

الفصل الرابع

البعد الديني

- الأسس الإسلامية لظاهرة الجماعة والتجمع
- الحياة الروحية في الإسلام
- مفهوم الجماعة والشخصية المعنوية
- المحركات الأساسية للحركة

البعد الديني

١. الأسس الإسلامية لظاهرة الجماعة والتجمع

ذكرنا من قبل كيف أن قاعدة علم الاجتماع في الفكر الغربي تشكلت في أثناء التطور التاريخي للمجتمعات الغربية. فالتحولات الكبيرة التي حصلت في الغرب في العلاقات بين القرية والمدينة، والحدثة وما قبل الحدثة، والتقاليد والتجديد، والفرد والدولة، والفرد والمجتمع، كانت حصيلة طبيعية للصراع الذي حصل نتيجة الصراع الطبقي. فهناك تاريخ طويل في الغرب في موضوع النضال من أجل الحصول على الحقوق الفردية وعلى الحريات الشخصية والسياسية.

أما المجتمعات الإسلامية فلم يحدث مثل هذا الصراع فيها لكونها خالية من الطبقات بالمفهوم الغربي. فقد كان الإسلام حائلاً أمام تشكّل هذه الطبقات. وعلاقاتُ المحبة والسلام والتعاون والتساند في الغرب وُجدت قبل الحدثة وفي أجواء القرى والأرياف فقط. وكانت هذه العلاقات تحوّل بمقياس ما دون تحوّل المجتمع إلى طبقات تتنازع سياسياً واقتصادياً وعنصرياً وثقافياً. ولكن الهدم الجذري الذي حصل بعد الثورة الصناعية وظهور الحدثة أزال هذه العلاقات. ولم يكن هناك أي شيء في الغرب يمكن أن يحوّل دون ذلك. فلم تكن أسسه الدينية ولا تقاليده الاجتماعية والثقافية منطوية على مناعة تساعده على مقاومة هذا الانهدام الجذري الكبير. بينما كانت مكانة الدين في العالم الإسلامي قوية بحيث لا يستطيع أي شيء الحلول محلّه لا في الفرد ولا في المجتمع. فقد استطاع

الإسلام بترائه وغناه النفوذ إلى شرايين جميع العلاقات الاجتماعية، وعبر عن نفسه بصور وأشكال مختلفة. فلذا لم يقع أي انفصال بين الإسلام والمجتمع عند ظهور الحداثة مثلما حصل في الغرب. فلم يوجد في العالم الإسلامي ولا في تاريخه ظاهرة الإقطاع ولا البرجوازية ولا ظاهرة المدينة الاقتصادية الحرة. ومن الممكن تعداد فروق أخرى. ولكن ليس هذا موضوعنا هنا.

لا شك أن العالم الإسلامي تعرض أيضاً للتأثير الهدام للحداثة. ومع أن هذا التأثير لم يبلغ قوة التأثير في الغرب وعنفه، إلا أنه تأثر بالحداثة من ناحية قطف ثمار نعمها ومن ناحية نتائجها السلبية ومن ناحية المؤسسات الاجتماعية. وإذا استثنينا التفتت في الساحة السياسية وظهور الدول القومية والمؤسسات المرتبطة بها، فإن القيم الإسلامية لا تزال هي محور العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي. فلا يزال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما محور هذه القيم في المجتمعات الإسلامية. واستطاع هذان المصدران الأصليون للإسلام حفظ هذه المجتمعات وقيمها من الاندثار والتفكك.

أما سبب وضعي هذا العنوان لهذا الفصل، فهو أن جميع التحليلات الغربية لظاهرة الجماعة والتجمع تنطلق من القيم الاجتماعية والتاريخية للغرب. وبالتالي فهي لا تستطيع تقديم تحليل صحيح لظاهرة الجماعة في المجتمعات الإسلامية. وحتى أفضل هذه التحليلات لا تستطيع التخلص من استخدام القيم الغربية عند تحليل الجماعات الإسلامية.

صحيح أن "تونيس" (Tönnies) قام بتحليل جيد للتغيرات الاجتماعية التي حدثت في الغرب، وفصل بمهارة الآليات التي لعبت دوراً مهماً في

التجمعات الاجتماعية القديمة والحديثة في الغرب من الناحية الفردية والاجتماعية والروحية والثقافية. غير أنه يرى أن "الجماعة" وعلاقاتها في أفضل صورها هي الجماعة المتشكلة في إطار شكل الحياة في الريف وفي القرى. بينما نرى أن ظاهرة الجماعة في المجتمعات الإسلامية مختلفة من ناحية قواها المحركة الاجتماعية ومن ناحية أسسها التاريخية. فالجماعة عند "تونيس" تضمحل وتختفي في المدن الكبيرة. بينما نشاهد أن ظاهرة الجماعة في المجتمعات الإسلامية تظهر في المدن الكبيرة والحديثة. كما لا تلعب رابطة الدم ولا رابطة الأرض أي دور على الجماعة في المجتمعات الإسلامية، ولا تجد لها أي قاعدة فيها. وكذا لا يمكن القول بأن هذه الجماعات المتشكلة في المدن الكبيرة والحديثة تستند إلى نفس القواعد والأسس التي تستند إليها الجماعات المتشكلة في القرى والأرياف لمجرد أن العلاقات بين أعضائها دافئة مثلها. وتجاه ظهور عواطف المحبة والصداقة والمشاركة في المدن الحديثة يتجه المحللون الغربيون على أنها إما بقايا من أخلاق الريف والقرية، أو أن الحداثة لم ترسخ بعد بجميع مؤسساتها في هذه المدن.

أما "ويبر" (Weber) فهو يؤسس ظاهرة الجماعة على قاعدة "العلاقات العقلانية" (Rational)؛ فحسب رأيه فإن العلاقات الاجتماعية قائمة على صراع المصالح والمنافع دوماً، وغريزة المصالح المتبادلة تدفع الإنسان إلى التجمع، أي إن هذه الغريزة تظهر بشكل تكوين الجماعات. وهو يرى أن جميع النشاطات الإنسانية عقلانية من ناحية الأهداف أو القيم والمشاعر المشتركة. والمسؤوليات المشتركة تُلدُّ مثلاً وغايات مشتركة. ولكن كل هذا لا يكفي لتفسير ظاهرة الجماعات الإسلامية، لأن غريزة

المصالح المتبادلة هي أبعد شيء وأبعد مفهوم عن تفسير الجماعات الإسلامية. أما المشاعر المشتركة بين الأعضاء فليست عاملاً في تكوين الجماعة، بل نتيجة لها.

وتكاد تكون الجماعة حسب تعريف "تونيس" (Tönnies) و"وير" (Weber) نذيراً للفتت الاجتماعي. بينما لم يُلاحظ أي فتت وتبعثر اجتماعي في المجتمعات الإسلامية التقليدية. كما أن العوامل التي تؤسس الروابط في الجماعات وفي المجتمعات الإسلامية لا تشبه الروابط القبلية أو العشائرية. إن التأكيد على الروابط القبلية أو العشائرية أو العنصرية.. الخ يُعد في الإسلام تقليداً جاهلياً يجب تجنّبه. ويؤكد حديث نبوي شريف أن الإسلام ألغى كل هذه العصبية^(١). لأن هذه العصبية الجاهلية تحوّل دون تشكّل الروابط الإسلامية الاجتماعية الواسعة.

وعلى الرغم من هذا الموقف الحاسم للإسلام فقد عانت المجتمعات الإسلامية بعد عصر الراشدين الشيء الكثير من هذه العصبية الجاهلية من الناحية الدينية والاجتماعية والثقافية. ومع هذا فلم تكن هذه العصبية القبلية من القوة بحيث تؤدي إلى اختلافات في المجتمعات الإسلامية. وفي الأقل فإن مثل هذه العصبية غير مقبولة من الناحية الدينية. كما لا يمكن -للسبب نفسه- تحليل الجماعات في المجتمعات الإسلامية وإرجاعها إلى مجتمعات إقطاعية لما قبل العصر الحديث. كما لا يمكن إيضاح روح الوحدة في الجماعات الإسلامية والتساند إلا لكونه نتيجة للتطبيق العملي للإسلام في الحياة الاجتماعية. لأن الإسلام نفسه يدعو إلى الخير والجمال والأخلاق الحميدة والمعروف ونشر الفضيلة في

(١) العجلوني، كشف الخفاء، ١٢٧٨، تاريخ الطبري ١٤٦/٢

المجتمع، وإلى مثل هذه الأعمال الخيرية وإلى التسابق والتنافس فيها بشكل جماعي.

قد يتكاسل الفرد في أعمال البر إن كان وحده، أو حتى لو كان راغباً فيها فلن تكون هذه الرغبة بقوة رغبته وهو يزاول هذه الأعمال ضمن مجموعة أو جماعة. وهذا هو الأساس في تكوين الجماعات في الإسلام. أي إنها ليست إلا جماعات انتظمت لنشر الخير والمعروف في المجتمع. وهذه الجماعات تخاطب عاطفة الخير والمعروف في الأفراد وتكسبهم روح التنافس والسباق في الخير.

الجماعة شخص معنوي، وشركة معنوية، أهدافها ومثلها وقيمها تكون معنوية ومتوجهة للأزل. وأقوى المثل وأشد العوامل دعماً للتضحية هو ما كان متعلقاً بالأبد وبالأزل. وليس هناك من ثمن دنيوي يستطيع التعويض عن هذه المثل والأهداف. لذا فإن أهداف الجماعات الإسلامية متوجهة لنيل رضا الله تعالى وليس لأي نفع دنيوي.

لقد كانت الدوافع وراء تشكيل الجماعات في الإسلام على مدى العصور دوافع اجتماعية وتطوعية وذات أهداف مدنية. ولم تكن التجمعات التي تشكلت من أجل أهداف خيرية واجتماعية عبارة عن الجماعات الإسلامية فقط؛ فقد تشكلت أيضاً العديد من الجمعيات الخيرية والمؤسسات الوقفية والنقابات المهنية.. الخ وقامت هذه التجمعات بفعاليتها الخيرية في ظل شعور بأداء عبادة اجتماعية.

ظهرت الجماعات الإسلامية في العصر الحديث، لأنها من حقائق المجتمع الإسلامي، وكلُّها تقريباً قد كونت شكلاً مختلفاً للمجتمع الإسلامي. والجماعات الإسلامية الحالية كان ظهورها بعد تفتت وحدة

الكيان السياسي للعالم الإسلامي. وحاولت هذه الجماعات ملء الفراغ الاجتماعي الذي ظهر بعد هذا التفتت السياسي. وكما هو معلوم فإن الصبغة الغالبة في المجتمعات الغربية هي صبغة العلاقات العقلانية. أما في المجتمعات الإسلامية فالصبغة الغالبة هي صبغة التعاون والتساند. وهذه الصبغة تنتج على الدوام أهدافاً ومثلاً مشتركة في المجتمع. لذا فإن الجماعات الإسلامية نتاج ظروف سياسية واجتماعية خاصة وذاتي في التاريخ الإسلامي، ولا يمكن تحليلها بالمفاهيم الغربية وبمصطلحاتها حول الجماعات، ولا يمكن الوصول إلى أي نتيجة بالمصطلحات التي استعملها "ويبر" (Weber) أو "ماركس" (Marx) أو "واط" (Watt) أو "جولد زيهر" (Goldziher).

إن أكبر خطأ وقع فيه "واط" وأمثاله من المستشرقين -وكذلك علماء الاجتماع الغربيين- هو أنهم نظروا إلى كل جماعة إسلامية أو مذهب إسلامي ظهر في التاريخ الإسلامي وكأنه مذهب أو جماعة قامت ضد التقاليد الإسلامية والعرف الإسلامي ومعارضاً له. بينما الأمر على العكس من هذا تماماً. لأنه -إن استثنينا بعض الحركات الهامشية- لم تظهر في التاريخ الإسلامي أي حركة دعت إلى التخلي عن القرآن والسنة اللذين هما المصدران الأساسيان للدين الإسلامي أو إهمالهما. وحتى الحركات الهامشية التي عارضت التقاليد الاجتماعية الإسلامية وجدت نفسها مضطرة للاستناد إلى هذين المصدرين الأساسيين. فهذه الحركات الإسلامية تمثل توسعاً داخلياً لا يمزق الإطار الإسلامي؛ وهي لا تبحث عن هوية جديدة.

لقد سعى المحللون الغربيون إلى نقل أرضية النزاع الطبقي الذي

حدث في الغرب إلى المجتمعات الإسلامية في صورة النزاع القبلي والعصبي والعشائري والمذهبي، فهم يرون أن هذه النزاعات هي النزاعات الاجتماعية الموجودة في المجتمعات الإسلامية، وأن هذه النزاعات تظهر في شكل وفي صور الجماعات والفرق فيها. وهذا قياس سطحي وخاطيء، ولا يوجد له أساس تاريخي ولا اجتماعي. وكما قلنا فإن أكثر الجماعات تطرفاً في المجتمعات الإسلامية تعبر عن نفسها ضمن الهوية الإسلامية.

لا يكاد يوجد في الغرب أية تحليلات استطاعت النفوذ إلى عالم المفهوم الإسلامي؛ فكلها تنظر إلى هذا الموضوع من الزاوية التاريخية والعقلانية، ونحن نعتقد أنه بدون فهم الدور الرئيسي لتأثير القرآن على المجتمعات الإسلامية وقبول هذا الدور لا يمكن فهم الهوية الفردية والاجتماعية للمسلمين فهماً صحيحاً.

مفهوم الجماعة لدى فتح الله كولن

يرى فتح الله كولن أن الجماعة هي التي تُحقق مبدأ "خدمة الحق والخلق".^(١) فلإنسان وظيفتان وهدفان رئيسيان في وجوده على هذه الأرض؛ هما: "العبودية" أولاً، "وإعلاء كلمة الله" ثانياً. ويمكن تلخيصهما بالقول بأنهما وظيفة "الإرشاد والتبليغ". وجميع وظائفه الفردية والاجتماعية والأخلاقية مرتبطة بهذين الأساسين. ونظراً لكون "إعلاء كلمة الله" هدفاً سامياً فهو يتجاوز الإرادة والقدرة والتضحية الفردية. وتحقيق هذا الهدف وإنجازه ونقله وتوصيله إلى الجماهير يتطلب وجود جماعة منظمة. والقرآن يشير إلى أن المسلمين "أمة" ويعرفهم على هذا الأساس من الشعور. ومع أن "الأمة" تعبير عن جميع المجتمعات الإسلامية، إلا

(١) الحق هنا اسم من أسماء الله الحسنى. (المترجم).

أنها مفهوم اعتباري. ونظراً لأن الجماعات تكون كتلاً تتجاوز الإرادات الفردية، فإنها تأخذ على عاتقها تحقيق بعض الوظائف الاجتماعية للأمة. لذا كان من المهم الاستعانة بالجماعات في المجتمعات الإسلامية. يقول فتح الله كولن:

"فكرة الجماعة مهمة؛ بمعنى أن يقوم كل فرد بتوظيف عواطفه وأفكاره الشخصية ومشاعره حول فكرة سامية ليتم تحقيق وحدة عقلية ومنطقية".^(١) الجماعة هي وحدة عقلية ومنطقية وقلبية وروحية، واختيار شخصي. والجماعة في الوقت نفسه تكتل وتجمع أخلاقي، لا تقوم بأي دعوة إجبارية لأنها مرتبطة بالإرادة الحرة للأفراد "... وكل تجمع أخلاقي هو تجمع اختياري يستسلم الأفراد فيه بكامل حريتهم وإرادتهم لهدف التجمع الذي يعد بالسعادة الدنيوية والأخروية. وفي ضمن هذا التجمع لا يسمح الإيمان بماهيته التوحيدية، ولا المحبة بماهيته المؤدية، ولا الهدف المنشود بسموه لأي سلبيات تنتج من الأنانية، فلا مجال في مثل هذا الجو لنمو اللا أخلاقية التي تنبع من الأنانية".^(٢)

الجماعة هي الوعاء المعنوي الذي تذوب فيه أنانيات الأفراد ونوازعهم النفعية. والحقيقة أن كل شكل من أشكال الأنانية، والتهالك على المصالح والمنافع الشخصية أمر لا أخلاقي. ومع أن للإنسان شخصيته وفطرته الفردية فهو مخلوق اجتماعي، حيث تتبلور شخصيته وأخلاقه داخل المجتمع. "لا يمكن أن نتحدث عن الفرد المنزوي عن المجتمع ونقول: "إنه ذو خلق أو هو عديم الخلق"، علماً بأن الإسلام يعدُّ

(1) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186.

(2) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186.

العيش داخل المجتمع وتحمل بعض السلبيات الناتجة عنه جهاداً".^(١) فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المؤمن الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم".^(٢) وإن تأملنا قليلاً ندرك دقة معنى النص، لأن التعامل مع الناس قد يكون مؤذياً في بعض الأحوال. وكذلك من المحال أن يتم إشباع طلبات الإنسان ورغباته كلها؛ فالناس أنواع وأشكال من الناحية الأخلاقية والروحية والشخصية. وهذا التنوع يولد المشاكل أحياناً، ولاسيما إذا أدى هذا التنوع إلى ساحة الأنانية والفردية، عندها تنقلب الحياة الاجتماعية إلى حياة لا تطاق. ولكن مع كل هذا فالرسول ﷺ يقول بأن المتعاملين مع الناس هم أفضل، ويعدُّ هذا "جهاداً".

ومن أهم وظائف المجتمع هو إعداد الأفراد -كلٌ حسب قابلياته- ليكونوا أفراداً صالحين للمجتمع "...إن التسامي والتعالي الذي تنتجه وتؤمنه العقيدة والحياة تستهدف الإخلاص وتطوع الفرد، وتُلبّنه وتذنيه وتحوّله إلى إنسان اجتماعي -مع بقاء جميع خصائصه ومزايه الذاتية- حتى يتحول من قطرة إلى بحر، ومن ذرة إلى شمس، ومن صفر إلى شيء كبير وثمين".^(٣) هنا يشير فتح الله كولن، إلى خاصية معينة في قابلية بوتقة المجتمع على إذابة الأفراد في وعائه؛ فالفرد يبقى بجميع خصائصه الفردية، ولكنه يُثري في الوقت نفسه شخصيته بالخصائص الاجتماعية التي يُكسبها له المجتمع حتى يكون جزءاً من الشخصية المعنوية للمجتمع.

بينما نرى أن النظريات والمعاصرة تقول: إن هوية الفرد تصادم

(١) الترمذي، صفات القيامة ٥٥، ابن ماجه، الفتن، ٢٣.

(٢) رواه الترمذي (٢٥٠٧)، وابن ماجه (٤٠٣٢).

(٣) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186-187.

هوية المجتمع. والحقيقة أن هذا الصراع هو خَلْف معظم مشاكل الهوية الشخصية التي تنتجها وتسببها الحداثة. والنتيجة هي إما أن يتم التأكيد على الهوية الفردية وإما على الهوية الجماعية.

وعلى خلاف الظن السائد، فإن الجماعات الإسلامية المعاصرة لا تذيب الهوية الفردية تماماً ولا تمحوها، بل تثري هذه الهوية وتدفعها للعمل من أجل هدف عُلوي. فالإخلاص والوجد والعبادة والطاعة تُنضح الإنسان، ولكن إن لم يتوجه الإنسان إلى أهداف اجتماعية فلن يكون في إمكانه الوصول إلى مرتبة "الإنسان الكامل".

ويؤكد فتح الله كولن مراراً وتكراراً على أهمية الجماعة في تشكّل الفرد وتَرْقيهِ في مدارج الكمال عند قيامه بالعمل في سبيل الله وفي سبيل إعلاء كلمته. يقول:

"إن أداء الخدمة في هذه السبيل من أسمى الخدمات، والهدف هو نيل رضا الله، والنتيجة هي السعادة الأخروية. ولكن إن تلوث هذا الهدف بأية منافع شخصية أو جماعية، تقطعت الروابط التي لها صفة الأبدية والأزلية التي تغذي الفرد والجماعة وتحييها، فيبتعد الفرد عن خطه وتهتز الجماعة وتبدأ أمارات الخسارة بدل الربح في الظهور.

أجل، ينبغي على كل جماعة تربط أعمالها بالله تعالى أن تحذّر من كل أشكال المنفعة الشخصية وأن تبتعد عن أي هدف أو فكر أو خيال دنيوي قاصر. الجماعة الحقيقية هي الجماعة المقدسة التي استسلم أفرادها للأبدية. و-حسب تعبير بديع الزمان النورسي-: "تبدأ الأعمال عند هؤلاء بالله؛ فهم يتكلمون من أجل الله، ويجتمعون من أجل الله، ويعملون لأجل الله، ولوجه الله، ولأجل الله، يحولون ثواني أعمارهم إلى

سنوات، ويطبعون وجه الفناء بطابع البقاء؛ لأن جميع جهودهم مخصصة تمام الإخلاص، ونقية تمام النقاء، وهي متوجهة نحو العالم الآخر، عالم الأبد والأزل".

لذا لا يمكن القول بأن كل تجمع هو جماعة، بل إن بعض الكتل التي تسري العداوة بينها ليست بعيدة فقط عن ماهية الجماعة، وإن زيادة الأفراد فيها تؤدي إلى زيادة الضعف مثلما تؤدي عمليات ضرب الكسور ببعضها إلى تساؤل قيمتها. فأصحاب الأنبياء الذين تميزوا بروح الجماعة، شكّلوا جماعات قوية مع قلة أعدادهم، وأدوا المطلوب منهم، بل إن عدّ كلٍّ من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أمةً قائمة بذاتها لا يُعتبر مبالغة. ويمكن أيضاً النظر إلى حواربي المسيح ﷺ -وهم قلة- وكأنهم جيش قوي. والحقيقة أن كل فئة قليلة من هذا الصنف ومن هذا المستوى عُدت في التاريخ أقوى من العديد من الكتل الجماعية المتنافرة وأكثر بركة منها^(١).

٢. الحياة الروحية في الإسلام

أ- التصوف والطريقة والجماعة

لم تظهر الطريقة -كظاهرة اجتماعية- في عهد الصحابة والعهد الأول للتابعين، بل ظهر المتصوفة الأوائل في نهاية النصف الثاني من عهد التابعين. ولكن التصوف لم يظهر في هذين العصرين كظاهرة اجتماعية، بل كطريقة في الزهد يسعى وراء الحقيقة مثل الفيلسوف. إلا أن البحث عن الحقيقة لدى الزاهد موجه نحو ساحة القلب والوجدان أو بتعبير آخر نحو ساحة الحرية المطلقة؛ بينما يدور الفيلسوف في دائرة مفرغة، ويقوم ويقعد بالنقاش والصراع والاعتراض والتخمينات. رغم ذلك لا

(١) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 187-188.

يستطيع أن يصل إلا إلى حقيقة ميتة لا حياة فيها، أو إلى حقيقة ظاهرية لا يمكن العيش فيها ومعها. نرى أن الصوفي يعيش بسعادة كبيرة في حياة روحية مباركة، ولا يصل إلى هذه السعادة بالمعلومات التي حصل عليها، بل بالرغبة في الوصول إليها والتوحد معها والعيش فيها. ومع أن الصوفي يستعمل الرموز والكنائيات التي لا يعرف معناها سوى من ذاق طعم وحلاوة تلك السعادة وعاشها، إلا أنه في النهاية يستعمل اللغة المعهودة والمستعملة. ولا تستطيع الفلسفة إعطاء أي شيء للإنسان حول جو هذه التجارب الروحية والمعنوية.⁽¹⁾

ونظرة العقل الفلسفي الخالص تكون قاصرة حول جميع الفعاليات الروحية وحول العالم الداخلي للمتصوف. وما يذكره التصوف الإسلامي عن "الحال، والمقام، والذوق والكشف والإلهام.. الخ" ليس ثمرة للعقل والفكر، بل هو ثمرة رحلة قلبية وروحية ومعنوية متصاحبة ومتكاملة مع العرفان. فهو لا يعتمد على المعرفة بل على العرفان والحكمة، ولا يمكن الوصول إلى هذا إلا بعد تجاوز الإنسان وجوده الجسدي والجسماني.

تنمو الملكات الوجدانية والعاطفية في التصوف أكثر من الملكات العقلية. والتجربة الصوفية تنو إلى قرب العاشق من المعشوق والحب من المحبوب. وهذا القرب ليس جسدياً ولا مادياً، بل ذوقياً ومعنوياً. وخيال القرب هذا لا يشير إلى المادي المحسوس، بل إلى تجلي أسماء الله الحسنی وصفاته. وهو إحساس سام متعالٍ.

كان الفكر الصوفي هو الأساس في ظهور الطرق الصوفية في المجتمعات الإسلامية كظاهرة اجتماعية. ومع أن عوامل خارجية كانت

(1) Ebu'l Alâ Afîf, Tasavvuf, Iz yay. s. 20-21

لها تأثير في مرحلة تحول التصوف إلى مؤسسات وطرق صوفية، إلا أن التصوف -قبل تحوله هذا- نتاج ذاتي للإسلام وللظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والفكرية والدينية. وأهم سبب لظهور التصوف والطرق الصوفية ووجودها هو الرغبة في معاشة الإسلام كدين بعمق أكثر. وبتعبير آخر فالتصوف هو تلبس تجربة دينية عميقة على الصعيد الروحي والمعنوي.

لقد اعتنى المتصوفة الأوائل بالزهد، واهتموا بالآيات القرآنية التي تتناول الإنسان ومدى علاقته بالحياة الدنيا والآخرة، وتعامله مع نفسه الأمانة بالسوء، وطريقة سلوكه إلى الله ﷻ. كانت الآليات الداخلية للإسلام حتى عهد الفتوحات متجهة نحو الفقه والكلام وجمع الأحاديث وتدوينها. ولكن المتصوفة اتجهوا اتجاهاً آخر، حيث انكبوا على محاولة الفهم العميق للتقوى وللمتقين مثلما جاء في التعبير القرآني. ولا شك أن أصحاب الفقه والحديث وعلم الكلام كانوا أيضاً من المتقين، إلا أن الذين مالوا إلى التصوف أرادوا التعمق في هذا الصدد، ورغبوا في تدقيق تجربة روحية عميقة. ثم إنهم كانوا يرون أن أهل الفقه والكلام شغلوا أنفسهم أكثر من اللازم في الأمور اللفظية والشكلية والظاهرية، ويرون كذلك أن علماء الكلام يستخدمون العقل بطريقة منطقية، وأن مطارحات علماء الكلام كانت تستند إلى مهارتهم في النقاش وتزويق الكلمات في أمور لا تدخل في أطر التجارب أمثال "الصفات" و"الأسماء" و"الذات".

إن أساس التصوف هو محاولة تطهير القلب من غير الله ومن سواه، وتغذية الروح بالأدعية والأذكار وزيادة النوافل. وإذا كان الفقه يمثل العمود الفقري للعقل الاجتماعي وللعبادات والمعاملات في الحضارة

الإسلامية، فإن التصوف أهم ظاهرة للناحية الروحية والمعنوية في الإسلام. "... فالتصوف ليس فقط طراز الحياة التي يختاره الصوفي، بل هو نظرة خاصة تُعيّن -في الوقت نفسه- علاقة الصوفي بربه وبنفسه ثم بالعالم أجمع، وتُعين كيفية إنشاء العلاقات مع جميع هذه الجهات. ولكن هذه النظرة في المستوى العام وفي المستوى الفلسفي نظرة دنيوية. غير أن نظرة الصوفيين إلى الدنيا وإلى الدين تختلف عن نظرة الفقهاء وعلماء الكلام، كما تختلف نظرتهم إلى الله وإلى الإنسان عن نظرة الفلاسفة".^(١) اتبع التصوف منذ عهده الأول -الذي نطلق عليه عهد الزهد- مساراً تجاه الدنيا يختلف عن المسار العام. واعتباراً من بداية القرن الثالث الهجري وصل إلى مرحلة النضج، وبدأ فهمه للدين يختلف عن فهم الفقهاء وعلماء الكلام. وبعد القرن الثالث بدأ فهمه يختلف عن النظرة الفلسفية الكلاسيكية.^(٢) والخلاصة أن التصوف أثر في كل عهد تأثيراً روحياً كبيراً على المسلمين من ناحية موقفهم من الله والدين والدنيا.

لم يكن التصوف ولا المصطلحات التصوفية حتى نهاية القرن الثاني للهجرة تشكل ظاهرة واضحة ومتبلورة بعد، بل كان التصوف حالات فردية؛ فلم تكن هناك تكايا وزوايا مثلما شاهدناها في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة. فالمتصوفون الأوائل اهتموا بمفاهيم من أمثال القلب والنفس والوجدان، والزهد، والعزلة، والتقوى، والورع، والخوف، والرجاء، والعرفان، والإحسان، والمحبة، والعشق، والدنيا، والآخرة.. الخ. بينما اخترعوا في مرحلة لاحقة مفاهيم أخرى مثل: الوحدة، والكثرة، والكشف والشهود، والفناء والبقاء.. الخ وعمّقوا

(1) Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf, Iz yay. s. 92

(2) Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf, Iz yay. s. 92

تجاربهم الروحية حولها. وتحوّل التصوف في القرن الثالث للهجرة إلى نوع من مؤسسة خاصة، وبدأت تهتم في البداية بمفاهيم أمثال: العزلة والسياحة، ثم بالزوايا والتكايا. هنا نجد نشاطاً كبيراً في التجمع وتكوين الجماعات، حيث نجد هنا تشكّل الحلقات في المساجد بين الصوفيين والتفافاً حول شيخ صوفي في الزوايا والتكايا، وعيش حياة صوفية منظمة. وهنا تشكلت المدارس والنحل الصوفية الأولى حول الشيوخ الذين أسسوا هذه المدارس وقادوها، وبدأ سالكو الطرق الصوفية يأخذون تعاليمهم من هؤلاء الشيوخ.

كان التصوف في البداية عبارة عن حياة زهد بسيطة، ولم تكن له أي قواعد أو أسس خارج الدين، ثم تقدّم وتحوّل إلى حياة روحية منظمة تدريجياً، وإلى نظام له طرق رياضة ومجاهدة لعلاج أدواء النفس وأمراضها بعد أن عاش مرحلة انتقالية. كان التصوف هنا عبارة عن التحلي بالأخلاق الدينية ومحاولة فهم الحكم الباطنية للعبادات. ومع أن هذه المرحلة كانت انتقالية إلا أن الطلب والهدف كان لا يزال حياة يزينها الرضا والتوكل والزهد. ويُعدّ إبراهيم ابن أدهم (ت ١٦١هـ) ومعروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) ورابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) والفضيل بن عياض (ت ١٨٩هـ) من أبرز المرشدين الصوفيين في هذه المرحلة الانتقالية.

ثم دخل التصوف إلى مرحلة "الوجد والكشف والذوق". وهي ألمع مرحلة وأرقاها في التصوف، وتشمل العصر الثالث والرابع للهجرة. فقبل هذه المرحلة كان التصوف عبارة عن طريقة للعبادة تُفَسّح عن المعاني الباطنية للأحكام الدينية وتأثيرها على القلب، وكان كأنه مقابل علم الفقه الذي يهتم بالمعاني الظاهرية للعبادات؛ بينما تحول في هذه المرحلة

الجديدة إلى طريق لتربية النفس وطريقة معرفية جديدة أمام طرق المعرفة لعلماء الكلام. ولم يكتفِ التصوف بالوسائل التي تُوصِل إلى "الحال" و"المقام" في مجال تربية النفس ومجاهدتها ورياضتها، بل استعمل طرقه كعناصر في تحصيل المعاني الخفية، وتحصيل المعاني الذوقية التي لا يستطيع الآخرون الوصول إليها.^(١)

هكذا بدأت مرحلة تحول المؤسسات الروحية إلى "طرق صوفية" وأصبحت هذه الطرق في القرن الرابع للهجرة وما بعده تعني في التقليد الصوفي: الطريق المعنوي والروحي وجملة الآداب والمراسيم والتعليمات لكل طريقة.

هناك بشكل عام وجهتان للتصوف الإسلامي؛ الوجهة الأولى: هي الوجهة العملية. وهي عبارة عن الزهد وحياة العبادة النابعة عنه، والتوجه إلى الله وترك الشهوات الدنيوية والأهواء النفسية، والتمسك بكل أنواع مجاهدة النفس ورياضتها.. والوجهة الثانية: هي الوجهة "المعنوية والإشراقية" وهي أحوال القلب والروح والنفس التي انتجتها حياة الزهد ومجاهدة النفس وهي عبارة عن: الوجد، والذوق، والمعرفة (العرفان) والمحبة، والعجبة، والشكر، والانجذاب والصحو، والمقامات.

ولا شك أننا لن نستطيع اختصار تاريخ التصوف الإسلامي في سطور قليلة، كما لا نتناول هنا الانحرافات التي حصلت في التصوف.

وطالما بقي التصوف والطرق الصوفية بكل ألوانها ضمن الإطار الشرعي فهي حركة إغناء لحياة العبادة في الإسلام وإثراء للحياة الروحية وتوسيع لأفق الروح. ومع أنه قد ظهر في التاريخ الإسلامي بعض الطرق الصوفية

(1) Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf, Iz yay. s. 81-115.

المتطرفة التي ابتعدت عن النصوص الشرعية وعن الإطار العام للإسلام وتقاليده، إلا أن التصوف كان في التاريخ الإسلامي من عوامل الرجوع إلى الوحدة الإسلامية المعنوية والروحية في المجتمعات الإسلامية.

ب- التصوف والمظاهر الصوفية عند فتح الله كولن

إن حركة فتح الله كولن ليست حركة صوفية.

صحيح أنه تناول في دروسه وفي العديد من مقالاته ومواعظه وخطبه المفاهيم العائدة للتصوف وشرح معاني مصطلحاته والحياة الصوفية. وبالمعنى الفردي فهو يعد بحق "زاهداً معاصراً". إلا أن تصوفه محدد ومحصور في النطاق الفردي. وهناك نوع من التصوف لا يتبنى زهداً بعيداً عن الدنيا وعن المجتمع وتاركاً لهما؛ فهو يرى أن زهداً رهبانياً ليس فضيلة يشجعها الإسلام، لأن الإسلام في جوهره دين اجتماعي، والرهبانية تتناقض مع الحياة الاجتماعية. ولكن فتح الله كولن في المقابل لا يرى من الصحيح الانغماس في الدنيا والتمتع بجميع الأهواء النفسية والمادية. فكما أن الزهد لا يعني ترك الدنيا تماماً، هو -في الوقت نفسه- لا يلائم الانغماس في الدنيا. فالقرآن الكريم يرشدنا إلى الاعتدال والوسط في هذا الأمر. فلا يوجد في الخطاب القرآني أية دعوة للانصراف عن الدنيا والابتعاد عنها تماماً. ولكن ربما كان هناك تحذير من الانغماس فيها من الناحية الأخلاقية والمعيشية ومن جعل الدنيا أكبر هم للإنسان.⁽¹⁾ ففي الفكر الإسلامي هناك ثلاثة أوجه للدنيا: الأول: هو المتوجه إلى الدنيا

(1) M. F. Gülen, Sonsuz Nur, 2/472-484; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 40; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 193; Kur'an'dan İdrake Yansıyanlar, 2/307-313; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/72; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 157; Fasıldan Fasıla, 4/109.

نفسها. الثاني: الوجه الناظر إلى الأسماء الحسنى، أي الوجه المتوجه إلى الساحة التي تتحقق فيها تجليات أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله. والثالث: المتوجه إلى الآخرة.^(١) فالقرآن يحذر من الوجه الأول، ويؤكد على أن هذا الوجه زائل وخادع.^(٢) وأما الوجه الثاني والثالث فهما يشكلان توجه المتصوفة نحو الدنيا ونظرتهم إليها وطبيعة فهمهم لها. فهم لا يهتمون بالوجه الأول ولا يلتفتون إليه.

أجل، هناك إشارات قرآنية استند إليها بعض الزهاد من المتصوفة في المرحلة الأولى للتصوف في التاريخ الإسلامي في ترك الدنيا؛ فهناك آيات كثيرة في القرآن تذم الدنيا، وانطلاقاً من هذه الآيات أرسوا القواعد لحياة عملية وقلبية وروحية. ولا شك أنه نتيجةً لهذا السلوك والتصرف قد ظهرت ثقافة معنوية غنية ومصطلحات ثرية، وبالتالي فلا يمكن إهمال هذه الناحية أو تناسيها. إلا أنه لم يظهر في العهد الإسلامي الأول -عهد الصحابة وفي عهد التابعين نوعاً ما- مثل هذا الترك للدنيا وللحياة الاجتماعية، مع وجود عدد كبير من أصحاب التقوى والورع فيهم. ومن المحتمل أن عدم ظهور هذا النوع من الزهد القائم على ترك الدنيا يعود إلى انشغال الصحابة في عصرهم بوظيفة الجهاد وإعلاء كلمة الله، وبوظيفة التبليغ والإرشاد، وجعل هذه الوظيفة أهم من كل تجربة روحية ومعنوية في حياتهم الخاصة أو في حياتهم الاجتماعية. لم يكن أهم أمر عندهم القيام بتنظيم قواعد الانقلاب الذي أحدثه الإسلام في الروح، بل معايشته والإحساس به وتذوقه. كان هذا على الصعيد الفردي والشخصي. أما أهم مسألة من ناحية المجتمع والعلاقات الاجتماعية

(١) أنظر: الكلمات "لبديع الزمان سعيد النورسي. الكلمة ٣٢، الرمز الخامس.

(٢) أنظر: (الأنعام: ٣٢). (العنكبوت: ٦٤)، (محمد: ٣٦)، (الحديد: ٢٠)

فكانت وظيفة "الدعوة والتبليغ". فلذا لم ينشأ مفهوم "ترك الدنيا" في هذا العصر الأول ولم يتطور أو يقوّ. أما في القرن الثاني والثالث فقد ظهرت مع زيادة الفتوحات والتحاق حضارات وثقافات أجنبية بالإسلام مشكلة الانغماس في الدنيا، مما حدا بالكثيرين إلى ترك الدنيا وترك الحياة الاجتماعية، كما أن الإسلام تحوّل في هذين القرنين إلى دولة وإلى مدنية، وكسب قوة على الصعيد الدولي، وأصبحت له كلمة مسموعة. أي كانت هناك أعداد كافية من الأفراد القائمين بوظيفة "الإرشاد والتبليغ"، وتكاثف عدد السكان وزاد. فأصبح هناك العلماء والمجاهدون والجنود والإداريون والعامة.

ومن جهة أخرى فعندما أضيف إلى هذا التغير الاجتماعي احتدام النقاش في ساحة الفلسفة وعلم الكلام، كان هذا مشجعاً لبعض الناس المستعدين على التحول نحو الزهد وترك الدنيا.

وفسر فتح الله كولن موضوع ترك الدنيا بأنه يجب أن يكون تركاً قلبياً وليس كسبياً.^(١) وهذا التفسير للزهد يُقرّبه من مفهوم الزهد عند الصحابة. فهو منذ أن بدأ بإلقاء مواعظه وخطبه ودوسه الدعوية حرص -في الكثير من الأحيان- على التطرق إلى زهد الصحابة وورعهم وعمقهم في العبادة والطاعة وجهودهم الكبيرة في الدعوة والتبليغ ونضحياتهم. كما تطرق بشكل مستقل -وربما لمئات المرات- إلى المصطلحات الصوفية من أمثال: الزهد، والتقوى، والورع، والقلب، والنفس، والخوف، والمعرفة، والمحبة.. الخ. ولكن هذا الميل الصوفي ظهر عنده كزهد فردي ولم يجعل التصوف طريقة أو ظاهرة اجتماعية في حركته، بل أكد على الطابع الاجتماعي لحركته.

(1) M. F. Gülen, Kur'an'dan İdrade Yansıyanlar, 2/307-313; Kırık Testi, s. 203.

أما أهداف حركته فقد حددها بـ"إعلاء كلمة الله، والخدمة، والتضحية في سبيل الآخرين، ونذر النفس للحق تعالى وللخلق". وهي أهداف دينية واجتماعية. وقام بتفسيرٍ مختلفٍ لبعض المبادئ التصوفية التي تُبعد سالكيها عن الحياة الاجتماعية مثل: "العزلة والخلو" ففسر هذه المبادئ تفسيراً فردياً.

والخلاصة أن فتح الله كولن يؤكد على العمق الصوفي من الناحية الفردية، أما من الناحية الاجتماعية فيؤكد على الفعاليات والنشاطات الجماعية وعلى الشخصية المعنوية للحركة، وعلى نذر النفس للحق تعالى وللخلق. وهذا يتلائم مع السلوك النبوي وسلوك الصحابة في النواحي الدينية وفي مجال التبليغ والإرشاد؛ فقد عاشوا في ظروف صعبة وفي فقر، ملؤهم القناعة، وفي مراقبة ومحاسبة للنفس شديدة، وطبعاً لم تكن حالتهم الروحية والقلبية ومشاعرهم الربانية دون المتصوفة الذين جاؤوا من بعدهم، بل أعمق دون شك. ومع ذلك فلم يتبنوا حالة الخلو والعزلة عن المجتمع وعن الناس، بل اختاروا سبيل الجهاد في سبيل الله وسبيل الدعوة والتبليغ والإرشاد وفضلوه على كل شيء سواه. وهذا هو المصدر الذي تستند إليه الفعاليات الاجتماعية لحركة فتح الله كولن.

لاشك أن هناك حركات وجماعات تبنت طراز الحياة الصوفية على الصعيد الفردي وعلى صعيد الحياة الاجتماعية ودعت إليه طوال التاريخ الإسلامي. ولسنا هنا في معرض نقد هذه الحركات ومحكمة أفكارها، بل نريد هنا الإشارة فقط إلى أنه كيف أدامت الحركات التصوفية وجودها، وشكلت صوراً مختلفة من الحياة الروحية في الإسلام.

ونود الإشارة هنا إلى أمر آخر، هو أن لكلمة "الصوفية" مفهوماً أوسع؛

فهي -مهما كان شكلها- تعني الحياة الروحية للإنسان الذي يسلك طريقه للتقرب من الله تعالى. ولا يهم أن يكون هذا السلوك متلائماً أو غير متلائم مع أي طريقة من الطرق الصوفية الموجودة. و"الطريقة" بهذا المعنى أمر فردي بكل معنى الكلمة؛ لأن لكل إنسان يحاول الوصول إلى الله، ويسلك السبيل إليه في عالمه وحياته الروحية الخاصة به.

ومع أن للتصوف مثل هذا التعريف الواسع، إلا أنه تعريف ينطبق بشكل أكبر على التصوف في القرن الثاني وما قبله. ولكن التصوف تَحَوَّلَ إلى بُنية وإلى مؤسسة منظمة، فأصبحت له مصطلحات وتعاليم ومراسيم وآداب متكاملة خاصة به، ولم يُعد مجرد تجربة روحية فردية في التوجه إلى الله بقلب سليم وضمن زهد وتقوى فردي. لذا ومن هذه الزاوية فإن سلوك فتح الله كولن يندرج في التصوف الفردي وليس في "الطريقة" الجماعية.

من الجدير بالذكر أن أشكال الطرق الصوفية في أيامنا الحالية تختلف عن الطرق الصوفية في العصر الثالث والرابع للهجرة المستندة إلى ترك الدنيا والاعتزال عنها، لأن الطرق الصوفية المعاصرة -علاوة على استمرارها في اتباع نهج التجارب الروحية الفردية- بدأت تقدم أيضاً خدمات اجتماعية إلى المجتمع. لذا يجب ألا نُهمَل هذا التحول المعنوي والاجتماعي في هذا الصدد.. وعندما ننظر من هذه الزاوية نستطيع أن نقول: إن العديد من "الطرق الصوفية" بدأت تقترب من شكل "الجماعات"، فهي قد ابتعدت عن مفهوم الزهد المستند إلى الانزواء وترك الدنيا، أي ابتعدت عن الطرق القديمة. إلا أنها مستمرة في أصولها ومراسيمها وتقاليدها القديمة مع إضافة بعض البصمات الحديثة.

يُعد فتح الله كولن متصوفاً معاصراً ولكن على النمط الفردي. ولا

يمكن وصف حركته بأنها صوفية. لأنها لا تتشابه معها لا في ظاهرتها الاجتماعية ولا في آدابها وأصولها. لأن فتح الله كولن -كما قلنا من قبل- يتناول الصوفية -أو بالأحرى يتناول الحياة الروحية في الإسلام- من المنظور الفردي ويؤكد على أهميتها في توجيه الحياة الاجتماعية للمسلمين. ولكنه لا يتخذ "الطريق" كحركة اجتماعية أساساً. لذا فإن تقويم حركته بأنها "طريقة صوفية" تقويم خاطئ من ناحية الحقائق التاريخية ومن ناحية الآليات الأساسية للحركة.

٣. مفهوم الجماعة والشخصية المعنوية

كما ذكرنا سابقاً فإن التصوف في حركة فتح الله كولن يظهر فردياً، بينما يتم التأكيد على الشخصية المعنوية للجماعة. والجماعة هنا تعني وحدة معنوية وشخصية وإطاراً لإرادات جميع أفرادها وأفكارهم ومعتقداتهم وطرز سلوكهم وتوجهاتهم. فكل فرد فيها يُذيب أنانيته في الشخصية المعنوية للحركة مثلما تذوب قطعة ثلج في البحر.

تشكل هذه الشخصية المعنوية حول محور: "إعلاء كلمة الله". فجميع نشاطات الجماعة وفعاليتها وقيمتها وأهدافها تتوجه إلى هذه الغاية. ويُطلب من جميع منتسبي هذه الحركة أو الجماعة تحقيق هذا الهدف واحترامه وعدم خلط أي مصلحة شخصية لهم به.

من جانب آخر فإن "الشخصية المعنوية" وجود حَظِيّ بتجليات، إنعام الله تعالى ولطفه وعطائه؛ فكما يكون الصوفي في التقاليد الصوفية مَظهرًا لألطف إلهية خاصة نتيجة تجاربه الروحية، كذلك تحمل الشخصية المعنوية للجماعة قابلية أكثر لظهور تجليات ألطاف الله تعالى عليها. وهي

تجليات أكثر بكثير من التجليات المعطاة للأفراد ولتجاربهم ومسالكهم الروحية. ففي الحديث: "يد الله مع الجماعة".^(١)

يقول الأستاذ فتح الله كولن ما يأتي عن الشخصية المعنوية للجماعة:
"... الارتباط بـ"الشخصية المعنوية" تعني قيام الفرد بإذابة نفسه في الجماعة وتوحيده معها. أما الجماعة فتُظهر التحام أفراد حول مُثل فكرة واحدة وهدف واحد. وتشكل الجماعة عند الوصول إلى شعور جماعي. ويقوم الشعور الجماعي بإذابة الفرد في بوتقة الجماعة وتحويل أبعاده إلى بُعد واحد، فلا يصبح هنا فرد بل جماعة. فالفرد أصبح جماعة والجماعة أصبحت فرداً (...) والعبادات التي تؤدي في مثل هذا الجو تسيل وتنصب في حوض بعينه. وحتى لو لم يحدث هذا فإن الشخصية المعنوية للجماعة ترتقي بسرعة إلى مراتب معنوية عالية وإلى ذرى شامخة".^(٢)

إذن فالأستاذ فتح الله كولن يرى أن الشخصية المعنوية للجماعة مهمة جداً، وهي عامل مهم لإضفاء البركة على نشاطات الجماعة وفعاليتها، وعنصر من عناصر ترقّيها المعنوي. ثم إن الارتقاء المعنوي الحاصل بفضل الشخصية المعنوية للجماعة أكثر أماناً في صدد السير والسلوك، وأبعد عن الغرور والكبرياء. وهذا هو ما يعبر عنه في التصوف بـ"الولاية".

٤. المحركات الأساسية للحركة

إن تحليل القوى الداخلية المحركة لأي حركة مهم من ناحيتين: الأولى: أنه يساعدنا على النفوذ إلى أعماق هذه الحركة. والثانية: أنه يمنع الوقوع في خطأ فهم الكل عند القيام بتحليلات جزئية وفرعية للحركة. فهذه

(١) الترمذي: الفتن، ٧.

(2) M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla, 1/172.

القوى المحركة تشبه مفاتيح مفاهيم الحركة، ويتشكل السلوك الاجتماعي والذهني حول هذه القوى على الدوام. ومعرفة هذا الأمر يحفظ المهتم بعلم الاجتماع وتحليل الحركة من الوقوع في الأخطاء العامة. كما يساعدنا على اقتناص أخطاء كل من يقوم بتفسير خاطئ للحركة.

إن العمق التصوفي والمعنوي في الإسلام يطلب من كل إنسان أن يكون متوازناً وحليماً في علاقاته الاجتماعية والعائلية، وهو يستهدف بهذا كمال الفرد شخصياً من جهة، وكمال العلاقات الاجتماعية من جهة أخرى. فكان من الضروري فهم التأثير الكبير والشامل للدين الإسلامي -الذي يملك عمقاً روحياً ومعنوياً قوياً- على منتسبيه، ومعرفة ديناميكية قواه المعنوية ودرجة تأثيرها عليهم. وفي غياب فهم الحياة الروحية العميقة للإسلام لا يمكن إجراء تحليل صحيح للسلوك الاجتماعي والذهني حتى للمسلم الاعتيادي.

وعندما نذكر الإسلام الثقافي فهذا يعني الإطار العام للعلاقات الروحية والعقائدية والأخلاقية والاجتماعية للمسلم مع الإسلام، وظهور هذه العلاقات ووضوحها. فعندما ننظر من نافذة الأسس الرئيسية للقوى المحركة نحصل على المنظر العام للسلوك الفردي والروحي والأخلاقي والاجتماعي للمسلمين. لذا فإن الوقوف على طبيعة القوى الديناميكية المحركة لحركة فتح الله كولين من الناحية الدينية والمعنوية والاجتماعية والثقافية من هذه الزوايا، يساعدنا على القراءة الصحيحة للسلوك الديني والاجتماعي والثقافي لهذه الحركة.

ولا شك أنه -بجانب المفاهيم المتعلقة بموضوعنا الذي نتناوله في هذه الفقرة، ومعانيها العميقة في الثقافة الإسلامية- من المهم تناول

انعكاسات هذه المفاهيم في الحياة الاجتماعية الواقعية، وكيفية تلقيها وفهمها وتفسيرها أيضاً. وأهمية حركة فتح الله كولن أنها استطاعت إدخال هذه القوى الأساسية المحركة ضمن الحياة الاجتماعية والثقافية بنجاح. وإلا فإن هذه القوى الديناميكية الدينية والثقافية موجودة في الكتب وفي المصادر الدينية الرئيسة منذ ما يقارب من ألف وأربعمائة سنة. كما أن بعضها موجودة ضمن القوى الديناميكية التي أنتجها المسلمون. فقيم قبول الآخرين وقيم روح المسامحة والإنسانية وغيرها من القيم الأساسية، تعد من القيم التي قدمها المسلمون إلى الإنسانية طوال عصور عديدة عندما كانوا سادة العالم. وهذا الخط الذي أهديناه للعالم هي القيم الإنسانية الرئيسية التي قامت على هذه القوى الديناميكية المحركة.

من جهة أخرى، فإن التركيز على القوى الداخلية المحركة لهذه الحركة، يعني جلب الانتباه إلى أنها هي القوى الموجودة خلف جميع المقولات وجميع أنواع السلوك الاجتماعي للحركة. ففي كل نشاط للحركة، وكل علاقة تؤسسها مع الأوساط الثقافية المختلفة الأخرى، وكل فعالية من فاعلياتها في حوار الحضارات تبقى هذه الحركة مرتبطة بهذه القوى المحركة. ويستطيع كل مراقب يقظ لمس هذا الأمر بسهولة. وكل تفسير لا يتلائم مع هذه القوى الأساسية فهو تفسير زائف، حسب رأيي. ويمكن إدراج العديد من التحليلات الصحفية من الدرجة الثانية في تركيا ضمن هذا التصنيف؛ فجميع التقييمات في هذه التحليلات من أمثال وصف الحركة بأنها تتبع أسلوب "التقية"، أو أنها "إسلام راديكالي"، أو أنها تسعى لتأسيس "دولة دينية ومجتمع سياسي". .. تقويمات زائفة، لأنها لا تملك أي استنتاجات صحيحة مستقاة من العلاقات الاجتماعية والثقافية للحركة،

ولا من القوى المحركة لهذه العلاقات الاجتماعية والثقافية للحركة. أي إنها تفاسير غير مشروعة من كلا الجانبين. ومعرفة القوى الديناميكية الداخلية للحركة ترشدنا إلى الإطار الصحيح الذي نستطيع ضمنه تفسير هذه الحركة وتقويمها. فهذه المعرفة وحدها نستطيع تجنّب الخروج أو الانحراف عن الإطار الصحيح في التحاليل الاجتماعية للحركة. والعديد من أنماط شجار الطرشان في السياسة وأنماط الضرب تحت الحزام تعود إلى هذا الانحراف والخروج عن هذا الإطار. إن العديد من الأعلام غير المسؤولة التي تقوم بالنقد الأدبي والسياسي والاجتماعي تهمل -مع الأسف- القواعد الخلقية الإنسانية، وهذا أمر يبعث على القلق. فالتحاليل بدلاً من أن تكون بناءة نراها تتجه إلى الهدم. ولقد صدق من قال:

جراحات السنان لها التئام ولا يلتأم ما جرح اللسان

وهذا المثل يصف هذا الشجار والعراك الحالي.

هناك أمر آخر أراه مهما في مجال الكلام عن الآليات المحركة أو ديناميكيات حركة فتح الله كولن، وهو أن من أهم خصائص هذه الحركة أن آلياتها وديناميكياتها تظل لها مُثُل عليا، أي أنها متوجهة نحو الأبدية لأن الإسلام وحي إلهي. فهي تتناول الإسلام كدين وليس كأيدولوجية. لأن الإسلام يعد الإنسان بحياة أبدية وبالوصول إلى الحقيقة المطلقة وراء هذا العالم المحدود والفاني. وهذه المُثُل، أي مُثُل الأبدية والخلود موجودة ومندمجة في كل نشاط من النشاطات الاجتماعية لهذه الحركة. وقد يبدو هذا للكثيرين شيئاً معلوماً وبدهياً، ولكن هذه المثل لا تبقى في حركة فتح الله كولن كأقوال وشعارات كلامية مجردة، بل تنقلب إلى خطط فعالة في جميع أوجه نشاطاتها. لذا على الأنموذج الإنساني في هذه الحركة تهيئة

نفسه لتضحية وإخلاص غير متناهيين.⁽¹⁾ وهذه المُثل الممتدة إلى اللانهاية تُكسب ديناميكيات هذه الحركة معنى أوسع وأعمق، وتُفرز جواً من الشد الروحي. لذا نرى أن فتح الله كولن كثيراً ما يتحدث عن الشد الروحي.⁽²⁾ وهذه الشد الروحي هو الذي أمد شباب هذه الحركة بالقوة لمجابهة جميع الظروف الصعبة والقاسية في مختلف أرجاء العالم، ومواصلة تقديم خدماتهم. وعادةً ما يستند الشد الروحي إلى قاعدة "إعلاء كلمة الله".

ولو أردنا تعداد الديناميكيات المعنوية والفكرية لهذه الحركة لاحتجنا إلى كتاب كامل. والحقيقة أنه يجب -فعلاً- القيام بهذا البحث وكتابة مثل هذا الكتاب. ولاشك أن قريحة فتح الله كولن الواسعة التي لم تتحدد بالعلوم والأفكار الدينية فقط لعبت دوراً أساسياً في هذا الأمر؛ فإلى جانب علومه وعواطفه الدينية لعب مخزونه الفكري والفلسفي والاجتماعي، وتجاربُه التي تزيد على أربعين عاماً دوراً مهماً في هذا الصدد. ويستطيع كلُّ مراقبٍ أن يلاحظ أنه على الرغم من تغير الكثير من الظروف السياسية والاجتماعية والمادية والعديد من مواضيع الساعة خلال أربعين عاماً فإن الخطوط العامة لدعوته لم تتغير.

ومما يلفت الانتباه أيضاً طريقة تناول فتح الله كولن آليات وديناميكيات حركته ونظرته لها؛ فموقفه الإسلامي وفهمه للإسلام يعد فهماً محافظاً

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden bir Hareket, s.112-120; Işığın Görüldüğü Ufuk, s.138-261; Çağ ve Nesil, s.22; Günler Baharı Soluklarken, s.86; İrşad Ekseni, s.215

(2) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s.20-21, 51-53; Zamanın Altın Dilimi, s.146-148; Buhranlar Anaforunda İnsan, s.93; Işığın görüldüğü Ufuk, s. 27, 183, 190; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 25, 37, 88, 111, 219; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 2, 84, 112; Fasıldan Fasıla, 2/87, 4/15.

ومرتبطاً بالنصوص الإسلامية ارتباطاً وثيقاً. إلا أنه يملك -من جانب آخر- فكراً تجديدياً ينعكس على آليات حركته وديناميكياتها. وكونه محافظاً لا يعني تعصباً، ولا ضيقاً في الأفق؛ فنظام تفكيره وطرز حركته يدل على الحركة وعلى الحيوية. واهتمامه بالفن والأدب والفكر والفلسفة وغنى لغته، وقابليته الفريدة في الخطابة تُظهر مدى غنى محتواه الفكري وثرائه.. وسنقوم هنا باستعراض بعض ديناميكيات حركته باختصار. أما من يطلب تفصيلاً أكثر فيمكن له مراجعة كتبه.

أ- سعة الضمير

ربما لا يأخذ هذا المفهوم في حركة فتح الله كولن مكاناً واسعاً ضمن ديناميكياتها الداخلية، إلا أن النظرة التي اكتسبها هذا المفهوم جعلت له دوراً مهماً. وأنا أعتقد شخصياً بأنه لا يوجد مفهوم في العرف الإسلامي أوسع ولا أغنى من هذا المفهوم. ويُفهم من المقالات التي كتبها فتح الله كولن ومن المواعظ التي ألقاها في السبعينات من القرن الماضي مدى اهتمامه بهذا المفهوم؛ فهو ينظر من زاوية هذا المفهوم إلى جميع المظاهر الأخلاقية في الفرد والمجتمع.

ولكي نفهم طبيعة الإنسان والمجتمع ونظم التعليم التي يطمح إليها فتح الله كولن يجب علينا البدء بالمحتوى الواسع والعميق الذي يحمله لهذا المفهوم. فهو يشير بهذا المفهوم إلى تدين ناضج ومخلص في الفرد، وإلى مجتمع يملك عمقاً في العلم والعرفان.

وهو أحياناً يعدّ هذا المفهوم المحكّ الوحيد للخير وللجمال وللحقيقة، ويراه مقياساً للخير في أي فكر أو كلام أو في أي مشروع موضوع لخير الإنسانية، وأداة لمعرفة ما إذا كان فعلاً لخير المجتمع والإنسانية أم لا.

لهذا نرى فتح الله كولن منذ السبعينات وحتى الآن يؤكد بكل وسيلة على أهمية "سعة الضمير" في الفرد وفي المجتمع، ويرى أنه ما لم يصل الفرد والمجتمع إلى تحقيق هذا المفهوم فليس في الإمكان تحقيق أي نهضة في أي مجتمع.⁽¹⁾

ب- إعلاء كلمة الله (الإرشاد، التبليغ، الدعوة)

نستطيع تلخيص هذا المفهوم بالقول بأنه يعني "إيصال كلمة الله إلى الإنسانية جمعاء". وتعرّض هذا المفهوم ضمن التاريخ الإسلامي للتطور على الصعيد الاجتماعي والفردى والسياسى في مختلف المجتمعات الإسلامية. ويمكن أن نتحدث عن أبعاد ثلاثة له: بُعد الدعوة، وبُعد التبليغ، وبُعد الإرشاد. وعندما يستعمل فتح الله كولن مصطلح "إعلاء كلمة الله" يقصد منه هذه الأبعاد الثلاثة. وهو يربطه بسببٍ وحكمة وجود الإنسان في هذه الدنيا. فحكمة وجود الإنسان مرتبطة بإعلاء اسم الله وكلمته في الأرض، ويجب أن يعيش الإنسان لتحقيق هذا الهدف. أما ربطه بالجهاد المادى فقط فهو ربط موضعيّ وظرفيّ؛ فالحرب لم تكن في الإسلام أساساً بل شيئاً عرضياً. فالسلام وتطوير العلاقات الطيبة المتقابلة هو الأصل. وإعلان الحرب لن يكون إلا عند وجود غارة وهجوم خارجي. وهذا الإعلان موجود ضمن الصلاحية الرسمية للدولة حصراً. وأيُّ هجوم على

(1) M. F. Gülen, Fatiha Üzerine Mülâhazalar, s.189-190; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 101; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/113; Kırık testi, s.212-215; Sohbeti Canan, s.166; Hak Karşısında Konumu ve Duruşuyla İnsan, Sızıntı, Şubat 2004; İnsanın Konumu, Sızıntı, Mart 2004; www.herkul.org. Kırık Testi, Ayaklarımızı Kaydırma Allah'ım, 7 Mart 2005; www.herkul.org; Kırık Testi, Meçhul Kahramanlar, 18 Nisan 2005; www.herkul.org., Kırık Testi, En Önemli Vazife, 27 Eylül 2004.

أرض الإسلام يعطي الحق للمسلمين في الدفاع عن أنفسهم. ويظهر هنا الجانب المادي من إعلاء كلمة الله وهو "الجهاد القتالي" ضد المعتدين. تعرّض مفهوم "إعلاء كلمة الله" عند المحللين الغربيين للتشويه، وصوّر كأنه دعوة في الإسلام للحرب والهجوم والاعتداء والإرهاب.^(١) ولكي نفهم نظرة فتح الله كولن في هذا الموضوع، ولماذا جعل هذا المفهوم من الديناميكيات الداخلية الأساسية في دعوته يجب الاطلاع على كتابه: "روح الجهاد وحقيقته في الإسلام".^(٢) ففي هذا الكتاب تحليل عميق لهذا المفهوم، ولماذا عُد من الديناميكيات الداخلية للحركة. والمؤكد هنا أن فتح الله كولن يضع هذا المفهوم في أسس حكمة وجود الإنسان على سطح هذه الأرض.^(٣)

ج- هدف الإحياء

يهتم فتح الله كولن بهذا الهدف اهتماماً كبيراً ويعدّه من أهم الديناميكيات التي تؤمّن يقظة الأمة. ولا يعد هذا الهدف في حضارتنا مجرد توضحية معينة، بل هو بطولة في عالم المثل والنبل أي الارتفاع عن كل مكسب دنيوي، وتجاوزه. ولا يستطيعه سوى الذين يهدفون إلى نيل رضا الله تعالى، متسامين على كل منفعة ومصلحة ذاتية. لذا نرى فتح الله كولن يقول:

(1) M. F. Gülen, İlayi Kelimetullah veya Cihad.

(2) تمت ترجمة هذا الكتاب من قبل الأستاذ إحسان قاسم الصالحي ونشر ضمن منشورات دار النيل للطباعة والنشر.

(3) M. F. Gülen, Fasıldan Fasla, 4/87; İrşad eEkseni, s.17, 200; Prizma, 1/206, 226, 4/49, 57, 261; Kırk Testi, s. 110; Kendi Dünyamıza Doğru, s.166; Işığın Görüldüğü Ufuk, 131; Kırk Testi, s. 443ç

"نحن اليوم لا نحتاج إلى هذا ولا إلى ذاك، بل إلى أشخاص يستطيعون أن يقولوا: إنني أَرْضَى في سبيل السعادة المادية والمعنوية لأمتي أن أقتحم النيران" .. إلى الذين يَفْنُون في سبيل الحق والأمة ضارين عرض الحائط بكل المنافع الشخصية.. إلى الذين يتلون من آلام المجتمع ويثنون.. إلى الذين يحملون في أيديهم مشاعل العلم مناضلين ضد الجهل والحقاقة.. إلى الذين يهْبُون بكل عزم وبكل إيمان لنجدة الذين ضاعوا في طرق الحياة.. إلى الذين يستمرون في طريقهم دون يأس مثل جواد أصيل.. إلى الذين يتركون نشوة الحياة وزينتها في سبيل إحياء الآخرين".^(١)

د- نذر النفس للحق وللخلق

يمكن أن يعد هذا امتداداً للديناميكية المعنوية السابقة، أو تعبيراً آخر عنها. ذلك لأن من يعيش للآخرين فعليه أولاً أن ينذر نفسه للحق وللخلق. فكما هو معلوم فإن منبع كل حب هو الله تعالى، وكل حب وكل خير وكل جمال إنما هو من تجليات أسمائه الحسنى. وكما هو معروف: "إننا نجب كل الخلق، لأنه من خلق الله تعالى". وهذا التجلي من الشمول بحيث يغطي جميع ساحات وجود الإنسان. وعندما نفهم جيداً معنى "الخالق" و"المخلوق" نفهم الفرق الكبير بين أساس المحبة في الإسلام، وبين أساسها في "الفلسفة الإنسانية" (Humanism) في الغرب. فالمحبة هناك محبة فلسفية وبشرية، ولا تحمل أيّ لمسة قدسية، بينما منبع المحبة في الإسلام -بجميع أنواعها- هو الله تعالى.^(٢) ولو لم يكن كل أنواع الحب والحمد والثناء تجلياً من تجليات أسمائه الحسنى، لَحُرِّمَت الإنسانية من

(1) M. F. Gülen, Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 128.

(2) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s.185, 187, 189; Beyan, s. 48, 55, 113, 142

المحبة والرحمة والشفقة. لذا كان على كل إنسان في الإسلام أن ينذر الله أولاً كل أنواع الحب والعشق والمحبة.

يقول فتح الله كولن:

"إن أهم مصدر للقوة عند الذين نذروا أنفسهم للحصول على رضا الله تعالى، وجعلوا غايتهم الفوز بمحبة الله هو عدم وجود أي أمل أو هدف مادي أو معنوي آخر. فهم -على خلاف عادة أهل الدنيا- لا يهتمون بالربح والكسب والرفاه، ولا يشكّل هذا عندهم قيمة ولا مقياساً".^(١)

هـ- التضحية والإخلاص والوفاء

من آليات حركة فتح الله كولن وديناميكياتها الداخلية خصلة "التضحية والإخلاص". وقد يقول أحدهم: ولماذا تجعل هذه الصفات من مميزات حركة فتح الله كولن مع أنها صفة موجودة في العادات والتقاليد الإسلامية؟. وجواباً على هذا نقول، بأن فتح الله كولن مثلما وسّع المفاهيم الأخرى، كذلك وسع هذه الخصال، فهو لا يرضى بالحد الوسط من هذه الخصال في حركته، بل يريد الأفق الأخير لما تستطيع هذه الخصال الوصول إليه. لذا يرد في العديد من كتاباته عند ذكر هذه الخصال تشبيهاتٌ مثل:

رجلُ الخدمة "كالجواد الأصيل الذي يعدو حتى يكاد أن ينشق صدره، أو كالنسر الذي أفرد جناحيه للطيران"..^(٢)

"التضحية من أهم مميزات رجل الخدمة؛ فمن لا يعزم على التضحية

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 37, 119; Beyan, s. 93, 126; Yeşeren Düşünceler, s. 109, 110; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 107; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 54; Kırık Testi, s. 105; Gurbet Ufukları, s. 67; İslam Dünyası, Sızıntı, Mart-2004; İlim ve Araştırma Aşkısı, Sızıntı, Haziran-2004; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 220

ولا يأخذها في اعتباره لن يكون رجل خدمة أبداً، ومن لم يكن رجل خدمة فليس هناك أي احتمال أمامه للنجاح. أجل، عليه أن يستعد للتضحية بماله أو بنفسه أو بمنصبه أو بأولاده وعياله أو بشهرته وجاهه.. وعندما بدأ رسول الله ﷺ في مكة بإرساء قواعد رسالته، قام أولاً بنفسه بالتضحية، وكان قدوة لأصحابه الذين آمنوا بدعوته، حيث نفث فيهم روح التضحية والفداء، وكان هو قدوة حسنة لهم في هذا الأمر".⁽¹⁾

و- التمثيل والتبليغ

هناك الآن على سطح الأرض العديد من المدارس والحركات الفكرية والسياسية والفلسفية والأيدولوجية الممتدة من الماضي إلى الحاضر. ومع أن في بعضها ما هو مفيد وفي صالح الإنسانية، إلا أن بعضها تبدو وكأنها عبارة عن شعارات فقط، ولم تنزل إلى الواقع العملي في المجتمع، ولا يبين أصحاب هذه الشعارات عن مدى إمكانية تطبيقها عملياً. ولا شك أن لكل فكر ناحيةً نظرية وأخرى عملية. ومع أن النظرية مهمة إلا أن قابلية وإمكانية تطبيقها مهم أيضاً. وهنا تظهر أهمية الأشخاص الذين يستطيعون تطبيق الفكر في الواقع العملي وتمثيله؛ فقابلياتهم ولياقتهم وإخلاصهم وكفاءتهم تلعب دوراً كبيراً في تمثيلهم لرسالتهم.

ويؤكد فتح الله كولن -منذ السنوات الأولى- على أمر التمثيل السلوكي للمبادئ السامية الإسلامية، ويَعُدُّه من الديناميكيات الداخلية للحركة. فهو عندما يقدم مقاطع من حياة الأنبياء والصحابة والحواريين المملوءة بالحركة والدعوة والتبليغ، يلفت الأنظار على الدوام إلى هذه الناحية.. إلى مواقفهم الشجاعة وإلى صبرهم وتحملهم وإخلاصهم، ويَعُدُّ هذه

(1) M.F.Gülen, İrşad Ekseni, s.188-189.

الصفات مهمة مثل أهمية الحركة نفسها. أي إن قابلية أصحاب أي فكر أو دعوة أو جماعة أو حركة في تمثيل رسالتها مهمة جداً.

بل يرى أنه "إن لم تكن قابلية الداعية في تمثيل الدعوى في الواقع العملي كافية فهذا يعني أنه لا يملك فكراً ولا يملك شيئاً يقدمه للمجتمع".
ويصف قابلية التمثيل بأنها "التوحد بين الداخل والخارج".

يقول فتح الله كولن:

"الذين يحاولون إصلاح الدنيا يجب أن يُصلحوا أنفسهم أولاً، ويَصِلُوا إلى التوحد بين داخلهم وخارجهم. أجل، عليهم أولاً أن ينقّوا دواخلهم من الغل والحقد والحسد وينظفوا خارجهم من أي تصرف أهوج حتى يكونوا أسوة للآخرين. والذين لم يجاهدوا أنفسهم ولم يطهروها، ولم ينتصروا في عالم عواطفهم وأحاسيسهم لن يستطيعوا التأثير في الجماهير مهما كانت دعاويهم براءة".^(١)

(1) M. F. Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s.208

النتيجة والتقويم

من أهم المصاعب التي تواجه أي تحليل يقوم بمراقبة حركة اجتماعية وثقافية ومتابعيتها في خضم تحولاتها هي تعيين ثوابت تلك الحركة وكذلك تعيين متغيراتها. وبما أن أمر الثوابت والمتغيرات مهم جداً فيجب البدء في تحليل أي حركة بتناول هذه الديناميكيات.

تشكل الثوابت ديناميكيات الحركة الرئيسية. أما المتغيرات فتشكل النواحي الظرفية لها. وعند القيام بتحليل حركة ما يتم عادةً تناسي هذه العناصر تماماً أو إهمالها أو يتم الخلط بينها، وهذا يجعل من الصعب متابعة مراحل التغير للحركة متابعة صحيحة. ولا أقصد من التغير قيام الحركة بتغيير لونها وشكلها بحيث تصبح غريبة عن طبيعتها وأهدافها لمجرد تغير الأحوال والظروف، بل أقصد الطريق الذي تخطه الحركة بالمعنى الاجتماعي. لذا تناولت في الكتاب من حين لآخر مسألة أهمية الديناميكيات الأساسية للحركة. وفي النتيجة فإن المديح أو النقد الموجه إلى الحركة سيكون موجهاً إما لثوابت الحركة أو لمتغيراتها. فالتحليل الذي يأخذ ثوابت الحركة فقط بنظر الاعتبار، يرى أن موقف الحركة تجاه المتغيرات الاجتماعية وتجاه التطورات ليس صحيحاً. والتحليل الذي يحصر نظره على متغيرات الحركة سيتهمها بأنها لا تحافظ على ديناميكياتها الأساسية المحافظة المطلوبة. بينما يقتضي التحليل الصائب النظر إلى كلا العنصرين في آن واحد. وهذا ما حاولت تحقيقه هنا؛ إذ لم أهمل أي عنصر من هذين العنصرين عند تناولي للحركة بالتحليل.

وإذا كان هناك ما يقال عن حركة فتح الله كولن فهو أنها حركة تستحق التحليل، إذ هي تحمل الكثير من العناصر المهمة المستحقة للتحليل. وعملية تحليل مثل هذه الحركة تحليلاً منظماً وعلمياً ليست عملية سهلة. فقد تستوجب تناول تاريخ جميع الحركات الفكرية البشرية. وأي خطأ بسيط قد يفسد التحليل كله. لذا كانت التحاليل الاجتماعية مملوءة بمثل هذه التحاليل الحرة السائبة لكونها سهلة. هذا إذا كان هناك -طبعاً- مثل هذه التحاليل. وإذا استثنينا الطرق الوعرة التي أنشأتها بعض المفاهيم الجاهزة وبعض البنى الفكرية في الغرب، فليس هناك أي تحليل منظم للحركات الإسلامية. وقد ذكرتُ هذا الأمر في هذا الكتاب عدة مرات.

ولا شك أن أي تحليل لحركة فتح الله كولن وغيرها من الحركات المشابهة لها في العالم الإسلامي، يجب أن ينطلق من نظرة من داخلها. ولا يستطيع أي تحليل ينطلق من مفاهيم غربية راسخة منذ السابق ولا أية طريقة أو منهجية غربية الوصول بنا إلى أي نتيجة صحيحة وصحيحة. فلم تستطع كتابات المستشرقين ولا كتابات تلاميذهم المحليين تقديم أي تحليل صحيح. فكتاباتهم المستشرقين في الحقيقة كتابات أيديولوجية إن تم تدقيقها. والمنهجية التي وضعها علم الاستشراق في هذا الخصوص كانت منهجية ملائمة لمثل هذه الأيديولوجية، وقدمت عالماً من المفاهيم المتساوقة معها. والتسلط الأيدولوجي للمفاهيم الغربية أزعجت حتى بعض رجال علم الاجتماع في الغرب. لذا نكرر القول بوجود النظر من داخل الحركات الإسلامية عندما يراد تقديم تحليل عن العالم الإسلامي. لقد أحسست طوال بحثي هذا بالصعوبات التي واجهتني نتيجة عدم وجود تقليد راسخ في موضوع التحليل والتفسير. لذا لم أستطع بناء

سقف فكري منظوم (Systematik). وما بذلته من جهد في تحليل حركة فتح الله كولن، إنما هو محاولة للفهم من جهة وتجربة لتقديم تحليل منظوم ومتناسك من جهة أخرى.

ولاشك أن هناك الكثير مما يمكن ذكره عن هذه الحركة، ولكن جهدنا كان منصباً في الأساس على ذكر العوامل المختلفة التي تشكّل النواحي الدينية والاجتماعية والفكرية والثقافية لها. ولاشك أن الموضوع يحتاج إلى دراسة أطول وأدق وأشمل، وأرجو أن يكون جهدي هذا السلم الأول لمثل هذه الدراسة الشاملة المطلوبة.

وناحية أخرى أريد الإشارة إليها وهي أنه لكي نفهم مقولات فتح الله كولن الاجتماعية يجب إلقاء نظرة قريبة على الأحداث الاجتماعية التي وقعت في تركيا في الخمسين سنة الأخيرة. فلم نستطع نحن الدخول في هذه التفاصيل.

لقد دخل مشروع الحوار الذي قدمه فتح الله كولن إلى المسرح السياسي في الوقت الذي كان الخلاف السياسي قد بنى جدراناً سميكة من الأيدولوجيات في الأذهان. إن الاستقطاب الذي شهدته تركيا، والتفرق إلى شيع مختلفة قبل عام ١٩٨٠ لا يزال مؤثراً في فكر وفي عالم السياسة عند الكثيرين. لذا كانت الأذهان المصبوبة في قوالب معينة ومختلفة تجد صعوبة في الانخراط في الحوار الفردي الذي تمت الدعوة إليه. وعلى الرغم من التحولات الثقافية والأيدولوجية الجذرية التي عاشها العالم كله، كانت النخبة في تركيا تبدي بعض المقاومة على التغير. ونظراً لأنني لا أريد أن أتعب القارئ غير التركي فلن أدخل في تفاصيل ما حدث في تركيا.

ولكي لا يزداد حجم الكتاب فلم أقم باعطاء تفاصيل أو تفاسير طويلة

حول الديناميكيات الداخلية للحركة. ولكنني أرى أن أي تحليل يتناول هذه الديناميكيات بالدراسة والتحليل سيقدم صورة أوضح حول حركة فتح الله كولن. كما أن مثل هذه الدراسة ستقدم إطاراً منهجياً لتحليل الحركات المشابهة لحركة فتح الله كولن في العالم الإسلامي. فليست هناك حركة يكون الإسلام مرجعيتها وتخلو من هذه الديناميكيات.

إنني غير متأكد من أن ديناميكيات حركة فتح الله كولن التي تناولتها تمثل القيم المركزية للحركة، ولكنني متأكد أن هذه الديناميكيات يسرت لي سبل تعقب الموقف الديني والاجتماعي للحركة؛ فقد لاحظت أنني لا أتناول موضوعاً إلا ويكون لهذه الديناميكيات تأثير ثقافي عليه بشكل مباشر أو غير مباشر، فشاهدت أنها تحيط بجميع التأثيرات الدينية والاجتماعية والدينية للحركة.

وموضوع آخر أود التطرق إليه، وهو أنه لا يمكن القول بأنني تناولت الوجه الديني لحركة فتح الله كولن بشكل كافٍ. لم أفعله لسببين: الأول: أننا كنا نستهدف إبراز الوجه الاجتماعي والثقافي للحركة في المقام الأول، فلم نتطرق كثيراً إلى الوجه الديني للحركة. والسبب الثاني: يتعلق بأسلوب هذا البحث؛ فقد فضلنا استخدام مصطلحات علم الاجتماع في هذا الكتاب، وليس أسلوب المصطلحات الدينية. ولا شك أن الأستاذ فتح الله كولن شخصية دينية في المقام الأول. فهو عالم ديني وواعظ ومفكر نشأ في جو التقاليد الدينية. ولا شك أن الصبغة الدينية موجودة في كل أحاديثه ومقالاته وهي تدل على ماهيته الدينية. ولو تمت دراسة حول الناحية الدينية لحركة فتح الله كولن لكانت دراسة مفيدة وتيسر الاطلاع على الحركة عن قرب.

وأخيراً يمكن قول ما يأتي عن حركة فتح الله كولن:

١. إنها ليست حركة سياسية وأيدولوجية.

٢. إنها حركة ناشئة عن جهود مدنية.

٣. إنها تجربة غنية أظهرت مدى ثراء وسعة العلاقات الاجتماعية والثقافية في الإسلام.

٣. إنها أنشأت نظاماً إنسانياً واجتماعياً غنياً. وإنها حركة مخلصة متمسكة بالتضحية وقائمة على العطاء الاجتماعي وليس على السلب الاجتماعي.

٤. إن لها بُنية تقوم باحتضان المجتمع بجميع طبقاته.

٥. إنها تقوم بالجمع والصرح والتوفيق بين القيم الدينية والمثل الاجتماعية.

٦. مع أنها لا تؤكد كثيراً على القابليات الفردية، إلا أنها تُكسب منتسبيها شخصية وماهية اجتماعية واسعة.

٧. مع أنها ليست طريقة صوفية بالمعنى الكلاسيكي، إلا أنها أيضاً ليست حركة دنيوية (Seculer) بالمعنى الحديث للدنيوية.

٨. إنها حركة تؤكد من الناحية الدينية والثقافية على وحدة العلم والدين والعقل والقلب. وإنها تدعو من الناحية الاجتماعية إلى الحوار وقبول الآخر، وتؤكد من الناحية العملية على العمل الإيجابي.

٩. إنها حركة لا تتبغى مصلحة مادية دنيوية، ولا تتبغى من نشاطها الوصول إلى هدف سياسي.