

إسلاميو بنيان

الوحدة والاختلاف على أرض الاستحيل

عبد الغني عماد

المسبار

www.almosbar.net



**الجماعة الإسلامية في لبنان:
إشكاليات التأسيس
ومشكلات المؤسسة**

نشأت الجماعة الإسلامية في لبنان في رحم جماعة أخرى، هي «جماعة عباد الرحمن» التي أسسها محمد عمر الداوق، وهو من مواليد بيروت (1913). وكان قبل سفره إلى يافا للعمل قد تخرج من مدرسة الصنائع في بيروت كاختصاصي ميكانيك، وبرع في مهنته وافتتح في يافا مصنعاً، وتزوج من فتاة من عائلة قطان اليافاوية المعروفة. وأنجب ابنته ليلي عام 1947، والتي تزوجت في ما بعد من الحاج توفيق حوري، صاحب الدور المركزي في تأسيس جامعة بيروت العربية، ومن ثم كلية الإمام الأوزاعي. وإثر نكبة عام 1948 عاد إلى بيروت شديد التأثر بما جرى للمسلمين في فلسطين.

بدأ نشاطه العام في بيروت يطوف بالمساجد، رابطاً بين المأساة الفلسطينية والبعد عن الإسلام، ونجح في تجميع نواة كانت الكتلة التأسيسية لجماعة عباد الرحمن التي لقيت حينها إقبالاً منقطع النظير من الشباب المسلم، حتى بلغ تعدادها الآلاف في بداية الخمسينيات. وكانت الجماعة تعتمد في دعوتها على التوعية والتربية والمحاضرات التي يلقيها مؤسسها، وكانت تتسم بالطابع الإخلاقي والروحي والإيماني⁽¹⁾. وكان الداوق يرى أن أرض فلسطين وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وأنه لا بد من إعداد الأجيال لتحريرها، وأن ذلك لا يتم إلا بالعودة إلى الإسلام ديناً وعقيدة ومنهج حياة وقيماً أخلاقية تحضر في النفوس روح الجهاد والتضحية. ولم يكن ما يشير حتى ذلك الحين إلى صلة تنظيمية بين

(1) حديث مع فتحي يكن، الديار، 1998/11/5.

جماعة عباد الرحمن والإخوان المسلمين، إلا أنه لا يمكن نفي التأثير الفكري السياسي الذي بدأت جماعة الإخوان المسلمين تتركه في أوساط الشباب المسلم في المشرق العربي.

لقد كان لشخصية مصطفى السباعي (1915 - 1964) الذي كان مراقباً عاماً لجماعة الإخوان في سوريا تأثير متزايد، إذ تركت أفكاره ومحاضراته في بيروت وطرابلس أثراً مهماً في جماعة عباد الرحمن. وفي عام 1951 وقّع محمد عمر الداوق، باسم عباد الرحمن، مع بيار الجميل، رئيس حزب الكتائب اللبنانية، على معاهدة تنص على تعاون المسلمين والمسيحيين في نشر القيم والمبادئ الأخلاقية ورد الاعتداءات الخارجية عن لبنان. إلا أن هذه المعاهدة لم تحظ بتأييد في الأوساط الإسلامية والمسيحية، وتعرضت للكثير من الانتقاد. وفي أوائل عام 1951 حصلت جماعة عباد الرحمن على رخصة رسمية، فاتخذت لها مقراً علنياً في حي البسطة في بيروت، وتضمنت الهيئة التأسيسية عدداً من وجهاء بيروت منهم: إبراهيم قاطرجي، وجميل غلاييني، وأحمد رشيد الدقاق، وعمر الحوري، ومصطفى الحوري، وخالد البلعة، ومحمد الحوري الذي كان ممثلاً للجماعة لدى الحكومة.

الواقع أن هذه الحركة الفتية، والتي شكلت المحضن الدعوي الأول الذي انطلق منه جيل من مؤسسي الحركة الإسلامية في لبنان، استطاعت خلال سنة من انطلاقها أن تنتشر بسرعة بين الشباب لما تمتّع به الداوق من أسلوب وصفات وعاطفة إسلامية جياشة، حتى بلغ عدد المنضويين إلى لواء جماعته ما يقرب من عشرة آلاف شاب.

وكادت جماعة الداعوق تنافس حزب النجادة، الحزب السني الوحيد في ذلك الحين. ولم يكن أسلوب الجماعة يتوقف على الدعوة الدينية فقط، بل أدخلت ضمن أنشطتها برامج ترفيهية ورياضية ومخيمات تربوية، فضلاً عن كثير من الأعمال الاجتماعية والخيرية.

وجد فتحي يكن، وهو من مواليد طرابلس (1933) في جماعة عباد الرحمن ضالته، وهو الذي نشأ في بيئة إسلامية صارمة وعائلة محافظة. لكن هذا لم يمنعه من الدراسة في المدرسة الأمريكية (الإنجيلية) في طرابلس⁽²⁾. وبدأ في ذلك الحين يطلع على بعض الكتب والأدبيات الإسلامية التي كانت تصل من القاهرة، ومنها على ما يذكر كتاب «الإنسان بين المادية والإسلامية» لمحمد قطب، وهو شقيق سيد قطب الذي سيكون له شأن في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة وتوجهاتها باتجاه إعلان جاهلية المجتمع، والذي استند إليه تيار التكفير والجهاد العالمي.

كانت بداية سيرة يكن الحركية عام 1953، حين انتسب إلى جمعية «مكارم الأخلاق الإسلامية» التي تألفت في إطارها النواة الأولى للعمل الإسلامي في طرابلس. وبدأت في ذلك الحين ملامح التيار الحركي الإسلامي بالتبلور من خلال زيارة المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، حسن الهضيبي، إلى لبنان عام 1953 وانعقاد المكتب التنفيذي لقادة الإخوان المسلمين في مصيف بجمدون، حيث حضره، إضافة إلى الهضيبي (مصر) والسباعي (سوريا) والداعوق

(2) مقابلة مع فتحي يكن، المستقبل، 2000/12/4.

(لبنان)، كل من الشيخ محمد محمود الصوان (العراق)، ومحمد عبدالرحمن خليفة (الأردن)، وغيرهم.

بدأ فتحي يكن مع رفاقه رحلة الخروج من دائرة الإسلام الوراثي إلى دائرة الإسلام الانتمائي القائم على المعرفة والإيمان والعمل. وكانت المرحلة الأولى من طريق الانتساب إلى جماعة عباد الرحمن. في ذلك الحين كان الدكتور مصطفى السباعي مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سوريا ولبنان، وكان يشغل هذا المنصب منذ عام 1944. وفي 16 كانون الثاني/يناير 1952، وإثر حل جماعة الإخوان المسلمين في ظل حكومة أديب الشيشكلي، اضطر السباعي إلى اللجوء إلى بيروت. ولم تكن جماعة عباد الرحمن جزءاً تنظيمياً من الإخوان المسلمين، ولكنها كانت حركة إسلامية تنسق معها، بل كانت شخصية السباعي مؤثرة ومعروفة في الأوساط الحركية الإسلامية على اختلاف أطيافها. وفي عام 1956 تأسس أول مركز لجماعة عباد الرحمن في طرابلس، وكانت الجماعة في بيروت تنشر فكرها وتوسع نطاق عضويتها من دون أن تعتمد مساراً سياسياً محدداً، في حين كان مركز طرابلس يصدر مواقف سياسية من الصراع الداخلي اللبناني في فترة حكم الرئيس كميل شمعون، ومن القضايا الإقليمية، كالموقف من الوحدة العربية ومشروع أيزنهاور وحلف بغداد والصراع العربي الإسرائيلي، كما أصدر فضلاً عن ذلك نشرات غير رسمية كمجلة «الفجر» عام 1957، ومجلة «الثائر» عام 1958. وعندما اندلعت أحداث 1958، وما صاحبها من فرز طائفي وانقسام وطني، كان لجماعة عباد الرحمن في طرابلس موقف سياسي وعسكري واضح، فأنشأت معسكراً للتدريب،

وأقامت محطة إذاعة «صوت لبنان الحر» التي كانت الإذاعة الوحيدة في الشمال، حتى الشهور الأخيرة للأزمة، بينما اكتفت الجماعة في بيروت بدور اجتماعي إنمائي⁽³⁾.

في ذلك الحين اتسع الاتصال والتواصل بين يكن والسباعي، كما كانت آفاق العمل الإسلامي تتسع أمام المجموعة الحركية داخل جماعة عباد الرحمن، الأمر الذي شجع موضوعياً الانقلاب على الجماعة الأم. لقد حدث نوع من الانقلاب التدريجي على الأستاذ الداعوق عبر اتهامه بنزعتة وميله إلى العمل الخيري والتربوي والكشفي. وهذا صحيح، لكنه يعبر عن نصف الحقيقة، لأنه لم يكن قط بعيداً عن العمل السياسي، لكنه لم يكن يريد لجماعته أن تنخرط في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

شهدت تلك المرحلة صعود نجم الرئيس جمال عبدالناصر والتيار القومي العربي عموماً، وأصبح التيار الناصري حركة شعبية كاسحة، أخذت تطفئ على شعبية الحركات الإسلامية التي ازدهرت منذ بداية الخمسينيات. وقد عانت الحركة الإسلامية من انعكاسات الصراع الإخواني - الناصري في مصر، فأخذ الشارع يذهب باتجاه آخر، ولا سيما بعد العدوان الثلاثي على مصر، والمواجهة المفتوحة التي خاضتها ثورة 23 تموز بقيادة جمال عبدالناصر ضد الاستعمار. ثم كانت الوحدة المصرية - السورية مشروعاً واعداً بنهضة عربية كبرى التفت حوله الشارع العربي، ما حوّل عبدالناصر إلى بطل قومي، وجعل

(3) المرجع السابق.

من أي عداء له في ذلك الحين أشبه بالانتحار السياسي. فوجدت جماعة عباد الرحمن نفسها، في مواجهة تحديات كبرى، إذ بدأ المد الذي عرفته في بداية الخمسينيات بالتراجع، وكان لا بد لها من أن تتخفف من عبء الإخوان المسلمين، وهي الجماعة «الأم» بالنسبة إلى الحركة الإسلامية، التي رفضت جماعة عباد الرحمن منذ البداية أن تكون إحدى فروعها، أو أن تنتظم في علاقة عضوية معها. وكان الداعوق يريد أن ينأى يجماعته عن إرث الصراع الناصري - الإخواني، إلا أن يكن ورفاقه كانوا يرون أن جماعة عباد الرحمن لن تستطيع الصمود بهذا النهج، وأنها ستراجع أكثر بسبب «عدم ارتكازها على محتوى فكري متين ومفهوم حركي أصيل».

كان فتحي يكن يتلمس طريقه لتأسيس هذا الكيان الحركي والتنظيمي الذي وجد مثاله في حركة الإخوان المسلمين. ويمكن القول إن النواة الجديدة بدأت عملها منذ عام 1957، وكانت تضم عبد الرحمن القصاب، والحاج مصطفى صالح موسى، والحاج مدحت بلحوص، ومديح الشامي، وهشام قطان، والشيخ سعيد شعبان، وكانت تلتقي دورياً في مركز جمعية «مكارم الأخلاق الإسلامية» في طرابلس. إلا أن الترخيص الرسمي للجماعة لم يتم إلا في 18 حزيران/ يونيو 1964 حين كان كمال جنبلاط وزيراً للداخلية، وذلك بموجب علم وخبر رقم (224). وكان المؤسسون حسب الترخيص هم فتحي يكن، وفايز ايعالي، ومحمد كريمه، وإبراهيم المصري، ومحمد دريعي⁽⁴⁾.

(4) من حوار مع فتحي يكن، في إطار سلسلة حوارات ساخنة أجراها غسان وهبة، الحلقة 17، الديار، 1998 / 11/5.

التأسيس والمفاصلة مع عباد الرحمن:

في أواسط الخمسينيات صدرت مجلة «الشهاب» في دمشق، وبدأت تصل أعداد منها إلى لبنان. كما كانت تصل مجلة «المسلمون» الشهرية التي كان يصدرها الدكتور سعيد رمضان في القاهرة، والتي كانت تعبّر عن فكر الإخوان، فضلاً عن مجلة «الدعوة»، وكذلك كانت كتابات محمد قطب و«فقه السنة» لسيد سابق و«تذكرة الدعاة» للبهى الخولي وغيرها من أبرز المراجع الدعوية للمجموعة التأسيسية. إلا أن التواصل المباشر لهذه المجموعة مع الدكتور مصطفى السباعي، بشكل شخصي، من خلال المحاضرات التي كان يلقيها في جمعية «مكارم الأخلاق» الإسلامية كان له الأثر الأكبر في التعرف إلى فكر الإخوان والتأثر به. وقد ساهم الدكتور السباعي في وضع مناهج عباد الرحمن التربوية، كما وضع لها العديد من المفاهيم الدعوية والحركية كانت عبارة عن نشرات صغيرة اعتمدها الجماعة كمناهج فكرية⁽⁵⁾.

مارست المخيمات الصيفية والتدريبية دوراً تربوياً وحركياً كبيراً، كما ساهمت بشكل أساسي في صوغ الوعي الحركي وفي صقل شخصية المشاركين فيها. ولم تقتصر الفائدة على الرعيل الأول من مؤسسي الجماعة وحدهم، بل كانت جماعة عباد الرحمن نفسها تتواصل مع الأجواء الحركية في العالم الإسلامي من خلال هذه المخيمات. وقد ظلت المخيمات محاضن أساسية لنشر الوعي الحركي ولتربية النفوس

(5) الجماعة الإسلامية في لبنان منذ النشأة حتى 1975، (تحرير محسن صالح)، مركز الزيتونة، بيروت، 2009، ص28.

وتأهيل العناصر. وكان هناك نوعان من المخيمات: المخيمات المحلية والمخيمات المركزية⁽⁶⁾. وتبلورت في هذه المخيمات التجربة التنظيمية وتعمق اطلاع المجموعة الأولى على التجربة الإخوانية، بخاصة أنها كانت تتضمن تأهيلاً عسكرياً إضافة إلى التأهيل الدعوي والتربوي. وكان بعض هؤلاء المؤسسين يشاركون في مخيمات الإخوان في سوريا، كما كانت قيادات إخوانية كبيرة تزور المخيمات المركزية التي تقام في لبنان، وتلقي محاضرات فيها⁽⁷⁾.

طوّرت المجموعة التأسيسية أسلوب عملها التنظيمي في طرابلس، وجعلته ينسجم مع أسلوب العمل الإخواني، وهو يختلف عن الأسلوب المعتمد في المناهج الأسرية التنظيمية الذي وضعته جماعة عباد الرحمن، والذي كان معتمداً في بيروت. ويروي إبراهيم المصري أن السبب يعود إلى تأثر شباب طرابلس بفكر مصطفى السباعي من جهة، واختلاف طبيعة المدينة عن بيروت العاصمة من جهة أخرى، فضلاً عن قرب التواصل الجغرافي مع سوريا، في حين أن محمد عمر الداوق كان داعية إسلامياً غير منشغل بالعمل السياسي⁽⁸⁾.

كانت هذه بذور الانفصال الذي بدا يتجه إلى التحقق ميدانياً مع المد الناصري الذي انعكس على جماعة عباد الرحمن في الشارع البيروتي، التي رأت عبر مؤسسيها أن تتأى بنفسها عن الصراع

(6) المرجع السابق، ص 33

(7) انظر مقابلة مع إبراهيم المصري في كتاب: الجماعة الإسلامية في لبنان، المرجع السابق، ص 29-30.

(8) المرجع السابق، ص 33.

الإخواني - الناصري، وأن تجنّب الشارع الإسلامي في لبنان ذلك الانقسام، فكان لجماعة عباد الرحمن مبادرات مهمة للتنسيق مع رئيس البعثة الأزهرية آنذاك في بيروت فهيم أبو عبيه. بل إن نشراتها الدورية أخذت تعكس ذلك الخطاب التصالحي مع جمال عبدالناصر، فنشرت مقالاً مترجماً للرئيس عبدالناصر بعنوان «فلسفة الإسلام»، كان قد نشر في مجلة «مسلم دايجست» (Muslim Digest) في عدد نيسان/ أبريل 1952، والتي تصدر في جنوب أفريقيا، وكانت صورة له تحتل الصفحة الأولى⁽⁹⁾.

في الواقع لا تنفي قيادات الجماعة أن وصول الشيخ السباعي إلى لبنان بعد ملاحقته في سوريا كان منعطفاً أساسياً في تاريخ العمل الحركي الإسلامي في لبنان، جعلهم يرغبون في أن تأخذ جماعة عباد الرحمن شكل التنظيم الحركي على غرار الإخوان المسلمين، ولكن الداعوق كان يريد أن تبقى الجماعة حالة عامة ملكاً لجميع الناس، إلى أن انفجرت أحداث 1958، التي أظهرت تبايناً واضحاً في خط جماعة عباد الرحمن في بيروت وخط المنتمين إليها في الشمال، والذين رفضوا أن يقفوا على الحياد، وبالتالي الاكتفاء بالقيام بدور اجتماعي وإنساني، فساهموا عسكرياً وسياسياً وإعلامياً وتدريبياً في المعركة ضد حكم كميل شمعون. كما أنشأت الجماعة مكاتب للتطوع والتدريب، فضلاً عن إنشائها إذاعة سميت «صوت لبنان الحر»، وكان من برامجها الأساسية (التعليق على الأخبار- جولة الميكروفون- ركن الجزائر-

(9) المرجع السابق، ص38.

ركن فلسطين- ركن المرأة- ركن التمثيل...). ولدى غزو القوات الأمريكية السواحل اللبنانية في العام نفسه استحدثت الإذاعة ركناً باللغة الإنكليزية موجهاً ضد الاحتلال الأمريكي للأراضي اللبنانية. وقد بقيت الإذاعة تعمل حينها على فترتين صباحية ومساءلية، حتى تاريخ 26 أيلول / سبتمبر 1958⁽¹⁰⁾.

انتهت أحداث 1958، وانتهت معها العلاقة التنظيمية الهشة إلى مفاصلة تامة مع جماعة عباد الرحمن على ظهر النفق بين بيروت وطرابلس حيث يقع دير النورية، حيث أقيم مخيم حضره الداعوق، كما حضره عمر مسقاوي⁽¹¹⁾ الذي كان مؤيداً لآراء الداعوق. وفي هذا المخيم حسمت الأمور باتجاه المفاصلة بين الفريقين، مع التعهد بأن تبقى علاقات الود والصدقة والأخوة⁽¹²⁾. ومن هناك بدأت مسيرة تنظيم الجماعة الإسلامية.

يمكن القول إن «الجماعة الإسلامية في لبنان» هي أول حركة إسلامية سياسية تولد رسمياً بترخيص يساري وعلماني، وما كان أن يحدث هذا لولا ما كان يمثلته كمال جنبلاط كمؤسس ورئيس للحزب التقدمي الاشتراكي العلماني والديمقراطي من فكر منفتح مارس دوراً مؤثراً في تاريخ لبنان المعاصر.

كان اختيار اسم «الجماعة الإسلامية» عملاً ذكياً يحمل في

(10) مقابلة مع فتحي يكن، الديار، 1998/11/5.

(11) نائب وزير لبناني سابق.

(12) مقابلة مع إبراهيم المصري، في كتاب: الجماعة الإسلامية في لبنان، المرجع السابق، ص42.

طياته دلالات مهمة منها:

- أنه يوحي بأنهم كيان لبناني مستقل لا علاقة لهم بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وأنهم ليسوا امتداداً له أو فرعاً من فروعها.

- أن هذه التسمية تعفيهم من الحمولة السياسية السلبية لاسم مشحون بصراعات مع التيار الناصري وشعبيته الكاسحة.

- يوحي الاسم أنهم «الجماعة الإسلامية»، وليسوا مجرد «جماعة إسلامية» من جماعات وأطياف إسلامية متعددة في لبنان.

- يرتبط الاسم بحركة أبي الأعلى المودودي، ويوحي بارتباط ما بفكره، وهو المفكر الإسلامي الباكستاني الأبرز آنذاك، الذي تركت أفكاره تأثيراً في كافة الحركات الإسلامية المعاصرة بعد نضاله وتأسيسه للجماعة الإسلامية في باكستان.

ولدراسة فكر الجماعة الإسلامية في لبنان يحتاج الأمر إلى قراءة في أدبيات الإخوان المسلمين التي خطها حسن البنا، وصولاً إلى سيد قطب والمودودي من جهة، وإلى قراءة في ما أصدره المؤسس الدكتور فتحي يكن من أدبيات غزيرة. وتشكل جميعاً هذه المصادر بناءً فكرياً غنياً، لكنه كان سبباً لتناقضات ستجد طريقها في ما بعد لظهور وإحداث تحولات في المشروع الفكري والسياسي للجماعة في لبنان. إلا أن التجربة التنظيمية الغنية للإخوان المسلمين كانت المعين الأساسي للجماعة، فهي استقت من نظامها وأسلوب عملها وهيكلتها

الكثير، وبقيت من الناحية الفعلية على علاقة تنظيمية «عضوية» بتنظيم الإخوان المسلمين الذي يتمتع نظامه الداخلي بالكثير من المرونة والاستيعابية، وهو ما سنشير إليه عند تحليلنا لهذه النقطة.

حصلت الجماعة في أواخر عام 1958 على إطلالة إعلامية عبر إصدار صحيفة نصف شهرية باسم «المجتمع»، كان حصل على امتيازها محمد الداعوق، واستمرت بالصدور ما يقرب من خمس سنوات إلى أن ألقى ترخيصها أبو عمر الداعوق صاحب الامتياز ومؤسس عباد الرحمن بسبب خلافه مع الجماعة، بخاصة أن المجلة أصبحت تنجح نحو إعلان معاداتها للخط الناصري. وإلى جانب النشرات الدورية، ومنها «الفجر» و«الثائر»، حصلت الجماعة في عام 1964 على امتياز صحيفة أخرى باسم «الشهاب»، التي حافظت على صدورها حتى عام 1975، حين توقفت بسبب اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية. وتصدر الجماعة اليوم مجلة أسبوعية باسم «الأمان». وأما القسم الطلابي فكان يصدر نشرة دورية باسم «الطليلة»، وبعدها أصبحت تُعرف باسم «المجاهد»⁽¹³⁾.

كما أنشأت الجماعة بالتعاون مع إسلاميين مستقلين وشخصيات داعمة محلية وعربية «جمعية التربية الإسلامية»، التي بدأت في عام 1967 بإنشاء أول مجمع مدرسي تعليمي في طرابلس، ثم تلاها في سنوات قليلة عشرات من المدارس والمجمعات التربوية

(13) مقابلة مع فتحي يكن، الديار، 1998/11/5، انظر أيضاً: موقع الجماعة الإسلامية على الإنترنت al-jamaa.net، موقع حملة الأمان على الإنترنت al-aman.com.

والتعليمية والمهنية في مختلف المناطق اللبنانية باسم «مدارس الإيمان»، وذلك للمساعدة على خلق مناخ وبيئة مناسبة لإعداد الناشئة إعداداً إسلامياً «صحيحاً». وكان لهذه المدارس دوراً حيوياً وفاعلاً في تأمين الإطار الشبابي، إذ أصبحت محضناً دعوياً، يُشكّل البنية التحتية الرافدة لكادر الجماعة.

كما كان للجماعة الإسلامية نشاط اجتماعي ومؤسسي، تمثل منذ عام 1962 بمركز الطبيب التعاوني، الذي يمكن اعتباره النواة الأولى للجمعية الطبية الإسلامية التي أولتها الجماعة عناية مركزة في السنوات الأولى للحرب الأهلية اللبنانية، والتي أصبح لها اليوم شبكة من المستوصفات والمراكز الصحية في مختلف المحافظات والمدن، وبخاصة في الأحياء السكنية الشعبية.

على مدى عامي 1975-1976 خاضت الجماعة غمار تجربة العمل العسكري أثناء الحرب الأهلية اللبنانية من خلال تنظيم «المجاهدون»، وهي تجربة بقيت محدودة إذا ما قورنت بتجربة الميليشيات اللبنانية الأخرى. ومع ذلك تقدم الجماعة تجربتها في هذه الحرب في كتيب بعنوان «الجماعة الإسلامية في الأزمة اللبنانية»⁽¹⁴⁾، يُعتبر بمثابة الوثيقة السياسية الأولى بعد الحرب (75-76)، وفيه تعلن أن دخولها المعركة العسكرية إلى جانب المقاومة الفلسطينية

(14) هذا الكتيب صادر عن أمانة الإعلام، من دون تاريخ، لكن يتضح من السياق أن صدوره كان إثر انتهاء المرحلة الأولى من الحرب عام 1976، وهو يتألف من 35 صفحة، ويعرض لنشاط الجماعة ومواقفها ورؤيتها للحل السياسي للأزمة اللبنانية.

والفصائل الوطنية كان بغية درء خطر الهجمة الانعزالية المدعومة من العنصرية الإسرائيلية، فلذلك أنشأت جهازاً عسكرياً باسم «المجاهدون»، وافتتحت أكثر من عشرين مركزاً في المناطق الإسلامية. وتمثل عمل هذا الجهاز، بحسب الكتيب، بإقامة حزام دفاعي حول مناطق التماس في كل من طرابلس والضنية وبيروت وأخيراً صيدا، حيث شارك المجاهدون بفاعلية في صد الهجمات الانعزالية. «وتمكنوا في الشمال بالاشتراك مع فصائل الحركة الوطنية من تطهير طرابلس وضواحيها من وجود المردة والصليبيين ومن القضاء على تحصيناتهم، ولا سيما قلعة الآباء الكرمليين...» على مشارف زغرتا. ويضيف الكتيب أن «المجاهدين» قاموا بتدريب الناشئة من الشباب الذين بلغ عددهم حوالي خمسة آلاف، ومئات الفتيات. كما يسجل الكتيب أنه لم يسقط للجماعة في المعارك سوى ثلاثة عشر شهيداً، مع تأكيدها أن التنظيم حرص على التزام الأخلاقية الإسلامية في الأعمال العسكرية، بعيداً عن روح العصبية الطائفية، فامتنع عن القتل على الهوية، موجهاً جهوده إلى ساحات القتال⁽¹⁵⁾.

على المستوى السياسي تشير الجماعة في هذا الكتيب إلى أن تعاونها مع الحركة الوطنية واليسار كان في الشمال تحت صيغة «تجمع الأحزاب الوطنية والهيئات الإسلامية»، وأنها استطاعت من خلال هذا التعاون «إحباط الدعوة إلى العلمنة الكاملة التي التقى عليها زعماء اليمين الانعزالي واليسار الوطني في آن واحد»، مؤكدة أنه نتيجة

(15) المرجع السابق، ص 13-14.

موقفها الصلب، طلب الحزب الشيوعي اللبناني من الحركة الوطنية التخلي عن مطلب العلمانية لأن المسلمين يعارضونها قيادة وقاعدة⁽¹⁶⁾.

أكدت الجماعة في هذه الوثيقة سعيها لكسر الاحتكار الماروني للرئاسة الأولى، وعزمها على ترشيح مسلم لرئاسة الجمهورية، لأن المسلمين يشكلون الأغلبية، وهذا حق مشروع لهم في نظام سياسي يعتمد الأسس الديمقراطية⁽¹⁷⁾. وهي تؤكد أن «ما يؤخذ بالسلم لا نأخذه بالحرب، وما تحققة الكلمة لا نعدم إلى تحقيقه بالقديفة، لذلك «اختارت الحوار السياسي، ولم تلجأ إلى السلاح إلا عندما أعيأها الحل السياسي، وفاجأها الخصم الصليبي الماكر بالنار والحديد»⁽¹⁸⁾.

تعرض الوثيقة نشاط الجماعة الإعلامي، الذي تمثل في جريدة «المجاهد» وإذاعة «المجاهدون» والنشاط السياسي والاجتماعي في أثناء الحرب، وتخلص تحت عنوان «لبنان الذي نريد» إلى برنامج النقاط العشر، والذي تقدمه كمدخل للتسوية السياسية، والذي سوف نعرض له في مكان آخر من هذه الدراسة.

قُدِّر لكوادر في تنظيم «المجاهدون» أن يمارسوا دوراً مهماً في مرحلة ما في أثناء الاحتلال الإسرائيلي (1982)، وقد شاركت الجماعة بقوات الفجر التي أنشأتها في التصدي للعدوان الإسرائيلي، وكان لها العديد من العمليات المؤثرة ضده، ومنها عملية 15 أيلول / سبتمبر

(16) المرجع السابق، ص 18-19.

(17) المرجع السابق، ص 22.

(18) المرجع السابق، ص 23.

1982 التي سقط فيها الشهيدان بلال عزام وسليم حجازي. ويعتبر يوم 27 كانون الأول/أكتوبر من كل عام يوماً مميزاً لدى الجماعة، ففيه كانت مواجهة مهمة مع العدو سقط فيها قائد قوات «الفجر» في الجنوب، الشهيد جمال الحبال، ومعه محمد علي الشريف، ومحمود زهرة. وقد شكلت هذه العمليات وغيرها الولادة الرسمية للمقاومة الإسلامية، ودور الجماعة الإسلامية فيها ضد الاحتلال الإسرائيلي، وإن لم يُسمح لهذا الدور بالتبلور التنظيمي والقيادي ضمن المقاومة الإسلامية التي قادها «حزب الله» في ما بعد، وانفرد بها لأسباب إقليمية ولوجستية وأمنية.

المشروع الفكري للجماعة : بين الرؤية الإصلاحية والخطاب الانقلابي

كانت البدايات ملتبسة ومتواضعة. فقد قدمت الجماعة نفسها في بداية الستينيات كـ «طلیعة صاعدة» أحسّت بالواقع المرير الذي تعيشه الأمة «وأدرکت سرّ هذا التردّي، وأمنت بقدرات الفكر الإسلامي على بعث كيان اجتماعي كريم، وإظهار واقع اقتصادي سليم، وبناء حياة سياسية نظيفة وتحرير الأمة من قيادة الأفكار والمذاهب الوافدة والمنحرفة ومن الاستعمار في شتى صورته»⁽¹⁹⁾. وتحت عنوان «من أين نبدأ»، تعلن الجماعة في هذا الكتيب التأسيسي أنه لا يمكن «أن تتحقق اليقظة الإسلامية التي ندعو الناس إليها قبل أن

(19) من مبادئ وأهداف الجماعة الإسلامية، لا. ت. (نعتقد أن هذا الكتيب صدر في بداية الستينيات)، وهو من أول أدبيات ومطبوعات الجماعة، ص 1 و2.

تسبقها نهضة شاملة تتناول الأفراد والأسر والجماعات. لذلك فهي تعلن أنها ستعمل على تربية الإنسان المسلم حتى يصبح نموذجاً لما يريده الإسلام في الأفراد. وهي لذلك ترى أن الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، لذلك ستعمل على إنهاض المرأة من جهالتها وتعليمها كل ما يجعل منها زوجة وفيّة وأماً بارّة»⁽²⁰⁾.

خطاب الموادعة والإصلاح

اعتبرت الجماعة في هذا الكتيب التأسيسي أن «الإسلام رسالة العرب إلى العالم، فهو لهم تراث وتشريع، وللمسلمين دين وعقيدة، وللعالم نظام وحضارة»⁽²¹⁾. وسجلت الجماعة بشكل صريح تأييدها للوحدة العربية. كما اعتبرت «الشعب العربي شعب واحد في لغته وتراثه ووطنه ومصالحه، وهو منسجم بفكرته المستمدة من تاريخه وحاجات حاضره ومستقبله... ووجود غير المسلمين في البلاد العربية لا يناهز الوحدة فيها»⁽²²⁾. وهذا الطرح التأسيسي سيصبح مستبعداً في مرحلة السبعينيات. وتقرر الجماعة في هذا البيان التأسيسي ما هو أعمق من ذلك، إذ تعتبر «أن القومية تعبير صادق عن خصائص الأمة وآمالها ورسالتها في الحياة»، إلا أنها تشدد على ارتباط القومية العربية بالإسلام، وأنه ما لم يحدث ذلك الارتباط تفقد القومية عنصر «الشمول» حين تتخلى عن حمل لواء الإصلاح الأخلاقي في المجتمع،

(20) المرجع السابق، ص 4.

(21) المرجع السابق، ص 5.

(22) المرجع السابق، ص 5.

وتفقد أيضاً عنصر التقدمية، حين تسمح لشبيبتها أن تترد إلى الشهبانية والإباحية والنفعية⁽²³⁾. وترى الجماعة في بيانها التأسيسي أن الطائفية سلاح خطير لا يستفيد منه إلا الاستعمار، وتعلن أنها ستعمل على إلغاء الطائفية الذميمة من شتى مرافق الحياة اللبنانية. وتعتبر أن على الدولة حظر الدعوة إلى الإلحاد والتشكيك بالأديان والدعوة إلى النعرات الطائفية والمذهبية والشعبوية التي تنتقص من قدر الأمة وتاريخها وأمجادها، كما عليها مكافحة الدعوات الإباحية وإلغاء قانون إباحة الدعارة وتعاطي بيع المشروبات الروحية. ويخصص البيان صفحتين للاتجاه الشيوعي الذي يعتبره «من أخطر الاتجاهات التي تهدد عقيدة الأمة وأخلاقها بالفناء والدمار»⁽²⁴⁾. إلا أنه لا يتحدث عن النظام الرأسمالي ومخاطره على الإطلاق.

يطرح البيان رؤية الجماعة للثروة الخاصة والعامّة، معتبراً الملكية الفردية مصنونة في النظام الإسلامي، إلا أن الثروات العامّة يجب أن تخضع لتشريع يصون مصلحة الأمة. كما لا يجوز للدولة أن تتدخل في الثروات الخاصة إلا عند «الحاجة الماسة» من طريق التأميم، شرط أن لا يقضي ذلك على الملكية الفردية والتنافس الاقتصادي⁽²⁵⁾. ويتابع البيان طرح رؤية الجماعة بالنسبة إلى العمل والعمال والزراعة، مؤكداً أن لكل عامل الحق الطبيعي في أن يتناول من الأجر ما يتناسب وكفاءته على أن لا يقل عن الحد الأدنى للمعيشة اللائقة مع ضمان في

(23) المرجع السابق، ص 6 و7.

(24) المرجع السابق، ص 9.

(25) المرجع السابق، ص 11.

حالة المرض أو البطالة أو الشيخوخة، ومنع استخدام الأحداث وتشغيل النساء إلا في ما يتفق مع طبيعتهن الاجتماعية⁽²⁶⁾. إضافة إلى تأمين حق الحصول على سكن صالح وحد أدنى للملكية الزراعية لكل فلاح⁽²⁷⁾. ويمكن بسهولة ملاحظة أن بعض الأفكار مستوحاة من تجربة الإصلاح الزراعي التي وجدت طريقها إلى التنفيذ مع ثورة 23 تموز الناصرية التي كان مصطفى السباعي قد تأثر ببعض طروحاتها. وأما بالنسبة إلى الجيش، فيرى البيان ضرورة أن تكون الجندية إجبارية لشباب الأمة، على أن تُدرس فيها المواقع الفاصلة في تاريخها، وأن يُحرص على التوجيه الديني والخلقي، وأن يكون في كل ثكنة معبد ومكتبة. ويخلص البيان إلى ضرورة الإصلاح الحكومي وتطهير دوائر الدولة من الفاسدين والمرتشين واعتماد الكفاءة والاختصاص⁽²⁸⁾. وأما في ما يختص بالقانون فيجب إعادة النظر «بكل القوانين الجزائية والمدنية والاقتصادية والأخلاقية والتعليمية وصوغها من جديد بما يتفق مع تراث الأمة ومبادئها الأخلاقية»⁽²⁹⁾.

يغلب على هذا البيان الكتيب التأسيسي صيغة برنامج العمل الذي يطرح رؤية الجماعة لمختلف القضايا والمسائل، إذ تم مقاربتها بصورة مبدئية وعمومية، فالمضمون الإسلامي فيه كان لا يزال يغلب عليه الطابع الأخلاقي العام. بعدها صدر كتيب آخر بعنوان

(26) المرجع السابق، ص 12.

(27) المرجع السابق، ص 13.

(28) المرجع السابق، ص 14.

(29) المرجع السابق، ص 15.

«هذه دعوتنا»⁽³⁰⁾، يذهب إلى تعميق هذا المنهج، وفيه تعتبر الجماعة أن البشرية بحاجة اليوم إلى نهج «لا يقوم على الفردية المطلقة كما عرفتھا النظم الرأسمالية، ولا على الجماعية المتسلطة كما عرفتھا الشيوعية، منهج لا يبعد نشاط الدولة عن طبيعة الدين، ولا يحطم الصلة بين الإيمان والعمل، منهج تظل فيه روح الإيمان مهيمنة على المعرفة العلمية. والإسلام وحده هو الذي يملك تلبية ذلك»⁽³¹⁾.

تقدم الجماعة في هذه النشرة توصيفها للواقع السياسي والاجتماعي، وتحذر من تعاظم موجة التقليد وانتشار أسباب الإغواء والإغراء، كما أنها اعتبرت «أن الكارثة الأولى التي نزلت بحياتنا الإسلامية أن أصيبت عقائدنا بلوثات مادية جانحة زرعت الشك والإلحاد ... مما عرض روح التدين لهزات عنيفة ومخيفة»⁽³²⁾، حيث بدأ المجتمع يئن من الانحراف الذي شاع في أخلاق الجماهير على اختلاف طبقاتهم، وفي شتى المستويات العلمية والاجتماعية، وحتى «النظم التي تسود مجتمعا هي نظم فاسدة في مجموعها، فكثرت المظالم الاجتماعية، واستشرى الفساد، وساءت أجهزة الدولة وازدادت الجرائم»⁽³³⁾، وباتت الأمة تعيش ظروفًا رهيبية. فالانقلابات العسكرية والانتكاسات الوحودية والفتن الطائفية والقومية والمؤامرات الاستعمارية حطمت الروح المعنوية والتهمت مجموعة غنية من المواهب

(30) هذه دعوتنا، نشرة توجيهية تصدرها الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم (3)، لا. ت. (ويمكن الاستنتاج أنها صدرت في أواسط الستينيات).

(31) المرجع السابق، ص 4 و5.

(32) المرجع السابق، ص 7.

(33) المرجع السابق، ص 8.

والكفريات، وما يزيد من حدة القلق «وجود إسرائيل في قلب أمتنا وهي آخذة في النمو يوماً بعد يوم عسكرياً واقتصادياً»⁽³⁴⁾.

بعد هذا التوصيف يخلص الكتيب إلى أن الإسلام يحوي على «كل عناصر النهضة، وهو المنهج الوحيد الذي سار بأمتنا في الماضي إلى ميادين الخلود»⁽³⁵⁾. وعليه لا بد من تمكين الإسلام من القيادتين الفكرية والسياسية في المجتمع، إذ أصبح هذا الأمر ضرورة دينية، واجتماعية، ووطنية، وقومية، وإنسانية. ويتوقف الكتيب عند كل ضرورة من هذه الضرورات بالتحليل المنطقي الذي يستخدم الدليل العقلي أكثر مما يستخدم الدليل النقلية.

اللافت في أدبيات الجماعة الإسلامية في هذه المرحلة التأسيسية أنها لم تستخدم مصطلحات المودودي وسيد قطب في إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة وتكفير الأنظمة والدول وصولاً إلى المجتمعات، بل إن القارئ لا يجد لمصطلح حاكمية الله وجاهلية المجتمع أثراً، إذ كان لا يزال يغلب على خطابها الطابع الدعوي والأخلاقي والمنهج السياسي المعتدل المتأثر بصياغات البناء. كما يمكننا أن نستنتج أن وراء هذا الاعتدال تكمن تأثيرات مصطفى السباعي الذي كان له آراء واجتهادات اختلف فيها مع قيادة الإخوان المسلمين في سوريا ومصر، وبخاصة بعد صدور كتابه الشهير «إشترابية الإسلام». ولا يخفي أن هذا المفكر هو من أبرز الشخصيات الإسلامية المعتدلة

(34) المرجع السابق، ص9.

(35) هذه دعوتنا، ص 10.

والوسطية في بلاد الشام، والمؤسس الفعلي للحركة الإسلامية فيها، فضلاً عن تأثير كتابات خليفة حسن البنا صاحب الكتاب الشهير «دعاة لا قضاة»، حسن الهضيبي، ومواقفه، والذي كتبه رداً على المودودي وقطب من دون أن يسميهما استشعاراً منه بخطورة خطاب التكفير.

الانعطاف نحو خطاب التكفير والمفاصلة

بعد غياب السباعي ووفاته، بدأ تغير داخل الجماعة الإسلامية في لبنان، ترافق مع نمو التيار التكفيري داخل الإخوان المسلمين، وقد ظهر ذلك داخل الجماعة الإسلامية في لبنان من خلال الكتيب المعنون «هذا هو الطريق»⁽³⁶⁾. إذ نلاحظ في هذا الكتيب منعطفاً انقلابياً وثنوياً في خطاب الجماعة الفكري، وكأنه يأتي خارج السياق الذي اختطته لنفسها. ويمكن تلمس ذلك من عنوان الكتيب الذي استوحته الجماعة من كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب، وهو الكتاب الذي يعتبر من المراجع التأسيسية شديدة التأثير في جميعل الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي تم تبنيه على نطاق واسع. كتيب الجماعة الإسلامية هذا هو عبارة عن تلخيص لما كتبه سيد قطب، بل إن بعض الجمل والمقاطع وضعت كما هي ومن دون تصرف كهذه الجملة: «البشرية اليوم تعيش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم وعاداتهم وتقاليدهم. موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وتقاليدهم

(36) «هذا هو الطريق»، نشرة توجيهية صادرة عن الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم (4)، نعتقد أنها صدرت بين عامي 1965 و1966.

وحتى الكثير مما تحسبه ثقافة إسلامية وفلسفة إسلامية. هو كذلك صنيع الجاهلية»⁽³⁷⁾. ولا يشير هذا الكتيب إلى سيد قطب بالاسم، لكنه يتبنى أطروحاته بالكامل، ولا يشير إلى أبي الأعلى المودودي بالاسم، لكنه يتبنى أفكاره بالكامل أيضاً، ومنها «أن العرب كانوا يعرفون من لغتهم معنى «إله» ومعنى «لا إله إلا الله»، وكانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا، كانوا يعرفون مدلولها الحقيقي»⁽³⁸⁾. والنتيجة أن المسلمين في الوقت الحاضر يتعذر عليهم أن يدركوا الغرض الحقيقي والمغزى الجوهرى من دعوة القرآن.

ترى الجماعة في هذا الكتيب «أن الأرض تطهرت من الفرس والروم مع دعوة الإسلام، لا ليقرر فيها سلطان العرب، ولكن ليقرر فيها سلطان الله، لقد تطهرت من سلطان الطاغوت كله، رومانياً وفارسياً وعربياً على السواء»⁽³⁹⁾. وليس الطريق أن يتحرر الناس في هذا الأرض من «طاغوت روماني أو فارسي إلى طاغوت عربي، لأن الجنسية التي يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة». كذلك فقد فشلت «الوطنية» و«القومية» والتجمعات الإقليمية، ولم تعد تملك رصيلاً جديداً. ومن الوهم القول إن الدعوة يمكن لها، تيسيراً للطريق، أن تقوم «تحت راية قومية أو اجتماعية. إن القلوب يجب أن تخلص أولاً لله، وتعلن عبوديتها له وحده، بقبول شرعه وحده، ورفض كل شرع

(37) المرجع السابق، ص 4. قارن بكتاب سيد قطب: «معالم في الطريق»، بيروت، دار الشروق، ط 1983، ص 21.

(38) المرجع السابق، ص 8. قارن بكتاب أبو الأعلى المودودي: «المصطلحات الأربعة في القرآن»، القاهرة، دار التراث العربي، ط 1986، ص 8 و9.

(39) المرجع السابق، ص 11 و12.

آخر غيره»⁽⁴⁰⁾. في هذا الانعطاف الفكري ثمة فرق كبير بين البيان التأسيسي وخطابه التصالحي مع التيار العروبي القومي والكتيب المعنون بـ«هذا هو الطريق»، القطبي المضمون والمودودي المنهج، الذي يذهب إلى اعتبار القومية والوطنية «طاغوتاً»، وإلى إعلان القطيعة مع المجتمعات الجاهلية، ترجمة لمقولة «العزلة الشعورية» التي أطلقها سيد قطب، رافضاً مقولة «الدين للواقع» ورافضاً مقولة «مصلحة البشر هي ما يجب أن تصوغ واقعهم» معتبراً «أن مصلحة البشر متضمنة من شرع الله، كما أنزله، وكما بلغ عنه رسول الله، فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصالحهم في مخالفة ما شرع الله لهم فهم أولاً واهمون. وثانياً كافرون»⁽⁴¹⁾. تخلص هذه النشرة التوجيهية الانقلابية إلى «أن المسألة في حقيقتها مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام. والناس ليسوا على طريق الإسلام كما يدعون وهم يحيون حياة الجاهلية. ليس هذا إسلاماً. وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد الناس إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد»⁽⁴²⁾. بهذه الخاتمة التكفيرية للمجتمع ينتهي الكتيب الذي يخطط منهجاً قطبياً للجماعة الإسلامية في لبنان، وسيشكل لفترة طويلة مادتها التثقيفية والتربوية الأساسية، كما سوف يساعد على خلق المناخ لتفريخ جماعات متطرفة تحت عباءة الجماعة.

(40) المرجع السابق، ص 5.

(41) المرجع السابق، ص 14، مقتبس حرفياً من كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب، م. س، انظر وقارن بالصفحة 106 و107.

(42) المرجع السابق، ص 16، وهي خلاصة أيضاً مقتبسة حرفياً من سيد قطب م. س، قارن بالصفحات 173 - 174.

يمثل هذا الكتيب الخط الفكري الرسمي للجماعة في ذلك الحين، كما يرسم صورة الجماعة في ذروة تشدها وجمودها الفكري عند الأطروحة القطبية، وسوف تشكل كتابات فتحي يكن، مؤسس ومنظر الجماعة، المرتكز الرئيس في التثقيف الفكري للجماعة، فضلاً عن أدبيات مفكري الإخوان المسلمين في العالم العربي وإنتاج الشيخين المودودي والندوي الباكستانيين، إلا أن المنعطف الفكري باتجاه الالتزام بالخطاب القطبي المودودي سيطلع كتابات يكن، ويجعلها أقرب ما تكون إلى تلخيصات وشروحات وصياغات جديدة لأفكار الآخرين، ليس فيها ما يعبر عن خصوصية الجماعة الإسلامية وحقائق انتمائها إلى المجتمع اللبناني المتعدد والمتنوع.

في كتابه «ماذا يعني انتمائي للإسلام»⁽⁴³⁾. وهو الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى في مطلع السبعينيات، والذي شهد انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، يذهب يكن في القسم الأول منه إلى تبيان الشروط التي يجب توافرها في كل من انتمى إلى هذا الدين. وفي القسم الثاني يبين وجوب العمل للإسلام والانتماء إلى الحركة الإسلامية، كما يبين مواصفات هذه الحركة وأهدافها ووسائلها وفلسفتها وطريقة عملها والصفات الواجب توافرها في المنتمين إليها. ويتجاوز الكتاب باهتماماته الساحة اللبنانية ليحمل هموم الأمة الإسلامية، فيتوجه إليها بالاهتمام والخطاب، مقدماً نفسه كمفكر إسلامي تتجاوز اهتماماته حدود «الوطن» الذي لم يعد سوى «كيان» صنعه الاستعمار.

(43) فتحي يكن، «ماذا يعني انتمائي للإسلام»، مؤسسة الرسالة، ط 21، 1995.

في هذا الكتاب، يضع يـكـن لائـحة شروط ليـكـتمـل بـها انتماء المسلم إلى الإسلام، تبدأ بشؤون العقيدة والعبادة والأخلاق، وتنتهي بالسلوك اليومي في العمل والأسرة والمجتمع، وهي شروط أقل ما يقال فيها إنها تمثل المثال التاريخي الذي تحمله الذاكرة الإسلامية عن الصحابة. يذهب يـكـن إلى اعتبار أن المسلم لا يـكـتمـل إسلامه إلا بانتمائه حركياً إلى الإسلام، فمهمة الحركة الإسلامية هي «تعبيد الناس لله تبارك وتعالى أفراداً وجماعات والعمل لإقامة المجتمع الإسلامي الذي يستمد أحكامه وتعاليمه من كتاب الله وسنة رسوله»⁽⁴⁴⁾. وأما خصائص هذه الحركة فتتمثل بأنها أولاً: ربانية، تستمد تصوراتها وأحكامها وأخلاقها من دين الله. وثانياً أنها ذاتية، بمعنى أنها منبثقة من واقع المجتمعات الإسلامية، وغير مستوردة أو مستوحاة من الشرق أو الغرب. وثالثاً أنها تقدمية، بمعنى أنها في مضمونها أقدر على حل مشكلات الإنسان والحياة من التشريعات البشرية من دون أن يعني ذلك عدم الاستفادة من كل ما تنفق عنه العقول، وأنها رابعاً شاملة، أي إنها دعوة لا تقتصر على صلاح جانب من جوانب الحياة دون الآخر. وهي دعوة سلفية، لأنها تدعو إلى العودة بالإسلام إلى معينه الأول الصافي، وهي سنية لأنها تعمل على إحياء السنة المطهرة في أفرادها وفي المجتمع، وهي سياسية لأنها تعمل على رعاية شؤون الأمة بالإسلام⁽⁴⁵⁾.

يحدد يـكـن المراحل التي يجب أن تتقيد بها الحركة الإسلامية،

(44) «المرجع نفسه، ص109.

(45) المرجع نفسه، ص113 و114 و115.

فالتدرج ضروري لأن طريقها شاق وطويل. فالمرحلة الأولى هي مرحلة التعريف، ووسيلتها الوعظ والإرشاد وإقامة المنشآت النافعة. والمرحلة الثانية هي مرحلة التكوين، وتهدف إلى اختيار العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد. ونظام الدعوة في هذه المرحلة صويفي بحث من الناحية الروحية، وعسكري بحث من الناحية العلمية. وأما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التنفيذ وفيها جهاد لا هوادة معه وعمل متواصل في سبيل الوصول إلى الغاية، وامتحان وابتلاء لا يصبر عليهما إلا الصادقون، ولا يكفل النجاح في هذا الطور إلا «كمال الطاعة»⁽⁴⁶⁾. ومن الخصائص التي يحددها أيضاً علانية العمل وسرية التنظيم والإيمان بسياسة النفس الطويل، ويتوقف عند ما سمّاه سيد قطب «العزلة الشعورية»، فيتبنى هذا المفهوم حين يعرض لمقولة قطب: أنه لا بد من طليعة، تعزم هذه العزيمة وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر الذي هو الجاهلية المحيطة». ويشرح يكن بأن المقصود هنا هو عزلة الشعور من أن يدنسه رغام الجاهلية. عزلة النفس واستعلاء إيمانها وهي تكتشف الزيف وتتحدى الباطل، والعزلة هنا تعني التمايز، تمايز الفئة المؤمنة عن الفئة الكافرة، بالفكر والشعور والأخلاق والسلوك والمشاعر والأحاسيس. أما في العمل والحركة والاحتكاك والدعوة فلا مجال للعزلة أو الانفراد وإلا تعطل العمل⁽⁴⁷⁾.

(46) المرجع نفسه، ص 117 - 118.

(47) المرجع نفسه، ص 120 - 121.

يوجه يكن نقداً لاذعاً للأحزاب الإسلامية التي تخالف أصول الإسلام بحجة «المرونة والانفتاح» ودعوى تحقيق مصلحة المسلمين، كالمشاركة في الحكم في ظل أنظمة وضعية كافرة، أو طرح قضايا جانبية وجزئية وإفراغ الجهد فيها والانشغال بها عن القضايا الإسلامية، لذلك تبقى أعمال هذه الفئات مبتورة شوهاء تتسبب بإساءات بالغة للإسلام⁽⁴⁸⁾. مؤكداً في لهجة تعبوية حاسمة: «إن قبضة الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة دائماً وباستمرار إلى مقاتل النظم الوضعية الحاكمة، وإلى مراكزها الإسلامية، وقواعدها ومنطلقاتها، وحذار من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسماراً في نعشها؟ حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في زوالها وفنائها؟»⁽⁴⁹⁾. يخلص يكن في كتابه التأسيسي هذا إلى اعتبار أن الانتماء إلى الحركة الإسلامية «هو في الحقيقة انتماء فعلي للإسلام»⁽⁵⁰⁾، ما يعني أن المسلم الذي لم يلتزم بالجماعة التي يرئسها هو ليس لديه انتماء فعلي إلى الإسلام، وهذا يرتب عليه مسألتين: الطاعة والبيعة. ومع أن الطاعة مشمولة في عناصر البيعة، إلا أنه يفرغ لها فقرة خاصة يتبنى فيها كل ما أورده حسن البنا من عناصر البيعة وهي (الفهم - الإخلاص - العمل - الجهاد - التضحية - الطاعة - الثبات - الأخوة - الثقة). ويقتبس حرفياً ما أورده مؤسس الإخوان مع شرح لكل عنصر من هذه العناصر.

يقدم يكن تقييمه لـ «الأخر» الإسلامي، فيرى أربعة أنواع

(48) المرجع نفسه، ص 132 - 133.

(49) المرجع نفسه، ص 154.

(50) المرجع نفسه، ص 168.

من «الواجهات والهيئات الإسلامية». فهناك اتجاه روحي محض، يعني بالتربية الروحية، وقد أسقط هؤلاء من حسابهم الجوانب الأخرى الفكرية والسياسية والجهادية والتنظيمية، ما جعلها بعيدة عن الواقع، جاهلة بما يجري حولها، وعاجزة عن فهم الظروف التي تعيشها. وهو هنا يلمح للاتجاهات الصوفية من دون أن يسميها. وهناك هيئات ذات اتجاه ثقافي قامت بفعل المنافسة بالمثل لمنظمات مسيحية أو يهودية، كجمعيات الشبان المسلمين مثلاً، وهذا نوع يسيء إلى الإسلام بمسائرته لأنظمة وعهود عُرفت بعوائدها للإسلام وأهله. وهناك جمعيات ذات اتجاه خيرى نشأت تحت ضغط الحاجة إلى إعانة البائسين وتأمين العلاج للمرضى، وهي رغم فوائدها ما تقوم به إلا أنها تبقى محدودة الفاعلية، ولا يمكن اعتبارها حركة تغييرية. وهناك أحزاب إسلامية ذات اتجاه سياسي صرف - يلمح إلى حزب التحرير من دون أن يسميه - تتبنى لوناً من العمل لا تتخطاه أو تتعداه، وهو المناورة باسم الإسلام، ورفع الشعارات الإسلامية من غير محتوى عقيدي تلتزم به كتنظيم وأفراد. ويوجه نقداً لاذعاً لهذه التشكيلات والهيئات التي تخالف أصول الإسلام بحجة «المرونة والانفتاح» ودعوى تحقيق مصلحة المسلمين، كالمشاركة في الحكم في ظل أنظمة وضعية كافرة، أو طرح قضايا جانبية وجزئية وإفراغ الجهد فيها والانشغال بها عن القضايا الأساسية. لذلك تبقى أعمال هذه الفئات مبتورة شوهاء تتسبب بإساءات بالغة للإسلام⁽⁵¹⁾.

(51) المرجع نفسه، ص132-133.

أخذت كتابات يكن منذ السبعينيات تذهب أكثر باتجاه التشدد والتبني الكامل لمقولات التيار التكفيري الإسلامي. وكانت هذه الكتابات تمثل النقل الأساسي في عملية التثقيف العقائدي والتنظيمي لعناصر وكوادر الجماعة في لبنان، وأصبحت مصطلحات الجاهلية المعاصرة والحاكمية ذات ثقل مركزي في إنتاجه الفكري في ما بعد، فهو يذهب إلى «أن دعاة الإسلام يعيشون في مجتمع جاهلي لا يمت إلى جوهر الدين بصلة، مجتمع تحلل من كل القيم والمثل وتعطلت فيه حواس الخير، مجتمع ازدحمت فيه عوامل الإفساد، حتى أصبح التهلك والإباحية عنوان التقدم والتحضر، وغدا التورع والتدين رمز الرجعية والتأخر»⁽⁵²⁾. وفي مكان آخر يقول: «لقد هدمت جاهلية القرن العشرين كل معنى من معاني الفضيلة والخير والكرامة، وأسفرت عن وجه كالح شاحب ترسم فيه أسباب الغواية والفتنة والشذوذ... حتى أصبح الإنسان لا يفكر إلا بها ولا يعيش إلا لها ولا يحكم على الأشياء إلا من خلالها. أعمت بصره وبصيرته وأماتت حسه وشعوره»⁽⁵³⁾.

ولا يعلن يكن عن موقفه من التعددية الحزبية والسياسية، رغم إدانته للأحزاب والعمل الحزبي، لأن «طبيعة العمل الإسلامي غير طبيعة العمل الحزبي»⁽⁵⁴⁾، فالشخصانية هي «جرثومة فناء الحركات الحزبية»، وأما العقائدية فهي «عامل بقاء الحركة الإسلامية واستمرارها»، والتجرد لله والإخلاص له في السر والعلانية هي أهم

(52) فتحي يكن، «مشكلات الدعوة والداعية»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط15، 1995، ص48.

(53) المرجع نفسه، ص106.

(54) المرجع نفسه، ص132.

خصائص العقائدية، بينما المساومة على الحق هي سمة الحركات الحزبية.

يدعو يكن إلى ضرورة قيام حركة إسلامية عالمية واحدة،
ويطرح أربعة مبررات تجعل من هذه المهمة ذات أولوية:

1- إن الإسلام يواجه في هذا العصر تحديات ضارية،
وأحكام الإسلام وقوانينه المنبثقة عن الشريعة الإسلامية معطلة في
سائر أنحاء الوطن الإسلامي وحكم الطاغوت والأنظمة والأفكار
المضادة للإسلام والحاقدة عليه مكنّ الغزو الماركسي اليساري الملحد
من أن يجتاح الأمة.

2- إن المعركة اليوم بين الإسلام والجاهلية، لم تعد
محصورة في حدود المناقشة والحوار، بل أضحت الصراع دموياً.
فجاهلية اليوم تستخدم جميع كل الأسلحة الفتاكة من قتل وسحل
وسجن وتعذيب وتشريد، فضلاً عن التشكيك والتخوين.

3- إن العالم بات يعيش اليوم حالة ضياع، وأصبح يئن تحت
وطأة الانحراف والشذوذ والفراغ وأعمته مظاهر المدنية الحديثة، ما
يتهدد الوجود الإنساني بالفناء.

4- التحديات التي تواجه الإسلام (الصهيونية - الماسونية
- الشيوعية - التبشير الصليبي) وإمكانات أطرافها الكبيرة، لا يمكن
مواجهتها إلا على مستواها نفسه وبأساليبها نفسها.

وقبل أن يعرض خصائص هذه الحركة العالمية، يناقش تجارب العمل الإسلامي فيرفض طريق الوعظ والإرشاد التي تبنتها «جماعة التبليغ»، لأنه عدا عن تشبهه بطريقة التبشير المسيحي، سيبقى محصوراً في المساجد وروادها، وهو عمل بطيء الأثر قليل الثمر، وهو لا يفضي إلى إقامة تجمع حركي منظم قادر على مواجهة الجاهلية وتحدياتها المتزايدة⁽⁵⁵⁾. كذلك يعرض لطريق القوة أو الثورة المسلحة، وهو إذ يقرّ بأن منطق العصر وطبيعة المواجهة يحتمان امتلاك القوة وأسبابها، لكن بشرط أن يتحقق التوصل بها واستعمالها كجزء من استراتيجية وليس الاستراتيجية جميعها⁽⁵⁶⁾. ويتوقف أيضاً عند طريقة حزب التحرير القائمة على التثقيف وبث الأفكار، ويخلص إلى أن الحزب أخطأ حين اعتمد الفكر أولاً وأخيراً وسيلة لبناء الشخصية الإسلامية، وهو استغرق في اعتماده على الفكر إلى حد الإسفاف، وأخطأ عندما قرر مبدأ القفز من مرحلة «التثقيف» إلى مرحلة «التفاعل»، كما أخطأ حين اعتمد القوى غير الذاتية الممثلة حسب اصطلاحه بـ«طلب النصر»، وأخطأ كذلك حين التزم بفكرة تبني الأحكام بشكل تعميمي في القضايا الخلافية الكبرى لأن من شأن هذا أن يمسخ الثقافة الإسلامية ويضيّق الفكر ضمن دائرة الكتب التي يصدرها الحزب⁽⁵⁷⁾. ثم يعرض لتجربة الإخوان المسلمين من دون أن يوجه أي نقد لها، فيعتبرها قائمة على الإيمان العميق والتكوين الدقيق والعمل المتواصل. وهي وإن كانت ممتدة، عبر أكثر أقطار العالم

(55) المرجع نفسه، ص 217-218.

(56) المرجع نفسه، ص 219-220-221.

(57) المرجع نفسه، ص 222-228.

الإسلامي، إلا أنها لم تصبح قط حركة واحدة تخطيطاً وتنظيماً، ويعيد ذلك إلى الضربات والمحن التي تعرضت لها وكان من نتائجها «أن تحكمت أنظمة الكفر في بلاد المسلمين»⁽⁵⁸⁾، ما أدى إلى انكماش نشاط الإخوان وانحسارهم عن معترك الصراع السياسي، وإن بقي وجودهم الفكري والعقائدي قائماً.

أما ملامح الحركة الإسلامية العالمية الواحدة التي تدعو إليها الجماعة الإسلامية بقلم فتحي يكن، فيمكن تلخيصها بخمسة عناصر:

1- الانقلابية: فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجاً ترقيعياً، وتحقيق المشروع الإسلامي يتطلب قيام تجمع حركي انقلابي، واستراتيجية تبلغ بها الحركة الإسلامية مرحلة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها.

2- اللامركزية: ويقصد بها «مجاورة الانتماء القطري المصطنع» مع إشارته إلى أن تحقيق الإسلام قد يكون سهلاً وممكناً في مكان ما، وصعباً ومستحيلاً في آخر، وعندها يصبح من الضروري إفراغ الجهد في ما هو ممكن وميسور حفاظاً على الطاقات والأوقات.

3- الفكرية: بمعنى اعتماد الحجة وليس العاطفة، بحيث تكون المواجهة مع الجاهلية الجديدة قائمة على دراسة مسبقة ومركزة.

(58) المرجع نفسه، ص 231.

4- العلمية: ومن ملامحها استفادة الحركة الإسلامية المنشودة من أحدث النظريات في حقل التنظيم، ومن أحدث الوسائل في حقل الإعلام، ومن أفضل السبل في حقل العمل الشعبي والطلابي والسياسي وغيره، واعتماد المعرفة الواسعة والدقيقة للمجتمع الذي تعيش فيه.

5- الربانية: تعتمد أيضاً التربية الربانية سبيلاً لتكوين أفرادها وبناء الشخصية الإسلامية التي هي العنصر الأساس لتحقيق الانقلاب الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية. لذا وجب إعداد «الطليعة الإسلامية» إعداداً غير عادي لأن مهمتها كذلك غير عادية، نفسياً ومعنوياً، عقيدياً وأخلاقياً، فكرياً وحركياً⁽⁵⁹⁾.

ويلخص يكن نظرية الإسلام السياسية بالأفكار التالية:

أ- الأمة الإسلامية واحدة ولا اعتبار للأقطار القائمة في بلاد المسلمين ويجب أن تخضع لقيادة واحدة.

ب- العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة.

ج- حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصيل للدولة.

د- الحاكمية في الدول الإسلامية لله، والكتاب والسنة هي وحدها الأدلة المعتبرة للأحكام الشرعية.

(59) المرجع نفسه، انظر الصفحات، 232، 233، 234، 235، 236.

هـ- الشورى حق لجميع المسلمين على رئيس الدولة، أما نتيجة الشورى فإنها غير ملزمة للحاكم.

و- الحاكم في الدولة الإسلامية مسؤول بين يدي الله ومن الناس، وهو الإمام المكلف بإقامة أمر الله، وإن على الأمة السمع والطاعة ما لم يأمر بمعصية.

ز- تتمتع الطوائف غير الإسلامية بالحقوق العامة. ولهم استقلالهم الذاتي في الأحوال الشخصية وبعض القضايا الخاصة⁽⁶⁰⁾.

يعالج يكن هذه العناوين باختصار وعمومية شديدة، وهو لا يقدم تنظيراً جديداً، بل يكرر مختصرات شائعة بين منظري الحركة الإسلامية، ويلجأ في هذا الكتاب إلى إيراد لائحة كتب في نهاية كل فصل للتعلم في الموضوع الذي يعالجه، فالكتاب موجه للدعاة، ولا بد من تزويدهم بمراجع تتسجم مع رؤية الجماعة. ومن خلال قراءة عناوين هذه الكتب وأسماء مؤلفيها، نجد كتب سيد قطب وأبي الأعلى المودودي هي الكتب الأكثر تردداً، ثم تليها كتب حسن البنا، وعبدالقادر عودة، وتقي الدين النبهاني، وسعيد حوى، ويوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، ومحمد أسد، وعبدالكريم زيدان، ومصطفى السباعي، وعبدالرحمن حبنكة، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وأبي الحسن الندوي، ومحمد قطب، والبهى الخولي، فضلاً عن بعض الكتب الكلاسيكية في العقيدة والفقه.

(60) فتحي يكن، «كيف ندعو إلى الإسلام»، بيروت، دار الحديث، 1970، ص131-133.

ويذهب يكن في هذا الكتاب إلى تأصيل المنهج الإسلامي حركياً، فيقول: «على الأخ الداعية أن يبين للمدعو الخصائص التي امتاز بها المنهج الإسلامي عن سواه من المناهج الوضعية، فهذه الخصائص هي فواصل جذرية، وفوارق أساسية»⁽⁶¹⁾، محددًا هذه الخصائص بـ:

1- ربّانيّته: فالمنهج الإسلامي منهج إلهي، وليس مخاض عقل بشري شأن المذاهب الوضعية. وهذه الصفة تؤكد قابليته للحياة وقدرته على استيعاب مشاكلها المتجددة والمتطورة أبداً، عكس المناهج البشرية التي تحمل في أحشائها بذور فنائها.

2- شموله: وعظمة ما في هذا الشمول أنه شمول توزعت جزئياته بالقسطاس المحقق للتوازن بين مختلف الحاجات والمطالب العضوية والنفسية، بحيث لا يحدث تضخماً في جانب على حساب جانب آخر. أما النظم الوضعية ففيها شمول غير متجانس، إنه خليط من نظريات ونظم وأحكام لم تنبثق من مفهوم عقيدي واحد.

3- انقلابيّته: فهو يرفض تصحيح بعض شؤون المجتمع الجاهلي، ولا يستسيغ التعايش في هذا المجتمع إلا لمحاولة هدمه وإقامة مجتمع إسلامي مكانه؛ إنه يرفض أن يكون مصدراً من مصادر التشريع، ولا يرضى إلا أن يكون المصدر الوحيد للتشريع. ويرفض أن يحكم ببعض جزئيات تشريعه، ولا يرضى إلا بأن يحكم بتشريعه كله.

(61) المرجع نفسه، ص81.

ويرفض أن ينص على أن دين الدولة الإسلام في بلد ما، ولا يرضى إلا بأن ينص على أن الإسلام هو نظام هذا البلد ومنهجه في الحياة. فطبيعة المنهج الإسلامي تأبى التجزؤ ولا ترضى بغير الكلية في أخذه أو تركه.

4- استمراريته: المنهج الإسلامي فيه من مقومات الاستمرار وصفات المرونة ما يجعله صالحاً لإمامة البشرية في مختلف العصور والدهور.

5- عالميته: إنه منهج عالمي، فهو ليس وليد بيئة معينة شأن المناهج البشرية الوضعية، فهو يتميز بسعة الآفاق وكلية الإحاطة ما جعله عالمياً قادراً على الحياة والخصب والإبداع في كل مكان.

سجلات فكرية وخطاب مضطرب

أثارت كتابات فتحي يكن سجلاً ونقاشاً داخل الجماعة الإسلامية، تائراً بكتابات سيد قطب في فترة الستينيات والسبعينيات التي تميزت بشمولية الطروحات السياسية والنقدية، وقد عكست ذلك مجلة «الشهاب» الصادرة عن الجماعة، التي أدت دور لسان حال الحركة الإسلامية في العالم كله، وليس في لبنان فقط، وطرحت بقوة المشروع الإسلامي الشامل محاولة إسقاطه على الوضع اللبناني. والجماعة الإسلامية اليوم في تقييمها لتلك المرحلة لا تقدم قراءة نقدية، كل ما تفعله هو التبرؤ من بعض كتابات أمينها العام فتحي يكن في ذلك الحين، معتبرة تلك الكتابات تعبيراً عن رأي شخصي

له يعكس حالة الحراك الفكري الذي كانت تشهده الساحة الإسلامية عموماً، وهي تؤكد أن توجه الجماعة الرسمي حسم النقاش في الاتجاه الإصلاحية الدعوي رافضاً تبني مقولات التكفير القطبية. فما هي حقيقة الأمر؟

لا يمكن في البداية للجماعة التهرب من حقيقة أنها تبنت الخطاب القطبي بالكامل، ولا يمكن إلقاء تلك المسؤولية على عاتق الداعية فتحي يكن وحده، على الرغم من أنه أبرز المرؤجين لها. ويكفي الإطلاع على بعض النشرات التوجيهية المتسرّبة، التي كانت تصدر في ذلك الحين باسم الجماعة، ومنها المعنونة بـ«هذا هو الطريق».

كما أن المتابع لأدبيات الجماعة في مجلة «الشهاب» يمكنه أن يلحظ بسهولة أن كفة الهموم الإسلامية كثيراً ما رجّحت على وقائع المجتمع اللبناني. يستشهد قادة الجماعة اليوم بكتابات الشيخ فيصل مولوي بداية السبعينيات، وبخاصة تلك المقالات الشهيرة في المجلة ليؤكدوا من خلالها أن الجماعة حسمت منذ ذلك الحين خيارها الرافض للمنطق القطبي، والذي نأى بالجماعة عن انتهاج العنف وسيلة لإحداث التغيير، أو اعتماد التشدد مرتكز أساسي في المنهج التربوي التنظيمي والدعوي⁽⁶²⁾، إلا أن تحليل مضمون تلك المقالات والسجال المرافق لها لا يفضي إلى مثل هذا الاستنتاج على إطلاقه.

في الواقع لا يمكن تجاهل الأثر الكبير الذي أحدثته كتابات

(62) «الجماعة الإسلامية في لبنان»... مرجع سابق، ص82.

سيد قطب في الخطاب الإخواني، وما أثارته من سجالات في موضوع القطيعة مع المجتمع الجاهلي والعزلة الشعورية وموضوع الحاكمية الإلهية، وهي كتابات استدعت رداً مفصلاً وموثقاً حينها من المرشد الثاني للإخوان حسن الهضبي سطره في كتاب «دعاة لا قضاة» لم يأخذ شهرة كافية، لكنه كان حاسماً في تبلور منهجين داخل الخطاب الإخواني بشكل عام. أكد الهضبي على الدور الدعوي والإصلاحي للإخوان ورفض المنهج التكفيري والدعوة للعزلة الشعورية ومقولة الجاهلية والحاكمية، ورد على ما ورد في كتاب سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وبعض المقولات الخاطئة في هذا المجال. وتأثرت الجماعة الإسلامية في لبنان بهذه السجلات والمناخات الفكرية لسنوات، وانعكس ذلك على تعاطيها مع المجتمع اللبناني المتنوع بطوائفه وأثر في صورتها. وظهرت على صفحات مجلة «الشهاب» بعض تداعيات هذه الإشكالية الفكرية من خلال عدة مقالات منذ انطلاقة عددها الأول. فتحت عنوان «علاقتنا بالمجتمع الجاهلي» كتب الشيخ فيصل مولوي عام 1966 «أن الموقف الحق الذي يريده الإسلام لدعاته وأتباعه أن يحرصوا على بقاء الجسور التي تربط بينهم وبين عناصر المجتمع الجاهلي، وأن يعبروا هذه الجسور، ويحاولوا إنقاذ من يستطيعون من الناس من المجتمع الجاهلي الذي يعيشون فيه إلى المجتمع الإسلامي، ... إن العزلة التي تحدثنا عنها لا تعني إذاً إلا عزلة الفكر عن التأثير بالأفكار الجاهلية، وعزلة الشعور والعاطفة عن الارتباط بعناصر المجتمع الجاهلي، وعزلة الإنسان عن معايشة المنكر أو مسaire الفساد أو السكوت عنه، إن هذه العزلة تؤدي إلى استقرار نفسي للمسلم،

إذ تبعده عن الارتباط بالنقضيين، وتؤدي إلى تعميق ولائه لعقيدته، وحصراً هذا الولاء بها، كما تفتح له الباب على مصراعيه ليلج منه إلى المجتمع الجاهلي معلماً لا متعلماً وداعياً لا مدعواً ومؤثراً لا متأثراً... من دون أن تستهويه بهارج الحياة وزخارف الجاهلية ومفاتن الدنيا فيغرق فيها...»⁽⁶³⁾.

في هذا النص يحاول الشيخ فيصل مولوي مقارنة الموضوع بشكل حذر، لكنه يبقى داخل بنية الخطاب القطبي، محاولاً تخفيف حدته وتجميل صورته وتدوير زواياه الحادة، فعنده المجتمع الجاهلي قائم، والعزلة واجبة، لكن الفذلكة الفكرية التي يتقدم بها تذهب إلى اعتبارها «عزلة فكرية» و«عزلة الشعور والعاطفة» عن التأثير بالمجتمع الجاهلي الذي على «المسلم» أن يتعامل معه كداعية. ليس ثمة فروق جوهرية في خطاب المولوي في مرحلة الستينيات، سوى أنه أقل حدة من خطاب يكن.

إلا أن السبعينيات شهدت مفارقة لافتة على صفحات «الشهاب»، فقد شهدت صفحاتها نقاشات حادة حول المجتمع الجاهلي وتكفيره وكيفية التعامل معه، فكتب فتحي يكن عام 1972: «منطق العمل الحركي يقتضي الدقة والحسم في تحديد مستويات وأبعاد التعامل مع المجتمع، وقيمة هذا التحديد أنه يرسم للحركة نطاق عملها وميدان تحركها... بحيث لا تكون أسيرة الظروف المحيطة بها، وتتخلص من حمى التخبط وفوضى الانفعال وآفات الارتجال، فإذا

(63) فيصل مولوي، «علاقتنا مع المجتمع الجاهلي»، مجلة «الشهاب»، العدد الأول، 1/12/1966، ص2.

ما كانت تريد نقض الواقع الجاهلي، نقضه بالكلية، فكره ونظامه وأخلاقه، فهذا يفرض نمطاً من العمل الحركي ومستوى من التعامل والتعايش والإعداد يختلف نوعاً وكماً عما هو مألوف ومعروف... فإما إسلام أو لا إسلام، إسلام وجاهلية لا يجتمعان. إن أدنى تحوير في المنهج والطريق سيبعدنا أشواطاً عن الغاية المرسومة والهدف المنشود، وسيفرض علينا بالتالي مستوى من التعايش مع الجاهلية... من شأنه أن يعطل فينا إرادة النقض وعزيمة البناء...»⁽⁶⁴⁾.

يعبرّ يكن في هذا النص عن التزام الجماعة، وتمسّكه بالخطاب الذي رسخه فيها منذ صدر عن الجماعة رسمياً تحت عنوان «هذا هو الطريق»⁽⁶⁵⁾. وهو يعود ليتابع سلسلة كتاباته وحواراته في نص آخر: «إن مهمة العمل الإسلامي أن يهيئ كل الطاقات لإزاحة حكم الطاغوت على الأرض حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله... وليس من مهمته أن يلتمس الحلول لمشكلات المجتمع التي تحكم بغير ما أنزل الله، ليس من مهمته أن يلتمس حلول المشكلات الإعلامية التعليمية أو الغذائية أو الكسائية أو سواها التي خلفتها النظم الوضعية المتعفنة! وإذا كان لا بد من التعرّض لهذه المشكلات، فيقدر ما يدين النظم التي أوجدتها... بقدر ما يعربها ويفضحها ويؤكد بطلانها، وليس أبداً بما يساعدها على التسلط والإستمرار والبقاء...»⁽⁶⁶⁾.

(64) فتحي يكن، «الحركة الإسلامية وإرادة التغيير: تحقيق الواقع الإسلامي يعني نقض الواقع الجاهلي»، مجلة «الشهاب»، العدد 9، 1972/9/1، ص2.

(65) النشرة التوجيهية الصادرة عن الجماعة (رقم 4)، التي سبق وأشرنا إليها.

(66) فتحي يكن، «كيف نعمل للإسلام: عالمية الفكرة، المواجهة»، مجلة «الشهاب»، العدد 8، 1973/9/5، ص2.

من الواضح تماماً أن هذه الفكرة مقتبسة تماماً، وحرافياً عن سيد قطب، وكتابه «معالم في الطريق»⁽⁶⁷⁾، وهي تعكس حالة التجاذب الفكري الذي كانت تعيشه الجماعة، كما هي حال مجموعات الإخوان المسلمين وخطابهم الفكري بشكل عام في تلك المرحلة. فلم يكن إصرار فتحي يكن على هذا المنحى المتشدد إلا رداً على مقال كتبه الشيخ فيصل مولوي على صفحات المجلة قبل ثلاثة أشهر تحت عنوان «متى يكون الفرد مسلماً ومتى يكون كافراً»، جاء فيه: «نحن دعاة إلى الله ولننا قضاة نصدر الأحكام على الناس بالفسق أو النفاق أو الكفر والضلال. والإسلام منهج حركي جاد، وليس من الجدية أن نتلهم عن الدعوة بإصدار الأحكام التي لا نستطيع تنفيذ مقتضاها على أفراد من الناس. بالإضافة إلى ذلك ليس من مهمتنا وليس من قدرتنا، فالله تعالى هو الذي يحكم بين الناس يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون في الدنيا. وماذا تستفيد الدعوة إذا حكمنا على إنسان معين من الناس بالكفر أو الردة، ونحن لا نستطيع تنفيذ حكم الله فيه بالقتل، بل نحن مجبرون على أن نستمر بدعوته للرجوع إلى الدين»⁽⁶⁸⁾.

قد يبدو من الوهلة الأولى في هذا النص أن الشيخ المولوي قد حسم خياره رافضاً الاتجاه التفسيرى المتشدد، ومتبنياً نهج الدعوة الإصلاحى والخطاب الرسمى للإخوان الذي عبّر عنه المرشد الهضيبى، مبتعداً عن المصطلحات القطبية ورمزيتها المفتوحة على

(67) قارن بكتاب سيد قطب «معالم من الطريق»، المرجع السابق، ص 50 و ص 56.

(68) الشيخ فيصل مولوي، «متى يكون الفرد مسلماً ومتى يكون كافراً»، مجلة «الشهاب»، العدد 2، 1973/6/15، ص 4.

تأويلات شتى، لكنه في الحقيقة قطع نصف الطريق في هذا الاتجاه، ومع ذلك تسبب هذا في سجال حاد داخل الجماعة، والدليل على ذلك يضيفه عندما يتحدث عن الحكام الذين لا يطبقون الشريعة: «بأنهم النتيجة وليسوا السبب. ولا بد للحركة الإسلامية من أن تبدأ بمعالجة السبب قبل النتيجة، أي بتغيير الأفكار السائدة في المجتمع. إن العدو الأول الذي يجب على الدعاة إلى الله في هذا العصر أن يعرفوه ليوجهوا حربهم إليه، إنما هو «المجتمع الكافر» الذي يعيشون فيه، هذا المجتمع لا بأفراده، وإنما بقيمه الهابطة وتصورات المضلة وقوانينه الكافرة. وطالما أن المعركة اليوم «فكرية». فإن أفراد المجتمع بأكثريةهم المسلمة هم إخواننا وأحبابنا، بينما الروح الجاهلية التي تسري بينهم وتسيطر عليهم هي العدو الذي يجب مقاومته. الواقع أن المسلمين قد انتقلت فئة منهم إلى الكفر، وهي تصرح بذلك وترضاه وتدعو له، فهؤلاء لا يحسبون مسلمين، وفئة منهم ظلت على إسلامها، وهي الكثرة، ولكنها تحتاج أيضاً إلى التذكير والتوجيه، وإلى دفعها في طريق العمل للإسلام قبل أن يدفعها الأعداء في طريق هدم الإسلام، وهي لا تشعر»⁽⁶⁹⁾. عند الشيخ المولوي الذي مثل الجناح المعتدل في مواجهة يكن الذي عبّر عن الخطاب الأكثر جذرية، والذي تبنى بوضوح المنحى القطبي في تحليله، يتضح أن نقطة «التمايز» لا تتوقف عند مسألة التكفير، بل على كيفية التعامل مع المجتمع الجاهلي الكافر. فالمولوي يسلم بمقولة «المجتمع الكافر» وقوانينه الكافرة، والروح الجاهلية التي تسري بين أفراد المجتمع وتسيطر عليهم، ويسلم بأن فئة منهم انتقلت

(69) المرجع السابق.

إلى الكفر ولا يحسبون مسلمين، وإن فئة أخرى وهي الكثرة (وهذه هي نقطة التمايز) ظلت على إسلامها، لكن إسلامها «ناقص» تحتاج إلى التذكير والتوجيه من طريق الدعوة والاحتضان. وعلى أهمية هذه النقطة وفعاليتها في الموقف وأسلوب العمل السياسي والاستراتيجي للجماعة، إلا أنها تفصيلية وفرعية في أصل الخطاب الذي بقي أسير مصطلحات الجاهلية والتكفير والحاكمية والإشكاليات المتأتية عنها.

ستبقى هذه الإشكالية تفعل فعلها بشكل صامت داخل الجماعة، التي سوف تتجه تدريجياً إلى الواقعية بفعل الانغماس التدريجي للجماعة في السياسة اللبنانية، فقد عقد في بداية السبعينيات خلوة استمرت لأيام، جرت فيها مناقشة ومراجعة المشروع الفكري والنظام الداخلي والمواقف السياسية، وتمت دراسة خريطة العمل السياسي في لبنان والعناصر المؤثرة فيه وكيفية التحرك والعمل في إطاره، وعليه كان ترشيح المحامي محمد علي ضناوي للانتخابات النيابية أول خطوة في المعترك السياسي اللبناني. حينها انقسم الرأي فيمن يترشح عن الجماعة بين الضناوي وفتحي يكن. وكان التصويت بالاقتراع، ورجحت كفة ضناوي بفارق صوت واحد⁽⁷⁰⁾.

كان خوض الانتخابات للمرة الأولى بالنسبة إلى الجماعة الإسلامية ورغم فشلها في الفوز بالمقعد النيابي، منعطفاً مهماً زج بها في معترك العمل السياسي الداخلي اللبناني، فقد اضطرت خلاله إلى تقديم مقاربة سياسية مكتوبة، وإجابات، جاءت في الأغلب عامة عن

(70) «الجماعة الإسلامية في لبنان» (تحرير محسن صالح)، المرجع السابق، ص 86.

القضايا والمعضلات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، والذي تبلور في كتاب مهم أصدره المحامي محمد علي ضناوي تحت عنوان «المسلمون في لبنان مواطنون لا رعايا»⁽⁷¹⁾، طرح فيه إشكالية الهيمنة المارونية السياسية في لبنان على الحكم بصراحة على مختلف الوظائف والمواقع متتبعاً القوانين الطائفية وقانون الجنسية والمحاصصة الجائرة التي يتعرض لها المسلمون في لبنان مسمىاً ومحدداً تلك المواقع والوظائف الممنوعة على المسلمين. ويقول المحامي ضناوي إن رئيس الوزراء آنذاك تقي الدين الصلح أبلغه أن رئيس الجمهورية سليمان فرنجية طلب في إحدى جلسات مجلس الوزراء إحالة مؤلف الكتاب إلى المحكمة بتهمة إثارة النعرات الطائفية، وأنه أي الصلح، مارس دور محامي الدفاع حتى آخر الجلسة⁽⁷²⁾.

كان ذلك بداية الانعطاف والاهتمام بالشأن السياسي الداخلي، إلا أن هذا الاهتمام بالشأن اللبناني بقي يحدث وفق منظورين ومقاربتين، كما سوف يتبين في سياق التحليل. فليس سهلاً على الإطلاق فك التشابك والتداخل ما بين الخطاب الذي يريد يكن ترسيخه داخل الجماعة، وبين الخطاب الذي كان يريد بعض أقطاب ومؤسسي الجماعة تعميمه، إلا أن الممارسة سوف تكون كفيلاً في تعميق التناقضات ما بين المؤسس والمؤسسة.

(71) فكرة الكتاب بدأت من خلال محاضرة ألقاها المحامي ضناوي في بهو الجامع المنصوري الكبير في طرابلس، ولقيت ترحيباً كبيراً وردود فعل إعلامية لافتة.

(72) مقابلة مع المحامي محمد علي ضناوي 2005/8/4 عن «كتاب الجماعة الإسلامية في لبنان»، المرجع السابق، ص91.