlicht unvereinbar seien. Yakan lässt keinen Zweifel daran, dass nach seiner Auffassung der Zusammenhalt der Gemeinschaft/Bewegung nicht allein durch den Geist der Brüderlichkeit, sondern auch durch eine Organisation und ihre "Apparate" garantiert wird.

FÜHRERSCHAFT UND GEHORSAM

Der innere Zusammenhalt der Organisation wiederum beruht – neben seiner Verankerung in der gelebten islamischen Brüderlichkeit – auf Führerschaft und Gehorsam. Gehorsam ist nach Yakan eine organisatorische Notwendigkeit – und ein

¹⁸⁵ Siehe intimāʿī, S. 136f.

¹⁸⁶ Siehe mutasāqitūn, S. 9f, 42f.

¹⁸⁷ muškilāt, S. 84.

¹⁸⁸ Siehe muškilāt, S. 207.

¹⁸⁹ Siehe mutasāqitūn, S. 79f.

islamisches Prinzip: „Die Bewegung – jede Bewegung – kann nicht das erforderliche organisatorische Niveau erreichen, wenn in ihr nicht vorher das Element des Gehorsams seine höchste Macht und Vollkommenheit erreicht hat ... Im Islam bezieht der Begriff des Gehorsams seinen Einfluss und seine Tragweite aus den [...] Fundamenten der Religion. Der Gehorsam des muslimischen Bruders gegenüber der Führung bestätigt seinen Gehorsam gegenüber dem Befehl Gottes ... und diese [die Führung] ist im Islam die exekutive Kraft, der die Umsetzung der Gebote des Islams obliegt ... oder die sich bemüht [...], das islamische Leben fortzusetzen, in dem diese Gebote umgesetzt werden – so wie die Lage der islamischen Bewegung in der momentanen Phase ist.“¹⁹⁰ Zu diesem Zweck solle der muslimische Bruder seine Seele an den Gehorsam gewöhnen und gegen die teuflischen Einflüsterungen des Hochmuts kämpfen. Der Gehorsam als Prinzip gelte in erster Linie dem Islam "an sich", nicht einer bestimmten Person. Deswegen gelte die Gehorsamspflicht auch nur, solange der Führer sich an die Normen der Scharia halte: „Kein Gehorsam im Ungehorsam gegenüber Gott“¹⁹¹.

Die Führung sei der wichtigste Teil der Bewegung. Ohne eine starke und fähige Führung könne die Bewegung keinen Erfolg haben: „Die Führung [ist] die Vorhut des Zuges, die Spitze der Karawane ... und ihr Einfluss über Reih und Glied ist weitreichend und tief.“¹⁹² Sache des Führers sei es, die Menschen auf eine solche Weise zu beeinflussen und zu lenken, dass sie ihm Gehorsam, Vertrauen und Respekt entgegenbringen.¹⁹³ Ihm obliege es weiterhin, die Ziele und Mittel der Bewegung klar und verständlich zu formulieren und festzulegen, wer als Freund und wer als Feind zu behandeln sei.¹⁹⁴

Solange seine Frömmigkeit außer Zweifel stehe, müsse dem Führer gehorcht werden, selbst wenn er nicht der beste und geeignetste sein sollte.¹⁹⁵ Gehorsam gegenüber dem Islam und Gehorsam im Islam bedeute für die Mitglieder der Organisation auch, in das Prinzip der Führerschaft einzuwilligen und persönliche Ambitionen zurückzustellen.

Der Führer sei jedoch nach dem Prinzip der *šūrā* (Beratung) verpflichtet, sich mit Vertretern der Gemeinschaft zu beraten und ihre Meinung einzuholen. Diese Form der *šūrā* sei etwas völlig Anderes als Demokratie, denn Mehrheitsentscheidungen spielten keine Rolle und das Ergebnis der Beratung sei ohnehin für den Führer nicht bindend.¹⁹⁶

¹⁹⁰ *muškilāt*, S. 85.

¹⁹¹ "Lā ṭā'a fi ma'ṣiyat Allah", *Ḥadīṭ* nach *muškilāt*, S. 87.

¹⁹² *muškilāt*, S. 81.

¹⁹³ Siehe *muškilāt*, S. 75.

¹⁹⁴ Siehe *istī'āb*, S. 103.

¹⁹⁵ Siehe *muškilāt*, S.180.

¹⁹⁶ Vgl. Gudrun Krämers Ausführungen zur zeitgenössischen *šūrā*-Debatte in Krämer, *Gottes Staat*, S. 121-145. Während Yakans Position, die *šūrā* als Pflicht für den Führer zu betrachten, von der Mehrheit der islamischen Denker geteilt wird, halten jedoch viele Autoren anders als Yakan die *šūrā* für bindend.

Er allein entscheidet – und Yakan lässt auch keine Zweifel daran, dass eine einzelne Person die Führung innehaben müsse und dass er das Konzept der kollektiven Führerschaft ablehnt. Denn „es führt zum Verlust der Verantwortlichkeiten und zur Schwächung der Exekutive“, und es „kollidiert mit dem Konzept des Gehorsams ... und der Gehorsam gebührt im Islam einem Individuum, und dieses ist der 'Befehlshabende' (amīr), und nicht einer Gruppe von Individuen.“¹⁹⁷ Im Übrigen sei eine kollektive Führung schädlich für die Bewegung, denn sie führe unweigerlich zur Verschwendung von Zeit und Energie und zur „Lähmung der Aktivitäten“.¹⁹⁸

Alle Entscheidungsgewalt solle also bei einer Person liegen – der des Führers. Im Gegenzug trage er eine große Verantwortung – gegenüber sich selbst, ein vorbildlicher Muslim zu sein, und gegenüber der Bewegung, sie auf den richtigen Weg zu führen. Die Führerschaft sei eine gewaltige Last, aber gleichzeitig eine Auszeichnung, die noch über den Rahmen der Gemeinschaft hinaus weist: Denn dem Führer-dā‘iya habe Gott die Aufgabe gegeben, für die Gesellschaft Sorge zu tragen.¹⁹⁹

VERTIKALE UND HORIZONTALE DIFFERENZIERUNG DER GEMEINSCHAFT/ORGANISATION

Zwar legt Yakan großen Wert darauf, dass es in der Organisation eine Person geben muss, die das endgültige Sagen hat, doch das schließt offenbar nicht aus, dass die umfangreichen Aufgaben der Führerschaft von einem größeren Kreis von Personen getragen werden, den er "Elite" (nuḥba) oder "Avantgarde" (ṭalī‘a) nennt.²⁰⁰ Dem gegenüber stehen die großen Massen (ḡamāhīr, ‘amma) der einfachen Mitglieder und Sympathisanten, die Basis (qā‘ida).

In der Tat ist das erste Ziel der Bewegung die Bildung eines Kerns von tugendhaften und von der Mission überzeugten Aktivisten: „[...] die Absicht hinter dem Aufbau der muslimischen Persönlichkeit ist die Schaffung einer Führungsavantgarde oder einer als Avantgarde fungierenden Bewegungsorganisation (tanẓīm ḡarakī ṭalī‘ī) auf dem Niveau, das die Konfrontation mit der ḡāhiliya heute erfordert.“²⁰¹ An diesem Punkt dürfe die Bewegung aber nicht stehenbleiben, denn sonst werde sie elitär und verliere den Bezug zu

Einschränkend muss allerdings bemerkt werden, dass die von Krämer wiedergegebene Diskussion šūrā primär als Element einer islamischen Staatsordnung und nicht als Aspekt der inneren Struktur einer islamischen Bewegung/Organisation thematisiert. Die Argumente dürften jedoch in der Regel ähnlich sein.

¹⁹⁷ muškilāt, S. 175.

¹⁹⁸ muškilāt, S. 176.

¹⁹⁹ Siehe muškilāt, S. 89. Hier redet Yakan allerdings im Plural von den du‘āt, die diese Verantwortung zu tragen haben.

²⁰⁰ Das Konzept der Avantgarde übernimmt Yakan von Sayyid Quṭb (vgl. Sayyid Quṭb, Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq, Kairo 1979⁶, S. 3-10 und Gilles Kepel, Der Prophet und der Pharao, München 1995, S. 53ff). Ursprünglich stammt es jedoch aus der marxistisch-leninistischen Parteitheorie, siehe Abschnitt 3.3.b.

²⁰¹ muškilāt, S. 146.

den Volksmassen.²⁰² Die Avantgarde habe die Aufgabe, die Volksmassen durch da‘wa an die Bewegung zu binden, denn sonst werde ihr Aktivismus keinen Erfolg haben: „Die Abneigung gegenüber dem Verkehr mit den Massen, dem islamischen Umgang mit ihnen und der da‘wa der Massen hat es an sich, die Massen zu Feinden des Islams und der Bewegung zu machen und überlässt es den Feinden des Islams, die Massen [im Kampf] gegen die da‘wa und die du‘āt zu instrumentalisieren.“²⁰³

Das Bindeglied zwischen der Elite und der Basis ist in Yakans Theorie die "Struktur".²⁰⁴ Mit diesem Begriff deutet Yakan nicht nur auf eine hierarchische Ordnung in der Organisation hin – die Führung lenkt und die Basis gehorcht – sondern auch auf eine vertikale Differenzierung nach verschiedenen Aufgabenfeldern und Tätigkeitsbereichen. Yakans Ji hat im Laufe der Zeit eine ganze Reihe von Unterorganisationen oder "Apparaten" hervorgebracht, die sich z.B. um die Organisation öffentlicher Veranstaltungen, die Arbeit mit Studenten und Jugendlichen, Sport, den Aufbau einer Pfadfinderbewegung oder Frauenarbeit kümmern (vgl. Abschnitt 1.c). Das Ziel ist offenbar ein Netzwerk von Unterorganisationen, durch das alle Bereiche der Gesellschaft abgedeckt werden. So können möglichst viele Menschen erreicht und in einen der diversen Tätigkeitsbereiche eingebunden werden.

C. AUFGABEN DER ORGANISATION

Der Führung obliegt die schwierige Aufgabe, mithilfe der Organisationsstruktur aus den Mitgliedern der Organisation das Optimale herauszuholen. Diesen Sachverhalt nennt Yakan auch "innere Erfassung", im Kontrast zur "äußeren Erfassung", bei der es um die Anwerbung von Personen geht, die noch nicht Mitglieder sind.²⁰⁵ Die innere Erfassung teilt Yakan wiederum in zwei Stufen. Auf der ersten Stufe müssen die Neumitglieder in ihrem Denken und in ihrer Persönlichkeit durch die Organisation neu geformt werden. Dies ist das Programm der tarbiya, das oben (Abschnitt 2.2) bereits diskutiert wurde. In der Regel wird diese Aufgabe wohl von denjenigen bereits bewährten Mitgliedern der Organisation persönlich übernommen, die auch für die Anwerbung verantwortlich waren und spielt sich überwiegend in den "Zellen" ab. Ein spezielles Programm der Umerziehung mit eigens dafür abgestellten Lehrern scheint es in Yakans Organisation jedenfalls nie gegeben zu haben.²⁰⁶ Der Führung kommt nach Yakan die Aufgabe zu,

²⁰² Siehe mutağayyirāt, S. 71ff.

²⁰³ isti‘āb, S. 110.

²⁰⁴ Siehe mutağayyirāt, S. 67.

²⁰⁵ Siehe isti‘āb und mutağayyirāt, S. 84.

²⁰⁶ So auch die Aussage von Ibrāhīm al-Maṣrī in einem Interview mit dem Verfasser.

diesen Umformungsprozess zu organisieren und zu überwachen. Wie die Geschäftsführung einer Firma sei sie für die Qualität der hergestellten Produkte (=Aktivisten) verantwortlich. Sie müsse wissen, dass Fehler im Prozess der tarbiya für die weitere Entwicklung der Organisation fatal sein können: „Und die Wahrheit ist, dass die Mehrzahl der Probleme und Spaltungen, an denen die islamische Bewegung leidet, und der Abfall von Personen auf dem Weg und beim Aktivismus [...] ihre grundlegende und ursprüngliche Ursache im Misserfolg der Erfassung durch die tarbiya hat, ihrer Unfähigkeit, die islamische Persönlichkeit zu formen und das muslimische Individuum hervorzubringen [...].“²⁰⁷

Auf der zweiten Stufe der inneren Erfassung geht es darum, die Personen innerhalb der Bewegung zu mobilisieren. Es nütze einer Organisation nichts, Tausende Mitglieder zu haben, wenn es ihr nicht gelänge, von deren Fähigkeiten und Energien Gebrauch zu machen, und das möglichst kontinuierlich. Oft lasse der aktivistische Eifer von Mitgliedern nach, wenn sie ins Berufsleben einträten und eine Familie gründeten oder wenn ihre Lebensverhältnisse anderen größeren Veränderungen unterworfen seien. Das Zugehörigkeitsgefühl zur Bewegung und die damit verbundene Bereitschaft, für sie aktiv zu werden, müsse ständig gepflegt und bestärkt werden: „Das Mitglied der Bewegung muss diese Verschmelzung und diese Einheit mit seiner Bewegung und seinen Brüdern fühlen ... dieses Gefühl entsteht nicht aus dem Nichts, sondern durch die Praxis, die immer wieder und kontinuierlich die Wahrheit dieser Verschmelzung und dieses Vereintseins (talāḥum) bestätigt. Es entsteht durch gegenseitige Verantwortlichkeit und Solidarität auf psychologischer, emotionaler, symbolischer und materieller Ebene, durch unermüdliche Wachsamkeit und kontinuierliche Begleitung (mutāba‘a).“²⁰⁸

Zu schnelles Wachstum ist – wie Yakan einräumt – nicht hilfreich, denn die Herausbildung von tragfähigen Strukturen, die den Zusammenhalt bewahren können, braucht Zeit: „Die Bewegung – jede Bewegung – bleibt unfähig, beschränkt und schwach, bis sie dazu in der Lage ist, ihre Struktur zu vervollständigen und dementsprechend zur Reife zu bringen ... bis sie dazu in der Lage ist, die Apparate und Alternativen bereitzustellen, die für jeden einzelnen Aspekt der Arbeit benötigt werden.“²⁰⁹

Ebenso wichtig ist es nach Yakan, alle Mitglieder zu mobilisieren und in die Arbeit der Organisation einzubinden, und nicht nur einige herausragende. Jedem Mitglied müsse

²⁰⁷ isti‘āb, S. 76.

²⁰⁸ mutasāqitūn, S. 64.

²⁰⁹ isti‘āb, S. 99.

ermöglicht werden, an einem geeigneten Ort Eigeninitiative zu entfalten.²¹⁰ Dazu müsse die Organisation ihre Mitglieder und deren Interessen und Fähigkeiten kennen, um sie am richtigen Platz einsetzen zu können: „Diejenigen, die planen, sind womöglich nicht gut in der Durchführung [der Pläne], oder es ist besser, dass sie diese Aufgabe nicht auch noch übernehmen ... und diejenigen, die in der tarbiya tätig sind, sind möglicherweise nicht gut bei der politischen Arbeit oder in der militärischen Arbeit oder beim Sport oder bei der gesellschaftlichen Arbeit ... und die Verteilung der Aufgaben auf das ganze Kollektiv ist sehr viel besser als ihre Beschränkung auf einen engen Kreis.“²¹¹ Wie ein Gebäude setzt sich die Organisation aus Steinen unterschiedlicher Größe zusammen, die harmonisieren und sich gegenseitig ergänzen, weil sich jeder am richtigen Ort befindet.²¹²

Die Arbeit innerhalb der Organisation soll bürokratisch organisiert sein, um eine zu große Abhängigkeit von bestimmten Personen zu vermeiden. Sie soll kollektiv sein und auf "Apparaten" basieren, so dass einzelne Personen ersetzbar sind und persönliche Willkür vermieden wird. Oft seien eine zu starke Personenbindung (šahṣāniya) und die Alleingänge bestimmter Personen Gründe für die innere Uneinigkeit und Schwäche der Bewegung. Zudem könne die Organisation eine mögliche Repression besser aushalten, wenn die Verantwortung auf viele Schultern verteilt sei, und die inneren Strukturen nicht zusammenbrächen, wenn einige wenige Leute fehlten.

Der Führung schreibt Yakan die besondere Aufgabe zu, die Aufgaben und Ziele, Kompetenzen und Zuständigkeiten der einzelnen "Apparate" und Personen klar festzulegen, um Unordnung und Ineffizienz zu vermeiden: „Die Unklarheit der organisatorischen Angelegenheiten führt dazu, dass die Rechte und Pflichten unbekannt bleiben, dass nicht gemäß der Regeln und Grundsätze gehandelt wird, zu Überschreitungen und Willkür, zur Kollision der Befugnisse, zum Entstehen von Empfindlichkeiten und zu unendlich vielen schweren und zerstörerischen Folgen.“²¹³ Arbeitsteilung und Effizienz sind die Kriterien, nach denen die da‘wa in eine organisierte Bewegung überführt werden soll. Nur so kann sie nach Yakans Überzeugung in der modernen Gesellschaft erfolgreich sein.

D. FAZIT

Mit den Konzepten von Organisation und Bewegung gibt Yakan seiner Theorie des Aktivismus eine neue Wendung. Stand bei der Diskussion von tarbiya und da‘wa

²¹⁰ Siehe mutaḡayyirāt, S. 80.

²¹¹ isti‘āb, S. 101.

²¹² Siehe mutasāqitūn, S. 15.

²¹³ isti‘āb, S. 103.

überwiegend der individuelle Aktivist im Zentrum der Überlegungen, so lenkt Yakan nun mit Nachdruck den Blick auf die Zusammenarbeit und Interaktion der Aktivisten innerhalb einer organisierten sozialen Bewegung. Yakans große Sorge ist die Uneinigkeit der Aktivisten und die Zersplitterung der islamischen Bewegung, die er – nicht zu Unrecht – als Hindernis für einen durchschlagenden politischen und gesellschaftlichen Erfolg der Bewegung betrachtet. Um die islamische Bewegung symbolisch und pragmatisch zu einen, setzt er auf die Konzepte von Gemeinschaft und Organisation und entwirft das Ideal einer straff, hierarchisch und effizient organisierten Bewegung mit einem starken, religiös begründeten Kollektivbewusstsein.

Die Organisationsformen, die Yakan konkret vorschlägt – Hierarchisierung, Arbeitsteilung, zentrale Steuerung, beschränkte Eigeninitiative –, haben ihrer Form nach nichts spezifisch Religiöses oder Islamisches und erinnern an das Vorbild autoritär und bürokratisch geführter Parteien, werden aber von Yakan geschickt mit religiösem Inhalt gefüllt (vgl. Abschnitt 3.3.b). So wird Parteidisziplin als Gehorsam gegenüber Gott interpretiert und Arbeitsteilung mit dem organischen Charakter der islamischen Gemeinschaft begründet.

Auffällig ist die Art und Weise, auf die Yakan die drei Begriffe Gemeinschaft, Bewegung und Organisation abwechselt und austauschbar benutzt. Auf diese Weise integriert er verschiedene Aspekte in ein einziges Modell einer kollektiven Einheit. "Gemeinschaft" betont den religiösen Charakter des Kollektivs und die engen Bande von Brüderlichkeit und Solidarität, die seine Mitglieder verbinden sollen. "Bewegung" bringt Aspekte wie Dynamik und Wachstum mit ins Spiel, während "Organisation" auf den hierarchischen und bürokratischen Charakter des Kollektivs abhebt. Es wäre interessant zu wissen, ob – oder in welchem Maße – es Yakans JI in der Realität gelingt, diese diversen Aspekte umzusetzen und ins Gleichgewicht zu bringen. In Yakans Diskussion deutet sich bereits ein Konflikt zwischen dem Prinzip der Brüderlichkeit (Gemeinschaft) und organisatorischen Erfordernissen an, und auch andere Konfliktlinien, etwa zwischen der "Statik" der Organisation und der "Dynamik" der Bewegung – man denke an Yakans Bemerkungen, dass die Organisation nicht zu schnell wachsen dürfe – sind vorstellbar.

3.1. ZWISCHEN ENGAGEMENT UND DISTANZIERUNG

Ein Problem, das das gesamte Denken Yakans durchzieht, ist die Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen individueller Spiritualität und Aktivismus. Zunächst ist eine persönliche spirituelle Beziehung zu Gott, die durch den Prozess der tarbiya hergestellt und gepflegt wird, bei Yakan eine normative Voraussetzung für den

islamischen Aktivismus (vgl. Abschnitt 2.2). Denn der Aktivismus kann nur islamisch sein, wenn die Aktivisten die "islamische Persönlichkeit" verkörpern. Insofern scheinen Spiritualität und Aktivismus aufeinander aufzubauen und stellen nur zwei Aspekte des *einen* gottgefälligen Lebens dar, ein reines Herz einerseits und gute Taten andererseits. Die richtige Kombination der beiden Aspekte öffnet dem Muslim den Weg ins Paradies.

Doch die Kombination gelingt offenbar nicht immer so harmonisch, wie es sein sollte. Implizit erscheinen Spiritualität und Aktivismus bei Yakan oft als miteinander rivalisierende Ansprüche an den Gläubigen, die nur mit Mühe in ein prekäres Gleichgewicht gebracht werden können. Zum einen rivalisieren sie um die knappe Zeit des Muslims. Denn zur Pflege seiner Spiritualität braucht er Zeit, in der er sich nur mit sich selbst und mit Gott beschäftigt, indem er betet, den Koran liest, Nachtwachen hält und über seine eigenen Fehler nachdenkt. Diese Zeit geht für den Aktivismus damit verloren.

Zum anderen stellen Spiritualität und Aktivismus grundsätzlich verschiedene Anforderungen an das Verhältnis des Gläubigen zum Diesseits bzw. zur Gesellschaft. Spiritualität wird nur möglich durch eine *Distanzierung von der Gesellschaft*, die materialistisch ist und von "positivistischen" Regeln und Systemen beherrscht wird. Jeder Kontakt mit der Gesellschaft bedeutet eine Gefahr der "Ansteckung", denn selbst der in seinem Glauben gefestigte Muslim ist nach Yakans Vorstellung vor den Verlockungen der Triebe und den Einflüsterungen des Teufels nicht gefeit. Aktivismus auf der anderen Seite fordert ein *Engagement innerhalb der Gesellschaft* (vgl. Abschnitt 2.3). Man muss wissen, was die Leute denken und mit ihnen zusammenleben. Man muss innerhalb der Strukturen der Gesellschaft auf ihre Veränderung hin arbeiten, muss realistisch sein und Kompromisse eingehen können.

Diese beiden Seiten der Verbindung zwischen Spiritualität und Aktivismus treten bei Yakan klar hervor, ebenso wie die Problematik, die in dieser Verbindung steckt. Yakan lässt beide Prinzipien von Distanzierung und Engagement nebeneinander gelten. Er scheint jedoch jeweils das eine durch das andere zu relativieren. Wenn er von der Distanzierung spricht, vergisst er nicht zu erwähnen, dass diese den Muslim keinesfalls an einem breitestmöglichen gesellschaftlichen Aktivismus hindern dürfe. Wenn er vom Engagement spricht, warnt er, dass alle, die nicht mit der nötigen Distanz gegenüber Welt und Gesellschaft agierten, ihr nicht in gewisser Weise spirituell enthoben seien, über sich selbst und über die Sache Verderben bringen würden.

Ich werde zunächst diese Strategie nachzeichnen und auf damit verbundene Probleme und Widersprüche hinweisen, die sich in Yakans Werk finden lassen. Nachdem ich

dargestellt habe, was Distanzierung und Engagement für Yakan bedeuten und wie er Distanzierung durch Engagement und Engagement durch Distanzierung zu relativieren versucht, werde ich zeigen, dass sich für Yakan viele Probleme, die er innerhalb der islamischen Bewegung ausmacht, durch ein falsches Verhältnis von Distanzierung und Engagement erklären lassen.

A. DISTANZIERUNG UND ENGAGEMENT

Zunächst lohnt es sich, noch einmal Yakans Verständnis von Distanzierung zu betrachten. Tarbiya ist zuallererst ein Programm der Distanzierung, des Sich-Entfernens von der Gesellschaft, die als *ġāhilitisch* beschrieben wird (*al-inḥilā‘ ‘an al-muġtama‘ al-ġāhili*). Die islamische Persönlichkeit kann nur entstehen, wenn „sie in Sicherheit ist vor den Einflussfaktoren der *ġāhilitischen* Gesellschaft und frei davon, von zwei Seiten zu empfangen und gelenkt zu werden.“²¹⁴ Dann kann die Transformation zum Muslim stattfinden, und der Mensch seine von der *ġāhilitischen* Gesellschaft geprägten Gefühle, Gedanken und Vorstellungen, Verhaltensweisen und Handlungen ablegen und an ihrer Stelle islamische annehmen.

Der schwierige Übergang zu einem islamischen Leben erfordert also, sich unislamischen Einflüssen weitestgehend zu entziehen. Erstaunlicherweise hat Yakan wenig dazu zu sagen, wie diese Forderung praktisch umgesetzt werden soll. Die Bildung einer nach außen abgeschlossenen islamischen Gemeinschaft, die den Mitgliedern möglicherweise sogar die Familie ersetzt, wäre eine naheliegende Option.²¹⁵ Umso bemerkenswerter ist es, dass Yakan die Rolle der Gemeinschaft/Organisation offenbar nicht darin sieht, den Neumitgliedern einen islamischen Mikrokosmos zu bieten, der unislamische Einflüsse abschirmt.

Dafür gibt es zwei Gründe: Zum einen steht Yakan dem Gedanken einer *‘uzla* (Zurückgezogenheit, Abgeschlossenheit, Isolation) der Gemeinschaft von der Gesellschaft skeptisch und zunehmend ablehnend gegenüber. Während er 1967 noch die Formel einer gefühlsmäßigen Abgeschlossenheit (*‘uzla šu‘ūrīya*)²¹⁶ vertritt, die er Sayyid Quṭb zuschreibt, ersetzt er diese Anfang der 1970er Jahre durch eine nur noch "seelische"

²¹⁴ Nämlich von Islam und *ġāhiliya*. Wörtlich heißt es: „[...] mā lam taslam [...] min izdiwāġiyat at-talaqqī wa-t-tauġīh“ (*muškilāt*, S. 145).

²¹⁵ Diese Option wählte z.B. die als "*Ġamā‘at at-takfir wa-l-ḥiġra*" (Gemeinschaft der Exkommunikation und der Auswanderung) bezeichnete Gruppe um Šukrī Muṣṭafā im Ägypten der 1970er Jahre, vgl. Kepel, *Der Prophet*, S. 71-108.

²¹⁶ Siehe *muškilāt*, S. 149.

Abgeschlossenheit (‘uzla nafsīya)²¹⁷, um schließlich 1992 das Konzept der ‘uzla vollends zu verwerfen und sogar zu bestreiten, dass eine Abgeschlossenheit zu einer besseren und vollständigeren tarbiya führe.²¹⁸ Zum Anderen ist die Bewegung seiner Ansicht nach unter den gegebenen gesellschaftlichen Umständen einfach nicht dazu in der Lage, das Leben des Muslims auf eine Weise zu bestimmen, die alle unislamischen Einflüsse ausschaltet.²¹⁹ Sie kann lediglich dazu beitragen, im unmittelbaren Umfeld des Muslim, d.h. in Familie und Beruf ein "islamisches Klima" zu schaffen, das seine Transformation erleichtert. Diese Lösung ist zwar plausibel, bleibt aber weit von Yakans ursprünglicher Forderung entfernt, das Neumitglied von unislamischen Einflüssen fernzuhalten, denn dazu müsste ja sein Umfeld, insbesondere seine Familie, islamisch werden, bevor es selbst islamisch wird. Und den Fall, dass sich die Familie nicht "islamisieren" lässt, oder gar der Wandlung des jeweiligen Menschen ablehnend gegenübersteht, zieht Yakan erst gar nicht in Betracht.

Letztendlich bleibt bei Yakan nichts Anderes übrig, als die Distanzierung von der ḡāhiliya zuallererst und überwiegend im *Inneren* des einzelnen Muslims zu verorten. Indem das Individuum seine Seele reinigt und den schlechten Einflüssen der Gesellschaft entzieht, schafft es die nötige Distanz, die die Ausbildung einer islamischen Persönlichkeit und eines islamischen Lebensstils auch in der erzwungenen Koexistenz mit einer unislamischen Gesellschaft ermöglicht.

DISTANZIERUNG BEDEUTET INNERE REINHEIT UND PERSÖNLICHE SPIRITUALITÄT

Yakans Fokus auf das Innere des Menschen gründet auch auf einer "anthropologischen Konstante", die er voraussetzt: die Fehlbarkeit, wenn nicht Schlechtigkeit des Menschen an sich. Die Seele des Menschen ist nach Yakans Vorstellungen eine Arena von Trieben und Launen, von durchaus wörtlich verstandenen "Einflüsterungen des Teufels", die den Menschen zum Bösen verleiten. Die Schlechtigkeit liege in der Natur des Menschen begleite ihn Zeit seines Lebens. Er kann sie lediglich unterdrücken oder zeitweise "besiegen", indem er sein inneres Leben ganz auf Gott ausrichtet.

Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass die schlechten Einflüsse der unislamischen Gesellschaft nur deshalb so gefährlich sind, weil sie Resonanz im Inneren des Muslims finden. Es nützt nach Yakans Auffassung nichts, das Böse dort zu bekämpfen, wo es sich

²¹⁷ Siehe *intimāʿī*, S. 120f. Schon an dieser Stelle kommt Yakan zu dem Schluss, dass der Begriff ‘uzla unpassend und missverständlich sei, und dass man besser von einem "Sich-Unterscheiden" der islamischen Gemeinschaft von der Gesellschaft sprechen sollte. Siehe Zitat unten (Abschnitt 3.1.b).

²¹⁸ Siehe *mutaḡayyirāt*, S. 76.

²¹⁹ Siehe *muškilāt*, S. 149.

manifestiert, nämlich in der unislamischen Gesellschaft, wenn man es nicht zuvor/zugleich dort bekämpft, wo es seinen eigentlichen Grund, seine Wurzel hat, nämlich in der Seele jedes einzelnen Menschen.²²⁰

Distanzierung bedeutet also bei Yakan die innere Disziplinierung des Menschen und seine Ausrichtung auf Gott mithilfe spiritueller Praktiken. Dadurch löst sich die Seele von irdischen Fesseln und der Muslim wird immun gegen alle irdischen Interessen und Versuchungen, die ihn vom rechten Weg abbringen könnten. Distanzierung gelingt in erster Linie durch Spiritualität.

WIE LÄSST SICH DISTANZIERUNG MIT ENGAGEMENT VEREINBAREN?

Diese Spiritualität darf nach Yakan jedoch weder einem aktiven Leben mit Familie und Beruf noch einem gesellschaftlichen und politischen Engagement für den Islam im Weg stehen. Deswegen betont er immer wieder, dass Engagement und Aktivismus elementare Bestandteile des islamischen Glaubens seien. Der Muslim müsse wissen, dass die Taten, die er vollbracht oder unterlassen hat, auf der Waage des Jüngsten Gerichts schwerer wiegen als der bloße Glaube. Er müsse sich seiner religiösen Pflichten als Muslim bewusst sein, und zu diesen gehöre die *da'wa*, und zwar als persönliche Pflicht (*farḍ 'ain*), die ihm niemand abnehmen könne. Muslim sein, heiße den göttlichen Auftrag anzunehmen, sich für die Islamisierung der Gesellschaft zu engagieren. Und islamischer Glaube bedeute, daran zu glauben, dass sich der Islam mit Gottes Hilfe eines Tages als Weltanschauung und Gesellschaftssystem durchsetzen wird.²²¹

Spiritualität behindere das Engagement nicht, sondern *erleichtere* es, indem sie den Gläubigen zu einem Asketen mache, der im Dienst der Wahrheit auf weltliche Güter zu verzichten bereit sei. Sie helfe ihm dabei, seinen Glauben in Taten umzusetzen, indem sie ihn von falscher Furcht um Gut und Leben befreie. Dadurch lerne er, nur Gott zu fürchten und käme sogar so weit, dass er bereit sei, für die Wahrheit zu sterben.

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen, und mit Yakan sagen, dass Spiritualität erst den islamischen Aktivismus, vom wahren Islam charakterisiertes Engagement, *ermöglicht*. Denn sie sorgt dafür, so Yakan, dass der von der religiösen Wahrheit geleitete Verstand das Handeln lenkt und nicht Triebe oder weltliche Interessen. Der Muslim handelt nicht nur richtig, sondern tut dies auch aus reinen Motiven. So wird islamisches

²²⁰ In *muškilāt*, S. 106f fordert Yakan die Aktivisten auf, die Widerstandsfronten gegen die *ḡāhiliya in ihren Seelen* zu befestigen, in *intimā'ī*, S. 104f, den *ḡihād* nach Innen auf die Seele zu richten. In *qawārib*, S. 60ff, 72 bekräftigt er, dass nur derjenige, der seine Seele "gewonnen" hat, am Jüngsten Tag gewinnen wird, als dass nur seelische und moralische Tadellosigkeit den Weg ins Paradies öffnen.

²²¹ Siehe *intimā'ī*, S. 38, 51, 73.

Handeln möglich, das nicht nur der äußeren Form nach die Beschreibung islamisch verdient, sondern eine "lebendige Verkörperung" des islamischen Glaubens ist.

B. ENGAGEMENT UND DISTANZIERUNG

Während Yakans Programm der tarbiya eine – zumindest symbolische und psychische – Entfernung von der Gesellschaft vorsieht, impliziert die Logik der da‘wa eine entgegengesetzte Bewegung: Nicht ein Leben außerhalb der Gesellschaft suchen, sondern das Leben in der Gesellschaft annehmen, sich nicht von der Gesellschaft abwenden, sondern auf sie zugehen. „Die da‘wa und die du‘āt haben keinen Wert, wenn sie es verschmähen, sich auf veränderndes Handeln in der Gesellschaft einzulassen ... glauben jene etwa, dass veränderndes Handeln von außerhalb der Gesellschaft stattfinden kann, ohne sie zu durchdringen, in sie hineinzugehen, sie zu beeinflussen und mit ihr zu interagieren?“²²²

WAS BEDEUTET ENGAGEMENT?

Engagement innerhalb der Gesellschaft bedeutet nach Yakan also zunächst nicht, vorhandene gesellschaftliche Bindungen, sei es durch Familie, Nachbarschaft oder Beruf, aufzulösen, um sie durch neue, stärkere Bindungen mit Gleichgesinnten innerhalb einer geschlossenen Gemeinschaft zu ersetzen. Im Gegenteil, der Aktivist soll diese Bindungen nutzen, um seine Botschaft zu verbreiten und auf die Gesellschaft zu wirken. Manchmal wird er dabei auf Unverständnis oder Widerstand stoßen, noch häufiger auf Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit. In solchen Situationen ist es von äußerster Wichtigkeit, dass der Aktivist nicht die Contenance verliert und Schlechtes mit Schlechtem erwidert, denn damit würde er die Sympathie der Leute ein für allemal verlieren.

Er muss nicht nur geduldig sein und einen langen Atem haben, sondern auch den Leuten gleich auf mehreren Ebenen entgegenkommen. Zum einen muss er sich bemühen, seine Botschaft in eine Sprache und eine Form zu bringen, die sie ansprechen. Er muss vom "hohen Ross der Ideologie" herabsteigen und den Leuten die Relevanz des Islams für die Lösung ihrer ganz alltäglichen Probleme klarmachen. Zum anderen muss er auf eine Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens verzichten. Die Tatsache, dass seine Botschaft oft abgelehnt, ignoriert, oder bestenfalls zögerlich angenommen wird, darf kein Grund dafür sein, sich von den Leuten abzuwenden. Dies wird durch die Zentralität von Werten wie Höflichkeit, Geduld und Milde in Yakans Denken reflektiert. Der Aktivist soll seine

²²² isti‘āb, S. 111.

Tätigkeit als Dienst an den Leuten verstehen, als selbstlose Verkörperung des Islams. Die Vergeltung dafür wird er – ungeachtet wie erfolgreich er im Diesseits ist – im Jenseits erhalten.

Interessanterweise spielt die Pflicht der ḥisba, d.h. "das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten" (arab. al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahiy 'an al-munkar) bei Yakans Ausführungen zur Natur des Engagements eine eher untergeordnete Rolle. Zwar sei der Aktivist selbstverständlich stets der Wahrheit verpflichtet, ungeachtet, ob er damit auf Zustimmung oder Ablehnung stoße, und habe damit auch die Pflicht, die Leute dazu ermahnen, das Gute zu tun und das Schlechte zu unterlassen. Doch der Erfolg der ḥisba hänge entscheidend davon ab, wie sie vorgetragen werde. Mit einer allzu plumpen oder provokanten Vorgehensweise könne man nichts erreichen, erforderlich sei ein gewisser Grad von Bescheidenheit oder "Scham" (ḥayā').²²³

Der Übergang von der tarbiya zur da'wa, von der Distanzierung zum Engagement, verändert bei Yakan den Blick auf die Gesellschaft. Während sie vorher aggressiv als "unislamisch" und "gähilitisch" denunziert wurde, ein Objekt der Ablehnung und der Konfrontation war, wird sie jetzt als "krank" und "hilfsbedürftig" wahrgenommen und zu einem Objekt der Sorge und der Behandlung (Arztmetapher). Das Engagement des Aktivisten ist bei Yakan stärker mit dieser Vorstellung einer kranken Gesellschaft verbunden, die geheilt werden kann, als mit der Vorstellung einer ungläubigen Gesellschaft, die bekämpft werden muss. Es bleibt jedoch die Notwendigkeit, bei diesem Engagement in der Gesellschaft eine Distanz zu wahren, die den spirituellen und ideologischen Anforderungen des Aktivismus gerecht wird.

WIE LÄSST SICH ENGAGEMENT MIT DISTANZIERUNG VEREINBAREN?

Diese Distanzierung im Engagement ist schon in dem zentralen Bild enthalten, mit dem Yakan gerne das Verhältnis von Aktivist und Gesellschaft umschreibt, nämlich der Arztmetapher. Im Verhältnis von Arzt und Kranken ist der Arzt die überlegene Partei. Der Arzt ist wissend, der Kranke unwissend. Der Arzt besitzt die Macht der Diagnose und der Heilung, die er zum Nutzen seines Patienten einzusetzen bereit ist. Dabei behält der Arzt zum Kranken eine überlegene, aber freundliche Distanz.

Auch Kerntugenden des dā'iya wie Höflichkeit und Freundlichkeit sind Mittel der Distanzierung. Sie dienen ihm dazu, beim Zugehen auf die Leute ein Element der "Überlegenheit" (qiwāma)²²⁴ zu bewahren, deutlich zu machen, dass er ihnen gegenüber

²²³ Siehe intima'ī, S. 41.

²²⁴ isti'āb, S. 34.

die religiöse Wahrheit vertritt, egal wie zurückhaltend er dabei möglicherweise zu Werke geht. Ebenso wichtig ist in diesem Zusammenhang die Regel der Vorbildlichkeit (qidwa ḥasana), denn sie hat bei Yakan die Funktion, eine Verschiedenheit (tamāyuz) zu manifestieren. Diese Verschiedenheit kommt von der Distanzierung vom Diesseits und von der Gesellschaft, die der Aktivist im Rahmen der tarbiya erfährt. In seiner Kritik an einer falsch verstandenen Abgeschlossenheit (‘uzla) kommt Yakan zu einer Formel, die genau diesen Gedanken widerspiegelt: „Die Abgeschlossenheit bedeutet hier die Verschiedenheit (at-tamāyuz) ... die Verschiedenheit der gläubigen Gruppe von der ungläubigen Gruppe ... ihr Sich-Unterscheiden im Denken und in der Vorstellung, in der Sittlichkeit und im Benehmen, und in den Gefühlen. [...] Und das macht es notwendig, dass die du‘āt in einer dauerhaften und ununterbrochenen Beziehung mit der Gesellschaft stehen, denn sie ist der Boden des Aktivismus (‘amal) und der Ort des ḡihād ... doch sie [d.h. die Beziehung] ist eine durch besondere Merkmale charakterisierte Verbindung. Eine Beziehung des Beeinflussens, nicht des Beeinflusst-Werdens ... eine Beziehung des Reinigens, nicht des Beschmutzt-Werdens.“²²⁵

Ein wichtiges Element der Distanzierung ist auch die ideologische bzw. theologische Überhöhung des Engagements. Nüchtern betrachtet besteht das Engagement – so wie Yakan es beschreibt – überwiegend darin, die Muslime in Wort und Tat zum "richtigen" Islam aufzurufen und zu hoffen, dass der Aufruf Wirkung zeigt. Ideologisch verstanden ist es jedoch ein Kampf gegen unislamische Ideologien, Sitten und Institutionen, die die Gesellschaft und den Menschen zu zerstören drohen und nimmt damit eine erhabene, schicksalhafte Bedeutung an. Damit im Zusammenhang steht die oben (Abschnitt 2.3.b) erwähnte Heroisierung des Aktivisten, der sich "Kampf des Alltags" bewährt und allen Widrigkeiten trotzt. In diesem Zusammenhang gedacht erhebt sich das Engagement über die profane Wirklichkeit der Gesellschaft und gewinnt Distanz zu ihr.

c. "KRANKHEITEN" DER BEWEGUNG

Ein Schwerpunkt in Yakans Denken ist die Kritik an Fehlentwicklungen im Bereich des islamischen Aktivismus, im Libanon und in anderen arabischen Ländern. Die Darlegung des seiner Meinung nach richtigen Wegs verknüpft Yakan mit der kritischen Auseinandersetzung mit doktrinären und vor allem praktischen Irrwegen. Die islamistische Bewegung leidet in Yakans Worten an einer ganzen Reihe von "Krankheitssymptomen" (zawāhir maraḍīya, Sing. zāhira maraḍīya)²²⁶, die kuriert werden

²²⁵ intima³ī, S. 121f.

²²⁶ aidz, S. 24.

müssen. Viele dieser Symptome führt Yakan auf Probleme zurück, die sich als ein falsches Verhältnis von Distanzierung und Engagement beschreiben lassen. Das erklärt, wie problematisch dieses Verhältnis ist, und warum Yakan ständig um seine Klärung bemüht ist.

ZU WENIG DISTANZIERUNG

Das erste Symptom, das hier behandelt werden soll, lässt sich am Grenzbereich zwischen "traditionellem" islamischem Aktivismus (Predigt, Wohltätigkeit) und Islamismus verorten. Sein Problem ist, dass das Engagement, an dem es in diesem Fall nicht mangelt, mit zu wenig Distanzierung verbunden ist. Den Aktivisten mangelt es nach Yakans Auffassung entweder am Willen zur radikalen Veränderung (d.h. an der ideologischen Distanz) oder an der spirituellen Distanz von der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Im ersten Fall fehle die klare „Unterscheidung zwischen dem was ist und dem was sein soll“²²⁷, die Yakan wohl vor allem im Denken sehen will. Die Folge ist, dass die Aktivisten „die Wirklichkeit akzeptieren und sich auf sie stützen“²²⁸, anstatt sie – zumindest ideologisch – zu bekämpfen.

Im zweiten Fall diagnostiziert Yakan eine historische "Entstellung" der islamischen Persönlichkeit, verglichen mit der goldenen Zeit des Propheten, die sich in einer falschen Wertschätzung des Diesseits äußere. Anstatt das diesseitige Leben ganz auf Gott auszurichten, sorgten sich die Muslime heute zu sehr um rein weltliche Güter und Interessen. Statt allein Gott zu fürchten, fürchteten sie sich um ihr Wohl im Diesseits.²²⁹ Sie hingen zu sehr am Diesseits und ließen die nötige Distanzierung vermissen, die ihrerseits erst ein wahrhaft islamisches diesseitiges Leben ermögliche.

Die beiden dargestellten "Krankheitssymptome" betreffen nach Yakans Vorstellung sicherlich nicht nur die islamistische Bewegung, sondern die Muslime allgemein. Sie werden zu Problemen der Bewegung, weil nach Yakans Auffassung bei zu vielen ihrer Mitglieder die tarbiya unvollständig geblieben ist und deswegen die "ererbte" Entstellung der islamischen Persönlichkeit bei ihnen weiterbesteht. Seine Antwort auf dieses Problem ist das Konzept der lebenslangen tarbiya, deren Zweck es ist, der Tendenz einer nachlassenden Distanzierung, mithin einer Veralltäglichen, Entideologisierung und Entspiritualisierung des Engagements entgegenzuwirken. Der da'īya darf also kein bloßer Volksprediger, kein bloßer Sozialarbeiter, kein bloßer Seelsorger sein.

²²⁷ ṣabāb, S. 44.

²²⁸ ebd.

²²⁹ Siehe muškilāt, S. 161ff.

ZU VIEL DISTANZIERUNG UND ZU WENIG ENGAGEMENT

Doch nicht nur der Mangel an Distanzierung ist ein Problem. Auch ein Übermaß an Distanzierung kann zu schwerwiegenden "Krankheitssymptomen" innerhalb der islamistischen Bewegung führen. Dieses Übermaß kann – aber muss nicht – mit einem Mangel an Engagement einhergehen. Zunächst möchte ich aber diesen Fall betrachten. Wie beim vorherigen Problem lässt sich wieder grob zwischen ideologischer und spiritueller Distanzierung unterscheiden.

Eine Übersteigerung der *ideologischen* Distanzierung führt nach Yakan zu einer theoretisierenden Einstellung (*naẓariya*), durch die der Aktivist allmählich den Kontakt zur Wirklichkeit und zu den praktischen Gegebenheiten des Aktivismus verliert. In dem Maße, wie er sich in seinem Denken von der Wirklichkeit entferne, büße er die Möglichkeit ein, diese durch sein Engagement zu beeinflussen und zu verändern. Erforderlich sei ein realistisches Denken, das auf die praktische Veränderung der Wirklichkeit ausgerichtet sei.²³⁰

Ein ebenso drängendes Problem ist ein Übermaß an *spiritueller* Distanzierung. Spiritualität ist grundlegend, doch sie kennt bei Yakan ein gesundes Maß, das nicht überschritten werden darf: „Deswegen war der Islam auf Mäßigung und die rechte Mitte (*at-tawassuṭ*) bei allen Dingen bedacht, sogar bei der Religiosität [...].“²³¹ Übertriebene Spiritualität äußert sich darin, dass sie so viel Zeit und Energie beansprucht, dass der Aktivist andere wichtige Dinge in seinem Leben vernachlässigen muss. Er ist jedoch nach Yakans Vorstellung verpflichtet, sich um die Gesundheit seines Körpers zu kümmern, ebenso wie er verpflichtet ist, Zeit mit Frau und Familie zu verbringen. Nicht zuletzt leidet das Engagement des Aktivisten darunter, wenn er durch exzessive spirituelle Übungen Zeit und Energie verbraucht, die andernfalls der *da‘wa* zugute kommen würden. Allgemein birgt Spiritualität offenbar die Gefahr einer passiven Einstellung gegenüber dem Diesseits, die das Engagement bedroht. Deswegen dringt Yakan auf die Mäßigung des religiösen Eifers und der spirituellen Versenkung.

Die verschiedenen Formen der religiösen Übertreibung sind schwer voneinander zu trennen und werden von Yakan oft in den Begriffen *ḡulūw* (Übertreibung, Überschreitung der gebührenden Grenzen) und *taṭarruf* (Extremismus) vermischt. Religiöse Übertreibung muss nicht unbedingt den Weg der spirituellen Versenkung gehen,²³² sondern kann sich auch in einer übergenauen, pedantischen Anwendung der

²³⁰ Siehe *ṣabāb*, S. 39f.

²³¹ *muṣkilāt*, S. 192.

²³² Wie z.B. in *isti‘āb*, S. 79-81 dargestellt.

religiöser Vorschriften im täglichen Leben äußern. Die "Übergenauen" (al-mutanatti'ūn) mögen zwar dem Aktivismus nicht abgeneigt sein, doch sie werden mit ihrer Art bei der da'wa keinen Erfolg haben, da sie mit ihrem Religionsverständnis die Leute „abschrecken“ und „in die Flucht schlagen.“²³³

Die wohl problematischste Form der religiösen Übertreibung ist nach Yakan indessen die, deren Vertreter bei der Umsetzung der islamischen Veränderung nicht warten können und dabei Gewalt anwenden oder Gewalt provozieren.²³⁴ Diese Form des religiösen Extremismus wurde in den 1970er und 1980er Jahren vor allem von Gruppen²³⁵ praktiziert, die ideologisch von Sayyid Quṭb beeinflusst waren und die deswegen allgemein – wie auch von Yakan – als "quṭbistisch" bezeichnet werden.²³⁶ Während Yakan das Engagement dieser Gruppen, zumindest ihre Entschlossenheit und Opferbereitschaft, durchaus begrüßt, wirft er ihnen vor, eine falsche Form der Distanzierung zu wählen, die sie zu schweren taktischen und strategischen Fehlern führe und letztlich ihr Scheitern bedeute. Besonders in seinem Buch "Die internationalen Veränderungen und die erforderliche Rolle des Islams" (al-Mutaḡayyirāt ad-duwalīya wa-d-daur al-islāmī al-maṭlūb, 1992) setzt er sich detailliert mit den Quṭbisten auseinander.²³⁷

NUR ZU VIEL DISTANZIERUNG

Nach Yakans Verständnis²³⁸ entstand der Quṭbismus in den 1960er Jahren unter dem Einfluss des sich radikalierenden Denkens seines Namensgebers und der Verfolgungen, denen die Islamisten in jener Zeit ausgesetzt. Die quṭbistische Form des islamischen Aktivismus besteht laut Yakan darin, eine kleine, erlesene Gruppe entschlossener Aktivisten zu sammeln, die die Avantgarde der erwarteten islamischen Revolution bilden sollen. Die Menge der Anhänger gelte nicht als entscheidend, sondern ausschließlich ihre "Qualität". Aus diesem Grund nennt Yakan den Quṭbismus auch den "Weg der Auslese" (an-nahḡ al-iṣṭifā'i)²³⁹. Die Gruppe der Auserwählten verfolge eine Lebensweise der 'uzla (Trennung) von der "ḡāhilitischen Gesellschaft", die physisch oder auch rein emotional sein könne. Sie sei überzeugt, dass nur auf diese Weise die Rückkehr zum Islam durch eine erfolgreiche tarbiya möglich sei. Ihre politische Strategie bestehe hauptsächlich

²³³ ṣabāb, S. 41.

²³⁴ Siehe ṣabāb, S. 41.

²³⁵ z.B. in Ägypten die "Ġamā'at at-takfīr wa-l-hiḡra" und "al-Ġihād", vgl. Kepel, Der Prophet, S. 71-108, 208-240.

²³⁶ Nach Yakans Meinung haben die Quṭbisten jedoch Quṭb in wichtigen Punkten falsch verstanden, so dass der Denker nicht für ihre Verfehlungen verantwortlich gemacht werden kann.

²³⁷ Siehe mutaḡayyirāt, S. 65-93.

²³⁸ Das im Groben dem der wissenschaftlichen Forschung entspricht. Vgl. Kepel, der Prophet und Olivier Carré/ Gérard Michaud, Les frères musulmans, Paris 1983, S. 83-121.

²³⁹ mutaḡayyirāt, S. 72.

darin, die Konfrontation und den Kampf mit den unislamischen "Tyranen" (ṭawāgīt) zu suchen, um diese gewaltsam zu entfernen, wonach sie die Errichtung eines islamischen Staats erwarte.

Der Kardinalfehler der Quṭbisten war nach Yakans Meinung, sich durch ihre Praxis der ʿuzla von den muslimischen Massen zu isolieren. Diese Strategie sei zwar manchmal den äußeren Umständen geschuldet gewesen, die eine freie daʿwa in der Öffentlichkeit unmöglich machten, aber dennoch: Sie sei falsch, weil sie dazu führe, dass die Avantgarde den Bezug zum Volk verliere, das eigentlich die Basis ihrer Bewegung sein sollte. Die Folgen seien verhängnisvoll: die Bewegung führe einen zunehmend elitären Diskurs, schaue arrogant auf die einfachen Gläubigen herab und könne sich ihnen gegenüber nicht mehr verständlich machen. Die Aktivisten verlören das Gefühl für die Sorgen der Leute und wendeten sich von der Gesellschaft ab.

Die Aktivisten der Gruppe gingen stattdessen nach Yakans Darstellung dazu über, sich miteinander und mit sich selbst zu beschäftigen, anstatt über die Probleme der Muslime nachzudenken. Der Organisation mäßen sie immer größere Bedeutung bei, sie werde für sie von einem Mittel der islamischen Veränderung zu einem Selbstzweck. Sie fielen in eine "neue Götzendienerei"²⁴⁰, indem ihre Loyalität nicht mehr Gott, dem Islam, den Muslimen gelte, sondern allein der Organisation. Zudem seien sie anfällig für doktrinaire Fehler und Absonderlichkeiten, die dem gesunden Menschenverstand der einfachen Leute nicht unterlaufen würden und folglich auch nicht den Aktivisten, stünden sie denn im Kontakt mit dem Volk.²⁴¹

Das Übermaß an Distanzierung von der Gesellschaft, besonders von den "gläubigen Volksmassen", das die quṭbistischen Bewegungen kennzeichnet, führt nach Yakan also dazu, dass das Engagement ins Leere läuft und scheitert. Die praktischen Optionen seien eigentlich nur Resignation – oder Waffengewalt. Und selbst wenn letztere Erfolg habe, wie im Fall der Ermordung Sadats durch die Ğihād-Gruppe, könne die Bewegung keine Veränderung erreichen, weil sie keine Massenbasis habe, die sie mobilisieren könnte.

3.2. GRENZZIEHUNGEN

A. PROBLEMATIK IDEOLOGISCHER GRENZZIEHUNGEN

Man darf nicht vergessen, dass Yakan zwar in der praktischen Diskussion den radikalen Islamismus (Quṭbismus) kritisiert, sich aber bestenfalls zögerlich von dessen

²⁴⁰ mutağayyirāt, S. 86.

²⁴¹ Als Beispiel führt Yakan die ägyptische Ğamāʿat at-takfir wa-l-ħiğra an, lässt aber offen, welche doktrinen Fehler dieser Gruppe vorzuwerfen sind. Vgl. Kepel, der Prophet, S. 71-108.

ideologischen Fundamenten distanziert. Dies zeigt besonders sein häufiger Gebrauch des ġāhiliya-Begriffs, der im radikalen Islamismus eine wichtige Bedeutung bei der Begründung der Gewaltanwendung gegen andere Muslime (Politiker, Sicherheitskräfte, säkulare Intellektuelle) hat. Sayyid Quṭb, einer der geistigen Begründer des radikalen Islamismus, warf mit dem ġāhiliya-Begriff allen zeitgenössischen Gesellschaften vor, in einen Zustand der Unwissenheit und Leugnung des Islams zurückgefallen zu sein. Sie ignorierten Gottes alleiniges Recht, dem menschlichen Zusammenleben Werte, Normen und Regeln zu setzen²⁴², und lebten stattdessen nach von Menschen gesetzten Werten, Normen und Regeln.²⁴³ Das bedeutet nichts Anderes, als auch den muslimischen Gesellschaften der Gegenwart jeglichen islamischen Charakter abzusprechen. Der Islam, so Quṭb weiter, lebe nur noch in einer kleinen Gruppe überzeugter Muslime (der Avantgarde) fort, deren Aufgabe es nun wiederum sei, die ġāhiliya von innen heraus zu zerstören.

Das Konzept der ġāhiliya impliziert somit eine Grenzziehung zwischen der islamistischen Gruppe, der "Gemeinschaft" und der sie umgebenden muslimischen Gesellschaft, die schärfer kaum sein könnte. Sie ist höchst problematisch, denn sie wirft die Frage auf, ob die in der ġāhiliya lebenden Muslime überhaupt noch als solche zu betrachten seien. Der Vorwurf der Ungläubigkeit, takfir (wörtl. Exkommunikation), gegen Muslime oder die muslimische Gesellschaft als ganze ist von da aus nicht weit entfernt. Zumindest wird eine starke Abwertung der Muslime, die nicht Teil der Gruppe sind, impliziert. Das ġāhiliya-Konzept zieht also eine Grenze, die das Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit und das davon motivierte Vorgehen der islamischen Aktivisten strukturiert.²⁴⁴

Doch welche Bedeutung hat die ideologische Grenzziehung zwischen Islam und ġāhiliya bei Yakan, wenn er den praktischen Ansatz der Quṭbisten nicht teilt? Wie stellt sich die praktische Umsetzung dieser Grenzziehung in Yakans Theorie des Aktivismus dar? Kennt er womöglich noch weitere, ähnlich globale Grenzziehungen, die diese relativieren oder überlagern?

²⁴² Die sogenannte Souveränität Gottes (ḥākimiyyat Allāh), ein zentraler Begriff in Quṭbs Denken, den Yakan allerdings sehr selten benutzt.

²⁴³ Vgl. Kepel, *Der Prophet*, S. 44 und Quṭb, *ma'ālim*, S. 3-10.

²⁴⁴ Die vergleichende Fundamentalismusforschung weist auf den Zusammenhang zwischen einem religiös begründetem dualistischen Weltbild und der Grenzziehungspraxis der Fundamentalisten hin (Vgl. Martin E. Marty und R. Scott Appleby, *Conclusion*, in: dies. (Hg.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago 1991, S. 814-842). Innerhalb des dualistischen Weltbilds wird der Feind identifiziert, negiert und dabei oft überhöht, um dem Auftrag der Bewegung eine "apokalyptische Dringlichkeit" zu geben. Die Gruppe reagiert auf die vermeintliche Bedrohung mit „boundary-setting and purity-preserving activities“ (ebd., S. 820). Alle diese Dinge lassen sich, wie im Folgenden deutlich werden wird, auch bei Yakan nachweisen.

Bei Yakan lässt sich zeigen, dass sich ideologisch gezogene Grenzen oft nur schwer in die Praxis umsetzen lassen, einerseits weil strategische und taktische Überlegungen manchmal dagegen sprechen, andererseits, weil sich schon im ideologischen bzw. theoretischen Bereich verschiedene Grenzziehungen überschneiden und miteinander rivalisieren. Die Unterscheidung zwischen islamischer Gemeinschaft und ǧāhilitischer Gesellschaft markiert nur eine der Grenzen, die bei Yakan für den Aktivismus von Belang sind, vielleicht nicht einmal deren wichtigste.

B. UMMA ALS IDEAL UND WIRKLICHKEIT

Auffallend ist die große Bedeutung, die die umma, die "islamische Nation", für Yakan besitzt. Die umma ist für ihn nicht nur ein Ideal, das den Wunsch nach der Einheit aller Muslime oder ein diffuses Solidaritätsgefühl zum Ausdruck bringt. Sie ist eine historische Wirklichkeit, deren Existenz nicht in Frage gestellt wird, die historische Verkörperung des Islam. Dies wird klar, wenn man Yakans Geschichtsbild betrachtet.

Ausgehend von der Vorstellung einer goldenen Vergangenheit schildert Yakan die moderne Geschichte als eine Geschichte der Krise der umma: „Die erste Katastrophe, von der die umma getroffen wurde, war die Zersetzung ihres Glaubens: Ihre Verwundung durch irrierte materialistische Verwirrungen (lūtāt māddīya ǧāniḥa) säte Zweifel und Atheismus in den Seelen ihrer Söhne und bewirkte mit der Zeit die Verbreitung säkularistischer Begriffe und Meinungen, wodurch der Geist der Frömmigkeit heftigen und beängstigenden Erschütterungen ausgesetzt wurde, die dem Auftauchen atheistischer Tendenzen und deren Herrschaft über die Länder der Muslime und deren Geschicke den Weg bereiteten [...]. Zu den Folgen der Zersetzung ihres Glaubens, die die umma befallen hatte, gehören der Zusammenbruch ihrer Sitten und die Verbreitung von Schandtaten und verbotenen Handlungen.“²⁴⁵

Die erste Reaktion der umma auf ihren Niedergang war nach Yakans Ansicht der forcierte Import von fremden Ideen und Ideologien, zuerst aus der westlichen Kultur des Kapitalismus, später auch aus der östlichen des Sozialismus/Kommunismus. Doch dadurch sei sie nur noch tiefer in die Krise geraten. Ob auf politischer, wirtschaftlicher oder militärischer Ebene, alle Experimente mit der Übernahme fremder Ideologien, ob in der Form von Nationalismen (z.B. Panarabismus, syrischer Nationalismus) oder kapitalistischer bzw. sozialistischer Wirtschaftsordnungen, hätten an der Schwäche der umma nichts ändern können und seien somit gescheitert.²⁴⁶

²⁴⁵ kaifa, S. 49-50.

²⁴⁶ Siehe intīmāʿī, S. 61f.

Es ist bemerkenswert, dass bei Yakan die umma in ihrer eigenen Geschichte kaum als Akteur in Erscheinung tritt: Sie erleidet Katastrophen, die Zersetzung ihres Glaubens, wird Zeuge gescheiterter Experimente, und „gerät“ schließlich „in einen Zustand des Untergangs, des vollständigen Untergangs.“²⁴⁷ Ist die umma ein wehrloses Opfer, trägt sie keine Schuld an ihrem stetigen Niedergang? Nicht ganz: „Die umma ist nicht umsonst dort hingelangt, wo sie sich jetzt befindet. Sondern dies war der Lohn dafür, dass sie sich von Gott abgewandt, gegen seine Souveränität (ḥākīmīya) rebelliert [...] und daraufhin erneut in ihre erste ḡāhiliya zurückgekehrt ist.“²⁴⁸

Insgesamt aber schreckt Yakan davor zurück, der umma einen allzu aktiven Part im Drama ihres Untergangs zuzuweisen. An die zitierte Passage schließt unmittelbar Folgendes an: „Die Wahrheit ist, dass dieser Abfall vom Islam, der die Muslime getroffen hat, eine natürliche Folge der Verschwörungen war, in denen sich destruktive Elemente von überall gegen diese umma zusammengefunden haben ... von den Bewegungen der šu‘ūbiya²⁴⁹ hin zu materialistischen Tendenzen, zu zionistischen Plänen, zu Freimaurerbünden, bis zu den Federn ausländischer Geheimdienste und bis hin zu den materiellen Möglichkeiten und den Medien, die diese Tendenzen und Gruppierungen zur Verfügung haben.“²⁵⁰

Vom Niedergang der umma zu sprechen, heißt, von den Verschwörungen ihrer Feinde gegen sie zu sprechen. Differenzierter könnte man sagen, dass der Islam nach Yakan zwei Formen der Bedrohung gegenübersteht: einer ideologisch-kulturellen und einer politischen. Unter ersterer versteht Yakan "die westliche Kultur"²⁵¹, aus der die "positivistischen Systeme" und "materialistischen Tendenzen"²⁵² stammen, die den Glauben der umma zersetzen. Die politische Bedrohung andererseits kommt vom Kolonialismus (später von der Globalisierung) und ganz besonders vom Zionismus. Der Zionismus ist in Yakans Weltbild allgegenwärtig. Er ist der ärgste Feind des Islams und hat die Macht, seine Interessen weltweit durchzusetzen, wobei er in der Regel mit

²⁴⁷ kaifa, S. 51.

²⁴⁸ kaifa, S. 51.

²⁴⁹ Frühislamische, meist persisch dominierte, Bewegungen gegen die privilegierte Position der Araber im Islam. Der Term šu‘ūbiya wurde im 20. Jahrhundert wiederentdeckt und von arabischen Nationalisten in der Polemik gegen Gegner der arabischen Einheit benutzt. Jegliche partikularistischen Bestrebungen konnten in diesem Kontext als šu‘ūbi-Bestrebungen diffamiert werden. In diesem Sinne scheint auch Yakan šu‘ūbiya zu verstehen. Vgl. Susanne Enderwitz, Artikel "shu‘ūbiyya", in: Encyclopedia of Islam, Bd. 9, Leiden 1997.

²⁵⁰ kaifa, S. 51.

²⁵¹ šābāb, S. 29.

²⁵² kaifa, S. 49-52.

äußerster Skrupellosigkeit vorgeht.²⁵³ Yakans Bild des Zionismus ist von antisemitischen Elementen durchsetzt, begleitet von einer systematischen Gleichsetzung von Judentum und Zionismus.²⁵⁴

Die Vorstellung vom zionistischen Feind dominiert so sehr, dass ideologisch-kulturelle und politische Bedrohung gelegentlich eins werden: Kommunismus und Freimaurertum sind vollkommen zionistisch unterwandert und somit reine Instrumente des Zionismus oder Elemente in seinem Plan der Weltbeherrschung.²⁵⁵ Und insofern sie den islamischen Glauben und das islamische Denken zersetzen, sind alle fremden Ideologien Werkzeuge des Zionismus, dessen teuflischer Plan es ja gerade ist, die umma von innen heraus mit allen verfügbaren Mitteln zu schwächen, um sie dann problemlos niederwerfen zu können, wie es 1948 und 1967 geschah.²⁵⁶ Trotz dieser augenscheinlichen Tendenz, ideologische und politische Gegner miteinander zu identifizieren, lässt Yakan die ideologische Bedrohung keineswegs in der politischen aufgehen. Denn ein wesentliches Element der da'wa ist es, konkurrierende Ideologien zu kritisieren und ihnen eine islamische Ideologie entgegenzuhalten, mit dem Ziel, die Leute letztendlich vom Islam zu überzeugen. Die politische Bedrohung erfordert es jedoch nach Yakans Ansicht vordringlich, die Einheit und Geschlossenheit der umma durch politische Mittel wiederherzustellen, um dem Feind mit einer geschlossenen Front begegnen zu können. Dass dabei ideologische Differenzen nebensächlich sind, zeigt sich an der politischen Freundschaft der JI mit arabisch-nationalistischen Kräften im Libanon und ihrer langjährigen Sympathie für das syrische Ba'ṭ-Regime.²⁵⁷

Das Ideal der umma und das damit verbundene Gefühl einer muslimischen Solidarität, hat Yakan offenbar noch lange nicht begraben, auch wenn er die umma rhetorisch für tot erklärt. Die umma existiert für ihn nicht nur als Ideal, sondern auch als gesellschaftliche Realität: Im Kern ihres Wesens ist sie immer islamisch geblieben. Sie müsste lediglich die in ihr schlummernde islamische "Persönlichkeit" wieder erwecken und sie zu einer gesellschaftlichen Wirklichkeit machen, um damit die Rettung vor dem Untergang möglich zu machen: „Und letztendlich, nachdem die materialistischen Tendenzen und

²⁵³ Siehe šabāb S. 24, den Beleg für diese These findet Yakan meistens in den Protokollen der Weisen von Zion (siehe nächste Fußnote).

²⁵⁴ Vgl. kaifa, S. 64-70, mutağayyirāt, S. 28-64, aulawiyāt, S. 13ff. In seiner Argumentation beruft sich Yakan häufig auf die "Protokolle der Weisen von Zion", ein Anfang des 20. Jahrhundert in Europa kursierendes angebliches Protokoll eines Treffens der "Weisen von Zion", in dem diese ihren Plan zur Erringung der Weltherrschaft darlegen. Yakan ignoriert die Tatsache, dass die Protokolle schon bald nach ihrem Erscheinen als Fälschung enttarnt wurden.

²⁵⁵ Siehe ḥarakāt, S. 9-38 (Kommunismus) und S. 51-68 (Freimaurertum).

²⁵⁶ Siehe intimā'ī, S. 7ff.

²⁵⁷ Auch heute noch müssen Yakan und die JI im Libanon eindeutig zum pro-syrischen Lager gezählt werden.

die positivistischen Schulen Bankrott gegangen sind, bleibt nur noch der Islam als Weg zur Errettung der umma vor allen inneren Widersprüchen und sittlichen Abweichungen, die sie zu Grunde richten.“²⁵⁸ „Die islamische umma muss begreifen, dass sie eine unabhängige, besondere Persönlichkeit hat [...] eine authentische Persönlichkeit, die ihre Eigenschaften und Charakterzüge aus dem Islam bezieht, der Religion der fiṭra²⁵⁹ und der Botschaft der fiṭra. Und Kraft dieser Besonderheit und dieser Authentizität kann sie auf der Welt eine politische und geistige Pionierrolle einnehmen.“²⁶⁰ „Die umma [...] ist dazu aufgerufen, ihr 'islamisches Selbst' zu verwirklichen, in der Schlacht der Selbstverwirklichung.“²⁶¹

Die Vorstellung von der umma prägt Yakans Welt- und Gesellschaftsbild, ebenso wie es für seine Vision einer besseren Zukunft unverzichtbar ist. Die entscheidende Grenzziehung in diesem Weltbild verläuft zwischen der umma und dem Rest der Welt, auf ideologischer Ebene zwischen dem Islam und allen anderen Religionen und Ideologien, ob sie nun materialistisch, positivistisch oder anders genannt werden. Der Islam wird mit der umma identifiziert, dessen historische Verkörperung sie ist bzw. sein sollte. Das Ideal ist die politische und ideologische Geschlossenheit der umma, in anderen Worten die Verteidigung und Durchsetzung ihrer äußeren Grenze, die ihr nach Yakans Vorstellung einen spektakulären Wiederaufstieg ermöglichen würde.

C. GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT

Doch wo bleibt in diesem Weltbild die Grenzziehung zwischen islamistischer Gemeinschaft und muslimischer Gesellschaft, deren Radikalisierung in Gestalt des Konzeptes der ḡāhiliya Yakan bereitwillig mitvollzieht? Zunächst fällt auf, dass seine Kritik am Niedergang der umma deren Opferdasein – und nicht deren Selbstverschulden – in den Vordergrund stellt. Generell kann in Yakans Terminologie zwar die zeitgenössische muslimische Gesellschaft ḡāhilitisch sein (muḡtama‘ ḡāhili), der Ausdruck ḡāhilitische umma wäre jedoch ein Widerspruch in sich, denn die umma ist für Yakan offenbar qua Definition eine islamische umma.²⁶² Man könnte hier von einer Art "begrifflicher Realitätsverdoppelung" sprechen, denn ein und dieselbe muslimische

²⁵⁸ kaifa, S. 52.

²⁵⁹ Gottgegebene Natur des Menschen; Der Islam, so Yakans Behauptung, ist die Religion, die der menschlichen Natur wirklich angemessen ist, weil Gott dafür gesorgt hat. Das macht auch die Besonderheit des Islams unter allen Religionen und Ideologien aus.

²⁶⁰ intīmā’ī, S. 9.

²⁶¹ kaifa, S. 52.

²⁶² Was im gegenwärtigen arabischen Sprachgebrauch nicht so ist, denn neben der „islamischen“ kennt dieser auch die „arabische“ umma. Generell ist im Arabischen der Ausdruck „islamische umma“ also kein Pleonasmus.

Gesellschaft ist entweder eine ġāhilitische Gesellschaft oder die islamische umma, je nachdem, in welchem Kontext Yakan von ihr spricht.

Gleichzeitig lässt sich in Yakans Schriften auch eine Relativierung der ġāhiliya-These beobachten. Die Vorstellung, dass alle Muslime außerhalb der islamistischen Gemeinschaft mit Ungläubigen gleichzusetzen seien, scheinen Yakan und seine Mitstreiter im Libanon ohnehin nie geteilt zu haben. Als in der Zeitschrift "aš-Šihāb" 1973 eine Diskussion um das Erbe Sayyid Quṭbs und die Bedeutung der Konzepte von ġāhiliya und takfir entbrannt, meldete sich Yakan persönlich nicht zu Wort, ließ jedoch Faiṣal Maulawī, einen engen Vertrauten und Yakans Nachfolger als Generalsekretär der JI, den offiziellen Standpunkt der Organisation erklären. Diesem zufolge sei es zwar durchaus zutreffend, die Gesellschaft als ġāhilitisch zu bezeichnen, doch das impliziere nicht, dass alle oder die Mehrzahl ihrer Mitglieder Ungläubige (kuffār) seien, sondern lediglich, dass sie in unislamischen Gesellschaftsstrukturen lebten.²⁶³ Yakan selbst schreibt zu jener Zeit: „Die islamischen Aktivisten befinden sich heute verschiedenen Kategorien von Leuten gegenüber, die sie in ihrem Umgang mit ihnen nicht über einen Kamm scheren dürfen. Es gibt unter den Leuten solche, die sich persönlich an die Gebote des Islams halten. Und dass sie der Pflicht des islamischen Aktivismus (al-‘amal al-ḥarakī al-islāmī) nicht nachkommen, bedeutet nicht, dass sie [deswegen] mit allen Anderen gleichgesetzt werden können. Und es gibt unter den Leuten solche, die Muslime und stolz auf den Islam sind, obwohl sie über ihn nichts wissen und sich nicht an seine Gebote halten, und diese stellen heutzutage die große Masse der Muslime dar. Es ist nicht zulässig, diese den Ungläubigen gleichzusetzen. Und es gibt unter den Leuten solche, die Feinde des Islams sind [...].“²⁶⁴

Im Bezug auf die muslimische Gesellschaft findet Yakan manchmal bemerkenswert selbstkritische Worte: "Die Gesellschaft – ja, diese Gesellschaft, die wir so oft anklagen für das, was in ihr ist und das, was nicht in ihr ist, womit wir den Mühen der Arbeit und des ġihād zu entkommen suchen, und unsere Unzulänglichkeit im Bereich des Einsatzes und des Gebens zu rechtfertigen suchen [...] Ich sage, dass in dieser Gesellschaft immer noch gute Fähigkeiten und Neigungen vorhanden sind, um mit dieser da‘wa zu interagieren [...].“²⁶⁵ Es gibt also innerhalb der Gesellschaft vieles, was doch noch islamisch ist, oder zumindest dem Islam nicht Feind ist. Der Islam, den der durchschnittliche Muslim lebt, ist meistens nicht gänzlich falsch, sondern lediglich unvollständig, ein Umstand, dem

²⁶³ Siehe Faiṣal Maulawī, Muġtama‘ātunā ... hal hiya muslima am ġāhiliya? In aš-Šihāb, Jg. 7, Nr. 3 (1.7.1973), S. 5.

²⁶⁴ intimāʿī, S. 121.

²⁶⁵ muškilāt, S. 96.

durch da‘wa abgeholfen werden kann. Die Grenze zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft ist für Yakan folglich nicht eine Grenze zwischen Islam und Unglaube, oder zwischen Muslimen und Ungläubigen, sondern nur zwischen guten und schlechten, pflichtbewussten und säumigen Muslimen. Und sie verläuft innerhalb der umma, denn sowohl die Gemeinschaft als auch die sie umgebende muslimische Gesellschaft, zumindest in der Mehrheit ihrer Mitglieder, betrachtet Yakan als Teil der islamischen umma.

Die Mitglieder der Gemeinschaft sind ein Teil der umma und vertreten in ihr den richtigen, vollständigen und praktisch gelebten Islam. Sie haben eine Vorbildfunktion für die Gesellschaft und müssen versuchen, diese durch da‘wa zum richtigen Islam zurückzuführen. Yakan lässt keinen Zweifel daran, dass es der Anspruch der Gemeinschaft ist, die umma zu führen. Denn die du‘āt wurden – so Yakan – von Gott dazu beauftragt, für die Gesellschaft Sorge zu tragen und sich um die Angelegenheiten der Muslime zu kümmern.²⁶⁶ Ob die Gesellschaft diesen Anspruch akzeptiert, ist eine andere Frage, ändert jedoch nichts am Selbstverständnis der Gemeinschaft als "privilegierter Teil" der umma.

D. GEMEINSCHAFT, ORGANISATION UND BEWEGUNG

Damit stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die Gemeinschaft zu anderen Personen oder Gruppen steht, die selbst den Anspruch haben, den Islam zu vertreten und die umma zu führen.²⁶⁷ Yakan tendiert dazu, die Begriffe Gemeinschaft, Organisation und Bewegung austauschbar zu gebrauchen, und zeichnet damit implizit das Idealbild einer sozial und organisatorisch einheitlichen islamischen Bewegung (vgl. Abschnitt 2.4.d). Doch dieses Idealbild wurde im Libanon spätestens in den 1980er Jahren von der Realität überholt, als sich die JI immer stärker mit rivalisierenden sunnitisch-islamistischen Organisationen konfrontiert sah und zudem den spektakulären Aufstieg des schiitischen Islamismus erlebte.

Als Verfechter einer straff organisierten und disziplinierten islamischen Bewegung tut sich Yakan schwer mit dem Phänomen der Pluralität von islamischen und islamistischen Organisationen. Seine Haltung schwankt zwischen der polemischen Ablehnung des Pluralismus und seiner pragmatischen Akzeptanz, die darauf zielt, ein gütliches

²⁶⁶ Siehe muškilāt, S. 89f.

²⁶⁷ Die Vertreter und Institutionen des offiziellen Islam, im libanesischen Fall der Muftī al-Ġumhūrīya (Mufti der Republik, der höchste sunnitisch-islamische Würdenträger des Landes) und das Dār al-Fatwā (Haus der Fatwa), die diesen Anspruch zweifellos haben, spielen in Yakans Überlegungen zu diesem Punkt keinerlei Rolle und bleiben deswegen im Folgenden auch unerwähnt.

Nebeneinander zu ermöglichen. Etwas nostalgisch erinnert er an die Zeit des Propheten, als die Alternative seiner Ansicht nach noch klar und eindeutig war: entweder Islam oder ġāhiliya. Wer sich von der Gemeinschaft der Muslime losgesagt habe, der sei als Apostat (murtadd) betrachtet und unerbittlich verfolgt worden. Deswegen sei der Abfall von der Gemeinschaft eine Ausnahme geblieben.²⁶⁸ Doch heutzutage, wie Yakan zugeben muss, ist die Lage anders: „Was heute angeht, so gibt es viele Einschätzungen, deren wichtigste ist, dass die islamische Bewegung nicht als Gemeinschaft der Muslime betrachtet wird, in dem Sinne, dass derjenige, der gegen sie rebelliert, gegen den Islam rebelliert und ein Apostat ist, sondern sie wird als eine Gemeinschaft von Muslimen betrachtet und nichts weiter.“²⁶⁹ Diese Einschätzung missfällt Yakan, denn er möchte eine Gemeinschaft/Organisation, die mehr als ein freiwilliger Zusammenschluss auf Widerruf ist. Denn in einem solchen, so scheint seine Überzeugung zu sein, können die Prinzipien von Führerschaft, Gehorsam und Disziplin niemals ausreichend zur Geltung gebracht werden. Deswegen hält er auch daran fest, dass derjenige, der von der Gemeinschaft/Organisation abfalle, eine schwere Sünde begehe, denn die Mitgliedschaft sei eine unwiderrufliche Verpflichtung auf Loyalität und Gehorsam, eine bai‘a.²⁷⁰

Die Missachtung dieser Verpflichtung sei einer der Gründe für die Krankheit des Pluralismus, die die islamische Bewegung befallen hat: „Die Erscheinung des Pluralismus im islamischen Aktivismus kann nicht [...] als gesunde Erscheinung betrachtet werden, denn ihre Rückwirkung auf das islamische Feld ist negativ und schlecht und es gehört zum Wesen des Pluralismus, [...] dass er die Aktivisten von den Aufgaben und Belastungen ablenkt, denen sie gegenüberstehen.“²⁷¹ Zwar müsse der Pluralismus nicht per se schädlich sein, doch die Erfahrungen, die die islamische Bewegung mit ihm gemacht habe, genügten, um seine verheerenden Konsequenzen zu erkennen: „Wäre der Pluralismus frei von Fanatismus, herrschte der Geist der Brüderlichkeit zwischen den verschiedenen Gruppen und träte ein Klima der Zusammenarbeit, der Verständigung und der Koordination ein, so wäre das Unglück leicht [zu ertragen], jedoch das genaue Gegenteil ist der Fall. Der Pluralismus hat nichts hervorgebracht außer einer Vielzahl von Kämpfen und nichts bewirkt außer der Ausbreitung von Gehässigkeiten und Bosheiten zwischen den Muslimen [...].“²⁷²

²⁶⁸ Siehe mutasāqitūn, S. 9, 42.

²⁶⁹ mutasāqitūn, S. 9.

²⁷⁰ Abmachung, Huldigung; hier: Treueversprechen.

²⁷¹ mutasāqitūn, S. 122.

²⁷² aidz, S. 24.

Diese verheerende Form des Pluralismus kommt nach Yakan nun aber genau davon, dass sich die Aktivisten der verschiedenen Gruppen zu sehr mit ihrer eigenen Organisation identifizieren und zu wenig mit dem Islam im Allgemeinen: „Anstatt dass der leidenschaftliche Eifer (ta‘aṣṣub) für die Wahrheit und [...] die Vorschriften der Scharia das Fundament [des Aktivismus] bildet, wird sein Platz von der fanatischen Gefolgschaft (ta‘aṣṣub) der Organisation, ihrer Personen und ihrer Politik eingenommen, und anstatt dass man die Leute zum Islam aufruft, ruft man sie zur Organisation auf [...]!“²⁷³ An anderer Stelle nennt Yakan bezeichnet die übertriebene Loyalität zu einer bestimmten Organisation oder Person sogar als "neue Götzendienerei" (ṣanamīya ḡadīda).²⁷⁴

Es scheint, dass Yakan letztendlich das Ideal der Einheit der umma auch über das Ideal der Gemeinschaft stellt, das in seiner Vorstellung der islamischen Bewegung/Organisation doch eine zentrale Rolle gespielt hatte: "Dies bedeutet nicht die Ablehnung der Zugehörigkeit zu Organisationen oder Bewegungen, es ist jedoch erforderlich, dass die Zugehörigkeit zum Islam vor der Zugehörigkeit zu Organisationen steht und dass die Loyalität zuerst Gott, und dann irgendwelchen Personen gilt. [...] Es ist die Pflicht der islamischen Aktivisten, zuerst Muslime zu sein ... und wenn sie dies wahrhaft sind, dann sind sie Brüder und Freunde trotz der Verschiedenheit ihrer Methoden und ihrer Vorstellungen vom islamischen Aktivismus."²⁷⁵

Yakans Argumentation bleibt widersprüchlich: Kann man den Pluralismus – und damit implizit alle anderen islamischen Organisationen und Bewegungen außer der eigenen - prinzipiell ablehnen und geradezu verdammen und gleichzeitig einen brüderlichen Umgang der verschiedenen islamischen Organisationen und Bewegungen befürworten? Offenbar tut sich Yakan schwer, von dem Ideal einer einheitlichen islamischen Gemeinschaft, Organisation und Bewegung Abschied zu nehmen. Er sich lediglich zu einer pragmatischen Duldung der pluralen Realität durchringen, mit dem Vorsatz, das Beste daraus zu machen und wenigstens die Falle des "Bruderkampfes" zu vermeiden. Mit der Forderung, die Zugehörigkeit zum Islam in den Vordergrund zu stellen, scheint er es durchaus ernst zu meinen. Das Ideal der umma ist für ihn wichtiger als die Auseinandersetzung mit rivalisierenden Organisationen. Damit wird aber die Gleichsetzung von Organisation, Gemeinschaft und Bewegung fragwürdig. Macht es überhaupt noch Sinn, von der Organisation als Gemeinschaft im Sinne der islamischen Urgemeinde zu sprechen, wenn die Zugehörigkeit zur umma die primäre und

²⁷³ aidz, S. 28.

²⁷⁴ mutaḡayyirāt, S. 86. Vgl. Abschnitt 3.1.c.

²⁷⁵ aidz, S. 28.

entscheidende ist? Müsste man nicht die Organisation als Teil einer pluralen gesellschaftlichen Bewegung sehen und nicht als die islamische Bewegung selbst? Müsste man damit nicht von der pauschalen Ablehnung des Pluralismus abrücken und einen positiven Begriff vom Pluralismus entwickeln?²⁷⁶

Die Tatsache, dass Yakan diese Grundsatzfragen weder beantwortet, noch überhaupt stellt, hat auch einen politischen und praktischen Hintergrund. Yakan und seine Organisation haben den Anspruch, die Norm des islamischen Aktivismus zu setzen, und sie können sich dabei darauf berufen, dass sie sich zu der traditionsreichsten und in der arabischen Welt auch bis heute einflussreichsten und bestorganisierten islamischen Bewegung zählen, den Muslimbrüdern. Auch ihre gesellschaftliche Verbreitung und Verankerung im Libanon ist ungleich höher als die anderer sunnitisch-islamistischer Gruppierungen. Aus dieser Sicht kann es mitunter sinnvoll sein, rivalisierende Gruppierungen rhetorisch ins Unrecht zu stellen, indem man sie als Urheber des schädlichen und unislamischen Pluralismus brandmarkt, mit der Hoffnung, dass sich die Leute von ihnen abwenden werden. Zumindest lässt sich so der eigene Anspruch auf die Führungsrolle in der islamischen Bewegung deutlich markieren, ohne gleich zu extremen Mitteln wie dem takfīr greifen zu müssen. Und wenn diese Strategie versagt und die anderen Gruppierungen nicht verschwinden oder unbedeutend klein bleiben, kann man immer noch auf das Ideal der Brüderlichkeit umstellen und eine pragmatische Zusammenarbeit suchen.

E. DIE LIBANESISCHE REALITÄT

Fathī Yakan sieht sich als Denker und Aktivist im Libanon einem religiösen Pluralismus gegenüber, der weit über die Meinungsverschiedenheiten mit anderen sunnitisch-islamistischen Gruppierungen hinausgeht. Neben den christlichen Religionsgemeinschaften, gibt es auch zwei bedeutende nicht-sunnitische muslimische Religionsgemeinschaften: Drusen und Schiiten. Die Drusen, eine zahlenmäßig eher kleine Religionsgemeinschaft, waren politisch immer ein ernstzunehmender Faktor und hatten zudem im Bürgerkrieg eine der schlagkräftigsten Milizen auf Seiten der Muslime. Die Schiiten stellen mittlerweile die bevölkerungsstärkste Religionsgemeinschaft und haben zudem islamistische Organisationen wie die Hisbollah hervorgebracht, deren Ideologie

²⁷⁶ Es gibt durchaus Stimmen innerhalb der islamischen Bewegung, die Pluralismus – innerhalb eines bestimmten Rahmens – befürworten und für nützlich halten. Siehe z.B. Muḥammad ‘Ammāra, *Hal al-Islām huwa al-ḥall?*, Kairo 1995, insbesondere S. 50ff., 86ff.

und politische Ziele sich mit denen der JI überschneiden, sich jedoch an wichtigen Punkten unterscheiden.²⁷⁷

Wie geht Yakan mit diesem Pluralismus um, mit der Tatsache, dass die sunnitischen Muslime im Libanon, dem Aktionsfeld seiner Organisation, nur eine Minderheit der Bevölkerung darstellen? Zunächst fällt auf, dass Yakan die spezifische libanesische Realität weitestgehend zu ignorieren scheint. Der Zustand der nicht-sunnitischen Mehrheit der Bevölkerung, ihr Verhältnis zum Islam und die schiere Unwahrscheinlichkeit, diese zu einem sunnitisch-islamistischen Islam bekehren zu können, dies alles spielt in seinem ideologischen Weltbild keine Rolle. Objekt und Adressat seines Diskurses sind die sunnitischen Muslime, im Libanon und darüber hinaus. Die anderen Religionsgemeinschaften und die multikonfessionelle Gesellschaft kommen schlichtweg nicht vor. Die Inkongruenz dieser Perspektive mit den politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ist augenfällig, hindert Yakan aber nicht daran, zu den drängenden Fragen der libanesischen Politik Position zu beziehen.

Aufschlussreich sind seine Forderungen während des Bürgerkriegs.²⁷⁸ Sie lassen sich in drei Punkten zusammenfassen:

- Unter der Devise "Gerechtigkeit zwischen den Religionsgemeinschaften" forderte Yakan ein Ende der politischen Dominanz der christlichen Minderheit. Er schloss sich dabei den Forderungen vieler Vertreter der muslimisch-linken Bürgerkriegskoalition an und sprach sich für eine Abschaffung des politischen Konfessionalismus aus, der den Christen zu jeder Zeit sechs Elftel der Abgeordneten, den Posten des mächtigen Staatspräsidenten und des Oberkommandierenden der libanesischen Armee garantierte.
- Weiterhin forderte Yakan die "Bewahrung der islamischen Religion". Hinter diesem Konzept steht die Ablehnung aller Projekte einer Säkularisierung bzw. einer Abschaffung des gesellschaftlichen Konfessionalismus, z.B. durch die Einführung der Zivilehe. Vor dem Hintergrund von Yakans Verteidigung des gesellschaftlichen Konfessionalismus verwundert seine radikale Forderung, den politischen Konfessionalismus abzuschaffen.²⁷⁹ Möglicherweise erhoffte er sich

²⁷⁷ z.B. vertritt die Hisbollah nach wie vor Khomeinis Doktrin der "Herrschaft des Rechtsgelehrten" (*wilāyat al-faqih*), die für die Sunniten inakzeptabel ist. Zwar fordern sunnitische wie schiitische Islamisten die Umsetzung der Scharia, was jedoch aufgrund der unterschiedlichen Rechtstraditionen zu inhaltlichen Divergenzen führen kann.

²⁷⁸ Siehe *mas'ala* und Interview in *aš-Širā'* 62(1983).

²⁷⁹ Damit vertritt er dieselbe Position wie Ḥasan Ḥālid, der einflussreiche "Mufti der Republik", d.h. der oberste Würdenträger des sunnitischen Islams im Libanon. Vgl. David D. Grafton, *The Christians of Lebanon*, London/New York 2003, S. 167-169. In der 1975-1976 hitzig geführten Säkularisierungsdebatte befanden sich Yakan und die JI also auf derselben Seite wie das religiöse Establishment.

von einer tiefgreifenden Änderung des politischen Systems bessere Chancen für seine Bewegung, die etablierten sunnitischen Politiker zu verdrängen.

- Wie die meisten Muslime bestand Yakan auf dem "arabischen Charakter" des Libanon, der bei einer Friedenslösung gewahrt bleiben müsse.²⁸⁰ Dieser kontrovers diskutierte Verfassungsgrundsatz des Libanon hat bei Yakan vor allem außenpolitische Tragweite, insofern damit eine außenpolitische Orientierung an und Abhängigkeit von westlichen Staaten abgelehnt wird. Der Libanon solle als arabisches Land seinen Beitrag im Konflikt mit Israel leisten und Solidarität mit den Palästinensern üben. Die großen äußeren Herausforderungen, die damit verbunden sind, erfordern nach Yakans Auffassung allerdings innere Einheit und Geschlossenheit. Die Selbstzerfleischung der Libanesen im Bürgerkrieg nutze letztendlich nur den äußeren Feinden. Denn der Konflikt im Libanon könne nur durch "Dialog und Vernunft" gelöst werden, und nicht durch Waffengewalt.

Was lässt sich aus diesen Positionen für das Problem der Grenzziehungen herauslesen? Zunächst lässt sich erkennen, dass für Yakan der libanesische Staat und das libanesische Staatsvolk durchaus eine Bezugsgröße darstellen. Eine Teilung des Libanon in einen muslimischen und einen christlichen Teil kommt für Yakan nicht in Frage, ebenso wenig wie die gewaltsame Durchsetzung einer muslimischen Hegemonie.²⁸¹ Das Ideal der Einheit und Geschlossenheit, im Zusammenhang mit der Konzentration auf den äußeren Feind, gilt nicht nur für die umma, sondern auch für die multireligiöse libanesische Gesellschaft. Obwohl das Tā'if-Abkommen Yakans Forderungen nur teilweise erfüllte,²⁸²

²⁸⁰ Zur Kontroverse um den "arabischen Charakter" des Libanon siehe Beydoun, *Sur l'arabité du Liban*. Es gibt auch vereinzelte Bemerkungen von Yakan, an denen er eine "Wiedervereinigung" des Libanon mit Syrien fordert (mas'ala, S. 15, 136ff). Es scheint sich dabei allerdings um Ausnahmen, nicht um kontinuierlich vertretene Positionen zu handeln. Generell fällt auf, dass Yakan, trotz ideologischer Gegnerschaft, bei dieser wie bei vielen anderen Fragen eine taktische Allianz mit arabischen und/oder syrischen Nationalisten eingeht.

²⁸¹ Vgl. Raghid el-Solh, *Religious Identity and Citizenship: An Overview of Perspectives*, in: Dierdre Collings (Hg.): *Peace for Lebanon?* London/Boulder 1994, S. 235. Ideologisch gesehen ist Yakan ein Anhänger einer "monokonfessionellen Option", denn er fordert einen islamischen Staat, dem sich auch die Christen unterwerfen sollen. Anders als manche Bürgerkriegsparteien (Christen wie Muslime) glaubt er jedoch nicht die gewaltsame Durchsetzung dieser Option und der Errichtung der Hegemonie einer Religionsgemeinschaft gegen den Willen der anderen. Die Alternative dazu wäre die ethnische Säuberung und Teilung des Libanons. Zwar wurde diese Möglichkeit fast ausschließlich von christlichen Gruppen öffentlich erwogen, doch nach el-Solh war die Herrschaft der Tauḥid-Miliz über Tripoli "heimlich" von dieser Idee inspiriert. Yakans Ji stand der Tauḥid-Miliz jedoch skeptisch gegenüber und hielt die Errichtung einer "islamischen Kleinst-Republik" in Tripoli offenbar für kein erstrebenswertes Ziel. Somit blieb ihr nichts anderes übrig, als mittelfristig - um mit el-Solh zu sprechen - die herkömmliche "pluralistische, multikonfessionelle Option" zu unterstützen, also ein System, das auf der Koexistenz autonomer Religionsgemeinschaften beruht.

²⁸² Das Tā'if-Abkommen stärkt die politische Macht der muslimischen Religionsgemeinschaften und beendet die Dominanz der maronitischen Christen. Des Weiteren sieht das Abkommen eine schrittweise Abschaffung des politischen Konfessionalismus vor, die aber bis heute nicht in Angriff genommen wurde.

wurde es von Yakan und der JI unterstützt, weil es den Bürgerkrieg beendete und dabei half, die Einheit des Landes wiederherzustellen.

Dass das vorrangige politische Ziel eines friedlichen Zusammenlebens der verschiedenen Religionen und Konfessionen die Errichtung eines islamischen Staates in absehbarer Zeit unmöglich macht, weiß Yakan. Doch zu einer ideologischen Revision ist er dennoch nicht bereit: „Der islamische Aktivismus darf nicht auf das Streben nach der Errichtung eines islamischen Staates verzichten. Jedoch sind wir der Meinung, dass der islamische Staat bestimmte Grundlagen und Möglichkeiten benötigt und dass bestimmte Lokalitäten für die Errichtung eines islamischen Staates vielleicht nicht geeignet sind. Und der Libanon mit seinem Pluralismus und seiner Zusammensetzung taugt möglicherweise nicht für die Errichtung eines islamischen Staates [...].“²⁸³ Yakans Haltung bleibt auch hier zwiespältig: praktisch und auf der Ebene der politischen Pragmatik akzeptiert er den Religionspluralismus des Libanon und hält eine Form der nationalen Einheit für möglich und gut. Doch auf der ideologischen Ebene bleibt sein Fokus die Einheit der Muslime in einer islamischen Gesellschaft und einem islamischen Staat.

F. FAZIT

In der Theorie des Aktivismus spielen Grenzziehungen eine zweiseitige Rolle. Zum einen sind sie wichtig und notwendig, um die eigene Identität zu definieren und zu festigen. Die Verschiedenheit der Gemeinschaft/Organisation von der Gesellschaft und ihr besonderer Auftrag sind entscheidende Aspekte der Motivation des Aktivismus, ebenso wie die Verschiedenheit und Identität der islamischen umma.

Zum anderen gebietet die innere Logik des Aktivismus, Grenzen als strategisch veränderbar und taktisch manipulierbar zu behandeln. Dies gilt für die beiden wichtigsten Grenzziehungen, mit denen Yakan arbeitet: Die Grenze zwischen islamischer Gemeinschaft und ġāhilitischer Gesellschaft dient zwar dazu, den Aktivisten die Bedeutung und Dringlichkeit ihrer Mission zu verdeutlichen und das Kollektivbewusstsein der Organisation zu stärken; gleichzeitig kann aber die da‘wa, ja der ganze Aktivismus, nur Erfolg haben, wenn diese Grenze durchlässig gemacht wird.

In diesem Zusammenhang führt Yakan dann eine andere Grenzziehung ein, nämlich die zwischen der umma und den Feinden des Islams, womit er die Grenze zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft relativiert und strategisch anpasst, ohne sie damit gleich für obsolet zu erklären. So kann er, je nach Kontext, die eine oder andere Grenzziehung

²⁸³ Interview mit Yakan in aš-Širā‘ 62(1983), S. 16.

in den Vordergrund stellen und erreicht damit eine gewisse strategische und taktische Flexibilität.

Diese garantiert auch die Unterscheidung zwischen umma und Feinden des Islams. Diese ist auf den ersten Blick religiös-ideologisch, lässt sich in der Praxis aber recht variabel politischen und strategischen Erfordernissen anpassen. Denn "Feind des Islams" ist eine primär politische Kategorie, zumindest bei Yakan. Nicht jeder Nicht-Muslim ist ein Feind des Islams, ebenso wie manche Muslime zu Feinden des Islams werden können. Auch wer das Islamverständnis Yakans nicht teilt, kann weiterhin Teil der umma bleiben, solange er sich nicht politisch auf die Seite der Feinde, d.h. in der Regel Israel und die USA schlägt. Dies gilt – zumindest implizit – auch für die libanesischen Christen.

3.3. POLITIK

A. GRUNDSATZENTSCHEIDUNGEN

Wie alle islamistischen Gruppierungen stehen Yakan und die JI vor dem Problem, wie sie sich zum existierenden politischen System ihres Landes stellen und ob sie eine Arbeit innerhalb seiner Institutionen befürworten oder ablehnen. Kommt die Teilnahme an einem unislamischen politischen System einer Legitimierung dieses Systems, mithin einem Verrat islamischer Prinzipien gleich? Oder geht es nur um die Frage, mit welcher Strategie man am Besten die erwünschte islamische Veränderung erreicht? Oder kann man einem politischen System, das für islamische Veränderungs- und Reformprojekte zumindest theoretisch offen ist, gar eine gewisse Legitimität bescheinigen, womit eine Arbeit innerhalb seiner Institutionen religiös und ideologisch unproblematisch wäre?

Zweimal traf die JI die Entscheidung, zu Parlamentswahlen anzutreten, bei den letzten vor, und den ersten nach dem Bürgerkrieg. Beide Male begründet Yakan den Schritt, was einen interessanten Vergleich ermöglicht. Denn in den zwanzig Jahren zwischen 1972 und 1992 haben sich seine Argumente deutlich verändert.

In einem Artikel in der Zeitschrift "al-Muğtama" 1973 begründet Yakan die Teilnahme (mušāraka) der JI am politischen Prozess mit der Notwendigkeit, der Unterdrückung und drohenden "Auslöschung" der Muslime mit allen gegebenen Mitteln entgegenzutreten: „Die Absicht dieser (d.h. der Teilnahme) ist es, die Muslime von der Unterdrückung zu befreien ... ihre verlorenen Rechte zu retten ... einige Zentren der Macht zu erobern ... ihre gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Stellungen zu befestigen. Damit sie der Konfrontation besser gewachsen sind ... und standfester gegenüber den Versuchen

der Verschmelzung. Es handelt sich also um eine Angelegenheit der Taktik in einer Schlacht der Selbstbehauptung zwischen den Muslimen und den Herrschenden.²⁸⁴

Auf Vorwürfe, die Teilnahme der Muslime an der Macht, also die Machtteilung mit Nichtmuslimen, widerspreche dem islamischen Recht und dem Prinzip der Souveränität Gottes (ḥākīmīya), einem Grunddogma der islamistischen Ideologie, reagiert Yakan mit einer überaus spitzfindigen Unterscheidung zwischen der "Teilnahme der Muslime" und der "Teilnahme des Islams". Während erstere notwendig und erlaubt sei, sei letztere selbstverständlich abzulehnen und in keiner Weise eine Absicht seiner Organisation: „Was die Teilnahme des Islam an der Herrschaft (ḥukm) angeht, so hat dies niemand gefordert, und es ist nach dem islamischen Recht verboten. Der Islam ist ein Weg für das Leben, der es ablehnt, die Normensetzung im Leben mit Anderen zu teilen [...]. Dieses originäre, unveränderliche Prinzip widerspricht jedoch nicht der Notwendigkeit (ḍarūra), dass sich die Muslime alle Mittel zur Erlangung von Macht aneignen, die Stellungen ihrer Widersacher erobern und diese schwächen, sondern [im Gegenteil]: Wäre die Unterlassung dieser Dinge nicht eine große Sünde, eine Unterstützung für die ḡāhiliya und ein Verrat gegenüber dem Islam und den Muslimen?“²⁸⁵

Mit dem Begriff der Notwendigkeit (ḍarūra, auch: "Zwang, Not") verweist Yakan auf ein Konzept des islamischen Rechts, das die Außerkraftsetzung auch zentraler religiöser Gebote im Falle von Not- oder Zwangssituationen vorsieht, und somit eigentlich Verbotenes in spezifischen Umständen für erlaubt erklärt. Die Teilnahme am politischen Prozess wird also als religiös höchst problematische Sache dargestellt, die nur unter den herrschenden Umständen erlaubt und geboten sei. Ihr wird keinerlei konstruktive Bedeutung beigemessen, sie dient lediglich dem Zweck, Machtpositionen zu erobern. Von der möglichen Durchsetzung islamischer politischer Inhalte durch eine Beteiligung an der Macht ist keine Rede, denn dies würde ja, wenn man Yakan so verstehen darf, der verbotenen "Teilnahme des Islams" an einer unislamischen Herrschaft gleichkommen.²⁸⁶

Zwanzig Jahre später und nach seiner Wahl ins libanesische Parlament sieht Yakan die Beteiligung am politischen Prozess in einem anderen Licht: Die Teilnahme der Islamisten an der parlamentarischen Arbeit sei eine Selbstverständlichkeit geworden, und müsse nach dem islamischen Recht nicht nur als etwas Erlaubtes, sondern sogar als eine religiöse Pflicht (waḡīb) betrachtet werden. Dafür führt er vier Argumente an:²⁸⁷

²⁸⁴ Yakan, Mušarakat al-muslimīn wa-laisa mušarakat al-islām in: aš-Šihāb, Jg. 8, Nr.2 (1.7.1973)

²⁸⁵ ebd.

²⁸⁶ Eine ähnliche Argumentation findet sich in istiʿāb, S. 110.

²⁸⁷ Siehe aḍwāʾ, Bd. 1, S. 13-19.

Erstens gehöre die parlamentarische Arbeit zu den Vorgehensweisen der islamischen Praxis der ḥisba, d.h. "das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten" (al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahiy 'an al-munkar). Die ḥisba ihrerseits sei eine religiöse Pflicht für jeden einzelnen Muslim (wāğib šar'ī 'ainī). Zweitens bedeute die Teilnahme im Parlament nicht, eine dem islamischen Recht widersprechende Politik akzeptieren zu müssen, sondern sie gebe die Gelegenheit, gegen diese Widerstand zu leisten und Alternativen aufzuzeigen. Die Möglichkeit, auf diesem Weg eine unislamische Politik verhindern zu können, mache diese Praxis wiederum zu einer Pflicht und ihr Unterlassen zu einer Flucht vor der Verantwortung.

Drittens sei das Parlament eine exzellente Bühne für die da'wa. Es mache "Diskussion, Dialog und Kontakt mit den Anderen" und die öffentlichkeitswirksame Darlegung des islamischen Projekts möglich. Und viertens biete die parlamentarische Arbeit viele Gelegenheiten, für die Interessen der Menschen einzutreten und einen Beitrag zur Realisierung einer ausgeglichenen Entwicklung und der Chancengleichheit zu leisten.

Es wird deutlich, dass Yakan nach diesen Aussagen der Teilnahme am politischen System nicht mehr nur die Funktion zuweist, ein Machtübergewicht der "Feinde des Islams" auszugleichen, sondern sie dafür geeignet hält, "islamische" politische Inhalte effektiv auf die Tagesordnung zu bringen und dabei möglicherweise auch politische Entscheidungen mitzugestalten. Am wichtigsten scheint ihm dabei jedoch die Möglichkeit, das Parlament als öffentliche Bühne für die da'wa zu nutzen, und damit deren Wahrnehmung in der Öffentlichkeit zu erhöhen. Dieser Aspekt, zusammen mit dem der politischen Gestaltung, ist ein wichtiger Unterschied zu Yakans Position von 1972. Während damals die parlamentarische Arbeit an sich in den Überlegungen gar keine Rolle spielt, zeichnet Yakan jetzt ein überaus positives Bild von ihr und bekräftigt sowohl ihren intrinsischen Wert als auch ihren Nutzen.

B. STRATEGIEN DES MACHTERWERBS

Das Parlament ist nur eine von vielen Möglichkeiten, da'wa zu betreiben und politisch Einfluss zu nehmen und dazu eine Möglichkeit, die Yakan und die JI erst recht spät für sich zu nutzen suchten, auch weil der Bürgerkrieg fast zwei Jahrzehnte lang Wahlen verhinderte. Welche Strategien des politischen und gesellschaftlichen Machterwerbs verfolgte Yakan? Welche Rolle spielte dabei der Versuch, im bestehenden politischen System Einfluss zu gewinnen?

DIE ORGANISATION ALS POLITISCHE PARTEI

Yakans Priorität ist der Aufbau eines straff organisierten Kollektivs, durch die der unkoordinierte Aktivismus verschiedener Gruppen und Einzelpersonen auf eine neue Ebene gehoben wird. Ist dieses Kollektiv eine Art politische Partei, oder denkt Yakan an etwas ganz Anderes? Zunächst lehnt er es explizit ab, die islamische Bewegung/Organisation als Partei zu sehen, wobei deutlich wird, dass "Partei" bei ihm ein ziemlich negativ konnotierter Begriff ist.²⁸⁸ Auch die Option, die islamische Partei im Anschluss an eine Aussage des Korans als "Partei Gottes" (*ḥizb Allāh*) darzustellen, und damit deutlich von den "weltlichen" Parteien abzusetzen, lässt er ungenutzt.²⁸⁹ Hindessen zeigt sich deutlich Yakans Tendenz, moderne Organisationsformen zu adaptieren (vgl. Abschnitt 2.4). Seine Vorstellungen von Struktur und Funktion des Kollektivs erinnern an das Vorbild autoritärer ideologischer Parteien kommunistischer oder faschistischer Prägung. An dieser Stelle möchte ich nur auf einige Parallelen mit dem leninistischen Parteiverständnis hinweisen.

Die leninistische Partei versteht sich als Führungsvanguardie der Arbeiterklasse. Sie ist klein, festgefügt und agiert konspirativ, ihre Mitglieder sind ideologisch geschulte Berufsrevolutionäre, die der bürgerlichen Intelligenz entstammen. Die Partei wird zentralistisch und arbeitsteilig geführt, ihre Organisation muss umso straffer werden, je größer die Massenbeteiligung ist. Die entscheidende Rolle bei der Einigung und Mobilisierung der Massen spielt die Ideologie, deren Formulierung deswegen auf höchstmögliche Resonanz bei den Volksmassen ausgerichtet sein muss.²⁹⁰

Auch in Yakans Projekt spielt Ideologie eine herausragende Rolle. Die angehenden Mitglieder werden einer umfangreichen ideologischen Indoktrination unterzogen, bevor sie der Organisation beitreten können. Die ideologische Überzeugung garantiert den Zusammenhalt der Gruppe und die unbedingte Loyalität, die der Führung entgegengebracht wird.

Was der kommunistischen Partei die Arbeiterklasse, das sind der islamischen Bewegung die "gläubigen Massen". Diese sind zwar in dem falschen Bewusstsein eines nur

²⁸⁸ Vgl. *muškilāt*, S. 132-136. Yakans Kritik am "Parteienwesen" (*ḥizbīya*) des Libanon wurde schon von den ägyptischen Muslimbrüdern in den 1940er Jahren ähnlich artikuliert: "The parties were guided by personal greed and interests; there were no programmes and no goals; and their activity was governed by men, not ideas. [...] Instead of being their servants, the parties had 'ruled the people' illegitimately because they neither reflected the will of the nation nor served its interests." (Mitchell, *Muslim Brothers*, S. 218)

²⁸⁹ Wie z.B. Sa'īd Ḥawwā, *Ġund Allāh taqāfatan wa-aḥlāqan*, Kairo 1980³, S. 20. Erst Anfang der 1980er Jahre, mit dem Auftauchen der Hisbollah (*Ḥizb Allāh*, Partei Gottes), wird der Ausdruck "Partei Gottes" vom schiitischen Islamismus im Libanon besetzt.

²⁹⁰ Vgl. Artikel "Partei neuen Typs" in Dieter Nohlen (Hg.), *Lexikon der Politik*, Bd. 7 (Politische Begriffe), München 1998, S. 457f. und Thomas J. Butko, *Revelation or Revolution: A Gramscian approach to the rise of political Islam*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 31(2004), S. 41-62.

bruchstückhaften Verständnisses des Islams verfangen, können aber durch Propaganda (da'wa) zum richtigen Bewusstsein der umfassenden Relevanz des Islams gebracht werden. Die da'wa geht nach Yakan vom organisierten Kern der Bewegung aus, der "Avantgarde" oder "Elite". Deren Aufgabe ist es, eine zentralistische und arbeitsteilig operierende Organisation aufzubauen mit dem Ziel, die Massen zu mobilisieren und zu führen und mit deren Hilfe schließlich eine Veränderung der Machtverhältnisse zu erreichen. Die Wichtigkeit einer Massenbasis macht Yakan insbesondere in seiner Kritik am "Qutbismus" deutlich, den er weniger aus ideologischen Gründen, sondern vielmehr wegen der Unfähigkeit, die Massen zu erreichen, für gescheitert hält.

POLITISCHE DA'WA

Die Aufgabe der Organisation/Partei ist es also, einen "islamischen" Diskurs zu entwickeln, der dazu geeignet ist, die Volksmassen für ihre Ziele zu gewinnen. Diese "populistische" Ausrichtung des politischen Diskurses lässt sich bei Yakan gut nachvollziehen. Was zählt, ist nicht die intellektuelle Ausgeklügeltheit der Argumente gegen die herrschende Ordnung, sondern deren Zugänglichkeit und Verständlichkeit. So drängt Yakan darauf, dass die da'wa die Probleme und Interessen der einfachen Leute thematisieren müsse, um ihnen zu verdeutlichen, was der Islam zur Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse beitragen könne. Der praktischen Untermauerung dieses Anspruches dienen die zahlreichen karitativen Einrichtungen und Schulen, die Yakans Bewegung in den 1970er und 1980er Jahren gründete. Doch die Konkurrenz auf diesem Feld ist im Libanon groß, denn aufgrund der vergleichsweise Schwäche des Staates war hier die private Initiative im Bildungs- und Gesundheitssektor schon immer von großer Bedeutung. In der Patronage mancher Politikerfamilien, wie z.B. der sunnitischen Salām-Familie, spielte die Kontrolle von Wohltätigkeitsorganisationen schon lange eine wichtige Rolle.²⁹¹

Im politischen Konkurrenzkampf mit den traditionellen Politikern argumentiert Yakan deswegen, dass diese letztendlich nur den eigenen Nutzen und den ihres Familienclans kennen würden, und die Volksvertretung eher als "Huldigung" (tašrīf) denn als Verpflichtung gegenüber den Wählern verstünden. Dazu nimmt er die gängige Kritik an ihrem selbtherrlichen, feudalistischen Politikstil auf und stellt diesem das Ideal des islamischen Politikers-dā'īya entgegen, der uneigennützig die Interessen des Volkes

²⁹¹ Vgl. Michael Johnson, *Class and Client in Beirut*, London 1986, S. 51ff, 67ff. Die Salām-Familie kontrollierte seit Ende des ersten Weltkriegs die sunnitische Maqāṣid-Gesellschaft, die u.a. Schulen und Krankenhäuser betrieb.

vertritt.²⁹² Die häufig kritisierten Phänomene von Vetternwirtschaft und Korruption im Libanon stellt er als ein Symptom des immer weiter um sich greifenden Sittenverfalls dar, dem nur durch eine Rückkehr zur islamischen Moralität abgeholfen werden könne, wie sie der islamische Politiker wiederum beispielhaft vorleben soll.

Glaubten Yakan und seine Mitstreiter in der Anfangszeit möglicherweise tatsächlich noch an einen revolutionären Auftrag der Partei/Organisation, so wurde sie bald eher ein Werkzeug der reformerischen politischen und gesellschaftlichen Einflussnahme und Durchdringung. Schon in den 1960er Jahren versuchte die JI ganz offen, ihre Vertreter in den wichtigen Gremien der sunnitischen Religionsgemeinschaft, wie die Gremien zur Verwaltung der frommen Stiftungen (*awqāf*, sing. *waqf*) und der Oberste Schariarat, zu plazieren.²⁹³ Später gründete sie Unterorganisationen wie die Schüler- und Studentenorganisation "Rābiṭat aṭ-ṭullāb al-muslimīn" oder die Frauenorganisation "Ġamā'iyat an-naġāt" und die erwähnten karitativen Zweigorganisationen. Trotz der fortschreitenden organisatorischen Ausdifferenzierung und einem wachsenden Kreis von Anhängern und Sympathisanten ist die JI im Kern eine "Kaderpartei" mit geringer Mitgliederzahl geblieben.

Mit der kontinuierlichen Teilnahme der JI an informellen politischen Gremien während der Bürgerkriegszeit und ihrer Mitarbeit bei der Entschärfung und Beilegung militärischer Auseinandersetzungen schlug die Organisation einen Kurs der Integration ins politische System ein, den sie 1992 lediglich bestätigte. Für Teilnehmer und Beobachter dürfte die Entscheidung der JI, bei den Parlamentswahlen anzutreten, keine große Überraschung gewesen sein. Von einer "Legalisierung" (*al-Bizrī*)²⁹⁴ der JI durch die Parlamentswahlen von 1992 kann meiner Ansicht nach keine Rede sein. Die JI war nie im rechtlichen oder in irgendeinem anderen Sinn "illegal", sie war höchstens eine Zeit lang politisch abstinent. Seit den 1970er Jahren war sie an verschiedenen informellen politischen Gremien und Zusammenschlüssen beteiligt und wurde auch von den Vertretern des politischen Establishments (und ab Anfang der 1980er Jahre auch vom syrischen Hegemon) als legitime politische Kraft anerkannt.

C. REALPOLITIK UND SYMBOLPOLITIK: YAKAN IM PARLAMENT

1992 kann Yakan mit seiner politischen Strategie einen ersten Erfolg verzeichnen. Zwar können bei den Wahlen im Libanon keine Parteien, sondern nur Einzelkandidaten kandidieren, doch mit der Unterstützung der Organisation können Yakan und die

²⁹² Siehe *aḍwā'*, Bd. 1, S. 76, *aḍwā'*, Bd. 1, S. 93, *Lāġā*, *Faḥī Yakan*, S. 218.

²⁹³ Siehe *Bārūt*, *Ġubbā'ī* u.a. (Hg.), *al-Ġamā'a al-Islāmiya*, Anhang 2, S.X.

²⁹⁴ Siehe *al-Bizrī*, *Islamistes*, S.4

anderen Kandidaten der JI effektiv Wahlkampf betreiben. Das Wahlergebnis zeigt seine persönliche Popularität bei den sunnitischen Muslimen Tripolis. Dennoch sind die Möglichkeiten der politischen Einflussnahme beschränkt. Die JI stellt nur drei von insgesamt 128 Abgeordneten und spielt bei der Regierungsbildung keine Rolle. Yakan gibt die Devise aus, dass der islamische Abgeordnete nicht zu einem gewöhnlichen Abgeordneten werden darf, sondern die islamische Alternative verkörpern muss: „Die islamische parlamentarische Praxis muss sich von jeder anderen [parlamentarischen] Praxis unterscheiden, ansonsten hat sie den Grund ihrer Existenz verloren und ist jeder anderen parlamentarischen Praxis gleich geworden [...]. Und dies führt folglich zu ihrem Scheitern, denn die Effektivität der islamischen Praxis liegt in ihrer Verschiedenheit, ihrer Prinzipientreue und ihrer Aufrichtigkeit.“²⁹⁵

Wie verwirklicht Yakan diese hehre Absicht und die Vorgaben, eine "islamische Politik" zu betreiben, die Interessen der Menschen zu vertreten, und gleichzeitig die da'wa auf eine neue Stufe zu heben? Die Analyse zeigt eine erhebliche realpolitische Anpassung Yakans an die Gegebenheiten des libanesischen politischen Systems, die er jedoch versucht, auf dem Feld der symbolischen Politik wieder auszugleichen.

REALPOLITIK

In ihrer Studie "Islamistes, Parlementaires et Libanais. Les interventions à l'Assemblée des élus de la *Jama'a Islamiyya* et du *Hizb Allah* (1992-1996)" schreibt Dalāl al-Bizrī: „Il est apparu tout au long de cet exposé que le discours fondateur de chacun des deux partis était absent des interventions de leurs représentants au Parlement. Ni l'islamisation, ni le concept d'Etat islamique, ni la question de l'application de la *shari'a* ne semblent faire partie de leurs préoccupations majeures. [...] L'observateur aurait présumé un peu plus de vaillance islamique ...“²⁹⁶ Zwar verteidigen die Islamisten zäh das auf der Scharia basierende sunnitische bzw. schiitische Personenstandsrecht, doch im Vordergrund ihrer Argumentation steht dabei die Autonomie der Religionsgemeinschaft und nicht der Islam an sich: „[...] le propos s'articule sur une idéologie davantage communautaire que strictement religieuse.“²⁹⁷

Des Weiteren versuchen sie, in klassischer klientelistischer Manier, wie al-Bizrī bemerkt, staatliche Dienstleistungen für diejenigen einzuklagen, die sie in ihren jeweiligen Wahlkreisen vertreten: Wasser, Elektrizität, städtische Infrastruktur, medizinische Versorgung etc. Gleiches gilt für ihre jeweilige Herkunftsregion, in Yakans Fall Tripoli

²⁹⁵ aḍwāʿ, Bd. 1, S. 31.

²⁹⁶ al-Bizrī, *Islamistes*, S. 15f.

²⁹⁷ al-Bizrī, *Islamistes*, S. 16.

und der Norden. In mehreren Wortmeldungen beklagt Yakan entweder die Vernachlässigung der Region durch die Regierung oder lobt die Zuweisung staatlicher Investitionen an sie.²⁹⁸ Wie ein Interview aus dem Jahr 1995 belegt, weiß Yakan, dass libanesische Abgeordnete weniger an ihren politischen Standpunkten sondern eher an den Dienstleistungen gemessen werden, die sie ihrer Wählerschaft zukommen lassen, und er äußert die Absicht, dieser Logik nachzukommen.²⁹⁹

Auch ansonsten zeigen die Abgeordneten der JI eine deutliche Tendenz, sich den Grundgegebenheiten des politischen Systems anzupassen. Ihre Opposition zu den Ḥarīrī-Regierungen ist gemäßigt: „La *Jama'a*, aux interventions mitigées et sporadiques, fait montre d'une opposition que l'on pourrait qualifier de bienveillante, en harmonie avec le climat politique ambiant qui ne dispute pas à l'exécutif ses prérogatives essentielles.“³⁰⁰

Auch die "Oberaufsicht" Syriens über die libanesische Politik stellt die JI nicht in Frage, sondern sie sieht in Syrien einen Garanten des arabischen Charakters des Libanon und der arabischen Sache im Kampf gegen Israel, also einen politischen Verbündeten.

Al-Bizrī vertritt die These, dass die Teilnahme der Islamisten an den Parlamentswahlen nach dem Bürgerkrieg ihre "Libanisierung" bedeutet, ihre Anpassung an und Integration in das libanesische politische System: "[...] la libanisation des islamistes s'est poursuivie au-delà des élections et [...] elle s'opère autour de trois pôles principaux: d'abord, le système clientéliste qui structure l'Etat et la société; ensuite, le double caractère de celui-ci, à la fois confessionnel et régional (*mantiqi*). L'obédience à la Syrie, diffuse dans le premier pôle, est manifeste dans le second. Quant au troisième, l'islam, supposé central chez les islamistes, il n'apparaît que de façon marginale, au travers des questions mineures."³⁰¹ Ist also Yakans Anspruch, eine andere Politik zu machen, eine Illusion? Geht die Integration ins politische System unweigerlich zu Lasten der politischen Inhalte, der da'wa, für die sich Yakan doch von der Bühne des Parlaments ganz neue Möglichkeiten verspricht?

SYMBOLPOLITIK

Nicht ganz. In Yakans Wortmeldungen im Parlament, auch in Interviews zu seiner Zeit als Parlamentsabgeordneter und in seiner dreibändigen Materialsammlung "Die islamische parlamentarische Erfahrung im Libanon im Schlaglicht" (*aḍwā' ʿala t-taḡriba an-niyābīya fī Lubnān*, 1996) wird deutlich, dass er bemüht ist, sein politisches Profil zu schärfen und bestimmte Themen "islamisch" zu besetzen. Angesichts der Tatsache, dass

²⁹⁸ Siehe al-Bizrī, *Islamistes*, S. 10, 16.

²⁹⁹ Siehe *aḍwā'*, Bd. 3, S. 230-237.

³⁰⁰ Siehe al-Bizrī, *Islamistes*, S. 17.

³⁰¹ Siehe al-Bizrī, *Islamistes*, S. 3.

die JI und Yakan an konkreten politischen Entscheidungen kaum beteiligt sind, kann man hierbei nur von "symbolischer" Politik sprechen. Diese Symbolpolitik hat zwei verschiedene Zielgruppen. Zum einen die Muslime, insbesondere diejenigen mit islamistischen Sympathien, denen gezeigt werden soll, dass Yakan ihre Anliegen weiterhin vertritt, und zum anderen derjenige Teil der libanesischen Öffentlichkeit, der dem Islamismus allgemein skeptisch bis ablehnend gegenübersteht.

Die beiden wichtigsten "islamischen" Themen, auf die Yakan immer wieder zurückkommt, sind die Frage der öffentlichen Moral und der Nahostkonflikt. Was den Nahostkonflikt angeht, so versucht Yakan, sich durch eine besonders kompromisslose Ablehnung jeglicher Friedensverhandlungen mit Israel zu profilieren. Im Parlament fordert er die Regierung dazu auf, sich von jeglichen Konzessionen gegenüber dem "zionistischen Feind" zu distanzieren und den Aufbau einer breiten Widerstandsfront gegen Israel im Libanon zu ermöglichen. Zudem fordert er eine Besserstellung der palästinensischen Flüchtlinge im Libanon.³⁰² Er bringt seine Solidarität mit dem "islamischen Widerstand" (Ḥamās) gegen das Oslo-Abkommen in den besetzten Gebieten zum Ausdruck und unterstützt offen dessen Politik der Selbstmordattentate.³⁰³

Was die Frage der öffentlichen Moral angeht, so fasst Yakan darunter eine ganze Reihe von Punkten, die alle damit zu tun haben, "unmoralisches" und "unsittliches" Verhalten durch Präventivmaßnahmen oder auch im Notfall durch abschreckende Strafen zu verhindern.³⁰⁴ So fordert er eine Revision der Lehrpläne der libanesischen Schulen und ihre stärkere Ausrichtung auf die Bildung des tugendhaften Menschen.³⁰⁵ Weiterhin fordert er eine stärkere Überwachung von visuellen Medien und der Presse und die Zensur blasphemischer und sittenwidriger Inhalte.³⁰⁶ Der Konsum von Drogen, auch von Tabak und Alkohol, soll bekämpft werden. Nachtclubs mit ausländischen Go-Go-Tänzerinnen sollen geschlossen werden.³⁰⁷ Freiheit, so die Grundposition, darf nicht Freizügigkeit der Sitten bedeuten: „Die Aussage, dass der Libanon ein Land der Freiheit und der Demokratie ist, dies darf nicht eine Freiheit bedeuten, die ohne Grenzen, ohne Einschränkungen und ohne Regeln praktiziert wird ... ebenso wie es nicht die moralische Freiheit bedeuten darf, und die Freiheit, sich von Werten und Vorbildern freizumachen und gegen die religiösen Grundwahrheiten (tawābit) und Glaubensdogmen zu rebellieren,

³⁰² Siehe aḍwāʿ, Bd. 1, S. 235-240.

³⁰³ Vgl. al-Bizrī, Islamistes, S. 13f.

³⁰⁴ Siehe aḍwāʿ, Bd. 1, S. 61.

³⁰⁵ Siehe aḍwāʿ, Bd. 1, S. 249.

³⁰⁶ Siehe aḍwāʿ, Bd. 2, S. 33.

³⁰⁷ Siehe aḍwāʿ, Bd. 1, S. 61f.

die die Religionen [d.h. Islam und Christentum] eingeführt haben und auf die die Verfassung in einigen Artikeln hinweist.“³⁰⁸

Neben dem Versuch, die Basis mit islamischer Rhetorik zu bedienen, gilt Yakans Bemühung aber auch dem Ziel, das Ansehen der JI bei Christen und bei Muslimen anderer Konfessionen zu verbessern und den Verdacht von Fanatismus und Terrorismus zu zerstreuen, der in jener Zeit immer wieder durch Medienberichte geschürt wird. Immer wieder bekräftigt er die Ablehnung politischer Gewalt durch die JI und ihr Bekenntnis zum friedlichen Zusammenleben mit Muslimen und Nicht-Muslimen: „Wir sind eine Gemeinschaft, die nun schon über ein Vierteljahrhundert alt ist und von der weit und breit bekannt ist, dass sie den Terrorismus und den Gebrauch von Gewalt ablehnt, außer im Konflikt mit dem zionistischen Feind [...] Wir sind eine Bewegung, die zur aufrichtigen Liebe aufruft, denn der Islam ist die Religion der Liebe, ebenso wie sie zu Mitleid und Toleranz aufruft, denn der Islam ist die Religion des Mitleids und der Toleranz. Sie ruft zum aufrichtigen islamisch-christlichen Dialog auf und lehnt das gegenseitige Bekämpfen und Abschlachten ab, ebenso wie sie auf die Festigung des Zusammenlebens (al-‘aiš al-muštarak) bedacht ist, denn dies ist auch die Botschaft des Islams.“³⁰⁹

D. VON DER POLITISCHEN ZUR IDEOLOGISCHEN ÖFFNUNG?

Ende der 1990er Jahre scheint die JI in eine politische Sackgasse geraten zu sein, in der wichtige Punkte der von Yakan vorgeschlagenen politischen Strategie zur Disposition stehen. Zunächst musste die JI feststellen, dass die Wählerbasis, die sie mithilfe ihrer sozialen Verankerung und ihres islamischen Diskurses an sich binden kann, offenbar nicht groß genug ist, um ihr eine entscheidende Rolle in der libanesischen Politik zu garantieren. In keiner Region des Libanon konnte sie bisher den alten und neuen politischen Eliten der sunnitischen Religionsgemeinschaft, die sich auf ihre Familientradition, wirtschaftliche Macht und/oder syrische Unterstützung verlassen³¹⁰ und wenig Wert auf politische Programmatik legen, die Macht ernsthaft streitig machen.

³⁰⁸ aḍwāʾ, Bd. 1, S. 62.

³⁰⁹ Yakan im Parlament am 12. Juli 1992, nach aḍwāʾ, Bd. 1, S. 324.

³¹⁰ Die einflussreichsten sunnitischen Politiker in Tripoli stammen überwiegend aus Familien mit einer langen Tradition politischer und öffentlicher Ämter, wie z.B. den Familien Karāmī, al-Ġisr, Kabbāra oder Mišqāwī (Vgl. Khaled Ziyadé, *Ṭarābulus: al-‘Ā’ila wa-s-siyāsa*, in: Joseph Bahout/Chawqi Douayhi, *La vie publique au Liban*, Paris 1997, S. 241-274). Einzige Ausnahme ist Nağīb Miqātī, der zwar auch aus einer Traditionsfamilie stammt, seinen schnellen politischen Aufstieg aber vor allem seiner persönlichen Freundschaft mit der Asad-Familie verdanken soll. (Vgl. Nicolas Massif, *Les élections législatives de l'été 2000*, in: *Maghreb Machrek* 169(2000), S. 116-127) Der bis zu seiner Ermordung im Februar 2005 einflussreichste sunnitische Politiker in Beirut, der mehrmalige Premierminister Rafiq al-Ḥarīrī, entstammte zwar keiner "politischen Familie", dafür war er aber als Dollarmilliardär einer der reichsten Geschäftsleute des Landes.

Der Personalismus der libanesischen Politik schadete zudem offenbar der Parteidisziplin in der JI. Es bestehen Zweifel, ob sich Yakan's Modell einer autoritären Partei noch durchsetzen lässt oder überhaupt zweckgemäß ist. Das Projekt Yakan, mithilfe einer avantgardistischen Organisation die gläubigen Massen zu mobilisieren, scheint vorerst gescheitert. Die einzige Möglichkeit, als kleine Partei in den Zentren der Macht mitzumischen, läge für die JI wohl darin, eine noch engere Beziehung mit den politischen Machthabern in Beirut und Damaskus einzugehen, doch dann würde ihr der Glaubwürdigkeitsverlust bei ihren Anhängern drohen.

Die Integration der JI ins politische System des Libanon in den 1990er Jahren scheint ohnehin schon zu einer erheblichen Anpassung geführt zu haben, die Anspruch und "Image" der JI als Alternative zum korrupten politischen System in Frage stellen kann. Sogar die parteinahe Wochenzeitung al-Amān kritisiert die zunehmende Ununterscheidbarkeit der JI von den anderen politischen Kräften. Seit 1992, so die Zeitung, „hat sich das Interesse allmählich von der Anzahl und den Massen [d.h. der Massenbasis] hin zu politischen Allianzen verlagert, die für den paketweisen Austausch von großen Stimmblocken sorgen, und die Ġamā'a [d.h. die JI] ist eine Nummer wie die anderen politischen Gruppierungen geworden. Damit hat sie den Geist der Veränderung verloren, der die jugendlichen Kräfte sammelt; ihre [ehemals] missionarischen (risālīya) Wahlprogramme haben begonnen, sich auf Wahlprogramme von Dienstleistungen, Situationen und Erwartungen zu reduzieren, die sich nicht von den vielen anderen Angeboten unterscheiden.“³¹¹

Was also tun? Die Anpassung an den politischen Klientelismus hat offenbar keinen durchschlagenden politischen Erfolg gebracht. Man könnte versuchen, zu mehr Programmatik zurückzukehren und das eigene Profil zu schärfen, doch es scheint fraglich, ob sich mit "islamischen Positionen" genügend Wähler mobilisieren lassen. Eine andere Lösung wäre ein Rückzug aus der Politik, doch das kommt für Yakan und die JI ganz offenbar nicht in Frage. Yakan scheint vorsichtig in eine andere Richtung zu denken: eine politische Öffnung gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften, die die Bildung einer überkonfessionellen religiös-konservativen politischen Plattform ermöglichen könnte.³¹²

Die Herausforderung, die mit einem solchen Projekt verbunden ist, ist beträchtlich. Zum einen muss es der eigenen Anhängerschaft vermittelt werden, die nicht den Eindruck

³¹¹ Rāmiz aṭ-Ṭanbūr, Hal taḥūḍ al-Ġamā'a al-Islāmiya al-intiḥābāt an-niyābiya? In: al-Amān, 7.1.2005. (Quelle: www.al-aman.com)

³¹² Siehe Interview mit Yakan, Anhang 1, S. Vf.

bekommen darf, dass man für den politischen Erfolg islamische Prinzipien über Bord wirft. Zum Anderen, und das scheint der ungleich schwierigere Teil der Aufgabe, müssen Angehörige anderer Konfessionen und Religionsgemeinschaften davon überzeugt werden, dass sie der gemäßigten Haltung der sunnitischen Islamisten trauen können und dass eine Basis an gemeinsamen Werten und Interessen existiert, auf der eine enge politische Zusammenarbeit aufbauen kann.

Auffällig ist Yakans Tendenz in den 1990er Jahren, die da'wa mit Ausdrücken wie "Darlegung der Ideen", "Dialog", "Diskussion" und "Kontakt"³¹³ zu identifizieren. Dies kann man als eine insgeheime Umbestimmung der Zielsetzung der da'wa, und damit möglicherweise auch des Aktivismus als Ganzem verstehen. Klassischerweise war das Ziel der da'wa die Konversion. Die da'wa war erfolgreich, wenn sie dazu führte, dass Andere den Islam, und zwar so wie ihn die Bewegung verstand, annahmen. Wäre die Zielsetzung der da'wa jedoch nicht nur Konversion, sondern auch Dialog oder Kontakt, so könnte man es schon als einen Erfolg der da'wa interpretieren, wenn der Gegenüber Verständnis zeigt und zu einem ernsthaften Meinungsaustausch bereit ist. Dialog und Verständigung mit Andersdenkenden würden damit in das Zentrum des Aktivismus rücken.

Ebenso auffällig ist Yakans Entscheidung, nunmehr offen von einer reformistischen Ausrichtung des Aktivismus zu sprechen.³¹⁴ Lange hatte er mit dem Begriff der "Reform" eine Kompromittierung islamischer Prinzipien verbunden und ihn folgerichtig abgelehnt. Nun sieht er eine Vereinbarkeit von Veränderung und Reform. Zwar müsse das langfristige Ziel nach wie vor die "radikale Veränderung" der Gesellschaft bleiben, doch der Weg dahin werde durch Reform beschritten. Deswegen müsse man säkulare Reformziele wie die Ausweitung der Freiheit, die Festigung der Demokratie und die Realisierung von Gleichheit und Gerechtigkeit unterstützen, auch wenn sie im Inhalt nicht immer der angestrebten islamischen Ordnung entsprächen. Die Botschaft, die Yakan damit an die Islamisten richtet, ist klar: Reformpolitik ist sinnvoll und bedeutet keine Abkehr von den Prinzipien der Bewegung.

Als Versuch der Annäherung an Nicht-Sunniten und Nicht-Muslime kann Yakans Formel einer "religiösen Politik" (*siyāsa mutadayyina*) betrachtet werden.³¹⁵ Damit behält er die Ablehnung jeder Form einer Trennung von Staat und Religion – ein zentrales Dogma des Islamismus – bei, entfernt aber die direkte Referenz auf die islamische Religion, die in den Konzepten der islamischen oder schariagemäßen Politik enthalten ist. Die Formel

³¹³ Siehe *aḍwā'*, Bd. 1, S. 15.

³¹⁴ Siehe *quṭūf*, S. 69ff.

³¹⁵ Siehe *aḍwā'*, Bd. 1, S. 21.

"religiöse Politik" erklärt Yakan so: „Die Politik muss auf der Religion aufbauen und damit eine 'religiöse Politik' sein, d.h. eine Politik, die auf Werten, Vorbildern und der Moral aufbaut.“³¹⁶ Die religiösen Werte, die die Politik leiten sollen, können danach durchaus solche sein, die von Christen und Muslimen verschiedener Konfessionen geteilt werden. Es entsteht ein Raum für Verständigung, den es nicht gäbe, wenn Yakan die Scharia zur Basis der Politik erklären würde und nicht religiöse Werte allgemein. Yakan sieht sich in der Forderung nach einer religiösen Politik sogar durch die libanesische Verfassung bestätigt, die in Artikel 9 nach Yakans Lesart die "Harmonie" (*insigām*), und nicht die Trennung zwischen Religion und Staat vorschreibt.³¹⁷

Offenbar sieht Yakan die Möglichkeit einer politischen Zusammenarbeit mit dem religiös-konservativen Spektrum anderer Religionsgemeinschaften und versucht, seinen politischen Diskurs dementsprechend anzupassen. Als mögliche Grundpositionen einer überkonfessionellen politischen Plattform mit islamistischer Beteiligung nennt Yakan folgende:³¹⁸ Die Ablehnung einer säkularen, laizistischen oder atheistischen Gesellschaft, die Ablehnung einer ausländischen (d.h. amerikanischen oder israelischen) Hegemonie, eine freie Wirtschaftsordnung und die "moralische Sauberkeit" der Gesellschaft, d.h. die Bekämpfung von Korruption, Vetternwirtschaft, Ausbeutung staatlicher Ressourcen und organisierter Kriminalität.

Eine politische Öffnung scheint nicht aussichtslos, doch sichtbare Erfolge gibt es bis heute nicht zu verzeichnen. Yakan ist ohnehin seit 1996 nur noch hinter den Kulissen politisch involviert. Es kann jedoch gefragt werden, ob nicht mehr als die von Yakan angedachte Umdeutung islamistischer Ideologie nötig wäre, um die Islamisten für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften wählbar zu machen oder um eine stabile politische Partnerschaft über religiöse Grenzen hinweg möglich zu machen. Müsste die politische Öffnung nicht von einer ideologischen begleitet werden? Müsste man nicht Programmpunkte wie den "islamischen Staat" und die Anwendung der Scharia überdenken und möglicherweise revidieren? Bleiben solche Ziele nicht trotz aller Bekenntnisse zur friedlichen Koexistenz eine Provokation für jeden Christen und ein Hindernis für die politische und gesellschaftliche Annäherung?

³¹⁶ *adwā'*, Bd. 1, S. 21.

³¹⁷ Siehe *adwā'*, Bd. 1, S. 81. In der deutschen Übersetzung lautet Artikel 9 folgendermaßen: "Die Gewissensfreiheit ist uneingeschränkt. In Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten achtet der Staat alle Glaubensbekenntnisse und gewährleistet und schützt ihre freie Ausübung unter der Bedingung, dass die öffentliche Ordnung nicht gestört wird. Der Staat garantiert den Menschen, gleich welchem Glaubensbekenntnis sie folgen, die Achtung ihres Personalstatuts und ihrer religiösen Interessen." (Nach Herbert Baumann/Matthias Ebert (Hg.): *Die Verfassungen der Mitgliedsländer der Liga der Arabischen Staaten*, Berlin 1995, S. 415.)

³¹⁸ Siehe Interview mit Yakan, Anhang 1, S. VI.

4. FAZIT

A. GRUNDZÜGE DER THEORIE DES AKTIVISMUS

In Teil 2 der Arbeit habe ich die Grundzüge Yakans Theorie des Aktivismus dargestellt. Eine zentrale Rolle spielt die Veränderung des Individuums, die für Yakan eine Vorbedingung für die Veränderung der Gesellschaft ist. Yakan strebt eine ganzheitliche Veränderung des Individuums an, die nur durch einen langwierigen Prozess der tarbiya erreicht werden kann und auch im weiteren Leben des Aktivisten durch bestimmte Praktiken verstärkt und gesichert werden muss. Der Schlüssel zur Ausbildung einer islamischen Persönlichkeit liegt im Aufbau einer spirituellen Bindung zu Gott. Auch wenn Yakan dazu aufruft, die tarbiya im Rahmen einer gesellschaftlichen Bewegung zu lenken und zu organisieren, hängt ihr Erfolg oder Scheitern letztendlich vom einzelnen Individuum ab.

Der zweite Schwerpunkt in Yakans Denken ist die Bestimmung des Aktivismus als da'wa. Yakan entwirft einen Idealtypus des dā'īya/Aktivisten, den er als Verkörperung des gelebten Islams und somit als Modell für die Verhaltens- und Vorgehensweisen der Aktivisten darstellt. Damit legitimiert er eine pragmatische Herangehensweise an das Problem der Veränderung, die darauf setzt, die Muslime durch geduldige und unermüdliche Mission (da'wa) vom "islamischen Projekt" zu überzeugen und gewaltsame Methoden an den Rand des Aktivismus verweist. Yakan übernimmt und bekräftigt zwar die Vorgaben der radikalen islamistischen Ideologie und deren Logik der Konfrontation. Bei der praktischen Umsetzung dieser Vorgaben setzt er jedoch auf eine Logik der Interaktion und verteidigt die pragmatische und gradualistische Vorgehensweise gegen revolutionäre Ungeduld, auch wenn damit die Errichtung einer vollständigen islamischen Gesellschaftsordnung in die ferne Zukunft verwiesen werden muss. Die beste Möglichkeit, die Durchsetzung des Islams zu beschleunigen ist nach Yakans Vorstellung die Durchsetzung von Planung und Organisation innerhalb des islamischen Spektrums. Yakans Forderung, die da'wa einzelner Individuen in eine organisierte soziale Bewegung zu überführen, ist der dritte große Schwerpunkt seiner Theorie des Aktivismus. Hatten seine Vorstellungen von der tarbiya noch stark individualistische Züge, so dominiert hier das kollektivistische Element. Die Aktivisten werden dazu aufgefordert, sich einer straff und hierarchisch organisierten Gemeinschaft zu unterwerfen und sich in Gehorsam und Disziplin zu üben. Die Gemeinschaft hat ein exklusives Selbstverständnis als Vertreterin des richtigen Islams und setzt sich damit von der Gesellschaft ab. Von den Führern der

Gemeinschaft erwartet Yakan Autorität, Verantwortungsbewusstsein und vor allem Organisationstalent. Sie müssen dafür sorgen, dass die Gemeinschaft ein Höchstmaß an innerer Mobilisierung, verbunden mit Effizienz und Arbeitsteilung, erreicht, um eine größtmögliche Durchdringung der Gesellschaft zu gewährleisten und ihren gesellschaftlichen Einfluss auch in politische Macht transformieren zu können.

Ein Dauerproblem des islamischen Aktivismus scheint das Verhältnis von Aktivist und Gesellschaft zu sein, das ich bei Yakan am Problem von Engagement und Distanzierung festgemacht habe. Während beide Aspekte für Yakans Vorstellung vom islamischen Aktivismus von zentraler Bedeutung sind, bleibt ihr Verhältnis oft unklar. Yakan kritisiert den falschen Rückzug aus der Gesellschaft, sei es in Form der spirituellen Passivität oder der "quṭbistischen" Kombination aus Elitismus und Militanz ebenso wie die Gefahr einer Anpassung an die Gesellschaft und des Verlustes des Impulses der radikalen Veränderung. Das praktische und theoretische Dilemma jedoch, das darin besteht, gleichzeitig als radikale Alternative außerhalb der Gesellschaft stehen zu wollen und andererseits die Gesellschaft von Innen verändern zu wollen, kann Yakan nicht lösen. Seine Strategie besteht darin, einerseits die Anforderungen der Distanzierung auf ein mit innergesellschaftlichem Engagement zu vereinbarendes Maß zu reduzieren und andererseits nach Formeln zu suchen, die durch religiöse Rückbindung den alternativen Charakter des Aktivismus, auch in seinen zutiefst pragmatischen Formen, in Erinnerung rufen. Yakans Theorie der da'wa ist das beste Beispiel dafür, wie Yakan bemüht ist, pragmatische Überlegungen religiös zu legitimieren und zu "überhöhen", um den Eindruck der Anpassung an die gesellschaftliche Realität zu zerstreuen.

Auch das Problem der Grenzziehungen hat mit dem Verhältnis zwischen Aktivisten und Gesellschaft zu tun, thematisiert dieses jedoch aus einer anderen Perspektive. Zunächst wird deutlich, dass das Ziehen von Grenzen ein ideologisches Unterfangen ist, das dem Zweck dient, die Welt bzw. die Gesellschaft übersichtlich zu ordnen und den eigenen Platz zu bestimmen. Dabei fällt auf, dass Yakan zwei verschiedene Unterscheidungen gebraucht, um den Platz des Islams zu bestimmen, nämlich islamische Gemeinschaft/ḡāhilitische Gesellschaft und islamische umma/Feinde des Islams. Trotz einiger Ambivalenzen räumt er letzterer den Vorrang ein und schwächt damit die ideologische Ablehnung der muslimischen Gesellschaft ab, die das ḡāhiliya-Konzept eigentlich impliziert. Die islamische Gemeinschaft wird zu einem Teil der umma und hat den Auftrag, deren Interessen zu vertreten. Im Verhältnis der Gemeinschaft/Organisation mit anderen islamischen und islamistischen Gruppierungen und Yakans Positionen wird

deutlich, wie Yakan Grenzziehungen flexibel einsetzt, je nach den taktischen und strategischen Anforderungen der Situation. Neben ihrer flexiblen Handhabung fällt aber auch die Inkongruenz zwischen Yakans Grenzziehungen und der gesellschaftlichen Realität auf. Weder der Pluralismus auf der islamisch-islamistischen Szene im Libanon und darüber hinaus, noch der Religionspluralismus der libanesischen Gesellschaft finden in seiner Theorie des Aktivismus den erwarteten Niederschlag.

Den Abschluss der Diskussion der Theorie des Aktivismus bildeten Yakans Gedanken zum politischen Aktivismus. Von jeher scheint Yakan die Teilnahme an den politischen Institutionen des Libanons befürwortet zu haben, allerdings mit wechselnden Motiven. Zunächst überwiegt das Motiv, den politischen und ideologischen Gegnern Machtpositionen streitig zu machen. Erst nach dem Bürgerkrieg, womöglich unter dem Einfluss der Erfahrungen aus dem Krieg, betrachtet Yakan das Parlament als Arena des friedlichen Ausgleichs zwischen den Religionsgemeinschaften und der Werbung für das islamische Projekt. Den politischen Erfolg verspricht sich Yakan durch den Aufbau einer Organisation, die in Vielem an das Modell der autoritär-ideologischen Partei erinnert. Die Partei soll durch ideologisch gefärbte Propaganda die muslimischen Volksmassen auf ihre Seite bringen und somit die Wahl von Parteimitgliedern ins Parlament ermöglichen. Dabei versucht sie, sich als islamische Alternative zu den etablierten Politikern darzustellen und diese als Führer der sunnitischen Religionsgemeinschaft abzulösen. Die Parlamentarier der Partei sollen sich durch ihre "islamische" Praxis von allen anderen Parlamentariern unterscheiden und somit in Wort und Tat da'wa betreiben und für die islamische Veränderung werben. Dazu gehört auch der Versuch, die islamische Bewegung der breiteren Öffentlichkeit nahezubringen und ihr Image bei den anderen Religionsgemeinschaften zu verbessern. In der Realität war dem politischen Projekt Yakans bis heute wenig Erfolg beschieden. Weder gelang es seiner Organisation, zur dominanten politischen Kraft bei den sunnitischen Muslimen des Libanon aufzusteigen, noch konnte sie Überschneidungen von Interessen und Werten mit Christen oder schiitischen Muslimen zur Bildung politischer Allianzen nutzen.

B. DIE THEORIE DES AKTIVISMUS UND DIE RADIKALE IDEOLOGIE

Eines der auffälligsten und problematischsten Merkmale von Yakans Theorie des Aktivismus ist die Spannung – gelegentlich auch Diskrepanz – zwischen radikaler Ideologie und pragmatischer Vorgehensweise des Aktivismus. Diese Problematik, die bereits im Abschnitt 2.3 bei der Gegenüberstellung von (ideologisch geprägten) Zielen und (pragmatisch geprägten) Vorgehensweisen des Aktivismus klar zutage tritt, lässt sich

auch bei den in Abschnitt 3.1 bis 3.3 angesprochenen Themen ausmachen. Abschnitt 3.1 zeigt, wie Yakan versucht, den maßgeblich vom Gesellschaftsbild der radikalen Ideologie bestimmten Imperativ der Distanzierung mit den gegenläufigen Anforderungen des Engagements im Sinne der *da'wa* vereinbar zu machen, dabei jedoch zu keiner eindeutigen Lösung kommt. Abschnitt 3.2 legt dar, wie Yakan Welt und Gesellschaft mit teilweise überaus radikalen ideologischen Grenzziehungen ordnet, diese aber in seiner Theorie des Aktivismus flexibel handhabt, ignoriert und unterläuft, wenn pragmatische Überlegungen dies erfordern. Yakans in Abschnitt 3.2 und 3.3 wiedergegebene Standpunkte zur libanesischen Gesellschaft und zur libanesischen Politik lassen auf eine weitgehende pragmatische Anpassung an diese Realität schließen, machen aber deutlich, dass er dennoch nicht bereit ist, bestimmte ideologische Grundpositionen, wie das Ziel eines islamischen Staates, aufzugeben.

Zwar lässt sich in Yakans Denken über die Zeit eine gewisse Abschwächung der radikalen Ideologie verfolgen, beispielsweise in der Bestimmung der Natur der islamischen Veränderung (von "Umsturz" zu "Reform"), doch zentrale ideologische Positionen, wie die Vorstellung vom einen, unteilbaren und umfassenden Islam, der sich auch nur innerhalb eines islamischen Staates verwirklichen kann, tastet er nicht an. Yakan kritisiert extremistische Tendenzen im Bereich des islamischen Aktivismus, wie z.B. den erwähnten *Qutbismus*, dem er zahlreiche strategische und praktische Irrtümer und Unzulänglichkeiten vorwirft, nicht aber falsche ideologische Überzeugungen. Er leugnet nicht die doktrinären und ideologischen Gemeinsamkeiten des gemäßigten Islamismus, dem er zuzurechnen ist, mit extremistischen Gruppierungen, und verortet den entscheidenden Unterschied in der "Art und Weise des Aktivismus", besonders im Verhältnis zur Gewalt.³¹⁹ Offenbar unterscheidet Yakan zwischen Ideologie und Vorgehensweise und sieht kein Problem darin, eine pragmatische Vorgehensweise mit einer radikalen Ideologie zu verbinden.

Trotz aller Pragmatik bleibt bei Yakan die radikale Ideologie zentral für die Motivation des islamischen Aktivismus. Sie erklärt den Aktivisten Sinn und Ziel ihres Engagements und sorgt für eine klare symbolische Abgrenzung von anderen gesellschaftlichen und politischen Strömungen. Sie stellt den Gläubigen vor eine klare Entscheidung, verdeutlicht die Dringlichkeit der Mission und die Wichtigkeit entschlossenen Handelns. Die radikale Ideologie ist ein Mittel der Abgrenzung und der Mobilisierung, und als solches für Yakan offenbar unverzichtbar.

³¹⁹ Vgl. *aḍwā'*, Bd. 3, S. 284.

Und dennoch beinhaltet Yakans Theorie des Aktivismus viel mehr als nur eine "Umsetzung" der Ideologie in die Praxis. Zunächst öffnet sie einen Raum für pragmatische und praktische Überlegungen, in dem Strategien und Vorgehensweisen auf ihre Machbarkeit und ihren Nutzen überprüft werden können. Doch Yakans Theorie des Aktivismus kennt mehr als nur Pragmatik, um von abstrakten ideologischen Vorgaben zu praktischen Handlungsanweisungen zu kommen. Sie bietet eine ganze Reihe von Werten und Normen auf, die den Aktivismus leiten und ihm Form geben sollen. Ausgehend von seinen Vorstellungen von der Menschlichkeit und dem Etappencharakter der islamischen Veränderung entwickelt Yakan ein um das Konzept der da'wa zentriertes Modell des Aktivismus. Als Rollenmodell für den Aktivistinnen entwirft er das Bild des idealen dā'iya, der sich durch moralische Vorbildlichkeit, Menschennähe und eine kämpferische Einstellung auszeichnet, die er verinnerlicht, jedoch nicht notwendig immer nach außen trägt. Dabei verfolgt er eine doppelte Argumentationsstrategie: Zum einen argumentiert er pragmatisch, indem er Machbarkeit und Erfolgchancen verschiedener Vorgehensweisen abwägt, zum Anderen religiös, indem er die von ihm präferierten Vorgehensweisen auf Koran und Sunna (Praxis des Propheten) zurückführt und zu den "Methoden des Islams" schlechthin erklärt. Dabei beruft er sich häufig auf Ḥasan al-Bannā und dessen pragmatische und zugleich religiös motivierte Herangehensweise an die Probleme des Aktivismus.

Damit schützt er sich gegen den Vorwurf, den Islam zu verwässern oder verhandelbar zu machen, oder von den bewährten Strategien und Prinzipien des islamischen Aktivismus abzuweichen, und bringt gleichzeitig die Überzeugung zum Ausdruck, dass der islamische Aktivismus, so sehr er ideologischen Vorgaben verpflichtet ist, einer eigenen Logik und Dynamik gehorchen muss, die durch die strategischen Entscheidungen der Aktivistinnen und ihre Interaktion mit dem sozialen und politischen Umfeld bestimmt wird. So gelingt es Yakan, einen gemäßigt-pragmatischen Aktivismus zu begründen, ohne von den Dogmen der radikalen Ideologie abweichen zu müssen. Dabei muss er sich jedoch vorwerfen lassen, dass seine Argumentationsweise an kritischen Punkten häufig nicht ganz konsequent und eindeutig ist und sowohl eine pragmatische als auch eine ideologisch-radikale Lesart zulässt.

3. DER ISLAMISCHE AKTIVISMUS ZWISCHEN THEORIE UND PRAXIS

Yakans Theorie des Aktivismus hat den Anspruch, den islamischen Aktivismus zu gestalten und Lösungen für praktische Schwierigkeiten und Probleme der Aktivistinnen zu finden. Inwieweit kann sie diesem Anspruch gerecht werden?

Zunächst fällt auf, dass Yakan durchaus kritisch mit den Erfahrungen der islamischen Bewegungen, auch seiner eigenen umgeht. Nur selten wählt er den bequemen Weg, Misserfolge widrigen äußeren Umständen zuzuschreiben, und selbst wenn er an die Verschwörungen äußerer Mächte gegen den "Islam" glaubt, lässt er diese nicht als Entschuldigung für Rückschritte der islamischen Bewegung gelten. Schon 1967 diagnostiziert er die Stagnation der islamischen Bewegung und kritisiert diejenigen, die die äußeren Umstände dafür verantwortlich machen wollen³²⁰: „Und auch wenn ich den Einfluss des äußeren Drucks auf die islamische Bewegung nicht leugne, bin ich der Meinung, dass die Krankheit im Körper der Bewegung selbst verborgen liegt.“³²¹ Yakans Diagnose ist schonungslos: intellektuelles Chaos, Verlust von Gehorsam und Ordnung, Verlust des Verantwortungsgefühls und spirituelle Leere lähmen die islamische Bewegung und zerstören sie von Innen.

Auch das Phänomen der Zersplitterung, an dem die islamische Bewegung in den 1980er Jahren nach Yakans Auffassung mehr als je zuvor krankt, will Yakan nur zu einem kleinen Teil äußerer Einflussnahme anlasten.³²² Stattdessen geht er detailliert auf die persönlichen und institutionellen Gründe ein, die eine Zersplitterung innerhalb der islamischen Bewegung hervorrufen. Er schreckt nicht davor zurück, festzustellen, dass auch bei den Mitgliedern der islamischen Bewegung menschliche Schlechtigkeit in allen möglichen Formen vorhanden ist: Verlogenheit, Arroganz, Egoismus, Neid, Anmaßung und Hass. Schuld gibt er, wie so oft, der Nachlässigkeit bei der tarbiya, die die Bewegung als ihr ureigenes Versäumnis anerkennen müsse.

Aufschlussreich für die Wichtigkeit, die Yakan der kritischen Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der islamischen Bewegung zuweist, ist auch eine neuere Bemerkung, in der er die Aktivisten dazu aufruft, Rechenschaft abzulegen und ihre Fehler anzuerkennen.³²³ Er verurteilt die Tendenz, Fehler im Nachhinein mit religiösen Rechtfertigungen zu verschleiern, die Schuld Anderen zuzuschreiben und sich selbst aus der Verantwortung zu stehlen. Er rechtfertigt eine Einstellung, die die kritische Bewertung von Erfahrungen zur Korrektur und zur Vermeidung von Fehlern in der Zukunft nutzt. Eine solche Einstellung sei eine religiöse Pflicht, deren Missachtung unweigerlich mit dem Abirren vom rechten Weg bestraft werde.

Yakans Bemühung, sich den Problemen und Misserfolgen des Aktivismus zu stellen und konkrete Lösungen anzubieten, ist unbestreitbar. Dennoch beruht auch seine Theorie des

³²⁰ Siehe muškilāt, S. 139-155.

³²¹ muškilāt, S. 144f.

³²² Siehe mutasāqitūn, insb. S. 45f., 51-56, 78-101.

³²³ Siehe quṭūf, S. 11-24

Aktivismus auf bestimmten Dogmen, die seine Lösungsansätze bestimmen und selbst nicht wieder kritisch hinterfragt werden.

So misst Yakan dem Prozess der tarbiya große Bedeutung bei und sieht in einer mangelnden tarbiya die Ursache vieler Fehler und Fehlentwicklungen im Bereich des islamischen Aktivismus. Er bleibt jedoch dem Leser eine klare Beschreibung der praktischen Durchführung der tarbiya schuldig und verlässt sich zu sehr auf das voraussetzungsreiche "Tabula Rasa"-Modell der tarbiya, zumal er der Forderung, den Aktivisten aus seinen vorherigen sozialen Bindungen zu reißen, eine Absage erteilt. Wie sein Konzept der lebenslangen tarbiya zeigt, scheint Yakan die dauerhafte reale Wirkung der tarbiya durchaus skeptisch, wenn man will: realistisch, einzuschätzen, bleibt aber die Antwort schuldig, wie sie effektiver werden kann, um die ihr zugeschriebene Rolle bei der Lösung von Problemen des Aktivismus auszufüllen.

Auch das andere von Yakan immer wieder ins Zentrum der Überlegungen gerückte Allheilmittel "Organisation, Ordnung, Disziplin" scheint nur begrenzt dazu geeignet, die "Krankheiten" der Bewegung zu kurieren und sie einheitlicher und effektiver zu machen. Die von Yakan oft unterstellte Identität von islamischer Bewegung, Organisation und Gemeinschaft erweist sich beim Blick auf die gesellschaftliche Realität – nicht nur im Libanon – als reines Wunschdenken. Zwar mag die Bildung einer nach Yakans Gesichtspunkten gestalteten Organisation gelingen, doch Zersplitterung und Pluralismus im islamischen Spektrum sind damit nicht ohne weiteres aus der Welt zu schaffen. Neben Yakans JI existieren im Libanon eine Vielzahl islamischer Gruppierungen und Strömungen die verschiedene Ziele und Wege verfolgen und auf ihre Eigenständigkeit Wert legen.³²⁴ Die Einheit der islamischen Bewegung lässt sich, so scheint es, nur auf dem Weg von Vernetzung und Koordination erreichen – Konzepte, denen Yakan vergleichsweise wenig Beachtung schenkt.

Trotz solcher Schwächen scheint Yakans Theorie des Aktivismus variabel, vielschichtig und auch aktuell genug, um das Interesse zeitgenössischer Muslime und Islamisten zu wecken und ihr Verständnis von der praktischen Umsetzung des islamischen Glaubens zu beeinflussen. Die Rezeption von Yakans Ideen muss man sich sehr vielfältig und uneinheitlich vorstellen. Um die drei Schwerpunkte tarbiya, da'wa und Organisation herum bietet Yakans Denken eine Vielzahl von Ideen, Vorschlägen und praktischen

³²⁴ Vgl. Hamzeh, *Islamism in Lebanon*. Auch das Auftauchen extremistischer und/oder gewaltbereiter Splittergruppen, teilweise sogar aus Kreisen der JI, konnten Yakan und seine Organisation nicht verhindern. Das beste Beispiel dafür ist die oben erwähnte Tauḥīd-Bewegung. Hamzeh erwähnt weiterhin eine Gruppe namens Anṣār al-Uṣba al-Islāmīya, die für die Ermordung des Präsidenten der Aḥbāṣ-Bewegung Nizār al-Ḥalabī im Jahr 1995 verantwortlich zeichnete und deren Führer früher Mitglied der JI gewesen war.

Anleitungen, die Aktivisten, je nach den Herausforderungen, denen sie begegnen, auf ganz verschiedene Weise nutzen können. Yakans Verzicht darauf, sich auf eine bestimmte Vorgehensweise und Strategie der Veränderung festzulegen und seine Entscheidung, auf einen breit gefächerten gesellschaftlichen und politischen Aktivismus zu setzen, der sich viele Optionen offen hält, erhöhen die Chance, dass zumindest ein Teil seiner Vorstellungen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit umgesetzt werden kann. Dadurch, dass Yakan zumeist von den politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten im Libanon abstrahiert, gelingt es ihm, eine internationale Leserschaft anzusprechen, sowohl in mehrheitlich muslimischen Staaten als auch unter den muslimischen Minderheiten in Europa und Nordamerika. Yakans Schriften laden durch ihren offene und wenig systematische Art den Leser geradezu dazu ein, sich das ihm plausibel und zukunftsweisend Erscheinende herauszusuchen und für seine Zwecke nützlich zu machen. Womöglich liegt hier das Geheimnis von Yakans internationalem Erfolg, der vor dem Hintergrund des geringen politischen Erfolgs und internationalen Bekanntheitsgrades des sunnitischen Islamismus im Libanon besonders bemerkenswert erscheint.

QUELLENVERZEICHNIS

A. MONOGRAPHIEN, AUFSÄTZE UND ARTIKEL

- ‘Ammāra, Muḥammad: Hal al-Islām huwa al-ḥall? Kairo 1995.
- Bahout, Joseph/Douayhi, Chawqi (Hg.): La vie publique au Liban, Paris 1997.
- Bārūt, Ġamāl/Ġubbā‘ī, Ġād al-Karīm u.a.: al-Aḥzāb wa-l-ḥarakāt wal-ġamā‘at al-islāmīya, Teil 1, o.O. o.J. (Quelle: www.daawa.net, März 2005, siehe Anhang 2)
- Baumann, Herbert/Ebert, Matthias (Hg.): Die Verfassungen der Mitgliedsländer der Liga der Arabischen Staaten, Berlin 1995.
- Beydoun, Ahmad: Sur l'arabité du Liban, in: Monde Arabe Maghreb Machrek 169 (2000), S. 23-31.
- al-Bizrī, Dalāl: Dunyā ad-dīn wa-d-daula, Beirut 1994.
- al-Bizrī, Dalāl (= el-Bizri, Dalal): Islamistes, Parlementaires et Libanais. Les Interventions à l'Assemblée des élus de la Jama'a Islamiyya et du Hizb Allah (1992-1996), Paris 1999.
- al-Bizrī, Dalāl: al-Kalām al-islāmī fi l-lisān al-lubnānī, in: dies.: Dunyā ad-dīn wa-d-daula, S. 127-152.
- al-Bizrī, Dalāl (= Bizri-Bawab, Dalal): Le mouvement Ibad ar-Rahmān et ses prolongements à Tripoli, in: Carré/Dumont (Hg.): Radicalismes Islamiques, Bd. I, S. 159-213.
- Bizri-Bawab, Dalal siehe al-Bizrī, Dalāl
- Butko, Thomas J.: Revelation or Revolution: A Gramscian approach to the rise of political Islam, in: British Journal of Middle Eastern Studies 31(2004), S. 41-62.
- Carré, Olivier/Dumont, Paul (Hg.): Radicalismes Islamiques, Bd. I, Paris 1985.
- Carré, Olivier/Michaud, Gérard: Les frères musulmans. Egypte et Syrie (1928-1982), Paris 1983.
- Carré, Olivier (Hg.): L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, Paris 1982.
- Collings, Dierdre (Hg.): Peace for Lebanon? From war to reconstruction, London/Boulder 1994.
- Dawisha, Adeed: Arab Nationalism in the Twentieth Century, Princeton 2003.
- Dekmejian, Hrair R.: Islam in Revolution. Syracuse 1985.
- el-Bizri, Dalal siehe al-Bizrī, Dalāl
- el-Khazen, Farid: The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976, London/New York 2000.
- el-Solh, Raghid: Religious Identity and Citizenship: An Overview of Perspectives, in: Collings (Hg.): Peace for Lebanon? S. 231-240.
- Enderwitz, Susanne: Artikel "shu‘ūbiyya", in: Encyclopedia of Islam, Bd. 9, Leiden 1997.
- Gaffney, Patrick D.: The Prophet's Pulpit. Islamic preaching in contemporary Egypt, Berkeley 1994.
- Gardet, L.: Artikel "ḳalb", in: Encyclopedia of Islam, Bd. 4, Leiden 1978, S. 286.
- Grafton, David D.: The Christians of Lebanon, London/New York 2003.

- Ḥamza, Nizār siehe Hamzeh, A. Nizar
- Hamzeh, A. Nizar (= Ḥamza, Nizār): Daur al-ḥarakāt al-islāmīya fi l-intiḥābāt al-maḥallīya, in: al-Markaz al-Lubnānī li-d-dirāsāt (Hg.): al-Intiḥābāt al-baladīya fi Lubnān 1998, S. 377-416.
- Hamzeh, A. Nizar: Islamism in Lebanon: a guide to the groups, in: Middle East Quarterly, September 1997, S. 47-54.
- Hamzeh, A. Nizar/Dekmejian, R. Hrair: The Islamic Spectrum of Lebanese Politics, in: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies 16 (1993) 3, S. 25-42.
- Hamzeh, A. Nizar/Dekmejian, R. Hrair: Al-Ahbash: A Sufi response to political Islamism, in: International Journal of Middle East Studies 28(1996), S. 217-229.
- Hanf, Theodor: Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon, Baden-Baden 1990.
- Ḥawwā, Saʿīd: Ġund Allāh taḥṭītan, Beirut/Amman 1988.
- Ḥawwā, Saʿīd: Ġund Allāh taqāfatan wa-aḥlāqan, Kairo 1980³.
- Ḥawwā, Saʿīd: Tarbiyatunā ar-rūḥīya, Kairo 1992⁴.
- al-Ḥusainī, Iṣḥāq Mūsā: al-Iḥwān al-Muslimūn, Beirut 1955².
- Kamali, Mohammad Hashim: Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge 1991.
- Kepel, Gilles: Der Prophet und der Pharao, München 1995.
- Krämer, Gudrun: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999.
- Krämer, Gudrun: Politischer Islam, Hagen 1994.
- Lāḡā, ʿAlī: Faṭḥī Yakan, Rāʿid al-ḥaraka al-islāmīya al-muʿāṣira fi Lubnān, Beirut 1994.
- Lobmeyer, Hans-Günter: Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien, Berlin 1990.
- al-Markaz al-Lubnānī li-d-dirāsāt (Hg.): al-Intiḥābāt al-baladīya fi Lubnān 1998, Beirut 1999.
- Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott: Conclusion, in: dies. (Hg.): Fundamentalisms Observed. Chicago 1991, S. 814-842.
- Massif, Nicolas: Les élections législatives de l'été 2000, in: Maghreb Machrek 169(2000), S. 116-127.
- Maulawī, Faiṣal: Muḡtamaʿ ātunā ... hal hiya muslima am ḡāhilīya? In aš-Šihāb, Jg. 7, Nr. 3 (1.7.1973), S. 5.
- Mitchell, Richard P.: The Society of the Muslim Brothers, London 1969.
- Nasr, Salim: l'islam politique et l'Etat libanais (1920-1975), in: Carré (Hg.), L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, S. 31-43.
- Nohlen, Dieter (Hg.): Lexikon der Politik, Bd. 7 (Politische Begriffe), München 1998.
- Quṭb, Muḥammad: Manḡ at-tarbiya al-islāmīya, Kairo 2004¹⁶.
- Quṭb, Sayyid: Maʿālim fi ṭ-ṭarīq, Kairo 1979⁶.
- Rabinovich, Itamar: The War for Lebanon, 1970-1985, London/Ithaca 1985.

Roald, Anne Sofie: *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia*, Lund 1994.

Schulze, Reinhard: *Islamischer Internationalismus. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Leiden 1990.

aš-Širāʿ (Hg.): *al-Ḥarakāt al-Islāmīya fī Lubnān*. Beirut o.J.

aṭ-Ṭanbūr, Rāmiz: *Hal taḥūḍ al-Ġamāʿa al-Islāmīya al-intiḥābāt an-niyābīya?* In: *al-Amān*, 7.1.2005 (Internet).

Yakan, Fathī: Monographien siehe gesonderte Bibliographie

Yakan, Fathī: *Mušāarakat al-muslimīn wa-laisa mušāarakat al-islām*, in: *aš-Šihāb*, Jg. 8, Nr.2 (1.7.1973).

Yakan, Fathī: *Ṭaurat al-Muḡtamaʿ*, in: *al-Muḡtamaʿ* 1(1959).

Ziyadé, Khaled: *Ṭarābulus: al-ʿĀʿila wa-s-siyāsa*, in: Bahout/Douayhi (Hg.), *La vie publique au Liban*, S. 241-274.

B. ARABISCHSPRACHIGE ZEITSCHRIFTEN

al-Amān (Libanon, JI-nahe Zeitschrift 1979-2005)

al-Muḡtamaʿ (Libanon, JI-nahe Zeitschrift 1959-1965)

aš-Šihāb (Libanon, JI-nahe Zeitschrift 1966-1975)

aš-Širāʿ (Libanon, unabhängiges politisches Magazin)

C. INTERNETSEITEN (Stand: März 2005)

www.al-aman.com (Zeitschrift *al-Amān*)

www.al-jamaa.org (*al-Ġamāʿa al-Islāmīya fī Lubnān*)

www.daawa.net (Fathī Yakan)

www.ikhwan-info.net

www.mawlawi.net (Faiṣal Maulawī)

www.resalah.com (Verlag Muʿassasat ar-Risāla)

D. INTERVIEWS

Fathī Yakan am 29. September 2005 in Tripoli (siehe Anhang 1)

Ibrāhīm al-Maṣrī am 4. Oktober 2005 in Beirut

Bibliographie Faḥī Yakan

ERSTAUSGABE	TITEL	ZITIERTE AUSGABE	ORT	VERLAG
2002	al-AULAWĪYĀT al-ḥarakiya fī a'qāb 11 Ailūl 2001	2002 (1.)	Bairūt	Risāla ³²⁵
	al-'IYĀDA ad-da'wīya	2002 (1.)	Bairūt	Risāla
	QUṬŪF šā'ika fī ḥaql at-tağriba al- islāmīya	2002 (1.)	Bairūt	Risāla
2001	MANḤAĠĪYAT al-imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā wa-madāris al- Iḥwān al-Muslimīn	2001 (1.)	Bairūt	Risāla
	QAWĀRIB an-nağāt fī ḥayāt ad-du'āt	2001 (1.)	Bairūt	Risāla
	Taḥaddiyāt min al-qarn al-ḥādī wa-l- 'ašrīn fī ḍauw fiqh al-fiṭra		Bairūt	Risāla
2000	al-'Aulama wa-mustaqbal al-'alam al- islāmī		Bairūt	Risāla
	al-Insān baina hidāyat ar-Raḥmān wa-ğiwāyat aš-šaiṭān		Bairūt	Risāla
1999	Fiqh as-SIYĀḤA fī l-Islām	1999 (1.)	Bairūt	Risāla
1998	al-Manāhiğ at-tağyīriya al-islāmīya ḥilāl al-qarn al-'ašrīn		Bairūt	Risāla
1997	Naḥwa ṣaḥwa islāmīya fī mustawā al-'aṣr		Bairūt	Risāla
1996	AĀWĀ' 'ala at-tağriba an-niyābiya al- Islāmīya fī Lubnān (3 Bde)	1996 (1.)	Bairūt	Risāla
1992	al-MUTAĞAYYIRĀT ad-duwaliya wa-d- daur al-islāmī al-maṭlūb	1995 (2.)	Bairūt	Risāla
1991	al-Birīstrüykā [=Perestroika] min manzūr islāmī		Bairūt	Risāla
1990	al-Qaḍiya al-filaṣṭīniya min manzūr islāmī ³²⁶		Bairūt	Risāla
1989	Ḥukm al-islām fī s-siḥr wa- muštaqqātihi		Bairūt	Risāla
	Iḥḍarū al-AIDZ [=Aids] al-ḥarakī	1995 (5.)	Bairūt	Risāla
1988	at-TARBIYA al-wiqā'iya fī l-islām	1997 (7.)	Bairūt	Risāla
1985	al-ISTĪ'ĀB fī ḥayāt ad-da'wa wa-d- du'āt	2001 (7.)	Bairūt	Risāla

³²⁵ Mu'assasat ar-Risāla. Siehe im Internet unter www.resalah.com.

³²⁶ Mit Munā Ḥaddād Yakan.

1984	al-MUTASĀQIṬŪN ʿala ṭarīq ad-daʿwa. Kaifa ... wa-limādā?	Neuaufgabe 1999 (1.)	Bairūt	Risāla
1981	al-ʿĀlam al-islāmī wa-l-makāʿid ad- duwaliya ḥilāl al-qarn ar-rābiʿ ʿaṣar al-ḥiğrī al-Islām wa-l-ğins		Bairūt	Risāla
1980	al-MAUSŪʿA al-ḥarakīya (2 Bde) ³²⁷	1980 (1.)	Bairūt	Risāla
1979	al-MASʿALA al-Lubnānīya min manzūr islāmī aš-ŠABĀB wa-t-tağyīr	1979 (1.) 2001 (16.)	Bairūt	al-Muʿassasa al- Islāmīya li-ṭ- ṭibāʿa wa-n-našr Risāla
1970	ḤARAKĀT wa-madāhib fī mīzān al- Islām KAIFA nadʿū ila l-Islām?	o.J. 1997 (16.)	Bairūt	Risāla
1967	MUŠKILĀT ad-daʿwa wa-d-dāʿiya ³²⁸	2001 (16.)	Bairūt	Risāla
1967 (?) ³²⁹	NAḤWA ḥaraka islāmīya ʿalamīya wāḥida	1977 (3.)	Bairūt	Risāla
?	Abğadiyat at-taṣawwur al-ḥarakī li-l- ʿamal al-islāmī			
ḡ ³³⁰	al-Islām: Fikra wa-ḥaraka wa-inqilāb		Bairūt	Risāla
ḡ ³³¹	Mādā yaʿnī INTIMĀʿI ila l-Islām	2000 (14.)	Bairūt	Risāla

³²⁷ Als Herausgeber.

³²⁸ Teile dieses Buchs hatte Yakan schon ab 1964 in der Zeitschrift al-Muğtamaʿ unter dem Pseudonym Abū Bilāl veröffentlicht.

³²⁹ Auch erschienen als Teil von Muškilāt ad-daʿwa wa-d-dāʿiya (1967), S. 212-237, also auf jeden Fall 1967 oder früher zuerst veröffentlicht, eigenständiges Erscheinen unklar.

³³⁰ Um 1970 erschienen.

³³¹ In den 1970er Jahren erschienen

Anhang 1:

Interview mit Fatḥī Yakan am 29. September 2004 in Tripoli

انا: السؤال الاول ... ينتسب إلى ... سألت نفسي: كيف يتكون داعية إسلامي ... وفي حياتك ... كيف تم النشاء ... تكوين الداعية؟

يكن: شخصياً؟ بنسبة لي؟

انا: نعم. وفي بعض الاسئلة ... ايضاً ... ما كان تدريبك المهني بعد المدرسة ... و كان له علاقة مع الدعوة والثقافة الإسلامية واذ لا، من اين الثقافة الإسلامية؟

يكن: باسم الله الرحمن الرحيم ... اولاً انا نشأت في بيئة اسلامية وعائلة اسلامية. يعني الوالد ... الوالدة ... الاقرباء كلهم

متدينون ... بيئة محافظة ... فطبعاً فتحت عيني على هذه البيئة والإنسان ابن بيئته ... الإنسان ابن بيئته حيثما يعيش،

يعني يتكون يتأثر الى حد كبير بالبيئة التي ينشأ عليها. فانا نشأت طبعاً في هذه البيئة وأرى ان الاهد متدينون وانهم

يصلون يقرؤون القرآن ويطلعون على الكتب الإسلامية. جدي كان مؤلفاً ... اسمه حكمت شريف يكن ... لديه الكثير

من الكتب حتى ... لديه حوالي 36 جزء في تاريخ الاديان ... يعني هو تقريباً قضى عمره في الكتابة ... مؤلف

وشاعر وفيلسوف ومؤرخ و... وكذلك كان له تأثيره ... حتى قبل ان يتوفى ... في وصيته ... كتب وصية ان مكتبته

لي ... تعود الي ... مكتبة عامرة بالكتب تكون لي من بعد وفاته. [...] انتسبت الي المدارس الحكومية ابتداءً ...

المدارس الابتدائية، ثم بعد ذلك ... لم تكن عندنا في مدينة طرابلس المعاهد ... المدارس الثانوية القوية فوالدي

الحقني بالمدسة الاميركية [...] حتى حصلت على شهادة الدبلوم ... High School يعني. تخرجت عن هذه

المدسة ... 12 سنة تقريباً. [...] في السنوات الاخيرة لدراستي ... حوالي 1950 و51 و53 نشأت في لبنان حركات

ثقافية وحركات حزبية ... قومية ... علمانية. هذه دفعتني لأن اطلع ... ليس هناك حركات اسلامية كذلك. فراسلت

... هنالك صحيفة تصدر في مصر اسمها الدعوة. وكانوا يرسلون الي هذه المجلة التي هي تصدر عن حركة

الاخوان المسلمين في مصر. فبدأت اولى الخطوات في التعرف على الاسلام ليس النظري وإنما الاسلام الحركي

الدعوي، الاسلام التنظيمي كذلك ... ان نعمل مثلاً من أجل هذا الدين ... ان نتدين شيء وان نعمل من أجل هذا

الدين شيء آخر. هنالك متدينون كثيرون لكن ليس كل المتدينين يعملون للاسلام. يعني هنا من يصلي من يصوم من

... هذا جانب ... إنما القلة التي ... وبخاصة بالزمن الذي كنت فيه ... كنت صغير السن ... المساجد ليس فيها شباب،

ليس فيها بعمرى ... كلهم من الكبار في السن. انا كنت الوحيد في المساجد المفتش عن من هو بعمرى، بسني ... لا

أجد ... كلهم كبير في السن. فبدأت اولى الخطوات. ثم بدأت في تلك الفترة ... تلك السنوات 1952 و53 ... دفعتني

هذه القراءات الي ان أقيم أحاديث في المساجد و كنت صغير السن والناس حتى لا يألّفون ان يجودوا شاباً يتكلم عن

الاسلام وهو صغير السن ... وليس له لحية و ليس ... والذين تكلموا عن الاسلام مشائخ علماء عندهم عمام وهم

كبار في السن عندهم لحي ... استغربوا هذا الأمر يعني ظاهرة غريبة. وانا تابعت هذا الأمر. فيما يتعلق بالدراسة

كنت أنا على شغف دراسة الهندسة الإلكترونية. [...] وتم مراسلة عدد من الجامعات في الولايات المتحدة الاميركية

وقررت ان أسافر للدراسة الكهربائية إنما الوالد رحمه الله ما أراد ان أسافر... يخشي علي ان أذهب ولا أعود. فلم

أذهب. وبما أنني لم أذهب التحقت بمعهد للدراسة الإلكترونية في بيروت. ودرست حتى تخرجت وخذت (أخذت)

دبلوم في electrical engineering. وانا أتابع العمل الإسلامي يعني من ناحية انا طموحاتي، رغبتني في الدراسة

حققتها وعندي طموحات كبيرة في قضية الكهرباء. [...] حتى كان عندي في البيت أتيليه (atelier) ... يعني شبه

مصنع صغير ... أعمل اختراعات كهربائية ... كانت تجارب بيئي و بين نفسي تجارب مثلاً متعددة ... أنشأت إذاعة

خاصة يعني amateur ... أنشأت ساعة توقيت كهربائي ... ما كانت في الاسواق ساعات فيها توقيت كهربائي وانا

صنعت واحة منها و هكذا.

انا: والتخرج كان في اية سنة؟

يكن: 1953. [...] أما التخرج الثاني فكان 1956 electrical engineering.

[...]

انا: ومن هناك العلاقات مع عباد الرحمن؟

يكن: إيه! في هذه السنوات بدأت العلاقات مع عباد الرحمن. والتقيت بمؤسس جماعة عباد الرحمن الذي هو الاستاذ محمد

عمر الداوق. فالتقينا وبدأ العمل وال... تقريباً تعاون في العمل الإسلامي. أنشأوا فرعاً في طرابلس تسلمته انا و

توليت المسؤولية فيه. وفي هذه الفترة كذلك جاء الي لبنان شخصية اسلامية اسمه الدكتور مصطفى السباعي

مؤسس العمل الإسلامي في بلاد الشام. و كان هنالك لقاءاته وكان يقيم لنا محاضرات واحاديث. هذا ساعد الي حد

كبير على تحيية الجو الإسلامي في المدينة وفي لبنان ككل. استمر هذا الحال حتى مطلع الستينات. ثم وجدنا انه لا بد

من إنشاء حركة اسلامية غير عباد الرحمن لأن عباد الرحمن حركة اسلامية إنما تُعنى فقط الجانب التربوي ...

يعني تعلم الناس الصلاة والصوم ... لا تتعلق بقضية الدعوة والحركة والسياسة والعمل الاجتماعي والعمل السياسي.

ليس عندها مشروع اسلامي متكامل. وكان لا بد من تأسيس عمل اسلامي آخر الذي هو بإسم الجماعة الإسلامية.

في مطلع الستينات تقريباً يعني بعد 10 سنوات من عباد الرحمن.

انا: في هذا الوقت، كانت لحضرتك اية دراسات رسمية للثقافة الاسلامية؟
 يكن: نو. انا هنا درست على نفسي يعني لم التحق بمعهد شرعي ولا بكلية اسلامية ولا بجامعة اسلامية نهائياً. إنما درست الكتب الاسلامية بيني وبين نفسي ومع مجموعة من الاخوة المؤسسين في طرابلس هنا ... منهم من توفي ومنهم لا يزال ... يعني على تقريباً خمسة او ستة كنا نندارس نحن الاسلام عبر الكتب الاسلامية التي نختارها ... القديمة و الحديثة. كتب المرجعيات ما يسمونها بالصفراء (vergilbte Bücher) والكتب الحديثة المعاصرة لعدد من المؤلفين الاسلاميين المعاصرين. نندارسها. وكنت أنمي ثقافتنا الاسلامية هكذا من غير دراسة رسمية في معهد من المعاهد. وكتبت أولى كتيبي في عام 1958. اول كتاب حول القومية العربية وكان هنالك في لبنان ثورة شعبية ضد حكم كميل شمعون. ثورة كبيرة عسكرية بين الشعب وبين حكم كميل شمعون الذي كان منحازاً الى السياسة الاميركية. هو ارتبط بالسياسة الاميركية وأبى ان ينزل يعني انتهى حكمه فقامت ثورة في وجهه. ففي تلك الفترة كتبت اول كتاب حول القومية العربية لأنه لم تكن في تلك الفترة حركات اشتراكية ... كلها كانت حركات قومية ... يعني حركات القوميين العرب و القومية العربية. فكنت أرى أن القومية العربية من غير اسلام لا قيمة لها. ليس لها مفهوم، مضمون ادبولوجي ... ما فيه. القومية العربية عبارة عن إناء كبير ... انتساب قومي ولكن ما هي فلسفة هذه الانتماء؟ إما ان يكون الاسلام وإما ان تكون الاشتراكية او الشيوعية ... او العلمانية هذا الفكر الادبولوجي لا بد منه. ثم بعد ذلك حركات القوميين العرب منها من انحاز ... يعني تبنى أفكار الاسلامية ومنها من أصبح شيوعياً او اشتراكياً او علمانياً او ... وانتهت القومية العربية كقومية عربية فقط ... انتهت ... وتحولت الى احزاب الاشتراكية وعلمانية ... مثل حزب البعث ... هذه بعد 1958. وتحولت الى حركات عقائدية. [...] بقيت الفكرة ... فكرة القومية العربية إنما لم تبق حركات قومية عربية بالمعنى الصحيح. حلت محلها بعد ذلك الحركة الناصرية ... يعني بمفهوم جمال عبد الناصر الذي أعطاه القومية العربية كمان كذلك مفهوماً اشتراكياً ومفهوماً علمانياً.

انا: كان في تلك الفترة دور كبير للحركات الشيوعية؟ كان انطباعي مما قرأته ما كتبت ان كان من اللازم نقد الشيوعية.
 يكن: نعم. كان طبعاً الكتاب الثاني ... بعد الكتاب الاول الذي هو عنوان الكتاب الاول ... رسالة القومية العربية ... ومعنى هذا الاسلام هو رسالة القومية العربية. الكتاب الثاني "حركات ومذاهب في ميزان الاسلام". [...]

انا: ممكن نتكلم عن انشطة حضرتك في الحقل الاسلامي ... الدعوة الاسلامية. طبعاً كان فيه العمل في الجماعة وماذا فعلتم غير ذلك؟

يكن: يعني ما قمت به؟

انا: نعم.

يكن: في هذه الفترة ... عشر سنوات الخمسينات والستينات ... كان العمل يدور حول الدعوة ... دعوة الناس الى الاسلام ... الى الاسلام ابتداء وليس الى الحركة ... الى التنظيم ... الى الاسلام! ان يكون الناس مسلمين فعلاً. مسلمين حقيقة على الارض وليس بالهوية مسلم ... مسلم ولا يطبق الاسلام على نفسه. مثلاً مسلم ويعتدي على الآخرين. كنا ندعو الناس الى الاسلام لأن يجسدوا الفكر الاسلامي في حياتهم ... في أخلاقهم في سلوكهم في معاملاتهم في بيعهم وشرائهم ... في علاقاتهم بالآخرين. وهذا امر اساسي يعني ... لأنه الناس ... في تلك الفترة كان هنالك حالة من الانفصام ما بين الاسلام وبين المسلمين. انت تقرأ عن الاسلام فتجد جمالاً ... يعني الاسلام هو جميل ثم تقرأ و ترى حالة المسلمين ولا تجدها جميلة. هناك حالة من الانفصام وليس حالة تجانس والانسجام بين الامرين ... ان المسلمين يجسدون الاسلام ... لا يجسدونه ... يعني اخلاقهم ومعاملاتهم الخ لا تمت الى الاسلام بصلة ... والتي يجعل المسلمين ينفر من الاسلام ... يكره الاسلام، لا يحب الاسلام عندنا. فلماذا انا تعرفت في تلك الفترة على رجل اعتنق الاسلام وكان نمسوياً ... Leopold Weiss ... أصبح بعد ذلك محمد أسد وكتب عن الاسلام كتابات جيدة و تزوج ... بواحدة أميركية وكتب ... في اعتقادي بعد ما جاء الى العالم الاسلامي وأدى مناسك الحج كتب عن هذه الرحلة قال: لو انني جئت الى بلاد المسلمين قبل ان أعتنق الاسلام لما أعتنقت الاسلام. فقرأ عن الاسلام واعتنق الاسلام. عندما جاء الى بلاد المسلمين وجد واقعاً غير الذي قرأه. هذه تؤكد حالة الانفصام بين الاسلام وبين المسلمين. وانا التقيت به في بحدون وكانت زوجته موجودة وتكلم ...

انا: كان متي؟

يكن: في مطلع الستينات ... تقريباً 1960، 1961. فكان يقول هو للأسف ... تكلم عن زيارة قام بها لبعض المدن الاسلامية كانوا يجولون هالك على الآثار الاسلامية ... يعني مساجد ... زوجته حاسرة عن رأسها ... يعني ليس مرتدية الحجاب. هو اعتنق الاسلام ولكن هي لساً ... تتفحص ... يعني تدرس حتى تقتنع ... يعني تريد ان تدخل الاسلام بقناعة. وليس حباً لزوجها. [...] فقال كنا نمشي في الاسواق الداخلية في بعض الدول الاسلامية فإذا من ناس يرشقوننا بالطماطم وويسبوننا ويشتموننا أننا نحن أجانب ولسنا مسلمين ولسنا كذا وهذا أدى الى أن زوجته نفرت من الاسلام ... كذلك ... يعني لم تكن هنالك أشياء مشجعة ... أخلاق مشجعة لأن تنتمي الى الاسلام. فأنا كلمتها إن هؤلاء لا يمثلون الاسلام لا يعرفون بالفعل وهؤلاء يحتاجون الى ... دورات تدريبية عن الاسلام والى ان يعيشوا الاسلام من جديد. هؤلاء اسمهم اسلامي لكن لا يطبقون الاسلام فعلاً على الأرض. فلماذا السبب لا يجوز بالفعل ان نظلم الاسلام عندما نرى حالة المسلمين. هذا ظلم للاسلام نفسه. فهؤلاء ليسوا بالفعل الصور الصحيحة عن الاسلام تماماً. كما يجري الآن باسم الاسلام ... يعني من حالات في الارهاب والدموية والقتل والذبح باسم الاسلام والاسلام في ذلك ... في كثير من ذلك بريء مما يجري. فالناس يعتقدون ان الاسلام يدعو الى ذلك وتصبح

صورة الاسلام شوهاء مشوهة. هو الاسلام هذا؟ فنحتاج الى اعادة نظر بالاسلام نفسه الا بهؤلاء أنفسهم. الاسلام لا يدعو الى هذا! هنالك فارق كبير بين الاسلام وبين ما يجري باسم الاسلام ... حالياً. وما يجري جداً قبيح ...

انا: ومن حيث وجوب التربية الاسلامية ...
يكن: أه ... والعودة الى الاحكام الشرعية الحقيقية. مثلاً انا عندي أسير ... رهينة ... فأنا أذبح هذه الرهينة هكذا بدون ... والاسلام هنالك شروط، هنالك يعني ... أحكام شرعية يعني ... ليس ببساطة ان يذبح إنسان إنساناً آخر... وقد يكون بريء وفي كثير من الاحيان. ليس كل افترضنا اميركي مقارباً لنا هو عدواً لنا. يعني أميركا بقرارها مثلاً ... العسكري او السياسي شيء ... والشعب الاميركي شيء آخر. وحتى الذين يذبحون احياناً قد يكون مثلاً إنسان يسوق سيارة ... قائد سوي سيارة ... لمجرد انه يعمل في شركة أجنبية فيذبح ... فقد يكون مسلماً حتى ... وعربياً فيذبح في هذه الجريمة ... فالمهم انه ... يعني في تلك الفترة كان هنالك حالة انفصام بين الاسلام وبين فعل المسلمين. من هنا كانت تركيز عندنا في تلك الفترة على ان الاسلام يحتاج الى من يترجم هذا الاسلام على الأرض، الى من يطبق هذا الاسلام على الأرض. حتى يعطي صورة حضارية عن الاسلام وليست صورة مشوهة. وهذه أكبر دعوة من الاسلام ان نطبق الاسلام على الأرض لان يرى الناس فيما نحن صورة صحيحة عن هذا الدين.

انا: ومن حيث الانشطة، هل أقيت الخطبة في المسجد مثلاً؟
يكن: نعم. نحن كلنا نمارس أنواعاً شتى من النشاط منها خطبة الجمعة [...] ومنها الأحاديث بعد الصلاة ... يعني عشر دقائق ... أحاديث قصيرة بموضوع واحد مركز تماماً ... نتناول فيه قضية ظاهرة مرضية معينة مشكلة من المشكلات. وهنالك نوع ثالث الذي هو الاحتفال الجماهيري الكبير. في مناسبات اسلامية ... معينة مثل مثلاً ذكرى المولد النبوي الشريف ... ذكرى الإسراء والمعراج ... وهنالك طبعاً ذكريات كثيرة في التاريخ الاسلامي. كنا نحبيها نحن نقيم احتفالات، مهرجانات شعبية يتكلم فيها أكثر من شخص ... يعني ثلاثة أربعة خمسة يتكلمون في هذه المناسبة. وكنا كذلك نعتد الزيارات الى البيوت. نقوم بزيارة هذا البيت ... ندعو الى ... نبين له الاسلام نعلمه الاسلام، التوعية الاسلامية، ندعوه الى ان يطبق الاسلام في حياته الخاصة، وهذا انا أعتقد انه النجاح الأكبر عندما نطبق الاسلام في حياتنا الخاصة. وكنا طبعاً كانت عندنا جريدة ... مجلة ... newspaper. كذلك نطرح أفكارنا عبر هذه الجريدة. هنالك جريدتان ... الأولى كانت جريدة المجتمع الثانية كانت الشهاب ... الى جانب النشرات كنا نوزع ... نطبع نشرات صغيرة بموضوع واحد ثم نوزع لاطراف نطاق ... توعية على الاسلام، تعريف بالاسلام، معالجة مشكلة من المشكلات مثلاً ... [...] فكذلك تقريباً يجري النشاط عبر الطلاب ... طلاب المدارس، عبر طلاب الجامعات، عبر النساء كذلك ... العمل النسائي ... عبر العمال يعني أنشأنا قسماً للعمال الذين يعملون يكدهون كذلك ... قسمنا المجتمع الى فئات متعددة لان كل فئة لها اهتماماتها. وينبغي ان نخاطب الناس حسب اهتماماتهم. يعني الطالب يُخاطب بشكل غير الشكل الذي يخاطب فيه العامل مثلاً او السياسي او الجامعي ... الانسان الذي لا يعرف القراءة والكتابة ... أمي يعني انت تخاطبه بالخطاب غير الخطاب الذي تخاطب به المثقف المتعلم العالم او ما أشبه ذلك. وعلى هذا الاساس طبعاً انطلقت الدعوة. بدأت الدعوة في طرابلس ثم بعد ذلك انتقلت الى بيروت والى صيدا ثم تعمدت على الساحة اللبنانية ككل. كل المحافظات كل القرى كل البلدات وصلتها الحركة الاسلامية و لم تكن هنالك حركات اسلامية أخرى يعني اليوم هنالك حركات كثيرة لكن في تلك الفترة، الخمسينات والستينات والسبعينات لم تكن هنالك حركات اسلامية ثانية. كانت الجماعة الاسلامية الحركة الوحيدة الاسلامية في لبنان. كانت هنالك جمعيات خيرية رياضية ثقافية إنما كحركة اسلامية اصلاحية لم تكن هنالك الا حركة الجماعة الاسلامية.

انا: حضرتك لست فقط مشهور في لبنان. من اين هذه الشهرة الواسعة؟
يكن: نعم. كان طبعاً أولى إطلاقاتي وخروجي من لبنان الى الخارج ... كان في الخمسينات ... تقريباً 1954، 1955، 1956 شاركت في اول مؤتمر في القدس ... كان هناك القدس قسم يهودي قسم اسلامي ... وكان هنالك مؤتمر كان هنالك منظمة مؤسسة اسمها المؤتمر الاسلامي العام وكان على رأسه الدكتور سعيد رمضان وهو الذي يتولى سكرتيره كان الدكتور كامل شريف. ومركز المؤسسة كان في القدس. فانا دُعيت مرتين وذهبت الى هناك. هذا كان اول خروجي خارج لبنان. فذهبت إذن الى فلسطين ... المنطقة التي طبعاً في يد العرب ... وزرنا الخليل ونابلس والقدس والقيت كذلك ... شاركت في القاء الخطب في المؤتمر نفسه. وطبعاً هنالك وفود من مختلف أنحاء العالم الاسلامي ... يعني وفود من ايران ومصر والمملكة العربية السعودية والامارات وسوريا وهكذا ... مؤتمر عالمي! وانا شاركت عن لبنان بكلمة وكنت صغير السن حتى في تلك الفترة. ثم بعد ذلك كنت أدعى الى القاء خطب او مشاركة في مهرجانات واحتفالات في الخارج. فطبعاً خطوة بعد خطوة بدأت أشارك في الكثير من المؤتمرات الخارجية. وأحياناً أدعى لإلقاء محاضرات ففتمت طبعاً بهذا الواجب وكتبت حول هذا الموضوع كتاباً فأسميته فقه السياحة في الاسلام. [...] هذا الكتاب عن رحلاتي في العالم الاسلامي كله ... وفي العالم ليس في العالم الاسلامي. وأخذ نموذج واحد من كل بلد من البلدان. يعني مثلاً انا زرت اميركا وفي مؤتمرات متعددة وتكلمت عن بعض المؤتمرات التي زرتها منها طبعاً مؤتمر St. Louis. كان 12000 شخص حضر المؤتمر مع ان درجة الحرارة كانت تحت الصفر 60 و 65 بالمئة ... أقصى حد من البرودة كانت في تلك الفترة. [...] وأخذت طبعاً نماذج نماذج في إيطاليا مثلاً ... أول مؤتمر في Perugia يعني كان حضره الطلاب العرب والمسلمون، دُعيت والقيت محاضرة حول دور الشباب الاسلامي ... دور الشباب في التغيير.

انا: كنت في ألمانيا؟

يكن: وفي ألمانيا طبعاً أكثر من مرة [...]

[...]

انا: من أمتي تقريباً بدأ نشر كتب حضرتك في الخارج؟

يكن: ترجمة؟

انا: لا، بالعربية، يعني في الوطن العربي.

يكن: ايوه ... والله ... هو طبعاً ... هذه مؤسسة الرسالة في بيروت هي التي تتولى الطباعة والنشر منذ اليوم الاول. يعني

منذ الستينات ... 1960. الرسالة قديمة جداً ومركزها الرئيسي كان قبل ان تأتي الى بيروت ... مركزها الرئيسي

بدمشق. ولها فروع في بيروت والاردن والسعودية والعالم. وتشارك في معارض الكتب الاسلامية ... معرض

الكتاب العربي والاسلامي وتسوق كلها سواء. إذن منذ ما يقرب من 50 او 45 سنة هذه المؤسسة تنشر الكتب

في الخارج. ثم بعد ذلك جاءت حركة الترجمة. يعني مثلاً الكتب ... تُرجم كُتبي الى التركية كل الكتب عندي ...

تُرجمت 36 كتاب الى التركية. الى الماليزية، الى الفارسية. (كذلك الاطالية، الاسبانية، البوسنية، الشيشانية، اللغات

المحلية في إفريقيا مثلاً نيجيريا، غير الانكليزية والفرنسية والالمانية. اول كتاب الذي تُرجم الى الانكليزية هو

مشكلات الدعوة والداعية. ترجمه الامين العام السابق للدعوة العالمية للشباب الاسلامي في السعودية الدكتور محمد

الجُهني. [...]. حوالي عشر كتب جديدة الآن ... بعد 11 أيلول بعد الحادث في New York.

انا: كتبت كلها في هذه الفترة؟

يكن: في هذه الفترة القصيرة؟ نعم. لأنه فترة غنية من الاحداث. احداث كثيرة ... والذي يجعل الانسان يكتب الاحداث التي

تجري. يعني يحرك الذهن ويدفع الى الكتابة.

انا: قلت سابقاً ان في بداية عملك كان فيه انفصال بين الاسلام والمسلمين. وكان قصدك مثلما قرأت في أحد كتبك بناء

جيل مسلم جديد الذي يحضر الانتقال الى نظام اجتماعي اسلامي. والسؤال: هل نجحت جهود حضرتك في هذا

المشروع؟

يكن: نعم. الساحة الاسلامية اليوم ساحة واسعة ... جزء من هذه الساحة اعتقد انه حصل نجاح كبير في تقليل وتصغير

حجم الانفصام ... يعني حدث نجاح الى حد كبير. لكن في جزء من الساحة ... بالمقابل نشأت في الساحة

ظواهر مرضية كذلك كثيرة. يعني كانت معاكسة لمشروعي ... معاكسة تماماً يعني جعلت حالت الانفصام أكبر كذلك

... يعني شهدتنا أمراضاً جديدة لم تكن موجودة في السابق ... [...] منها طبعاً ما نجده اليوم من تشرذم وتفكك في

الساحة الاسلامية ... التعددية الكثيرة للحركات الاسلامية ... توالت حركات اسلامية جديدة ... يعني كل يوم تسمع

انت عن حركات اسلامية تتوالد ... توالت كثير سبحان الله! يعني تجد ان الاب ينجب ولداً، الولد ينجب عشرة اولاد،

كل ولد من العشرة ينجب مئة حفيد وهكذا كل مجموعة صغيرة تشكل حركة اسلامية وتطلق على نفسها اسماً معيناً

... هذا الجيش الاسلامي هذا الجيش التحريري كذا ... ها كتيبة ابن كتابة هذه كتيبة الجزارة ... كلها تتوالد عن

حركات ... في الاساس هي غير اصلية ... يعني غير طبيعية الولادة ... لم تولد ولادة طبيعية يعني ولدت ولادة

قيصرية. بشق البطن وإخراج المولود ... ليس طبيعية. يعني المولود في رَحْم الأم لم يبق تسعة أشهر [...] ممكن بعد

شهر من الحمل ولد طلع، بعد شهرين طلع آخر و بعد ثلاثة أشهر ولد ثالث فالذين يُولدون هؤلاء قبل وقتهم هؤلاء

إما يعيشوا فترة من الزمان يعني الولادة غير طبيعية مخلوق غير طبيعي ... انت تنظر اليه، انه غير طبيعي فأما ان

يُوضع بأنايب، ان يُوضع بأماكن مثلاً قبل ولادته ويعطى له ما يحتاجه من أغذية فيعيش، فأما ان يولد مشوهاً ... و

ان يعيش مشوهاً وان يعطي صورة مشوهة. لهذا السبب نحن وجدنا الكثير من الحركات قامت ثم ماتت. حركات

اسلامية ... هنا في لبنان ...

انا: فيه أيضاً مناخ سياسي يساند في هذه التطور مثلاً الحرب الأهلية. توجد فرص ...

يكن: ... لولادة هذه الحركات. صحيح، نحن شاهدناه ... في الظروف غير طبيعية، تنشأ حركات غير طبيعية. دائماً في

الظروف الأمانة المستقرة تنشأ حركات أمانة مستقرة بشكل طبيعي. لكن ظروف غير طبيعية تنشأ بالفعل حركات

غير طبيعية نهائياً ... تريد ان تحاكي حركة أخرى في بلد آخر ... يعني مثلاً عندما قامت الثورة الاسلامية في ايران

... امام الخميني ... كثيرون في لبنان يريدون ان يصنعوا كما صنع هو في ايران.

انا: حتى من السنة؟

يكن: من السنة طبعاً! مثل حركة التوحيد الاسلامي وغيرها. فكانت تريد ان تحاكي حركة الخميني ... في لبنان! اولاً

لبنان يختلف عن ايران ... أحادي الانتماء ... يعني ما فيه تعددية طائفية، تعددية ثقافية تعددية حضارية ... الناس

كلهم مسلمين هناك تقريباً بالشكل العام ... يعني 90 بالمئة من اهل ايران مسلمين إنما ليس 90 بالمئة من اهل لبنان

مسلمين. يعني فيه فارق اجتماعي وفارق ديمغرافي سكاني. [...] ما فيه استقرار في لبنان، وضع اقتصادي منهار ...

الوضع الاقتصادي كذلك له أثر كبير في نشأة الحركات ... أحياناً الفقر ... أحياناً ضيق ذات اليد ... أحياناً البطالة

مثلاً تدفع الى قيام حركات عنيفة تريد ان تخرج على هذا الواقع ان تتمرد على هذا الواقع ان تعمل عملاً ثورياً ...

فتنشأ الحركات الثورية في مثل الواقع الاقتصادي او الاجتماعي او الضغط الامني ... إن كان مثلاً ممنوع عليك ان

تتكلم فهذا ينشئ حركات مضادة ... حركات تريد ان تقيم ثورة ضد هذا النظام القمعي. فإذن حسب وضع البلد تنشأ

الحركات بالتالي. طبيعية او غير طبيعية كذلك.

انا: انا سألت نفسي اذا تم في فكر حضرتك تطور او تغيير او بقيت المبادئ ثابتة او الاثنين مع بعض؟

يكن: نعم. لا شك ان الذي يتابع حركة التطور مثلاً عندي ... يجد ان هنالك ثوابت عندي لا تتغير فيما تعلق بالنهج التربوي ... بالنهج الدعوي إنما الذي تطور هو واقعية التربية وواقعية الدعوة. نحن ينبغي ان ننظر الى التربية من خلال الواقع. هنالك واقع مثالي وهنالك واقع يعني ... أرضي. ليس كل ما نتمناه يمكن ان نصل اليه. فإذن هنا فقه الواقع الذي ينبغي ان يحكم حركة التطور. يعني مثلاً قد نكون نحن دعونا الى مثاليات في السابق لكن ما استطعنا ان نحقق هذه المثاليات. مثاليات عالية جداً نتمناها، ننشدها لكن لا تتحقق. الواقع يقف دون تحقق هذه المثاليات. فهنا لا يجوز ان ننكفئ نحن، ان نئأس، ان نحبط، مشروعنا يفشل! إنما نعيد النظر إته لماذا؟ فنجد ان الواقع أحياناً هو واقع ضاغط على الفكر المثالي. ونحن المطلوب منا ان نوفق بين المثالية والواقعية. ما كل ما هو منشود يمكن ان يتحقق على الأرض ... نهائياً لا يمكن انت تتمنى وانت تتمنى لكن كل ما تتمناه تحصل عليه. تتمنى مئة بالمئة إنما يمكن ان تحصل على ستين بالمئة وهو قد يكون الـ60 بالمئة جيدة و50 بالمئة جيدة في وسط الواقع الذي يتصادم مع مثالياتك. يعني المثاليون ... دائماً في المجتمعات هنالك مثاليون ... إما ان يعيشوا خارج على هامش المجتمع لا يؤثر فيه كالفلاسفة مثلاً والشعراء يكتبون عن المثالية ... لكن مثالية غيره واقعية، لا تتحقق نهائياً ... وفلاسفة اليونان مثلاً قديماً تكلموا عن المثالية في وجهها غير الواقعي يعني لم يكونوا واقعيين. فإذا أردنا نحن ان نبقى في المجتمع ونعالج مشكلات المجتمع فعلياً ان نكون واقعيين. ان نقدم الجرعات ... جرعات المعالجة بالقدر الذي يُشفي لا بالقدر الذي ... يؤدي الى العكس تماماً. وانا اريد ان اعالج المجتمع ... انا لا استطيع الوقت أقدم له جرعات قوية بحيث ينفر من الاسلام. أقدم له جرعات مخففة ... يعني قد أقلل هذا الانسان انا عندما اقدم له جرعات قوية. [...] التدرج والتطور والمرحلية في العمل هذه انا طبعاً ... من معالم التطور عندي. قديماً كنا ندعو الى فكر مثالي مثالي مثالي ... يعيش الناس هذه المثالية تاريخياً لكن على الأرض يصعب تطبيقه هذه ... يعني تصطم. وبعد ذلك شيء آخر. واتني الا ادعو الى المثالية وانا شاب. لم اعترك في الحياة. لم أكن متزوجاً لم يكن عندي أولاد ... لم تكن علي تكاليف الحياة ... يعني بكل أعباء الحياة. فعندما انا أكون مسلماً وانا شاب صغير ليس علي من تكاليف الحياة شيء [...] وعندما انا أكبر سنّاً وأتزوج وأعارك هذه الحياة وأجد الكثير من المشكلات ... رحلة الحياة ليست سهلة كما أظنها في صباي [...] هنالك مصاعب في الحياة تطحنه وتعجنه عنناً. هنا ينشأ التطور في فكر الإنسان. ويبدأ بعد ذلك اتفكير بأن هذه المثالية لا يمكن ان تبقى مثالية. لا بد ان تتحول الى فكر واقع. والاسلام يدعو الى هذا.

انا: ومثلاً القول بأن المجتمع جاهلي وبأن "لا ترقيع ولا ترميم"، هذا جزء من الفكر المثالي؟

يكن: نعم.

انا: لم يبق؟

يكن: في بداية الكتابات كان عندنا مفاصلة ... إما الاسلام الكامل وإما لا اسلام. فطبعاً هذا الفكر فكر مثالي لا يمكن ان يتحقق. حتى ان الرسول صلعم لم يتبنى هذا المسار. يعني مثلاً الذين كان يشربون الخمر ... في الجاهلية ما طلب منهم مباشرة ترك الخمر أما بالتدرج التدرج. عندما نحن اصطدنا بالواقع، اصطدمت حركتنا بالواقع الذي نعيش وبأن الوصول الى التغيير الاسلامي ليس سهلاً كما كنا نظن ... يعني هو قفزة في الهواء ويتحقق ... يأتي المجتمع الاسلامي ... بدأنا نعيد النظر في هذا الكلام. المجتمع هو جاهل بالاسلام لكن لا استطيع ان أحكم عليه بالكفر والردة وما أشبه ذلك. هذا المجتمع بائس، علينا ان نقدم له الاسلام، أعتبر هذا المجتمع مريض لا يحتاج مني لأن أكون عدواً له بل على العكس انا أحتضن هذا المجتمع كما يحتضن الطبيب المريض، يصير عليه، يقدم له العلاج يسهر عليه في الليل والنهار حتى يشفي، أريد ان يشفي! قد يكون الفكر ثابت مثلاً انا لا علاقة لي بهذا المجتمع ليس اسلامياً يعني قد تكون تنشئ بيني وبين هذا الفكر في المجتمع ... فكر يمكن حاقده قد يكون فكر معادي ... إنه لا يهمني نتيجة هذا المجتمع فهو غير اسلامي انا لست مسؤولاً عنه. قد يكون هذا ... هذه تجعل الانسان بالفعل في بعد عن المجتمع وفي جفاء لهذا المجتمع

انا: ولكن ما كانت فكر و استراتيجيا الجماعة في البداية؟

يكن: الفكر الذي كان مطروح كان فكراً مثالياً.

انا: ما كانت الممارسة دائماً ان تعالج المجتمع و تقدم الاسلام الى الناس؟ كانت ممارسة الجماعة الاسلامية انفصالية في أي زمن؟

يكن: في البداية طبعاً كانت طبيعة الممارسة ... طبيعة غير واقعية ... طبيعة مثالية. نحن نريد من الناس ان يصبحوا مسلمين بكبسة زر (auf Knopfdruck).

انا: ما كانت علاقة حضرتك مع الجماعة في التسعينات وما هي الآن؟

يكن: انا كنت في البرلمان منذ العام 1992 الى 1996 ، أربع سنوات. بعدها كنت أنوي و ... طبعاً كان هنالك نشاط وحركة قوية لإيجاد كتلة برلمانية متعددة يعني من المسلمين من المواردة والروم الأرثوذكس ... أنشأنا كتلة قوية جداً. إنما ظروف معينة ...

انا: تم هذا بين 1992 و1996؟

يكن: 1996. من أجل خوض انتخابات 1996. قبل خضت المعركة بوحدتي في مدينة طرابلس. [...] أما 1996 بدأنا نحضر من 1995 من أجل خوض الانتخابات بكتلة ... حتى يكون عندنا مشروع سياسي ... ليس مشروع شخصي هو... لا بد من مشروع عام جماعي في لبنان، تغيير الواقع. هكذا انا أفهم الحياة السياسية. النيابة ليست الوجهة ليست مشروع شخصي. [...] مهم عندنا مشروع. فتشكلت كتلة قوية جداً انما جاءت ظروف لم تكن موافية

لي ... غيرت القناعات عندي وجدت ان الاستمرار ليس فيه المصلحة ... الاسلامية. بدأت قوى إقليمية تتدخل وتتدخل في الموضوع فقررت الانسحاب. فبالفعل انسحبت انا وترشحت زوجتي. من حينها وانا طبعاً ما عدت ترشحت في انتخابات من للظروف نفسها. انا كتبت ثلاثة كتب عن تجربتي البرلمانية. [...] حتى الآن لم يتوقف الامر ذلك. دائماً لقاءات مع قوى سياسية متعددة من أجل اصلاح الحياة السياسية. نحن حتى الآن الحياة السياسية في لبنان والانتخابات النيابية والبرلمان ... للأسف محكوم بعقد قديمة وبحالة من الاقطاع السياسي والاقطاع المالي [...] الآن الذي لديه ثروة من المال ممكن انه ينجح ... اللي عنده اقطاع سياسي كذلك ينجح ... ويتوارثون يعني الأب يموت، يأتي ابنه يأتي حفيده يأتي ... [...] ليس لهم الجدارة. [...] ولهذا السبب دائماً نحن نحتاج الى طرح مشروعات تعبيرية للواقع السياسي عندنا في لبنان. طبعاً هنالك تجاوب كبير من مختلف الطوائف مع مشروعنا.

انا: ماذا ممكن ان يكون برنامج مشترك مع قوى مسيحية ... شيعية ...؟

يكن: برنامجنا تقريباً يكون ... قد وضعنا برنامجاً وضعنا مشروعاً سياسياً ... في عدد من الثوابت الاساسية الكبرى التي نتفق عليها ... ويبقى كل انسان على دينه ... انما مثلاً نحن نطالب الديمقراطية والحرية ... نطالب بالدينية ليس باللايدنية ... نحن ضد العلمانية ضد الالحاد. نريد ... والكل يوافقنا كل الذين كانوا معنا من الطوائف الثانية [...] وكذلك من النقاط الاساسية هي قضية رفض الهيمنة الخارجية على لبنان. هذا اساس ... لا يتحالف معنا من يريدون لبنان مثلاً مسرحاً لاميركا او السياسة الاميركية او ان يخضع السياسة الاميركية او السياسة الاسرائيلية او الصهيونية. [...] كذلك اعتمدنا النظام الاقتصادي الحر [...] وهذا اساساً أقرب شيء من الاسلام ... حرية العمل التملك الفردي وليس تأميم، الحجرة على الحركة التجارية وهكذا [...] نظافة المجتمع يعني ... النظافة الأخلاقية للمجتمع يعني شفافية والاصلاح الاداري من الرشوة والمحسوبية والسرقة والهدر [...] والجريمة المنظمة [...] كيف انا أحاسب الصغير ولا أحاسب الكبير ... المحاسبة تبدأ من هناك ... من أين لك هذا ... الثروة التي جمعتها ... من أين لك ... رئيس جمهورية، وزير، رئيس حكومة، نائب ... يعني قد يدخل المجلس النيابي وهو فقير فاذا به يصبح ذا الثروة من أين أتى؟ على حساب الشعب. هذه الامور الاساسية تشكل منها مشروعنا السياسي. [...] الآن في لقاءات تحضيرية ... على أمل انه لا تكون هنالك عقبات في وجه هذه التشكيلة. لأنه أحياناً تقوم عقبات للأسف ... لا تريد لهذا العمل ان ينجح ... تريد ان يبقى لبنان كما هو لبنان ... ان يبقى عالماً ثالثاً ... ما يريدون لنا ان نكون عالم ثاني عالم حر عالم رقم واحد ... لا لا، ان نكون متخلفين على الطول نحتاج الى غيرنا ان تكون علينا وصاية ... يعني من دول متعددة ... لا ان يكون لنا القرار في لبنان، القرار الحر من نتيجة ... دائماً فيه صراع في هذا الاتجاه.

الجماعة الإسلامية في لبنان

من كتاب : [الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية] الجزء الأول

صدر عن المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

المؤلفون:

جمال باروت – جاد الكريم الجباعي – شمس الدين كيلاني – حيدر ابراهيم علي

– حسام جزماتي – أنور عبد الهادي طه – فيصل دراج

نشأت "الجماعة الإسلامية" وتسمت بهذا الاسم عام 1964. وكان مؤسسوها، قبل ذلك، أعضاء بارزين في "جماعة عباد الرحمن" التي أسسها محمد عمر الداعوق في بيروت عام 1948 رداً على هزيمة (المسلمين) أمام إسرائيل في "حرب الإنقاذ" فقد شهد عمر الداعوق الذي كان يعمل مهندساً ميكانيكياً في فلسطين ما عاناه شعبها إثر تلك الهزيمة، ورأى أن سببها يكمن في ابتعاد العرب المسلمين عن دينهم و"غيبية أهل الدار عن دارهم وجهلهم بحقيقة إسلامهم مما أتاح للأفكار المحدثنة أن تخرق جداره الصلب".

وعلى الرغم من عدم وجود ما يشير إلى صلة تنظيمية بين جماعة عباد الرحمن وجماعة الإخوان المسلمين، إلا أنه لا يمكن نفي تأثير الثانية فكرياً وسياسياً في جميع الحركات الإسلامية ولا سيما في المشرق العربي. فقد كانت الجماعات الإسلامية في المشرق العربي تعترف بولاية المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، فلم تسم أي منها مرشداً عاماً، على الرغم من تطلعها جميعاً إلى وحدة الحركات الإسلامية، أو دعوتها إلى ذلك على الأقل. كما كانت جميعها تعترف بالدور التوجيهي للجماعة الأم في مصر. ولا تزال كتابات حسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وحسن الهضبي وغيرهم من أقطاب الجماعة المصرية من مصادر تثقيفها الداخلي. وإذا لم نجد أيضاً ما يشير إلى علاقة تنظيمية لعمر الداعوق، مؤسس الجماعة، الذي عاش في فلسطين قبل النكبة، بجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين، فإننا لا نستطيع أن ننفي تأثره بأفكارها وموقفها من قضية فلسطين، كما لا نستطيع أن ننفي تأثره بأفكار جماعة الإخوان المصرية والسورية في عهد مصطفى السباعي (1915-1964) الذي كان مراقباً عاماً لجماعة الإخوان السورية حتى عام 1975 حين انتخب على رأس الهيئة التنفيذية الدائمة لجمعية الإخوان المسلمين، وتنازل في السنة نفسها عن قيادة جمعية الإخوان المسلمين في سورية فتولاها عصام العطار. إذ تركت أفكار السباعي ومحاضراته في بيروت وطرابلس أثراً في جماعة عباد الرحمن. كما كان للفضيل الورتلاني الذي كان الداعوق يكن له احتراماً وتقديراً شديداً أثر في بلورة أفكار الجماعة. وفي هذا الصدد يقول الأستاذ فتحي يكن: (كانت علاقة الفضيل الورتلاني براند جماعة عباد الرحمن الأستاذ عمر الداعوق وثيقة، وكان له (أي الورتلاني) حديث اسبوعي في مركز عباد الرحمن في بيروت، وكان الداعوق يشاوره في كثير من الأمور. وهو معجب بشخصيته، وأعتقد أن الأستاذ الداعوق استفاد من تجارب وخبرات الورتلاني.. في مرحلة تأسيس عباد الرحمن".

وكان الداعوق يرى أن فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وأنه.. لا بد من إعداد أجيال المسلمين لتحريرها. وذلك بالعودة إلى الإسلام ديناً وعقيدة ومنهج حياة وقيماً أخلاقية تحفز في النفوس روح الجهاد والتضحية.

وإذا كانت هزيمة 1948 قد كشفت هشاشة "الدول" العربية وحكوماتها، وتردد الفئات الحاكمة في عملية تحديث المجتمع والدولة وتوحيدهما، وفي الانفكاك عن الغرب، ولي نعمتها، فإن التحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية، ولا سيما في المشرق العربي، تقبع في أساس نشوء هذه الجماعة وغيرها. فمنذ نالت سورية ولبنان استقلالهما السياسي وجلت القوات الفرنسية عنهما، انطلقت سيرة بناء الدولة القطرية "المستقلة" وأخذت تنمو أحزاب إيديولوجية تعبر عن صعود فئات اجتماعية جديدة تتطلع إلى إعادة توزيع الثروة المحلية. وعوامل الإنتاج، وبالتالي توزيع السلطة بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وظهرت بوادر تحالف اجتماعي جديد قوامه العمال والفلاحون الفقراء والمتوسطون والفئات الوسطى في المدن والأرياف. ولعل أبرز التحولات الاجتماعية التي شهدتها دول المشرق العربي بوجه عام وسورية ولبنان بوجه خاص هو نمو الفئات الوسطى واتساع نفوذها واحتلالها المجال السياسي المجتمعي في مواجهة الحلف الاجتماعي الذي كان قائماً بين كبار التجار والصناعيين وكبار الملاك وشيوخ العشائر التقليديين، وهو تحالف تعبر عنه بنية المجالس النيابية وبنية الحكومات المتعاقبة في سورية ولبنان طوال المرحلة التي يطلق عليها مجازاً اسم "المرحلة الليبرالية".

في لبنان خاصة، كانت عمليات بناء الدولة القطرية والتحويلات الاجتماعية التي نجمت عنها ولازماتها، تجري في ظل صيغة توافقية / تنافسية جسدها "ميثاق" عام 1943 بين القوى الدينية والمذهبية. فقد كان لبنان، منذ قيام دولته، ولا يزال يقدم حالة نموذجية لنقص الاندماج القومي والاجتماعي بحكم تعدد مكوناته الدينية والمذهبية والأقوامية وتحازرها وتنافسها، لذلك فإن جماعة عباد الرحمن، ومن ثم الجماعة الإسلامية لا تعدو كونها صيغة إخوانية قطرية محكومة واقعياً بموضوعات الدولة القطرية وصيغة التقاسم الطائفي للثروة والسلطة، على الرغم من خطابها "الإسلامي" الذي يتعدى حدود الدولة القطرية وحدود الأمة العربية نظرياً. ولهذا الخطاب في الوضع اللبناني، وظيفة سياسية أساسية هي ربط المسلمين السنة في لبنان بمحيطهم الإسلامي الواسع والاستقواء بهذا المحيط في مواجهة خصومهم السياسيين، لذلك كان هذا الخطاب ولا يزال يتجلى في صيغتين سياسيتين تحدهما صيغة التنافس / التوافق أوألهما صيغة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية التي تبرز في أوقات التناحر المذهبي وصيغة المساواة المذهبية والمشاركة / المحاصصة في أوقات التوافق والتعايش. وفي الخطاب السياسي "الإسلامي" دوماً عناصر مناسبة لكلتا الصيغتين، لذلك فإن التوتر والتناوب الذي ينطوي عليه "النظام" اللبناني ينعكس على جميع القوى السياسية والأيديولوجية المحكومة بمواصفاته. فشعار الدولة الإسلامية الذي يحيل على قوة إسلامية عالمية ترهب الخصم هو بطانة الخطاب السياسي الإسلامي للجماعة الإسلامية وغيرها من التنظيمات السياسية الإسلامية في لبنان. على الرغم من اقتناع هذه التنظيمات باستحالة قيام دولة إسلامية في لبنان التعددي، بحكم التوازن النسبي بين مكونات المجتمع.

وعلى الرغم من الطابع الإسلامي العام للجماعة الإسلامية، الذي لا يحول - نظرياً - دون انتماء أبناء المذاهب الإسلامية المختلفة إليها، فإنها، في الواقع، منظمة إسلامية سنوية بصورة أساسية، إن لم نقل إنها إحدى التنظيمات السياسية للسنة اللبنانية التي يملؤها شعور بالانتماء إلى أكثرية عربية إسلامية وإلى عالم إسلامي واسع، وهو شعور جعل من إسلامها عربياً على الغالب، ومن عربيتها كذلك عروبة إسلامية على الغالب أيضاً. وعلى الرغم من هذا الشعور فإن صيغة الدولة التي حددها ميثاق 1943 خلفت لديها شعوراً بأنها تعيش حالة أقلية سياسياً ولعل هذا الشعور هو الذي يطغى على تنظيماتها السياسية ومؤسساتها الأهلية، وبوجه أيديولوجية سياسية، ويجعلها أدنى إلى التمسك بالمشروع القومي / الوحدوي، إذ تكاد تتحد في وعيها العروبة بالإسلام. لذلك كانت دائماً تسعى إلى تأكيد هوية لبنان العربية.

إزاء الرؤى الأيديولوجية السياسية للفئات الوسطى (الرؤية القومية العربية، والقومية السورية الاجتماعية والاشتراكية..) حدد الإسلام السياسي رؤيته لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والدولة، في ضوء المثل الأعلى الإسلامي المستمد من مبدأ يتصف بالسمو والكمال والثبات والصلاحية لكل زمان ومكان. ومن صورة ذهنية / نفسية لعصر ذهبي إسلامي هو عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين. وكانت هذه الرؤية الأساس الذي قامت عليه الجمعيات الأهلية الإسلامية في المدن اللبنانية كجمعية المقاصد الإسلامية في بيروت وجمعية مكارم الأخلاق الإسلامية في طرابلس. وقد مهدت الجمعيات التي وضعت لنفسها أهدافاً اجتماعية خيرية وتربوية وأخلاقية وسياسية أيضاً، مهدت السبيل أمام الحركة الإسلامية. فقد انضمت، مثلاً، نواة جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية في طرابلس إلى جمعية عباد الرحمن.

أقبل الشباب المسلم على جمعية عباد الرحمن في بداية تأسيسها، حتى بلغ تعدادها مساجد بيروت ومنندياتها. لا سيما أن الجماعة في الخمسينات كانت تعتمد في نشاطها على التربية النوعية التي يتسم جلها بالطابع الأخلاقي والروحي. ولما كانت جماعة الإخوان المسلمين قد تعدت بأفكارها وتنظيمها الحدود القطرية فمن البديهي أن يفترض المرء أن ثمة علاقة بين هذه الجماعة وجماعة عباد الرحمن وهي علاقة محكومة بجلية الوحدة والاستقلال فالأسس العامة لفكر جماعة عباد الرحمن ومبادئ تنظيمها وأساليب عملها وتطلعها إلى بناء مجتمع إسلامي ودولة إسلامية وفق المثل الأعلى الإسلامي، تجعل منها امتداداً فكرياً وسياسياً لجماعة الإخوان المسلمين إلا أنها مستقلة عنها تنظيمياً استقلالاً تاماً وللمرء أن يفترض أيضاً وجود علاقة قوية بين عملية تعمق الدولة القطرية في الوطن العربي بوجه عام والطابع القطري، المحلي، للحركة السياسية عامة والإسلامية منها خاصة، لا سيما حين تدفع الظروف السياسية بهذه الحركة السياسية أو تلك إلى مواقف المعارضة. وفي هذا المجال لم تكن الحركة الإسلامية أوفر حظاً من الحركة الاشتراكية أو الحركة القومية في الوطن العربي إذ انحصرت جميعها في الأطر القطرية الضيقة على الرغم من عوامل الوحدة والتكامل فيما بينها.

إن إشكالية الوحدة والاستقلال هذه التي ترجح فيها عناصر الاستقلال وعوامله هي الصيغة الواقعية، العملية، لإشكالية الوحدة والتجزئة في الوطن العربي إذ لا تزال العوامل النابذة أقوى من العوامل الجاذبة. لذلك لا يمكن النظر إلى الجماعة الإسلامية إلا في إطارها اللبناني الضيق الذي تحدد بنيته التعددية التنافسية وتعارضاته الملازمة خصائص أحرابه وقواه السياسية وبنائها ووظائفها. وعلى الرغم من محاولة هذه الجماعة تأكيد طابعها الإسلامي العام، وعلى الرغم مما ينطوي عليه خطابها وممارستها السياسية كذلك من مرونة وتسامح، فإن طابعها المذهبي / الطائفي / الخاص يظل غالباً بحكم الشرط اللبناني ذاته. على أن إشكالية الوحدة والاستقلال هذه لا تقتصر على علاقة الجماعة بالحركة الإسلامية فحسب، بل بالمؤسسات الإسلامية اللبنانية الرسمية منها والأهلية أولاً وبالزعامة السنوية التقليدية

ثانياً وبالتنظيمات الإسلامية الأخرى في لبنان ثالثاً. فكان الصيغة اللبنانية التي تغلب فيها عوامل التناوب والانقسام تفرض "قانونها" على مكونات المجتمع اللبناني كلها على الرغم مما تبديه هذه المكونات من تماسك ظاهري.

في عام 1951 وقع عمر الداعوق باسم "جماعة عباد الرحمن" وقع مع بيار الجميل، رئيس حزب الكتائب اللبنانية على معاهدة تنص على تعاون المسلمين والمسيحيين في نشر القيم والمبادئ الأخلاقية ورد الاعتداءات الخارجية عن لبنان؟ لاقت هذه المعاهدة معارضة شديدة من الأوساط الإسلامية والمسيحية، وأدت إلى تراجع في مد حركة عباد الرحمن، وتراجع في مد حركة الكتائب، ولم ينجح ممثلوها في الانتخابات النيابية في حينها. وفي أوائل عام 1952 حصلت جماعة عباد الرحمن على رخصة رسمية فاتخذت لها مقراً علنياً في حي البسطة بيروت. وامتد نشاطها إلى صيدا وطرابلس وافتتحت لها مقراً في طرابلس باسم مركز جماعة عباد الرحمن. ويذكر الدكتور علي لاغا أن جماعة طرابلس "مالت إلى خوض العمل الإسلامي العام بينما بقيت الجماعة الأم في بيروت حركة كشفية، دينية، تربية تمارس نشاطاً محدوداً برئاسة أمين الجماعة محمد الداعوق، إلى أن دعي الداعوق من قبل حاكم الشارقة الذي كان في الماضي لاجئاً سياسياً في بيروت، ليهتم بالوعظ والإرشاد في إمارة الشارقة، فأخذ يزورها بصورة متقطعة ثم استقر فيها نهائياً عام 1975 وانقطعت صلته بلبنان، وكانت آخر زيارة له إلى لبنان عام 1979".

هذا الميل لدى جماعة طرابلس يشير إلى الدور المهم الذي سيقوم به الأستاذ فتحي يكن في إطار جماعة عباد الرحمن وفي تحويلها فيما بعد إلى "الجماعة الإسلامية" فقد بدأ اهتمام فتحي يكن بأفكار الدعوة الإسلامية في وقت مبكر حين كان طالباً في المدرسة الأميركية التي نال منها شهادة دبلوم في المحاسبة، واطلع قبل تخرجه فيها على أعداد مجلة الدعوة وعلى الكتب الحركية التي كانت تصل من القاهرة حينذاك، وقد نقلته هذه الكتب وتلك الأفكار من "أجواء التدين السلبي إلى أجواء التدين الإيجابي، من نشدان الصلاح إلى نشدان الإصلاح، من دائرة الهم الفردي إلى دائرة الهم الجماعي"، بحسب ما يقول فتحي يكن نفسه. وكانت بداية مسيرته الحركية عام 1953 حين انتسب إلى جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية في طرابلس، وقد اجتمع في إطارها بنخبة من الشباب والرجال على رأسهم العالم الجليل الشيخ صلاح الدين أبو علي، وقد تألفت من هؤلاء الشباب والرجال النواة الأولى للعمل الإسلامي في طرابلس وبدؤوا معاً "رحلة الخروج من دائرة الإسلام الوراثي إلى دائرة الإسلام الانتمائي القائم على المعرفة والإيمان والعمل". ويذكر الأستاذ فتحي يكن، إلى ذلك، تأثره بالشيوخ مصطفى السباعي الذي ألقى في طرابلس محاضرة إسلامية مؤثرة، بدعوة من جمعية مكارم الأخلاق.

تراجعت حركة جماعة عباد الرحمن بسبب عدد من العوامل في مقدمتها نمو التيار الناصري وانتشاره في الأوساط الشعبية حتى تحول إلى حركة شعبية ذات وزن اجتماعي سياسي أخذت تغطي على شعبية الحركة الإسلامية التي ازدهرت في النصف الأول من الخمسينات. فقد تعاطفت الجماعة مع الإخوان المسلمين المصرية التي نهضت في معارضة عبد الناصر وحاولت اغتياله عام 1954 فتعرضت جراء ذلك لحملة اعتقالات واسعة طالب مرشدها العام آنذاك سيد قطب الذي أحدث في فكر الجماعة وفي موقفها السياسي انقلاباً جذرياً جراء تأثره بأفكار أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي الذين قالوا بتكفير الدولة وجاهلية المجتمع وقالوا بإقامة حاكمية الله. وقد وضع هذا التعاطف جماعة عباد الرحمن في مواجهة المد الشعبي الناصري الذي أخذ ينظر إليها نظرة ريبية وشك ويظهر لها عداء سافراً في كثير من الأحيان ولا سيما بعد حظر نشاط الجماعة السورية التي كانت تقود الحركة الإسلامية بعد مؤتمر الإخوان المسلمين في جميع الأقطار العربية الذي عقد في سورية في آذار / مارس 1957. والعامل الثاني كان نمو التيار الاشتراكي (الأحزاب الشيوعية) والحركة العلمانية بوجه عام وشيوع أفكار الحداثة وقيمتها ومناهجها ولا سيما في المدارس والجامعات وفي أوساط المثقفين وكتلة الأنتلجنسيا. والعامل الثالث هو "ضعف المحتوى الفكري والحركي" للجماعة ذاتها. وفي أوائل الستينات وجدت الجماعة نفسها ضعيفة معزولة ومحاصرة بتيار شعبي وإعلام رسمي يرميها بشتى التهم والشائعات، وقد غادرها رئيسها عمر الداعوق واضطرت إلى سلسلة من التراجعات والانكفاءات والمسائرات فكان لا بد من إعادة بناء الحركة وتصحيح مسارها فكانت "الجماعة الإسلامية".

* الجماعة الإسلامية

نشأت الجماعة الإسلامية، كما سبقت الإشارة عام 1964، في وقت كان الاتجاه الناصري في لبنان قد بلغ قمته واكتسح الشارع المسلم، وكان الاتجاه الإسلامي محاصراً محارباً، فكان "قدر هذا التنظيم الناشئ أن يواجه منذ ولادته الأولى أشرس التحديات وأضرها وأعنفها، وكان عليه، فضلاً عن ذلك، أن يبدأ فوق ركام من الشبهات والاختلاطات التي خلفها وراءه التنظيم السابق. وكان عليه كذلك، في هذا الجو المحموم، أن يؤسس نواة العمل الإسلامي على امتداد الساحة اللبنانية، وأن يبدأ من الصفر". وتجدر الملاحظة هنا أن التيار القومي بوجه عام والناصرية منه بوجه خاص كان التنافس الرئيس والأقوى للحركة الإسلامية ذلك لأن التيار الناصري كان تياراً شعبياً أولاً ومسلماً بوجه عام ثانياً، ومدنياً أساساً ثالثاً. وهذا ما يفسر انحسار نفوذ الحركة الإسلامية في المرحلة الناصرية واستعادتها عناصر القوة والنفوذ بعد انحسار الناصرية وتراجعها وانكفاءها، بل انكسارها.

بسبب هذه الواقعة، واقعة التعارض والصدام مع الناصرية انحكمت الجماعات الإسلامية في الوطن العربي بروية سيد قطب وتشبعت بأفكار الندوي والمودودي مما عزز في داخلها العناصر السلفية، الماضية من جهة، والميل إلى التشدد إزاء جميع مظاهر الحداثة من جهة أخرى. فضلاً عن تمثلها أسساً تيولوجية للعنف تحت شعار الجهاد لإحقاق الحق وإبطال الباطل وإقامة حكم الله.

تصور الجماعة للإسلام

تنظر الجماعة للإسلام على أنه "منهج حياة، فهو يجمع إلى رقة التوجيه دقة التشريع، وإلى جلال العقيدة جمال العبادة، وإلى إمامة المحراب قيادة الحرب والجهاد. والجماعة تعتبر المنهج الإسلامي انقلاباً جذرياً يرفض أنصاف الحلول، ولا يستسيغ التعايش مع الجاهلية ويأبى الترقيع. وأن المنهج الإسلامي (هو) التجربة الوحيدة في حياة البشرية التي برهنت عن أصالتها، والتي حققت النجاح وبلغت الكمال".

لا يكاد هذا التصور يعدو التصور الراديكالي كما عبر عنه سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق" الذي يعد أحد أهم مراجع الحركات الإسلامية المعاصرة، يقول سيد قطب: "إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئاً التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمة. إنها تسند الحاكمة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بعزل عن منهج الله للحياة.. فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي يعبد بعضهم بعضاً، في صورة من الصور، وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعاً من عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده والتلفي من الله وحده والخضوع لله وحده". وإن رفض "أنصاف الحلول" وعدم إساعة التعايش مع الجاهلية يحيلان على قول سيد قطب: "هكذا وجد الإسلام.. هكذا وجد متمثلاً في قاعدة نظرية مجملة، ولكنها شاملة، يقوم عليها في نفس اللحظة تجمع عضوي حركي مستقل، عن المجتمع الجاهلي ومواجهة لهذا المجتمع".

التصور الإسلامي القطبي يقوم على مفهوم الحاكمة أو مبدأ الحاكمة التي لا ينحصر مدلولها، في التصور الإسلامي، على تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، بل يتعداها إلى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق. وأصول السلوك وأصول المعرفة أيضاً. وهذا التصور للإسلام يقابله وبداخله تصور للمجتمع الحاضر بصفته مجتمعاً جاهلياً، وللعصر الحاضر بوصفه عصر الجاهلية الجديدة، ولمظاهر المدنية التي "ليس لها إلا هدف الإغواء والإغراء وتقويض المثل العليا وتدمير الأخلاق والمكارم وإشاعة الرذائل والفواحش في المجتمع الذي يشعر فيه الداعية أو الأخ المسلم بغرته وبشذوذ المجتمع من حوله.

يرى فتحى يكن أن "ربانية المنهج الإسلامي هي الصيغة التي تجعل له القوامة على سائر المناهج الوضعية وتفردته بخصائص البقاء والعطاء في كل زمان ومكان". وهو منهج عالمي يستطيع استيعاب مشاكل الحياة المتجددة والمتنوعة إذ يفسح المجال للاجتهاد لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه. "والخاصية الأساسية في هذا المنهج هي "الحاكمية لله" فليس ذلك لفرد أو حزب أو شعب.. وتتحقق هذه الحاكمية عن طريق القرآن الكريم والسنة الشريفة. وهو منهج متناسب مع الفطرة، يعترف للإنسان بحاجاته الروحية والعضوية وهو "بيني لذاته ولا يرفع لغيره". وهو منهج تغييرى يرفض الترقيع أو الترميم ولا يرضى بأنصاف الحلول أو أرباعها، كما لا يستسيغ التعايش مع الجاهلية.

ويبدو تأثير سيد قطب واضحاً في موضوع المفاضلة أي انفصال الحركة الإسلامية ومنهجها عن المجتمع الجاهلي وهن المناهج الوضعية. وإن كان فتحى يكن يسمي هذا الانفصال انفصلاً شعورياً أو عزلة شعورية، "عزلة الشعور من أن يدنس رغام الجاهلية عزلة النفس واستعلاء إيمانها وهي تمضي في خضم الجاهلية تكشف الزيف، تتحدى الباطل، تكابد وتجاهد، والعزلة هنا التمايز.. بالفكر والتصور والأخلاق الحسنة والسلوك وبالمشاعر والأحاسيس.. أما العمل والحركة والاحتكاك والدعوة فلا مجال للعزلة أو للانفراد".

تصورها للعمل الإسلامي (التصور الحركي)

ترى الجماعة أن العمل الإسلامي يجب أن يكون نتيجة الوعي الإسلامي، وليس نتيجة العاطفة الإسلامية وحدها. وتلفت النظر هنا إضافة توحى بوجود أصناف للوعي البشري يمتاز بعضها على بعضها الآخر ويمتاز أحدها على الجميع، كأن الوجود الواقعي المتعين الذي هو موضوع الوعي ليس وجوداً مشتركاً بين البشر. ومن ذلك الحديث عن العقل الإسلامي أو العقل العربي. وهي مفاصلة أخرى تضاف إلى الأولى.

وترى الجماعة أيضاً أن يقوم العمل الإسلامي، وهو عمل تغييرى، "ثوري" وفق خطة تحدد أهدافه ووسائله، كما تحدد بالضرورة مراحلها، وترى أن "الركيزة الأساسية في البنية الحركية هي "التربية والالتزام" مما يتمخض عنه

قيام طليعة مؤمنة قادرة على تحمل تبعات العمل في كافة الظروف والأحوال". ولا بد أن تتوافر في هذه الطليعة خصائص أهمها:

- الاستعداد الانضباطي بمنهج الإسلام ومنهج العمل الإسلامي.
- الاستعداد الإبداعي في العطاء والإنتاج والعمل والتفكير.
- الاستعداد الجهادي في مجالات البذل النفسي والحسي.

وتؤمن الجماعة بأن العمل الإسلامي يجب أن يكون عالمياً، ولا يجوز بحال أن يبقى صيحات تعلق وتخفت هنا وهناك. وعالمية العمل الإسلامي "فريضة شرعية، فضلاً عن كونها ضرورة حركية" وأن العالم اليوم يواجه وحدة مترابطة من المشكلات والصراعات والقوى والاتجاهات والأفكار والمذاهب، بحيث يصعب العمل والتحرك من غير ملاحظة دقيقة لكافة الظروف والجوانب والقوى الداخلية والخارجية البيئية والخفية المحلية والدولية، وإلا تاه العمل الإسلامي في مهامه ومثاهات وضاعت منه الجهود في غير طائل. كما ترى ضرورة توافق مراحل العمل مع مبدئيه، وترفض قاعدة تبرير الوسائل بالغايات. فمهمة العمل الإسلامي هي تهيئة الطاقات والامكانيات الكفيلة بإزالة حكم الطاغوت وإقامة حكم الله مكانه، وليس في تلمس الحلول لمشكلات المجتمعات الجاهلية التي تحكم بغير ما أنزل الله. فهي غير معنية مثلاً بتلمس الحلول لمشكلات المجتمعات الجاهلية التي تحكم بغير ما أنزل الله. فهي غير معنية مثلاً بتلمس الحلول للمشكلات التعليمية والإعلانية والغذائية والصحية والمعاشية التي خلفتها النظم الوضعية، لأن ذلك سيؤدي بصورة حتمية إلى إبقاء هذه النظم واستمرارها. والتعرض لمثل هذه المشكلات من قريب أو بعيد إنما يرمي إلى إدانة هذه النظم وكشف زيفها وفسادها فحسب. ويبدو واضحاً أن الجماعة تعارض النظم الوضعية الفاسدة حكماً، بحكم كونها وضعية فقط، بنظام غير وضعي أي بنظام إلهي ذي منهج رباني ينفي أي عنصر وضعي. وإذا كان النظام الإلهي لا يتحقق إلا بواسطة البشر، لأنه نظام يرمي إلى صلاحهم في الحال وفلاحهم في المال، فإن هذه المعارضة تنطلق من افتراض قيام "طليعة" فاضلة ومعصومة تقيم حكم الله في الأرض على النحو الذي يضمن تحقيق غاياته وأهدافه. وربما كانت هذه الطليعة هي الجماعة الإسلامية نفسها. ولكن ما هي أساليب العمل الإسلامي وما هي وسائله، بحسب المراحل التي يجتازها؟

يستعرض الأستاذ فتحي يكن في كتابه "مشكلات الدعوة والداعية" تجارب العمل الإسلامي بحسب الأساليب التي اتبعتها، مبيناً مدى نجاحها واتساقها مع أهداف العمل الإسلامي، وأبرز هذه الأساليب:

أ- أسلوب الوعظ والإرشاد:

وهو أسلوب لا يفضي، في رأيه، إلى إقامة تجمع حركي منظم على مواجهة الجاهلية وتحديدها المتزايدة، ولا يؤدي بالتالي إلى قيام المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. وهو أسلوب يكاد تأثيره ينحصر في المساجد ويقتصر على روادها لا يتاح له الانتشار والتأثير في دوائر المجتمع الأوسع ولا يتمكن من مواجهة الأفكار والفلسفات التي تشيع فيها بغير الموعظة العاطفية وبغير الترغيب والترهيب مما لا يؤثر في غير المتدينين أصلاً. وهو أسلوب لا يتابع البذور حتى تنمو وتصبح غرساً ليحنيها بعد ذلك ثمرأً. ويستشهد على عقم الدعوة إلى الإسلام وتصحيح بالناس أن "اتقوا الله" صباح مساء، لما كانت ذات فائدة تذكر إذ ما هي الفائدة التي تنجم عن تأكيد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن فوائده ومزاياه ليس لها مثيل عن طريق القلم والخطابة؟

إن حاجة العصر تتطلب إبراز هذه المزايا بصورة عملية في عالم الواقع.. إن مشاكل العالم المادية لن تحل لمجرد القول إن الإسلام يملك حلها.. إن قيمة الإلام الذاتية لا بد أن تبرز إلى الوجود في هيئة نظام عملي مهيم يلمس الناس آثاره ويجنون ثماره.. إننا نعيش في عالم يقوم على الصراع والكفاح، والخطابة والوعظ لن تفلح في تغيير مجراه، ولكن الكفاح الثائر وحده هو الذي يستطيع ذلك.

ب- أسلوب القوة أو الثورة المسلحة:

مع أن استشهاد الأستاذ فتحي يكن بقول المودودي يوحى بميله إلى هذا الأسلوب إلا أنه في الواقع، يقبل به ولكنه يقيده بقوله: "إن منطق العصر ومنطق المواجهة ومنطق الإسلام، وإن كان يحتم امتلاك القوة وأسبابها، ولكن بشرط أن يتحقق التوصل بها واستعمالها كجزء من استراتيجية وليس الاستراتيجية كلها". ويستدل على ذلك بقول الشيخ حسن البنا: "... أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته.. ولكن الإخوان المسلمين أعمق فكراً وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر فلا يغوصوا إلى أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يقصد منها وما يراد بها، فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان وبلي ذلك قوة الساعد والسلاح".

إذاً ليس للجماعة أن تلجأ إلى القوة، قوة الساعد والسلاح، وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خادمة الإيمان. والإسلام الذي جعل من القوة شعاره لم يوص باستخدامها في جميع الظروف والأحوال، ولم يطلقها من دون شروط توجهها توجيهاً محدداً. كما أن القوة ليست أول العلاج بل آخره (آخر الدواء الكي).

ج- أسلوب التنقيف وبت الأفكار (تجربة حزب التحرير):

يذكر الأستاذ يكن عدة ملاحظات نقدية لتجربة حزب التحرير، توحى جميعها بأهمية التثقيف وبث الأفكار، وضرورتها للعمل الإسلامي إلا أنه يقيدهما بقيود. فلا يجوز أن يكون التثقيف أولاً وأخراً. إن اعتماد الفكر مهم ولكنه لا ينبغي أهمية "التكوين الروحي والأخلاقي عن طريق التربية. كما أن مرحلة التثقيف لا تكفي لمواجهة التحدي الجاهلي دفعة واحدة، ولا تؤهل أعضاء الجماعة للصدور أمام هذا التحدي. فلا بد من مرحلة وسيطة بين التثقيف و"التفاعل" أي ضرب الأفكار والكيانات الجاهلية، هي المرحلة التي "يتسلل فيها الحزب إلى الناس ويتخذ له بينهم مواطئ أقدام وقواعد ارتكاز وحماية.. تماماً كما كانت هجرة الرسول ﷺ أشبه بعملية احتشاد ومرحلة استنفار وقاعدة حماية قبل أن يعطى النفي وتدفق ساعة الصفر". ولعل ما له دلالة مهمة في نقد الأستاذ يكن لتجربة حزب التحرير الذي اعتمد الفكر وأسلوب التثقيف وبث الأفكار، أن هذا الحزب اعتمد مبدأ "طلب النصر" في عملية الوصول إلى الحكم. أي أنه كان يرى ضرورة الاستعانة بالقوة من دون أن يعمل على امتلاكها. مما يعني أن الأستاذ يكن يرى ضرورة أن تمتلك الجماعة عناصر القوة اللازمة للوصول إلى الحكم ويرفض "طلب النصر" في قوله: "غريب منطق (طلب النصر) هذا لدى حزب التحرير حيث أنه مرفوض بدهاء.. فأما أنه مرفوض بدهاء فلكونه طلباً لن يحظى يوماً بالقبول من أحد.. واعتماد الحركة على قواها الذاتية، وتمكين عناصرها الصحيحة من بعض القطاعات الاستراتيجية هو الأسلوب الأقوم والأسلم في تحقيق ما تهدف إليه". ويؤكد ما يذهب إليه برأي سيد قطب الذي يقول: "فالذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة، بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها، ورفض كل شريعة سواها، مع تملكه للسلطة التي تفرض هذا وتنفيذه. الذين يريدون من الإسلام هذا لا يدركون طبيعة هذا الدين ولا كيف يعمل في الحياة، كما يريد له الله".

د- طريق الإيمان العميق والتكوين الدقيق والعمل المتواصل:

(تجربة حركة الإخوان المسلمين) تبدو تجربة الإخوان المسلمين أقرب التجارب الحركية والرسالية إلى الجماعة الإسلامية لا سيما أنها تعتمد جميع الأساليب التي مر ذكرها وتضعها في سياق عملي متدرج يناسب مراحل نمو الدعوة الإسلامية وتطورها، وفي هذا الصدد يقول فتحي يكن: "حركة الإخوان المسلمين هي الحركة المعتمدة عبر أكثر أقطار العالم الإسلامي وإن لم تصبح بعد حركة واحدة تخطيطاً وتنظيماً" وهي، أي وحدة الحركة الإسلامية، ما تتطلع إليه الجماعة الإسلامية وتعمل في سبيله. فحركة الإخوان المسلمين، في نظره، دعوة فكرية من حيث دعوتها إلى التزام الأفكار الإسلامية ولفظ وترك ما عدا ذلك من أفكار وتشريعات ومبادئ وفلسفات من أجل تكوين العقلية الإسلامية. وهي دعوة تربوية من حيث أنها تدعو إلى التزام أخلاق الإلام وأدابه وإلى تزكية النفس والسمو بها في مدارج الربانية من أجل تكوين النفسية الإسلامية. وهي دعوة جهادية من حيث أنها تدعو إلى الإعداد الجهادي بكافة وسائله وأسبابه.. حتى يكون للحق القوة التي تحميه، وحتى تتمكن الدعوة من مواجهة التحديات ومجاوزة الملمات. وذلك وفق ما أشار إليه "الإمام الشهيد" حسن البنا في قوله: "القوة أضمن طريق لإحقاق الحق، وما اجمل أن تسير القوة والحق جنباً إلى جنب. فهذا الجهاد في سبيل نشر الدعوة الإسلامية، فضلاً عن الاحتفاظ بمقدسات الإسلام، فريضة أخرى فرضها الله على المسلمين كما فرض عليهم الصوم والصلاة والحج والزكاة وفعل الخير وترك الشر، وألزمهم إياها وندبهم إليها، ولم يعذر في ذلك أحداً".

وإنه مما يلفت النظر سعة أفق الجماعة الإسلامية، من خلال فكر منظرها الأستاذ فتحي يكن، الذي تتجاوز فيه، فضلاً عن الأصول الإسلامية وتراث السلف، أفكار وروى كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا وسيد قطب وأبي الأعلى المودودي.. سواء ما تعلق منها بالعقيدة والفكر أم ما تعلق بالعمل، إضافة إلى تأثير الجماعة بمفاهيم "الحزب" الحديثة ومفاهيم الثورة كذلك، وهي مفاهيم مباطنة للمفاهيم "الإسلامية" في هذا المجال. وأكثر ما يلفت النظر سكوت الجماعة، وسكوت السيد يكن عن الفروق النوعية المهمة بين فكر محمد عبده ودعوته وفكر سيد قطب ودعوته. وهي فروق تعينها مقولة التفاصيل عند سيد قطب ومدرسته وتقابلها بالطبع مقولة التواصل عند محمد عبده ومدرسته. وتعينها كذلك الدعوة إلى إصلاح المجتمع والدولة وإصلاح حال المسلمين ومآلهم عند محمد عبده أو جمال الدين الأفغاني، ومدرسته، والقول بكفر الدولة وجاهلية المجتمع والطعن بإسلام المسلمين. وليس نقد تأخر وعيهم وتعاضده مع واقعهم وراهن حياتهم، ومع إيقاع العصر الحديث ومنطق التاريخ وفكرة النمو والتقدم. تتجاوز هذه الأفكار والرؤى يجعل من فكر الجماعة وبنيتها بالتالي، نسقاً متعدد المرجعيات ينطوي على إمكانات عملية (حركية) متعارضة يحتاج كل منها إلى تسوية تيولوجي لا يخلو من التعسف سواء في تفسير النصوص على نحو يخرجها من سياقها التاريخي أم في تفسير التاريخ واستنكاره مغزى الأحداث. وفي هذا تكمن أهم معوقات وحدة الحركة الإسلامية تخطيطاً وتنظيماً. ولعل هذا الطيف "الإسلامي" الواسع وهذا التعدد في عناصر تكوينه يتيح للجماعة هامشاً واسعاً للمناورة ويسوغ الممارسة البراغمية مع تغير الظروف. وسيبدو ذلك واضحاً في رؤية الجماعة للعمل في "الساحة" اللبنانية.

* طبيعة العمل الإسلامي في لبنان وأساليبه ووسائله

بعد إيضاح موقفها من المبدئية والمرحلية، والتشديد على ضرورة اتساقهما أولاً وتناسب الأساليب والوسائل معهما. تطرح الجماعة كيفية تطبيق ذلك في لبنان انطلاقاً من الواقع "الحقائق" التالية:

أ- "التعددية الحضارية والانتماءات الحزبية الطائفية ليست أرضاً صالحة لقيام حكم عقائدي سواء كان إسلامياً أم نصرانياً أم يسارياً".

ب- "الواقع اللبناني، بنيته البشرية والاقتصادية ليس صالحة لقيام دولة، فكيف إذا كانت عقائدية؟".

ت- "العمل الإسلامي في لبنان له خصوصية، بمعنى أن الساحة اللبنانية لا تصلح لتحقيق الهدف الرئيسي من العمل الإسلامي، قيام دولة إسلامية".

لذلك فإن العمل المرهلي للعمل الإسلامي في لبنان يجب أن يركز على مايلي:

أ- بقاء وحدة لبنان، وعدم السماح بتجزئته وقيام دويلات عنصرية ووطنية.

ب- تحقيق التوازن في كيان الدولة، وصيانة الحياة اللبنانية من عوامل الانحراف الخلقي والتخريب الفكري كي يساعد على استفاد الأجيال من برائث التغريب والاحاد.

ت- الإفادة من وجود مشاكل اجتماعية مستعصية كأدلة وشواهد حية على إخفاق وفشل الأنظمة الوضعية، وأن يركز من خلالها على أن الحل الجذري هو بالعودة إلى الإسلام.

وقد ترجمت الجماعة تصورها هذا في مقولة المشاركة في الحكم، وتميز، على لسان منظرها، فتحي يكن، بين مشاركة المسلمين في الحكم ومشاركة الإسلام فيه، وترى الجماعة أن فيهما أصولاً ومقتضيات وبالتالي أحكاماً واجتهادات. "صحيح أن الحكم بما أنزل الله تعالى هو أمر اعتقادي بالنسبة للمسلمين لا يجوز التهاون فيه، أو تعديله أو تغييره، وصحيح أيضاً أنه ليس مطلوباً من الشريعة الإسلامية ومن المسلمين أن يتلمسوا الحلول للنظم الوضعية في حين يقضي الواجب تعريتها وإظهار فشلها، لكن الصحيح أيضاً أن الإسلام لا يفرض على المسلمين أن يظلوا في أنظمة الكفر مظلومين مسحوقين إن استطاعوا أن يرفعوا الظلم؛ أو بعضه عنهم، طالما أنه لم تقم (الدولة) التي إليها يهاجرون وبها يجتمعون، كما أنه لا يفرض عليهم أن يظلوا مستضعفين إن كان بإمكانهم أن يتلمسوا أسباب القوة والمنعة بل إن الإسلام يفرض عليهم أن يعدوا ما وسعهم الإعداد، وأن يحتلوا في الواقع الجاهلي من مراكز القوى ما استطاعوا". ولا بد أن يعجب المرء من هذا التمييز بين مشاركة المسلمين ومشاركة الإسلام كان أو يمكن أن يكون من غير المسلمين.

* الحركة الإسلامية العالمية الواحدة

تدعو الجماعة الإسلامية إلى حركة إسلامية واحدة لتدارك ما آلت إليه حركة الإخوان المسلمين من ضعف جراء المحن التي تعرضت لها منذ اغتيال مؤسسها الشيخ حسن البنا. والجماعة كانت ولا تزال ترى في جماعة الإخوان المسلمين الحركة الوحيدة التي لها حضور في العالم الإسلامي، تدعو، على الأرجح إلى إعادة انتاجها وفق الظروف الجديدة التي آلت إليها الدول الإسلامية عامة والعربية منها خاصة. ويرى الأستاذ يكن أن "الحركات الإسلامية المعاصرة، وإن لك تتمكن حتى اليوم من تحقيق الهدف الأساسي من وجودها وهو إقامة الدولة الإسلامية، واستئناف الحياة الإسلامية، إلا أنها خلفت وراءها ثورة (الأرجح أنها ثورة) كبيرة من التجارب في نطاق العمل والتحضير لتحقيق هذا الهدف، كما أنها تركت ميراثاً فكرياً ضخماً مما يمهد السبيل أمام نشأة حركة إسلامية عاملية واحدة تكون في مستوى المواجهة مع جاهلية القرن العشرين". ويصف هذه الحركة العالمية الواحدة بأنها حركة "انقلابية" تملك وعياً ومنهجاً وكفاية تمكنها من وضع استراتيجية انقلابية تبلغ بها درجة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها، وتحرص على أن تتولى هي نفسها تحقيق منهجها في الحكم. هذا أولاً، وتتصف ثانياً بالامركزية وتجاوز الانتماء القطري المصطنع، وتتصف ثالثاً بالفكرية، أي أن تعتمد الفكر وليس العاطفة أساساً لانطلاقها لأنها "دعوة الحجة والدليل ودعوة العقل والمنطق". وتتصف رابعاً بالعلمية، للاستفادة من جميع التجارب العلمية التي أنتجتها الحضارة الإنسانية ومن كل ما تفتت عنه عقول البشر في شتى الحقول والميادين، ومن ذلك النظريات الحديثة في حقل التنظيم والإعلام وفي حقل العمل الشعبي والطلابي والسياسي.. الخ. وتتصف أخيراً بالربانية سبيلاً لتكوين أفرادها وطلانص صفها وذلك بطريق التربية التي تتخذ الإسلام وحده مقياساً ومعياراً لإشباع الميول والنوازع ولدوافع الخير والشر ولحدود الحلال والحرام.

* التنظيم والقيادة

تولي الجماعة الإسلامية مسألة التنظيم أهمية خاصة، وترى أن التنظيم من أقوى عوامل نجاح الحركات. ويعتقد فتحي يكن أن الدعوة الإسلامية تشكو فقراً في التنظيم وأن عنايتها بتهيئة دعاة موجهين وخطباء مرشدين تفوق عنايتها بتكوين قادة منظمين. وتقدر لدى الجماعة مسألة التنظيم بمسألة القيادة، بل تكاد الثانية تطغى على الأولى. والقيادة عندها "فن معاملة الطبيعة البشرية والتأثير في السلوك البشري وتوجيهه نحو هدف معين بطريقة تضمن بها طاعته وثقته واحترامه". ويتوقف نجاح القائد على ما يتمتع به من مزايا وخصائص أهمها "الصفاء النفسي والعبق الروحي" والصحة البدنية والقوة الجسدية والقدرات العقلية والفكرية. والصفات اللازمة للقيادة هي معرفة الدعوة ومعرفة النفس والرعاية الساهرة والقوة الحسنة والنظر الثاقب والإرادة القوية والتفان والجاذبية الفطرية.

ويقوم مفهوم التنظيم على مبدأ الطاعة الذي يستمد قوته ومداه من أصول الدين العقيدية والتشريعية "فطاعة الأخ المسلم للقيادة تؤكد امتثاله لأمر الله.. فالقيادة في الإسلام هي السلطة التنفيذية التي تتولى تطبيق أحكام الإسلام أو تسعى وتمهد لاستئناف حياة إسلامية تطبق فيها هذه الأحكام، كما هو شأن الحركة الإسلامية في المرحلة الحاضرة، وهذا بدون شك أمر من أمور الله وبذلك تصبح طاعة الأخ المسلم لها طاعة الله وعصيانها عصيان الله". وعلى الأخ المسلم أن يعد نفسه لامثال وطاعة القيادة، كانناً من كان القائد ما دامت قيادته شرعية "فليس من خصائص الطاعة في الإسلام أن تكون لشخص دون شخص كما ينبغي ألا تخضع للأهواء والأذواق الشخصية" والطاعة واجبة على المسلم بالحق وقد أحله الإسلام من ذلك في غيره. وفق الحديث الشريف "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة". والركن الثاني في التنظيم هو المسؤولية الخاصة والعمامة. والسموع الذاتي بالمسؤولية هو أساس التكليف الحركي (الركن الثالث في التنظيم) "فالعناصر التي لا يحركها الإحساس الفطري الذاتي والهتاف العلوي الرباني لا يمكن أن يؤثر فيها التكليف الحركي". والتكليف الحركي هنا مفهوم مرادف لمفهوم الالتزام في الأحزاب العلمانية.

ويقوم البناء التنظيمي أو الهيكل التنظيمي على مبدأ الأسر (ج أسرة) المعمول به لدى جماعة الإخوان المسلمين. والأسر هي المنظمات القاعدية وللجماعة. وتعد الجماعة مؤتمراً كل سنتين وتجري انتخابات على مستوى القاعدة والقيادة. ولديها مجلس شورى يختار المجلس التشريعي الذي يولف هيئته التنفيذية ومن ضمنها الأمين العام. وقد شغل الأستاذ فتحي كن منصب الأمين العام مدة طويلة استمرت حتى انتخابه عضواً في البرلمان اللبناني (مجلس النواب) وقد أثر بعد ذلك التفرغ لقيادة الجماعة في الندوة النيابية وخلفه في منصب الأمين العام الشيخ فيصل مولوي. ونائبه هو الدكتور علي الشيخ عمار أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية. وهو أيضاً رئيس المكتب السياسي، وكان قبل ذلك مسؤولاً سياسياً في صيدا منذ عام 1985، ومسؤولاً على مستوى الجنوب بدءاً من عام 1986. وتنبثق عن المؤتمر قيادة مركزية تأخذ على عاتقها مهمة تنظيم المؤتمرات المحلية واختيار قيادات المناطق. ويفترض أن تكون الجماعة قد عقدت 16 مؤتمراً حتى اليوم. ولم تشهد الجماعة، بحسب تصريح الدكتور - علي عمار - أي انشقاق في صفوفها وإن تكن بعض الشخصيات القيادية قد غادرت صفوفها كالشيخ سعيد شعبان والشيخ ماهر حمود. وقد أسس الأول حركة التوحيد الإسلامي وسمي أميرها. وقد تنوعت مجالات عمل الجماعة في لبنان. ففي النطاق الداخلي تهتم الجماعة بترقية أعضائها وفق منهج خاص متكامل الاهتمامات والجوانب، وذلك عن طريق جهاز يسمى "قسم الأسر". وفي النطاق الطلابي اعتمدت الجماعة العمل تحت اسم "رابطة الطلاب المسلمين". وفي نطاق الدعوة تقوم بنشر الفكر الإسلامي عن طريق الحلقات والمحاضرات والاحتفالات والنشرات. ولديها قسم خاص أو جهاز خاص لهذا النشاط هو "قسم نشر الدعوة". وفي المجال السياسي تعمل الجماعة خلف واجهات عامة كالمجتمع الإسلامي والتجمع الإسلامي وتجمع الهيئات الإسلامية وكان للجماعة تجربة في العمل العسكري على مدى عامين كاملين 1975 - 1976 في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية. وفي النطاق التعليمي تبنت الجماعة فكرة إنشاء معاهد تعليمية وتربوية تساعد على إنشاء الجيل المسلم. وقد أسست لهذه الغاية مدارس الإيمان الإسلامية.

* مواقفها السياسية

شاركت الجماعة، عام 1958 في "الثورة اللبنانية" التي انطلقت في التاسع من أيار من ذلك العام، من مدينة طرابلس، إثر مظاهرات شعبية ضد سياسة الارتداء في أحضان الغرب وضد مشروع إيزنهاور وضد التجديد لولاية رئيس الجمهورية كميل شمعون. فأنشأت الجماعة مكاتب للتطوع في مدينة طرابلس لتدريب الشعب على القتال لصد كل اعتداء على الوطن والمواطن. وفي اليوم الرابع لقيام الثورة أنشأت الجماعة إذاعة خاصة أسمتها "إذاعة صوت لبنان الحر" كانت تبث الأخبار والتعليقات السياسية، وخصصت ركناً خاصاً للجزائر وآخر لفلسطين وثالثاً للمرأة. ولدى رسول الأسطول السادس الأميركي على السواحل اللبنانية استحدثت الإذاعة برنامجاً خاصاً باللغة الإنكليزية موجهاً ضد الاحتلال الأميركي للأراضي اللبنانية وللمياه الإقليمية. وظلت الإذاعة تعمل حتى 26 أيلول 1958.

ويذكر للجماعة تأييدها للوحدة العربية بين سورية ومصر، وقد رأت في الوحدة العربية طريقاً إلى الوحدة الإسلامية. ذلك على الرغم من تعاطفها مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي اتخذت موقفاً معارضاً وعدائياً من النظام الناصري. وقد أقامت الجماعة عدة مهرجانات تأييداً للوحدة العربية وأصدرت مجموعة من البيانات. وساندت الجماعة كذلك الثورة الجزائرية على الاستعمار الفرنسي ومحضتها تأييدها، ونددت بالاستعمار الفرنسي في المهرجانات والندوات والبيانات. وكانت قبل ذلك قد قامت بحملة تعبئة واسعة في المساجد تأييداً لمصر التي تعرضت لعدوان ثلاثي بريطاني فرنسي إسرائيلي عام 1956. وتعرضت إثر ذلك لحملة اعتقالات طالت عدداً من أعضائها غير أن مدة اعتقالهم لم تطل. وأيدت الجماعة كذلك ثورة الرابع عشر من تموز 1958 في العراق، الثورة التي أطاحت بحكم نوري السعيد المرتبط بالأحلاف الغربية. إلا أنها عارضت حكم عبد الكريم قاسم الذي رأت فيه اتجاهاً شيوعياً معادياً للإسلام، لا سيما بعد أن تعرضت الجماعات الإسلامية في العراق للقمع والاضطهاد.

في هذا السياق نفسه يندرج موقف الجماعة من قضية فلسطين، فالجماعة ترى أن قضية فلسطين قضية إسلامية مركزية، فأرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وتحريرها من الاحتلال الصهيوني فرض عين على كل مسلم ومسلمة. وقد رفضت الجماعة ولا تزال ترفض مشاريع التسوية والصلح مع العدو

الاسرائيلي زترفرض كذلك الاعتراف بشرعية هذا الدخيل الذي ساندته ولا يزال يسانده الاستعمار الغربي ولا سيما الولايات المتحدة الاميركية. وهي تقول بالجهاد سبيلاً لتحرير فلسطين فالإسلام سوغ الجهاد والقتال في أربعة أمور وجعلها من دواعي الحرب أولها حماية الدين والنفس والوطن والمال والعرض وكل ما له حرمة عند الانسان المسلم. وثانيهما حماية الأقليات المسلمة، وثالثهما قتال أهل الردة والبيغي والحراية. ورابعها قتال ناقضي العهد. وفلسطين تقع ضمن هذه المسوغات كلها. "إن فلسطين دار إسلام اعتصبها اليهود، وإخراجهم منها فرض على كل مسلم ومسلمة حتى يتم تحريرها وكذلك باقي ديار المسلمين. وكل الاتفاقات والمعاهدات.. لن تكون إلا حبراً على ورق عندما يأذن الله تعالى بالفرج. فليس ما حصل في فلسطين إلا تمحيصاً لجهود المسلمين وعقاباً لهم على ما اقترفته أيديهم من إثم وابتعاد عن أسباب المنعة والقوة وركون إلى الدعة والترف ثم مآلهم إلى الكهولة والعجز..". ولا ترى الجماعة الإسلامية من حل عادل ونهائي لهذه القضية سوى الحل الإسلامي ذلك لأن "الحرب التي يشنها اليهود على بلاد الإسلام هي حرب دينية، والمواجهة العربية، وبما فيها العمليات الفدائية، ليست إلا هوية واحترافاً وليس بمقدور الهاوي والمحترف أن يثبت في حرب مصيرية تخوضها إسرائيل ومن ورائها اليهودية العالمية بكل شراسة وتصميم، بروح التعصب.. لبعث مملكة يهوذا وإقامة هيكل سليمان، حرب تنظيم كيانها الديني ماضياً وحاضراً". ويقرر فتحي يكن أن القضية الفلسطينية "لا يمكن أن تأخذ حجمها الطبيعي إلا أن يكون لها محتوى عقائدي يملك أن يحول الأمة إلى جيش تحرير وأن يحول البلاد كل البلاد إلى معسكر كبير، وبالتالي يملك أن ينقل القضية الفلسطينية من الإطار الوطني والقومي، وحتى العربي، إلى الإطار الإسلامي الكبير ويجعل الحرب مع إسرائيل حرباً مقدسة تفرضا العقيدة ويمليها الدين".

* موقف الجماعة من الأوضاع اللبنانية

على الرغم من مبدأ المفصلة الذي قال به سيد قطب وتتبناه الجماعة نظرياً، إلا أنها تنهج في لبنان نهجاً براغماتياً، على المشاركة / المفصلة أو المشاركة من موقع المعارضة فالمشاركة في نظرها هي "حكم الضرورة لأن المسلمين ليسوا مخيرين بين دولة الجاهلية ودولة الإسلام إنما خيارهم بين الزوال، وهذا مقصد عدوهم، أو البقاء، وعليهم أن يجهدوا أنفسهم كي يستمروا، فالوجود أولى من العدم". فالجماعة تشارك في الحياة السياسية اللبنانية وهي تعلن إن الإسلام منهج حياة يرفض أن يكون له شريك في حكم الحياة لأن فيه من الكفاية والذاتية والخصائص ما يجعله غنياً في ذاته مستغنياً عن سواه، وهو لا يستسيغ التعايش مع الجاهلية، فضلاً عن مشاركة أنظمتها ومناهجها، فهو إما أن يحكم ويكون الحكم له وحده في كل جوانب الحياة أو يبقى في صراع مع المزودج لدى الجماعة نتاج آليات السياسة اللبنانية القائمة على التقاسم الديني والمذهبي، وهو الذي يدفع بكل فريق إلى طرح رؤيته الخاصة لما ينبغي أن يكون عليه الحكم، بل لما ينبغي أن يكون عليه الوطن، لذلك كانت الطائفية ولا تزال آفة السياسة اللبنانية. وتلفت النظر دعوة مختلف الأطراف اللبنانية، ومنها الجماعة الإسلامية، إلى إلغاء الطائفية السياسية، في حين نشبت كل منها بالبنى الطائفية في المجتمع. فالجماعة الإسلامية، على الرغم من وعيها الواقعي للبنية الاجتماعية السياسية في لبنان لا ترى من حل جذري لمشكلاته سوى الحل الإسلامي، إن علاج الوضع اللبناني في نظرها هو في "صلاح الضمير والقانون وبتجانس موجهاً الضمير والقانون بحيث يكون الأصل الاعتقادي لكليهما واحد، فلا صلاح لضمير بدون قانون ولا قانون بدون ضمير ولا لكليهما معاً ما لم تحكمهما نظرية اعتقادية تعليماتها أصلية، سماتها الربانية والكلية والمرونة".

لقد كانت المطالب الإسلامية قبل انفجار الحرب الأهلية اللبنانية تتلخص بما يلي:

- 1- تعديل الدستور اللبناني لتحديد هوية النظام، وتحميل المسؤولية الكاملة لمن يتمتع بالصلاحية سواء كان رئيس الجمهورية أم رئيس الحكومة.
- 2- إلغاء الطائفية السياسية من جميع أجهزة الدولة ابتداء من رئاسة الجمهورية إلى مجلس الوزراء ومجلس النواب وجميع وظائف الدولة واعتبار جميع اللبنانيين متساوين فعلاً في الحقوق والواجبات.
- 3- إقرار مراسيم تجنيس المكتومين وبخاصة عرب وادي خالد.
- 4- تعديل قانون الجنسية.
- 5- في حال الإصرار على إبقاء الوجه الطائفي، فإن المسلمين يصرون على العدالة الطائفية.

وهذا لا يكون إلا بإجراء إحصاء جديد يتبعه ميثاق جديد تعطي فيه كل طائفة ما يوازي عددها، ويشعر فيه الجميع بالعدل والمساواة ويقوم التوازن في جميع أجهزة الدولة المدنية والعسكرية. إن كل من له اطلاع على الوضع اللبناني عام 1975 يدرك جيداً أن هذه المطالب وما يماثلها، هي نوع من إعلان حرب، على الأقلية المارونية ذات الامتيازات السياسية. يؤكد ما نذهب إليه أن معظم الذين يطالبون بإلغاء الطائفية السياسية مما يعني واقعياً علمنة الدولة، هم من الذين يكفرون العلمانية والعلمانيين. لذلك كان هذا المطلب "الشعار" من المطالب أو الشعارات التفجيرية. استناداً إلى احتلال التوازن العددي بين الأديان والمذاهب في لبنان. وكذلك المطالبة بميثاق جديد غير ميثاق 1943. حتى الديمقراطية تواجه في لبنان هذا المأزق ذاته إذ يريدونها بعضهم "توافقية" طوائفية ويريدونها الآخرون عددية لذلك

نرى الأستاذ فتحي يكن يحصي في كتابه "المسألة اللبنانية من منظور إسلامي" سبع عشرة طائفة تؤلف في اختلافها وتحاجزها المجتمع اللبناني. ويظهر في إحصائه الاختلال العددي فيما بينها ففي حين تعد الطائفة السنية 690 ألف نسمة والطائفة الشيعية 980 ألف نسمة والطائفة الدرزية 348 ألف نسمة، تعد الطائفة المارونية 469 ألف نسمة وتليها طائفة الروم الأرثوذكس 230 ألف نسمة، والروم الكاثوليك 213 ألف نسمة. ويبدو أن مسألة الإحصاء ذاتها باتت مسألة سياسية خلافية. لأن حساباً بسيطاً لتعداد الأنفس يشير إلى رجحان كفة الطوائف الإسلامية. وهو ما تستند عليه المواقف السياسية للحركات الإسلامية. على أساس هذه المطالب خاضت الجماعة الإسلامية غمار الحرب الأهلية التي دمرت المجتمع والدولة واستقدمت الغزو الإسرائيلي عام 1982 ثم انتهت إلى صيغة الطائف. وفي ضوء هذه الصيغة أقرت الجماعة مبدأ المشاركة في الانتخابات النيابية والمعارضة من داخل المجلس النيابي في سبيل تحسين مواقعها في المعادلة السياسية المحلية، وهي ترفع في هذا الإطار شعار التعددية "التناسقية، التعاونية، لا التصارعية والتصادمية. تعددية تحافظ بمقتضاها كل مجموعة على خصوصياتها دون إرغام". وعلى أساس القول بالتعددية وبالغاء "الطائفية السياسية، لا ترى الجماعة من إمكانية واقعية لإقامة دولة إسلامية في لبنان" ولكنها تتطلع إلى قيام مثل هذه الدولة في بلدان إسلامية أخرى أولاً. ويرى السيد فتحي يكن أن "الحركة الإسلامية، حتى هذه اللحظة، لا تتعامل مع الواقع المعاشي القطري والإقليمي والدولي من خلال منهجية متطورة تتطور مع تطور الظروف والعصر.. فالخطاب الإسلامي لا يزال حتى هذه اللحظة خطاباً يحاكي الخمسينات والستينات، حتى التربية والمنهج لا تزال مختلفة عن محاكاة العصر، وعن إيجاد الشخصية التي يمكن أن تقوم بمخاطبة الناس على قدر عقولهم. ولكل بيئة اجتماعية كذلك ظروفها التي ينبغي أن يتكيف الخطاب معها.

* موقف الجماعة من المؤسسات الإسلامية والأحزاب السياسية

أولت الجماعة الإسلامية المؤسسات الإسلامية الرسمية عناية خاصة كالمجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، ودوائر الأوقاف الإسلامية. ففي عام 1966 رشحت الجماعة ثلاثة من أعضائها لعضوية مجلس الأوقاف بطرابلس، هم: المحامي محمد علي ضناوي، والمهندس عصمت عويضة، والمهندس عبد الفتاح زيادة. وذلك وفق منهج إصلاحية نشر على الملأ في ذلك الحين وقد فاز بعضوية المجلس المهندس عصمت عويضة. وفي عام 1967 رشحت اثنين من أعضائها لعضوية المجلس الإسلامي الأعلى، هما: الشيخ سعيد شعبان والمحامي محمد علي ضناوي.. ثم تكرر ذلك عام 1971 ففاز بالعضوية المحامي محمد علي ضناوي وبعدها فاز المهندس عبد الله بابتي. وفي مطالع السبعينات أنشأت الجماعة (رابطة الطلاب المسلمين) واجهة للعمل الطلابي الإسلامي. وكان للرابطة ولا يزال نشاط ملموس في نطاق العمل الطلابي في المدارس والجامعات. وأقامت عدداً من معارض الكتب الإسلامية في بيروت وطرابلس وصيدا. وفي عام 1980 خاضت الرابطة بالاشتراك مع القوى الإسلامية الأخرى انتخابات اتحاد الطلاب في جامعة بيروت العربية وقد نالت سبعة مقاعد. وعلى صعيد الهيئات الشعبية أسهمت الجماعة في تأسيس "المجتمع الإسلامي" الذي انبثق عن المؤتمر الذي عقد في بهو المسجد المنصوري الكبير في 25 تشرين الأول 1972. وفي تأسيس (التجمع الإسلامي) في الشمال الذي كان قام بدور ملموس في تحريك القوى والفعاليات الإسلامية الرسمية والشعبية في جميع المناطق اللبنانية وفي نشأة "اللجنة التنفيذية للهيئات الإسلامية" في بيروت. أما على صعيد علاقتها بالحركات الإسلامية فإن الجماعة تدعو إلى وحدة هذه الحركات جميعاً وترى أن تفرق هذه الحركات من أخطر الظواهر على مصير المشروع الإسلامي سواء في القطر الواحد أم الإقليم الواحد أم على الصعيد العالمي ومع ذلك اختارت الجماعة ألا تكون عضواً في التنظيم الإسلامي العالمي نظراً لخصوصية الوضع اللبناني، على الرغم من وحدة الفكر والطموحات. وتحرص على جعل علاقتها بجميع الحركات الإسلامية غير عضوية. أما الحركات الإسلامية في لبنان، فإن علاقة الجماعة مع "حزب الله" جيدة والتنسيق معه دائم ومتكامل في ميادين عدة أبرزها مقاومة الاحتلال والتصدي لعدد من القضايا الداخلية، حسب تصريح رئيس المكتب السياسي الدكتور علي شيخ عمار. وذلك بخلاف علاقتها مع "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" (الأحباش). التي تناوى معظم الحركات الإسلامية في لبنان.

* الشورى والديمقراطية

تعتبر الشورى في فكر الجماعة الإسلامية "من أهم المرتكزات التي يقوم عليها الحكم في الإسلام" ويرى الأستاذ فتحي يكن أن كثيراً من الباحثين والكتاب أساؤوا إلى مفهوم الشورى قديماً وحديثاً، بقصد أو بغير قصد، حين خرجوا به عن التصور الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع، فأعطوه مفهوماً كمفهوم الديمقراطية مما يعتبر، في رأيه، انحادراً بالفكر الإسلامي وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى في النظام الإسلامي. ذلك لأن الديمقراطية تعني حاكمية الشعب. فهي تجعل من الشعب مصدر السلطات ومشرع القوانين والدساتير عن طريق ممثليه. وهذا يتعارض مع مفهوم حاكمية الله. ووفق هذا المفهوم الأخير، لا تعدو الشورى أن تكون "استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي أو فهمه أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الإسلامي وفي حدود أصوله وقواعده".

الشعب في النظم الديمقراطية هو الذي يحكم نفسه بنظام يصنعه بنفسه.. أما الإسلام فإن الشعب يحكم بنظام (منزل) لا يملك تعديله أو تبديله كأنه ما كانت الظروف والأحوال.. النظام الديمقراطي يجعل الأثرية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبراهما، بصرف النظر عن أخطائها وصوابها، بينما تنقيد الشورى بمبدأ شرعية المقررات والتصرفات

دونما كثرة المؤيدين لها أو قلتهم. "فالكيف في الشورى الإسلامية هو الذي تستهدفه المشورة وتقتيد به للوصول إلى الأسلّم والأقوم ولو كان لفرد واحد في الجماعة كلها". "إن الشورى من حيث المبدأ سمة من سمات النظام الإسلامي ووجوبها وفرضيتها قرآنية ونبوية وتاريخية". وفي التطبيق العملي، يرتبط مبدأ الشورى أو مفهوم الشورى بمبدأ القيادة أو مفهوم القيادة في الإسلام. "والحقيقة التي لا لبس فيها هي أن القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحية في تدبير شؤون الأمة وتصريف أمورها وهو، وإن كان ملزماً بالاستشارة واستطلاع آراء أهل الحل والعقد في الأمة، إلا أنه ليس ملزماً باتباع رأي الأكثرية في كافة الشؤون والأحوال. وليس مفهوم الفردية في قيادة الإسلام كمفهوم الفردية في النظام الديكتاتورية فالقائد، وإن كان يمارس صلاحياته كفرد، غير أنه مقيد بتشريع ليس له أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه.. إن مركز القائد في الإسلام هو مركز النائب عن الأمة لا المتسلط عليها، والمنفذ لأمر الله لا المستبد بها. فهو الذي ينوب عن الأمة في الحكم وفي تنفيذ شرع الله، بل هو الذي يضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ، بل ويجعلها قانوناً. لذلك تجب طاعته ما تقتيد بالشرع والتزم حدوده.

ويحذر التنويه بموقف الجماعة الإسلامية في لبنان من الحركات الإسلامية التي تمارس العنف أسلوباً وحيداً في العمل الحركي. فهي ترى أن أمراض الحركة الإسلامية تكمن في داخلها أكثر مما تكمن في خارجها. ولعل النقد الذي وجهه السيد فتحي يكن للحركة الإسلامية في كتابه "مشكلات الدعوة والداعية" لا يزال صحيحاً فهو يرى أن الأساليب التي اعتمدها الاتجاه الإسلامي طوال السنوات الماضية كانت تفتقر دأماً إلى الكشف والتطوير لتكون في مستوى القضية الإسلامية وفي مستوى الأحداث والظروف التي تحيط بها. ثم إن ملاحظة الفوارق الطبيعية المتعددة بين قطر و قطر وبينه وأخرى مهم جداً في عملية التطوير هذه. وإذا كان الاتجاه الإسلامي بحاجة إلى تطوير أساليبه ومناهجه، فإنه أحوج ما يكون كذلك إلى ملاحظة قيمة التخطيط وأثره في بلوغ القضية الإسلامية والحركية الإسلامية أهدافها وغاياتها.

وإذا عنيّا بالتخطيط والتنظيم نظرية الحركة الإسلامية وأسلوبها في تغيير واقع إنساني قائم بأخر منشود، بكل ما يقتضيه ذلك من فهم شامل ودقيق للوضع القائم وتقدير واع للقوى والاتجاهات التي تعيش فيه.. ثم من تصور عميق للواقع الإسلامي المنشود ومدى ما يحتاجه من كفايات وإمكانات فإنما نريد بذلك أن نشير إلى أن الإخفاق الذي يمني به الاتجاه الإسلامي والنكسات التي كانت تصاب بها الحركة الإسلامية، ناجم بصورة خاصة عن التخبط في طرائق العمل وإهمال جانب التخطيط.. كما أن السطحية في تحديد الأهداف ووضع التصاميم وتقدير الأبعاد هي إحدى العلل التي ينبغي معالجتها.