نظرة عامة على الحركات الإسلامية في تركيا وتجربة كولَن[1]

محمد أنس أَرْكَنه[2]

علاقة الدين بالحداثة

للأسف لا يوجد لدينا أسلوب أو إطار مفهومي يحظى بقبول مشترك من الأمة لتحليل الحركات في العالم الإسلامي. أما تحليل ومفهوم الحركات الغربية الاجتماعية فإنه لا يفيدنا في مواضع كثيرة. نعم إن تحديد علاقة أي حركة بالكتاب والسنة والموروث الإسلامي الطويل يسهل عملنا بدرجة ما. لكن قناعتي الشخصية هي ضرورة أن نحلل الحركات في فترة التحديث ليس فقط بالمصادر الإسلامية بل من زاوية مستوى العلاقة التي أرستها مع الحضارة المعاصرة والتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ومن أجل هذا وذاك أقول إنني أعتقد بوجود علاقة وثيقة بين أساليب التنظيم الدينية- الإسلامية في أيامنا وبين مسيرة الحداثة. وبعبارة أخرى إن مسيرة الحداثة كان لها أثرها في أساليب نظرة المسلمين للدين ومعيشتهم وتنظيماتهم بدرجة واضحة. ولهذا فإنني أقول إننا بحاجة إلى مفاهيم وأساليب مشتركة ومقبولة تحلل الحركات بهدف القدرة على قياس محتوى هذا التغير والتحول ودرجة تأثيره.

وبسبب تأثيرها التحويلي فُهمت الحداثة في العالم الإسلامي، منذ الإسلاميين الأوائل وحتى الآن، على أنها تهديد للإسلام. وعندما اعتبرت المجتمعات الإسلامية أن الحداثة تهدد كيانها الديني والاجتماعي، وعندما أدركت تفوق الغرب في كل مجال، أحست أنها بحاجة للرد على ذلك التحدي الذي طرحته الحداثة.

---

[1] نص مترجم من التركية.

[2] كاتب صحفي وباحث.

لقد أبدى بعضهم أقصى درجات الرغبة في اللحاق بركب الحداثة. وعلى الرغم من محاولة بعضهم البحث عن الحل في الموروث الإسلامي والتجربة الإسلامية، فقد حاولوا إنتاجه في قوالب حديثة. أما البعض الآخر فقد عزلوا أنفسهم عن كل ما يحدث في العالم الخارجي وولوا وجههم شطر العالم الداخلي للموروث. وهؤلاء لم يعيروا أي اهتمام لما يحدث في الخارج ولا لأي تهديد من الحداثة للمجتمعات الإسلامية من أي زاوية. والبعض الآخر دعوا مثل الإمام مالك الذي عاش في القرن الأول الهجري للبقاء في إطار (أن الإسلام هو تلك الأشياء التي من الإسلام يوم أن نزلت آيةُ) ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾(المائدة:٣). كمراقب (أو باحث) اجتماعي يمكنني القول إن الحداثة أحدثت تأثيرًا تحويليًا بدرجة ما وبطريقة غير مباشرة ومباشرة على طرق نظر المسلمين وتفسيرهم للموروث. كما أنني أرى أن هذا التأثير أكثر وضوحًا عند الحركات التي ترى الإسلام كأيديولوجية سياسية مطلقة.

لكننا لا نستطيع القول إن نتائج ذلك سلبية كلها. لأن هذا الموقف أدى إلى إكساب الواقع الديني قوة وفاعلية بدرجة لم تُر من قبل في التاريخ بنفس المستوى، وربما أكثر قوة في الظروف المعاصرة. وعلى الرغم من أن الكيانات الدينية والاجتماعية ظلت مهددة ومدفوعة إلى مكانة مهمشة داخل التحديث؛ فإن الجموع المتدينة لم تتأخر في اكتشاف وسائل كيان وطرق تنظيم جديدة تستطيع حماية ذاتها الدينية داخل الحداثة. نعم، في الحقيقة لقد اكتسب "الدين" و"التدين" في هذه الفترة نشاطًا وسرعة سياسية واجتماعية وثقافية بدرجة لم تُر من قبل أو نَدُر أن تُرى في التاريخ.

الخلفية التاريخية

مع أن التجربة الإسلامية في تركيا صاحبة ماض طويل وجذور تاريخية عميقة؛ فإن ظهور الحركات الإسلامية المعاصرة مرتبط بتاريخ التحديث التركي عن قرب. إن التحول من العثمانية إلى الجمهورية قد تحقق بصعوبة إلى درجة ما من زاوية التجربة الدينية. وتُحول من مجتمع يحظى فيه الدين بمكانة مهمة في المشروعية السياسية والاجتماعية إلى مجتمع يعتبر الدين والقيم الدينية المصدر الوحيد لكثير من السلبيات

والتخلفات. هذا التحول رآه المتدينون كفقد للذاكرة وجرح ثقافي بكل معنى الكلمة. لقد تأسس النظام الجديد على فلسفة "رفض الموروث" تمامًا في مجالي التاريخ والدين. وتمسكت النخبة السياسية التركية، إن لم يكن في البداية ففيما بعد، بنموذج اجتماعي حاسم وكمالي ووضعي. وكانت مرتبطة بنموذج مرجعهم الفكري والسياسي والفلسفي الفرنسي للجاكوبين (اليعاقبة) (Jakoben). وهذه الرؤية لم تكن تقبل أي ظهور اجتماعي للدين. من المؤكد أنها لم تكن في الظاهر لادينية. لكن رؤيتها للدين لم تكن هي نفس (رؤيتها) للموروث الإسلامي الذي شكل رؤية الشعب للدنيا ووجهات نظرهم السياسية والاجتماعية والثقافية على مر القرون. لقد كانت رؤية دينية وضعية تبعد الدين عن الحياة الاجتماعية والسياسية تمامًا وتحبسه في المساجد والضمائر أينما كان. وبسبب هذه الرؤى فإن النخب الكمالية اعتبرت أن كل كيان إسلامي مستقل عن الدولة تهديد لهم ولأيديولوجية الدولة. ولهذا السبب اعتُبرت الحركات الإسلامية التي وجدت في تركيا، وإن ظهرت في الحقيقة في ملابسات تاريخية وسياسية مختلفة؛ ممثلة للمعارضة المدنية والاجتماعية لسنوات طويلة. في هذه الفترة وحتى وقت قريب قدمت الحركات الإسلامية نموذجًا لتنظيم سري بدرجة ما في أرضية اجتماعية. وأبدعت نسيجًا إسلاميًا لينًا يعطي أولوية للتبليغ والدعوة ويجتهد لتوجيه رسالة للإدارة الموجودة من خلال نموذج لمجتمع مؤمن وأخلاقي وفاضل. من ناحية أخرى حاولت إكمال التعليم الديني المقدم بشكل ضعيف وغير كاف في مؤسسات الدولة الرسمية بأسلوب ومنهج يمكن اعتباره خاص وسري إلى حد ما وموضوعي. في فترة إدارة الحزب الواحد تحولت الدولة إلى جهاز اجتماعي مناهض للديمقراطية حيث يُمنع حتى قول كلمة "الله" صراحة وتُستفز مشاعر المسلمين تمامًا وتُجفف قنوات التعبير الإسلامية. في هذه الظروف السياسة والاجتماعية الصعبة حاولت الحركة الإسلامية استلهام مؤسساتها ومفاهيمها من جديد من القرآن والموروث الإسلامي. إن قصة التوتر بين القديم والجديد في تركيا طويلة. أظن أن الجميع يعرف هذه القصة بقدر ما.

تجربة الحزب الديمقراطي عام ١٩٥٠ والتحول إلى حياة تعدد الأحزاب الديمقراطية

كانت منبأة بتحول جديد في علاقات الدين بالدولة وبنفس القدر في التجربة الإسلامية في تركيا. وعلى الرغم من حدوث انقلاب عسكري كل عشر سنوات بعد ذلك؛ إلا أن التجربة الدينية نمت وتقدمت باستمرار في أرضية اجتماعية. وكلما ترسخت البنية الديمقراطية زاد الاتجاه إلى الإسلام. وبينما كانت ثانويات الأئمة الخطباء تُؤسس في كل مدينة انتشرت فصول القرآن حتى أقصى أركان الأناضول. لكن الوصول إلى هذا المستوى لم يحدث بسهولة. طوال الأربعينيات من القرن العشرين تعلم الناس القرآن وعلموه حتى في الإسطبلات سرًا. معلمون نشطون مثل سليمان طونه خان كانوا يتجولون في القطارات بين المدن ويجتهدون لتعليم الناس القرآن. علماء مثل بديع الزمان قضوا عمرهم في السجون لأسباب واهية. كان الجيل الأول من علماء المسلمين بقايا العثمانية. أي أنهم درسوا في المدارس العثمانية في الفترة الأخيرة. كانوا هم الرواد الأوائل للحركات والجماعات والطرق. لكن تكوين المؤسسات الحقيقي والاختلاف حدث في فترة علماء الدين من الجيل الثاني. لقد كان هذا شيئًا اضطراريًا إلى حد ما في هذه الظروف الصعبة. بمعنى أن تكوين الجماعات كان كأنه ضرورة من الناحية الاجتماعية. ظهرت الحزبية الإسلامية في فترة متأخرة أكثر. فقد بدأت في الظهور في الظروف السياسية والاجتماعية لسبعينيات القرن العشرين. حيث بدأت تطفوا على السطح مع بداية عجز الحزبية اليمينية عن تمثيل الإسلام من ناحية وبداية متابعة وقراءة المسلمين عن قرب للتجارب الإسلامية في مصر وباكستان وإيران منذ ستينيات القرن العشرين وحتى الآن. هذه الظروف والقراءات كونت شعورًا إسلاميًا سياسيًا في بعض الأذهان المسلمة في تلك الفترة. بعد أوزال انفتحت البلاد باتجاه الداخل والخارج على السواء وحققت طفرة. وازداد الاهتمام بالإسلام في كل مستوى واستمر.

نظرة عامة على الحركات الإسلامية في تركيا

الآن سأنظر إلى التجربة الإسلامية في تركيا من خلال إطار عام. ربما لن أتمكن هنا من التركيز على التجربة الإسلامية بتفاصيلها الكثيرة. لكن لا بد من القول بأن تجربة تركيا الإسلامية لها سماتها المتنوعة والغنية إلى حد ما. لقد نهلت من تجارب

وروافد إسلامية عريضة ومختلفة حتى لا يمكن إرجاعها إلى جماعة أو طريقة وحيدة ولا إلى حركة إسلامية سياسية واحدة. لا شك أننا لا نستطيع قط غمط أحد حقه. وسأحاول عمل تصنيف دون إصدار أي حكم على الحركات والجماعات. هذا يكون مثيرًا للشعور، فإن إنزال أحدهم ورفع الآخر يثير الشعور أكثر. إنني سأستدعي أكثر الوجهة الاجتماعية. هنا أشعر بالحاجة إلى ذكر شيئين؛ أولهما، مع الأسف ما لاحظته من خلافات وصراعات بين الجماعات والحركات والشخصيات الإسلامية المختلفة في كل مكان زرته في العالم الإسلامي، والتي أدت إلى تهميش اجتماعي وإلى النقد المتبادل فيما بينهم مرات كثيرة وإلى ظهور آلية لحرب نفسية. وكثيرون يستخدمون أسلوبًا انتقاديًا، ويتناولون كل كلمة أو فعل للحركة الأخرى أيًا كانت كمشكلة إيمانية وكلامية. هذه الخلافات في الحقيقة أدت إلى نفس النتائج السياسية والاجتماعية تقريبا في كل فترة تاريخية. لا أستطيع تخمين نتائج الوقوف عن الخلافات. ربما يكون من الأفضل التركيز على الاختلافات.

أما ثانيهما فهو سوء فهم لاحظته تجاه التجربة الإسلامية التركية خاصة في العالم العربي. وأريد هنا الإفصاح عنه وطرحه للمناقشة والتقويم. إن الكثيرين جدا الذي قابلتهم ومنهم كثير من المثقفين يرون التطورات الإسلامية والمسيرة الإسلامية في تركيا في الكيانات السياسية فقط بل حتى فقط في تجربة أربكان السياسية وحزبه. صحيح أن السياسة الإسلامية التي بدأت بأربكان في تركيا قد كونت شعورًا إسلاميًا سياسيًا مهمًا، لا يمكن إنكار هذا. لكن حصر كل التراكم الإسلامي هناك فيه فقط يعد خطأ فاحشًا سواء من الناحية السياسية أو من ناحية حقيقة الجماعات. لأن ما أضافه طورغوت أوزال وحزبه المحافظ الوطن الأم خاصة بعد عام ١٩٨٥ في مسيرة الشعور الإسلامي مهم بدرجة لا يمكن غض الطرف عنه. ففي عهده فتحت، ولأول مرة وبمعدل عال إلى حد ما، إدارة الدولة للمثقفين الإسلاميين والجماعات. إضافة إلى أن القاعدة الإسلامية لكتلة هذا الحزب أكثر من القاعدة الإسلامية لكتلة حزب أربكان إلى حد ما. لكن ما أضافه المرحوم أوزال قل بالتدريج بعده وذاب داخل حزب الرفاه. وعندما يُنظر اليوم

فإن كل القطاعات مقتنعة بأن سياسة أوزال الإسلامية تستند على أسس أكثر واقعية وعملية واجتماعية من سياسة أربكان. فالواقع أن المرجع الأساسي لأسلوب السياسة الناجحة التي يتبعها حزب العدالة والتنمية اليوم ليس خط أربكان بل هو خط أوزال. من ناحية أخرى فإن إضافة الجماعات والطرق الصوفية للشعور الإسلامي كثيرة وواقعية بدرجة لا يمكن قياسها بتجارب كل الأحزاب. بمعنى أن المصدر الأساسي للتراكم الإسلامي في تركيا في الأصل هو الجماعات والطرق الصوفية.

الآن يمكن تقسيم التجربة الإسلامية في تركيا إلى ثلاثة (أقسام). أعرف أن هذا التصنيف مختصر بدرجة واضحة. فليس هناك مجال لتناول كل حركة بأصغر قسماتها وخطابها ومجالات نشاطها ورؤاها الإسلامية وعلاقتها بالموروث ومسيرة التحديث. لكن ومرة أخرى لا أستطيع أن أدعي أنني قد قمت بهذا التصنيف بحساسية الجواهرجي وأنه قد أحاط بكل التجارب الإسلامية.

١- التصنيف (البروفيل) الأول، من يقرأ الإسلام في شكل سياسي أكثر، يُعبر عن الاتجاهات التي تعطي أولوية لصبغ الدولة والسياسة والإدارة بصبغة إسلامية تحت عنوان السياسة الإسلامية أو الإسلام السياسي. هذا التعريف في الأصل، كما تعرفون، هو مفهوم نحته محللون غربيون. وهو مفهوم له جوانب عديدة محل انتقاد. ولدينا من قابلوه برد فعل معارض. حتى إن هؤلاء الذين يهدفون إلى أسلمة السياسة وإدارة الدولة ربما أكثرهم لم يقبلوا هذا الوصف. إنهم ليسوا منحازين لمقاربة مختزلة تجعل الإسلام مساو للسياسة. لكن إذا نظر من زاوية الفهم في التطبيق والتصرفات والتطبيقات يمكن القول بأن هذه الصفة متبناة. ومع استمرار الاحتراز حول المفهوم فإن تصنيفا كهذا يتوزع بين النخبة التركية. إضافة إلى هذا فإن الحركات التي تعطي أولوية للسياسة لا تهتم بمسائل الإسلام الأخرى قدر اهتمامها بالمسائل السياسية. مفهوم آخر هو مفهوم "الحركة الإسلامية". هذا المفهوم يستخدم واقعيًا في تركيا في شكل يشمل التجارب الإسلامية الأخرى. أما رأيي الشخصي فهو أن طريقة الاستعمال الغربي لهذا المفهوم، وكذلك طريقة فهمه في العالم الإسلامي وبالطبع في تركيا قد اختلفت بشكل واضح

عن الرؤية الإسلامية التاريخية والتراثية دون جدال. وعلى أقل القليل يمكن اعتباره بطرق قراءته للإسلام وتنظيمه قد انفصل من نواح كثيرة جدًا عن الإسلام التراثي. لكن لا يمكن رؤية انفصاله هذا وكأنه انفصال عن نظام العقيدة الإسلامية ورؤيتها للعالم، ولا بد من توضيح هذا بصفة خاصة. شيء واحد تحقق في كل فترة هو اختلاف ترتيب وتنظيم الخطاب والأسلوب والأفكار.

على الرغم من أن جذور الرؤى السياسية الإسلامية في تركيا قديمة؛ فإن تاريخ الحزبية الإسلامية لا يتعدى ٣٠-٤٠ عامًا. وإذا عرفنا الإسلام السياسي بشكل تقريبي على أنه "رؤية إسلامية تهدف إلى تنظيم المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها بما فيها جهاز الدولة وفق مرجعية دينية" نستطيع القول إنه لم يكن في تركيا أي حزب إسلامي قط يتبنى هذا التعريف صراحة.

لكن يمكن تقويم تجربة تركيا سياسيًا حيث إنها ربما نظمت وأعلنت نفسها "ضمنا" في هذا الإطار. وأقول ضمنا لأن أي تجربة إسلامية في تركيا لم تحمل نفسها مهمة أسلمة الدولة أو المجتمع صراحة في أي وقت. وذلك لأن هذا طريق مغلق دستوريًا. وعلى مستوى التعبير والخطاب أيضًا هناك في كل وقت قُوًى ودوائر دستورية تبدي رد فعل معارض تجاه أي ضغط إسلامي صريح. لقد ظهر التفكير الإسلامي السياسي بمعناه الحديث في تركيا لأول مرة في فترة التنظيمات. مثقفون من أمثال علي سعاوي ونامق كمال هم الممثلون الرئيسون لهذا التيار. لقد سعوا لإضافة المفاهيم والمؤسسات التي هي حصيلة التجربة التاريخية الفلسفية والسياسية والاجتماعية الغربية في أوروبا التي ذهبوا إليها إلى الفكر والتجربة الإسلامية، وطوروا بهذه المفاهيم خطابًا مخالفًا لحكومة تلك الفترة. وبهذا الخطاب المخالف ألقوا بذور نظريات تحول الإسلام التقليدي إلى حركة إسلامية لأول مرة. وكان هناك شعار تضمن مفاهيم ثلاثة؛ الحرية والعدالة والمساواة. وكانوا يقولون إن هذه المفاهيم يمكن أن تتحقق فقط بنظام برلماني دستوري وإن الإسلام في الأصل أكد على نظام إسلامي كهذا تمامًا. إن هؤلاء قدموا تفسيرًا عقليًا وتقدميًا وعصريًا للإسلام لأول مرة. وبمعنى من المعاني نظروا إلى

الإسلام كحاسم اجتماعي بمعنى دوركايمي. هذا طور جديد وإسلامي يختلف بشكل واضح عن رؤية الإسلام التقليدي. لكن هذا الخط لم يستمر. لقد بدأ الإسلام السياسي أو التفكير السياسي الإسلامي بمعناه الكامل يتكون في تركيا بعد الخمسينيات من القرن العشرين، بعد تجربة الحزب الديمقراطي. لقد كان الحزب الديمقراطي مجرد حزب يميني. لكنه من وجهة نظر المسلمين وفر (فرصة) أخذ نفس عميق بعد نظام الحزب الواحد شديد الصرامة. رواد الكتلة المتدينة عبروا عن مطالبهم السياسية والاجتماعية داخل هذا الحزب. وبعد ذلك حتى السبعينيات داخل حزب العدالة الذي هو امتداد له. وحتى هذا التاريخ كان التركيز الذي طفا على السطح هو تركيز "اليمينية" أكثر من "الإسلام". لكن المطالب الإسلامية من ناحية الشعور والثقافة الإسلامية لم تعد قادرة على تحقيق إمكانية الظهور والتعبير عن نفسها بدرجة كافية داخل هذه الأحزاب. وهكذا تأسس حزب النظام الوطني تحت رئاسة الأستاذ أربكان كأول حزب يعطي ثقلا للمطالب الإسلامية صراحة. لكن الحزب لم يتأخر في الاستهزاء بحدود الأيديولوجية السياسية والقانونية. وعندما أُغلق حل محله حزب السلامة الوطني. لم يتعد تمثيله في البرلمان الخمس عشرة في المئة داخل اليمين العام. أغلبية أصوات قطاع اليمين استمرت في حزب ديميريل. في ١٩٨٣م بعد الانقلاب تأسس حزب الوطن الأم برئاسة طورغوت أوزال. وإذا كان قد اتبع رؤية ليبرالية عالمية في مجالي السياسة والاقتصاد فقد كانت هذه هي الفترة التي دخل فيها المتدينون إلى السياسة وإدارة الدولة أكثر وبراحة في تاريخ الجمهورية. إن لأوزال إسهاماته الإيجابية إلى أقصى درجة ليس في مجال السياسة التركية فقط بل في تدين تركيا. لقد فتح مستقبل السياسة والمجتمع. في وسط الحرية هذا كبر حزب الرفاه أكثر واستطاع أن يصل إلى الكتل العريضة. لكن حكم عليه بالإغلاق أمام المتابعات الرسمية الصارمة والضغوط القانونية والسياسية والتعجيز المستمر للدوائر الانقلابية. النجاحات التي حققها حزب الرفاه خاصة في البلديات أوصلته إلى السلطة ولو لفترة قصيرة. سنوات التسعينيات هي سنوات رفعة حزب الرفاه وهي أيضًا سنوات محاكمته. التجارب المرة التي عاشها أوصلته إلى عتبة الانقسام. لمع

حزب العدالة والتنمية كنجم جديد لهذا الانقسام. جذب طيب أردوغان القطاع الأكثر شبابا والقادر على الحركة والمنفتح على الجديد والتغير، والقادر على قراءة ظروف تركيا والعالم بطريقة أكثر عقلانية وأخرجهم من الحزب. وفي مواجهة خطاب حزب الرفاه الشعبي والدعائي والشعاري تبنى (أردوغان) سياسة ترتكز على أرضية اجتماعية وسياسية أكثر عقلانية وأكثر واقعية وأكثر مصداقية. أي بمعنى من المعاني يمكن القول إنه وضع أقدام التجربة السياسية الإسلامية في تركيا على الأرض.

وبنظرة عامة ورغم هذه المظاهر المختلفة فإن لا يمكن القول إن الحركة الإسلامية قد أنتجت نظرية سياسية منظمة لا في تركيا ولا في أي مكان آخر. لا يمكن اليوم الحديث عن نظرية شاملة يمكن التوجه إليها في كل مكان في العالم الإسلامي.

٢- التصنيف (البروفيل) الثاني هو "الإسلام الاجتماعي"، سأتناول هنا تنظيم الجماعات والطرق الصوفية. وذلك لأن خطابها ومبادئها ومجالات أهدافها ونشاطها متجهة إلى مجال المجتمع المدني. لا يوجد في المجتمع الإسلامي كيانات ثنائية "منظمات المجتمع المدني" تتخذ مكانًا لها بين الدولة والفرد كما هو الحال في الغرب. والموجود منها بدأ في التشكل حديثًا جدًا. الطرق الصوفية الإسلامية والجماعات كانت تملأ هذا الفراغ من وجهة نظر ما. إذا بحثت من حيث الوظيفة؛ فقد تحملت الجماعات والطرق الصوفية مهمة منظمات المجتمع المدني من نواح كثيرة جدا. الطرق أصبحت مثالاً عمليًا تاريخيًا لاكتساب الأفراد شخصية اقتصادية وصوفية واجتماعية ومظلة مستقلة عن جهاز الدولة. أما تنظيمات نمط الجماعة فقد ظهرت في فترة أكثر حداثة. الإسلام الاجتماعي شكل جذوره التاريخية في خط الإسلام السني العام. وبتعبير آخر ظل مرتبطا برؤية الإسلام التقليدي. وعندما يقال الإسلام التقليدي فإن بعض النخب يفهمونه كـ"إسلام الشعب". بينما الواقع أن الإسلام التقليدي هو الإسلام الكتابي الذي عاش لسنوات طويلة كتراث اجتماعي وأخلاقي واقتصادي في المجتمعات الإسلامية التي ظهرت (أُنتجت) في المؤسسات العلمية والمعرفية للإسلام التقليدي. نحن نطلق كلمة موروث على رؤية الإسلام التقليدي للدنيا التي أنشأها الميراث

الإسلامي الموجود كفقه وعلم الكلام وحديث وتفسير وتصوف وأصول ومعاجم (لغات). وإلا لا يكون إسلامًا ذلك الذي في رؤية الكتل الشعبية التي لا علم لديها عن المصادر الكتابية للإسلام... من المؤكد أننا يجب أن نذكر هنا أن الإسلام الماثل بين الكتل الشعبية العريضة اليوم قد اضمحل بطريقة واضحة، نتيجة للجراح السياسية والاجتماعية-الثقافية التي عاشها في القرنين الأخيرين، مقارنة بالإسلام الكتابي الذي استمر تأثيره عميقًا على الكتل الشعبية العريضة لمدرسة العلم الإسلامي السياسي. وفي الفترة الأخيرة اتخذ الإسلام بنية فولكلورية. إسلام منقول من الأب إلى الابن. إسلام مختزل في الصلاة وصيام رمضان. لا يعبر بأي شكل عن أي علاقة شعورية بالإسلام وبمصادره الصحيحة وبتاريخه.

الإسلام الاجتماعي مفهوم يهتم بالمعاملة في طبقات المجتمع. هنا مجال نفوذه الأول والصحيح. لا يهدف إلى علاقة مباشرة مع الدولة ومؤسساتها العامة. ولهذا السبب لا ينشغل بالسياسة مباشرة. يريد فقط أن يتحلى المجتمع بمبادئ الإسلام الأخلاقية في العلاقات التجارية والاجتماعية والبشرية والعائلية؛ وأن يبقى مرتبطًا بالحدود الاجتماعية والعقدية التي خطها الكتاب والسنة وبالنظرة الدنيوية التي أنشأها الموروث السني. إذا قلنا هذا بتعبير أكثر عمومية فإن الإسلام الاجتماعي يهدف بشكل دائم إلى استمرار حياة المجتمع الإسلامي وفق مبادئ الإسلام الأخلاقية والعقدية، كما يعمل على تكوين شعور إسلامي واجتماعي في إصلاح المجتمع في حالة حدوث انحراف عن هذه المبادئ. هذا هو أهم مبدأ يزين نشاطاته وفعالياته. "مسرح المجتمع" هو أغنى مجال في العالم الإسلامي. هنا المجال الذي أنشأ السياسة والأخلاق والجماعة والطريقة والحركة. جسد الإسلام الأساسي. كل مبادئ الإسلام العقدية والعملية والأخلاقية والسياسية والمعرفية تركز أولاً على المجتمع الإسلامي وتمنح جسدًا للجذر المسلم. المجتمع هو المجال الذي يعكس ويظهر القيم الأخلاقية والاجتماعية والمعنوية للإسلام. هكذا فقدت الجماعات والطرق الكلاسيكية شخصياتها وطرق تنظيمها الاجتماعي في وسط المدينة الحديثة المتقاطع وقدمت للقاعدة الجماهيرية

ملجأ اجتماعيًا ونموذجًا لتنظيم يستطيع أن يعيش في سلام بشخصيته الإسلامية. بهذا الجانب اضطلعت الطرق والجماعات بدور غاية في الأهمية من الناحية الاجتماعية في تركيا اليوم. ومن حيث قيامها بدور رائد في تتريك الأناضول وأسلمته. هذا حقيقي. لكنني أظن أن الطرق في الفترة الحديثة قد اتجهت إلى بنية الجماعات أكثر من بنية الطرق التقليدية. وأعتقد أن هذا كان بسبب تعرضها للضعف بدرجة واضحة في مبادئ تراكم المعلومات والتجربة المعنوية والشيخ المكتمل ومبادئ السير والسلوك الصارم وأيضا من حيث عرض نموذج تنظيم جماعة كامل اجتماعيًا. لكن مهما حدث في المظهر الاجتماعي لا شك في تشكل إحدى التجارب الإسلامية من قدمها إلى رأسها في تركيا خاصة.

نعم إنني أعتقد أن الجماعات في تركيا اجتماعية بقدر ما هي دينية. لقد سجل أمثال بديع الزمان سعيد النورسي وسليمان طونه خان ومحمود سامي وم. زاهد قوتقو ومحمود أوسطا عثمان أوغلو ومحمد كوننلي وعبد العزيز بكيني وسيد محمد رشيد بفضل كفاحهم الذي لا مثيل له وخدماتهم تجربة إسلامية غنية في تشكيل الجماعات والطرق في التاريخ القريب في تركيا.

٣- التصنيف (البروفيل) الثالث هو "الإسلام الثقافي". وأقصد من هذا التصنيف القطاعات التي لم تدخل صراحة ضمن بنية أي حزب سياسي أو جماعة أو طريقة لكنها جسدت تجربة مجموعة إسلامية فكرية مختلطة. وكونت فكرًا ونشاطًا إسلاميًا لا يدور أحيانًا حول مجلة وأحيانًا حول دار نشر وأحيانًا حول إذاعة وأحيانًا حول ناد صغير أو ثقافة حي وأحيانًا حول وقف أو حول أي جمعية مساعدة. هنا المسارات التي جاءت منها النخب المسلمة كثيرة جدًا، وهي النخبه التي تمثل اليوم أرباب الكلمة والقلم في الجرائد والمجلات والميديا الإسلامية. وأوجدوا في ظروف تركيا ميلاً للقومية وللعثمانية وللإسلامية وللأممية وللعرقية وللمدرسيين- المحافظين وللسلفيين وللحداثيين أي في كل نوع تقريبًا. شاغل أكثرهم هو البعد الثقافي للإسلام. وجه الإسلام التنويري بالنسبة لهم يتقدم عن نشاط كل حزب وطريقة وجماعة. نجيب فاضل

قيصه كورك ونور الدين طوبجي وسزائي قراقوج هم بعض هؤلاء. هؤلاء أوضحوا الوجوه المختلفة للتجربة التركية الإسلامية حول فكر إسلامي منظم وقومية ومحافظ وأسلوب أدبي. وطوال سنوات الستينيات والسبعينيات كان لديهم تصور ميتافيزيقي عن دولة "شرقية كبيرة" تشمل كلا من العالم التركي والعالم الإسلامي. لكن هذه الدولة عبارة عن مشروع حضاري إسلامي ثقافي نشأ من مكتسبات الشعور الإسلامي الذي في مخيلة المسلمين أكثر من كونه دولة لها وجود مادي وجغرافي. اليوم يوجد مجموعة من البنى الفكرية الإسلامية المستقلة التي نظمتها الأجيال الأكثر شبابًا. من الذين اجتهدوا لتكوين موجة جديدة ومتنورة في خط الموروث الإسلامي السني الطويل داخل نظام وفكر المدرسة الكلاسيكية كانوا يجسدون كل لون بقدر ما كان لديهم ميل أدبي ملتزم وأكثر حداثة وعصرية.

تأثير تجربة كولن الديني والاجتماعي والعالمي

حاولت حتى الآن الاقتراب من المكونات المختلفة للتجربة الإسلامية في تركيا. أما موضوع المفاهيم الإسلامية السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة ولأي درجة ساهمت تركيا بظروفها في نهضة إسلامية وبأي مستوى كان لها علاقة مع الموروث الإسلامي الطويل فهذا موضوع تحليل أكثر اتساعًا ودقة. لا بد من القول بأنه عند تقييم حركة كولن من حيث اتساع تأثيرها الذي أحدثته في مسار التاريخ القريب اجتماعيًا ودينيًا ودوليًا فإنها أرست تجربة مختلفة ورائدة إلى حد ما. الأستاذ المحترم (كولن) هو رجل علم وفكر وعمل نال إجازته من المدارس الإسلامية التقليدية التي تحملت لعصور طويلة مسئولية إنتاج وحمل كلاً من الموروث الإسلامي ورؤية الدنيا. إنه عالم بالمعنى الكامل للكلمة. لكن علي بولاج بك يعرفه داخل بروفيل (جانب) عالم مستنير. يريد التركيز على وقوفه على علوم الإسلام التقليدية بالإضافة إلى إلمامه الجيد بالأفكار الغربية المعاصرة. أي إن كولن بمثابة شاهد على كل التحولات التاريخية والاجتماعية لفترة الكلاسيكيات الإسلامية وما بعدها والعصر الحديث. كان لهذه التجربة العريضة تأثيرها في تكوين ديناميكيات الحركة الداخلية والخارجية. لأن الحركة اكتسبت أساس

كل من مشروعيتها الإسلامية ومشروعيتيها الاجتماعية والعالمية بواسطة هذه العقلية العلمية والعملية العريضة.

الآن سوف أقترب قليلاً من بعض آليات حركة كولن. لا أستطيع أن أدعي أنني سأعطي فكرة تحيط بشخصيته الرئيسية التي عرفناها عنه. أنا أعرف أن كل الحركات والجماعات الإسلامية تشترك قليلاً أو كثيرًا في هذه الخصوصيات والآليات. إذا نظر للأمر بسطحية يمكن القول إن الأسس العقدية والفكرية وأيضًا الاجتماعية والثقافية لكثير من الحركات هي في الأصل واحدة. لأنهم في الأصل يتقاسمون إيمانًا وأخلاقًا ومبادئ إسلامية مشتركة. لكن الأولويات والحساسيات المختلفة والخطاب المختلف بينهم قليلاً أو كثيرًا والأسلوب والممارسة أظهرت فروقًا لا تصدق.

الآليات الأساسية لحركة كولن

الانفتاح الذي أضافه إلى مفهومي الفداء والتضحية

كما نعرف جميعًا فإن الجماعات الدينية والحركات تتميز بأقصى درجات الحيوية. إنها ترسخ بروفيل (جانب) مؤمن يعمل في الأمور والأعمال بكل نشاط وعمل وخدمة، وفيما يمكن أن يسميه أكثرنًا سخرة. من ناحيه أخرى فحتى الإخلاص والصدق والتضحية. من ناحية أخرى فهو يوقظ شعور الدين في نفسه وفي الإنسان. وينصح بأن يكون الخير والفداء والحُسن والمساعدة والتآزر والتنظيم مؤسسة اجتماعية وحقيقه. وأعتقد أن هذا الفهم يكون الأساس الإنساني المشترك لكل الجماعات تقريبا. أي إذا قيست من زاوية "روح الفداء" فإن الحركات لا فرق كبير بينها وبين البروفيلات (الجوانب) الإنسانية.

لكن "روح التضحية" التي في حركة كولن والتي حاولت رسم إطارها تخلق أساسًا دينيًا واجتماعيًا يمتد للآخر وللعمق أكثر من مصطلح "الفداء". التضحية تخلق أو تمنح الحياة لسلسلة من المفاهيم مثل الاستمرار والقدوه والإحياء باسم الآخرين. الأستاذ كولن يؤكد دائمًا في كتاباته ومقالاته وأحاديثه على هذه المفاهيم. في رأيه أن المؤمن النموذجي

لا يعيش من أجل نفسه. هناك مقولة تركية تقول: النار تحرق المكان الذي سقطت فيه. في رأيه أن هذا تصرف في غاية الأنانية. (فيقول) النار تحرقني مع المكان الذي تسقط فيه، بالنسبة للبعض هذا أفضل قليلاً، لكن هنا أيضًا أنانية. لتسقط النار أينما تسقط تحرقني أولاً. هاهو قول تام من وجهة نظره. أبطال نموذجه يجب أن يكونوا على هذه الشاكلة. إن الأستاذ وهو يصف إنسان الخدمة النموذجي يرسم بروفيل (جانبًا) مؤمنًا متفانيًا في الخدمة إلى حد نسيان طريق بيته وأسماء أطفاله. عصاه دائمًا مرتفعة. دائما يقول هل من مزيد. مهما يعمل من أجل الله ومن أجل الدين والإيمان والإسلام والإنسانية فهو قليل. إنه فراشة عشق دوارة. إنه يتحدث عن إنسان يخدم أربعًا وعشرين ساعة (كل يوم). يقدم كل يوم تعريفًا بينا للفداء. مع عودته إلى البيت مساء ينسى ما سيفعله وما سيجتهد وما سيحاوله وأيضًا كل ما فعله. إنه يجسد نموذجًا لمؤمن في نفسه وفي تواضعه وفي تميزه لا يقول "لقد فعلت اليوم كذا وكذا" فليكن لله. ينسى كل ما فعله طوال اليوم وحتى طوال العمر. سيبقى للإنسان فقط الحساب على ذنوبه وتقصيراته ونواقصه. يشكو دائمًا من مرور حياته هباء. فالواقع أنني لم أشهد خلال المدة التي عرفته شخصيًا يومًا خصصه لنفسه. والنتيجة أن الفداء لا يصل إلى الكمال إذا لم يتجاوز الحدود المعروفة عنده أو أن التضحية لاتصل إلى الكمال إذا لم يصل إلى حدوده.

الانفتاح الذي أضافه إلى مصطلحي الزكاة والإنفاق

يضع الأستاذ كولن تعريفًا واضحًا متسعًا للفداء، فقد حوله الأستاذ كولن إلى مبدأ يرتكز على أساس فهم إسلامي وإنساني تام. الزكاة كما نعرف جميعًا مصطلح حُدد تعريفه وحدوده في النصوص. وإذا كان قد أتى في القرآن مجملاً؛ فقد وضح من قبل السنة. لست الآن بصدد تعديد هذه الأشياء التقليدية. فقط سأتناول آية واحدة وأمر على المعنى الذي حملته. كما أنني يجب أن أشير إلى أنه يتناول الزكاة والصدقة وكل نوع من العطاء بمصطلح الإنفاق. هؤلاء يعيشون أو يتواجدون من أجل إيتاء الزكاة ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾(المؤمنون:٤) هذه الآية من وجهة نظري تجلت فيها هذه المعاني. في المعتاد تبدو هذه الآية مقوية لأهمية الزكاة. لكن الأستاذ يشرح ويفسر هذا كـ(الناس

الذين يعيشون فقط من أجل إيتاء الزكاة). إن هدف وجود الإنسان على ظهر الأرض هو الوصول إلى القوامة والفداء الذي يزيد من العطاء (منح الأشياء). هذا هو معناها عنده أينما كان. كل شخص يجب أن يعطي. لا يكون شرطًا إذا لم يكن واحدًا من أربعين. وكما هو في المثل التركي إن هذا هو الحد الأدنى الذي وضع من أجل البخلاء. لكن الكرم لا حد له. في حركة كولن تعيش قطاعات المهنيين بهذا الشعور. من ناحية أخرى يقوي الأستاذ كولن هذا الأمر بمصطلح الإنفاق. الإنفاق يعني العطاء كما في ظروف فترة مكة. وحدوده مفتوحة. هذا النوع من الحدود لا وجود له في تشريع مكة. معظم الحدود التشريعية ترجع إلى المدينة. مكة هي مرحلة ومدينة الفداء وتقديم الروح والمال والأيثار. ولأنها فترة تكوين فقد أعطى المؤمنون كل شيء. في ذلك الوقت كان هذا ضروريًا. المصطلح الذي برز حينئذ هو الفداء والتضحية بكل جوانبها. الإنفاق هو عطاء مفتوح الحد يشمل واحدا من أربعين وواحدا من عشرة أيضًا. وعند الحاجة عطاء كل شيء. والواقع أن نماذج هذا كانت كثيرة في مهبط الرسالة. المسلمون الأوائل جابوا كل الحدود في ترابط وإيمان وإخلاص في خدمة الفداء والدين. لهذا السبب هذا المفهوم مهم لأقصى درجة لدى الأستاذ. هذا التفسير ربى أناسا مضحين، آلاف من البشر يعيشون فقط من أجل تقديم هذه الخدمة. يصيبهم التعب حين لا يعطون وحين لا يستطيعون العطاء وحين يتأخرون في العطاء.

الانفتاح الذي أضافه إلى مفهومي الوقف والمتولي

هذه المفاهيم واحد من المجالات التي أضافها الأستاذ. هذه المفاهيم تشكلت وتطورت بالتأكيد داخل التجربة التاريخية والاجتماعية الإسلامية الطويلة. هي مفاهيم تجددت ماهيتها الدينية والاقتصادية والاجتماعية باستمرار وحفظت وانغمست في الحياة. حتى إن هذه المفاهيم أبرزت إلى الوجود تشكيلات مؤسسية يمكن اعتبارها بدرجة ما مؤسسات مدنية تحمي العائلة والفرد في مواجهة الدولة. وكثير جدًا من العائلات أسست أوقافًا من أجل أن تكون قادرة على حماية وجود مالها وغناها من سطوة وقهر الدولة، فحمت وجودها العائلي. من الممكن ألا يبدو هذا أخلاقيًا. لكن إذا نظر من زاوية أخرى

فإن هذا حال دون وجود موقف فئوي وصدام في التاريخ والمجتمع الإسلامي، كما منع تحول الدولة إلى جهاز دكتاتوري مفرط و ديني فردي. على الرغم من أن الأوقاف من الناحية التاريخية كونت كيانًا اجتماعيًا-اقتصاديًا له وظيفة غنية وحية إلى أقصى درجة؛ فإنها في الفترة الحديثة وصلت إلى درجة التعطل فلم تستطع أن توقف التحول الاقتصادي والاجتماعي الذي تحقق في الفترة المعاصرة. على الأقل لم يعد لها ثقلها الاجتماعي والاقتصادي القديم. الأستاذ أضاف لهذه المفاهيم انفتاحًا عالميًا لم ير مثله في التاريخ أينما كان. لقد جعلها وظيفية وديناميكية. حتى يمكن القول بإن هذه المؤسسة مع هيئة المتولي الحيوية والديناميكية أصبحت ممثلة ورائدة لمؤسسة حديثة تدعو إلى انفتاح إنساني وأخلاقي واجتماعي عالمي مماثل للتجربة والنهضة الإسلامية الحديثة في تركيا كما هو الحال في حركة كولن. الأستاذ كولن بالانفتاح الذي أضافه إلى مفاهيم الوقف والمتولي أرساها على أساس وجود مادي واجتماعي للحركة. هيئة المتولي كونت من زوايا كثيرة العمود الفقري للخدمة. هيئة المتولي أيضا تحملت مسئولية إدارة الشركات المستقلة التي أُسست استلهاما من مؤسسة الوقف. هذه الشركات تاريخيا تمارس نشاطا في مجال أكثر اتساعًا من مؤسسة الوقف وأيضا أكثر منها مدنية واستقلالاً ووظيفية. كون هذه الشركات مستقلة عن بعضها البعض سهل من ممارستها لنشاطها في ظروف اجتماعية واقتصادية مختلفة، كما سهل توافقها مع التغيير. آلية قرار الوحدات المستقلة كانت تعمل بسرعة أكبر مقارنة بالأوقاف. هذا الكيان (البناء) الديناميكي حقق سهولة كبيرة لحركة كولن في تجاوز مسائل التوافق في جغرافيا العالم المختلفة. الوقف التقليدي، في تجربته التاريخية الطويلة، أحيانا أدى وظيفة حامي الأهداف الاجتماعية – الاقتصادية لإحدى العائلات، وأحيانًا أدى وظيفة اجتماعية واقتصادية محددة بشروط مبينة في الوقفية (كتاب الوقف) في نموذج مجتمع ضيق ومغلق. عندما نقيس بطريقة التنفيذ في التاريخ فإن تفسير وتطبيق الأستاذ أوجد رؤية يمكن أن تعتبر تجديدًا.

الانفتاح الذي أضافه إلى مفهومي التعليم والمعلم

فتح الأستاذ طريقا جديدا للتعليم في تركيا وفي العالم. حتى الثمانينيات والتسعينيات

لم يكن نموذج التعليم المطبق في تركيا في وضع جيد كثيرًا. وصل إلى نقطة السماجة والتجمد، أوجد نموذج الأستاذ آلية جديدة سواء ببرامج الإعداد للجامعات التي افتتحت وسواء بمؤسسات التعليم الفني وأيقظ شعور التنافس في مجال التعليم لدى كل شخص في تركيا. كانت القطاعات الإسلامية بصفة خاصة أبعد القطاعات عن التعليم. كانوا يرونه مجالاً دنيويًا تنشغل به الدولة. حتى كانوا يتهمون الأستاذ باللعب بالبلي مع الأطفال. ويقولون "بم ينشغل الأستاذ العالم الكبير والواعظ والمفكر". رغم كل شيء فإن الأستاذ منذ السبعينيات وصاعدًا يوصي الناس من فوق مقاعد الوعظ بفتح المدارس. كما كان يجتهد لتنبيه قطاعات المسلمين لأهمية التعليم. اليوم تحاول كل مجموعة مسلمة لديها إمكانية بسيطة أن تفتح معهدا، جذب الأستاذ إلى التعليم ليس فقط القطاع الإسلامي بل أيضًا القطاعات الأخرى. اليوم كل أسرة تركية هي في داخل التعليم. في ظل هذه المنافسة تزداد جودة التعليم بإطراد. حتى مدارس الدولة اضطرت إلى السير في نفس الطريق. منذ ما قبل الثمانينيات كتب الأستاذ مقالات كثيرة جدا حول قدسية وأهمية سلك التعليم وصاغ نموذج التعليم والمعلم المثالي الذي في ذهنه. لقد صاغ المدرسة والمعلم والتلميذ والعائلة كأسرة واحدة. وصاغ هذا النموذج في المعاهد التي أسسها، مُنتِجًا فلسفة تعليم تتداخل فيها المدرسة والأسرة. وفق لنموذج وفلسفة تعليم وتنشئة إنسان يتحمل كل أنواع تضحيات سلك التدريس. هذا النموذج ربى عددًا كبيرًا من كوادر المدرسين الذين يخدمون ويمارسون التعليم بإخلاص في كل مكان في العالم. كوادر المدرسين الذين يخدمون في هذه المناطق المختلفة يتواجدون هناك بشعور من إيمان كبير وهجرة ومسئولية. تنشئة كادر كبير بهذه الكيفية سواء بشعور الإيمان والهجرة والمسئولية سواء بإمساكهم في شعور وحماس دائم ليس أمر سهلاً. هاهم أبطال كادر الخدمة النموذجية للأستاذ.

تنظيم قطاعات المهنيين

أحد أهم الخصائص المهمة التي تميز الأستاذ عن الحركات الإسلامية الأخرى في تركيا هي تنظيم قطاعات المهنيين. هذا المجال هو أكثر المجالات توفيقًا لدى الأستاذ.

دخول قطاعات المهنيين في تشكيلات اجتماعية واقتصادية ظهر في تاريخنا بعد القرن الثاني عشر. تشكيلات الأخيان (آخيلك) التي أحيت، من وجهة نظر، تراث الفتوة القديم بتنظيمها العام ورؤيتها للأخلاق والدنيا وبنيانها الديني والاجتماعي والاقتصادي مارست نشاطها كمنظمات مهنية في مجتمع وجغرافية تركية-مسلمة أناضولية. لكن هذه التشكيلات حينما دخلت، من الناحية الدينية والثقافية، إلى مرحلة من التوحد الوثيق والمختلط مع الجماعات المتهرطقة (الشيعة والباطنية والرافضية والماسونية)؛ تقهقرت خلال عدة قرون وبدأت تمثل مشكلة من الناحية السياسية والاجتماعية. أخلاق الفتوة والملامتية[1] شكلت رؤية الأخلاق والدنيا والاقتصاد التي اعتمد عليها التشكيل الصوفي والاجتماعي كثيرًا في الأناضول على مدى القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. صوفية الفتوة والملامتية التي أفرزت مبادئ أخلاقية- دينية مثل الفداء والتكافل والصدق والعطاء دون انتظار المقابل والتواضع والإيثار أصبحت مصدر التربية المعنوية والتنظيم لهذه التشكيلات. والخلاصة أنه يمكن القول إن نموذجًا لأخلاق عمل صارمة وتكافل اجتماعي قد تأسس فيما يعتبر نجاحًا بدرجة ما في إعطاء روح تكافل أخلاقي واجتماعي محدد لمجموعات المهنيين في ظروف تلك الأيام السياسية والدينية والاجتماعية. لكن أيا من النماذج التنظيمية التاريخية أو التنظيمات المهنية المعاصرة لم تحقق نجاحا ونموا بقدر ما حقق النموذج الذي نماه ونظمه الأستاذ. وإذا أُخذت سواء من ناحية طريقة التنظيم والمبادئ الدينية -الأخلاقية- الاجتماعية التي اعتمد عليها وسواء من ناحية الشعور الإسلامي الذي يمتلكه فإن قطاعات المهنيين في حركة كولن تقدم أسلوب فداء وتنظيم لم يُر مثله كثيرًا في التاريخ القريب والبعيد.

الانفتاح الذي أضافه إلى مصطلحي الديالوج (الحوار) والتفاؤل

مفهوم الحوار بمضمونه الديني والفلسفي ليس مفهومًا جديدًا. لكن المعنى الذي يفيده فيما يتعلق بتركيا مهم جدًا وعميق. لأن بنية تركيا الاجتماعية كانت على عتبة تمزق من الناحية الفكرية والسياسية والإثنية والأيديولوجية في الماضي القريب. الانقلاب

[1] مصطلح في الصوفية (التحرير).

العسكري في ١٩٨٢م حقق هدوءًا نسبيًا، وبدا أنه أنهى الصراع الأيديولوجي الذي في الشارع. لكن استمر التحزب الذي في العقول. جمع الأستاذ ولأول مرة وطوال سنوات التسعينيات من القرن الماضي أناسًا من كل قطاع ومن كل أيديولوجية ومن قطاعات مختلفة إثنيا ودينيًا وثقافيًا من أجل بناء نموذج حياة مشتركة وسلمية. هذا أول نموذج تحقق في التاريخ القريب. واشترك في هذا المشروع أكاديميون ومثقفون وكتاب وصحفيون وسياسيون ورجال دين وأناس من كل قطاع مثل عالَم الموسيقى والفن. بعد ذلك أُسست تنظيمات من هذا النوع تقدم خدماتها في كل مكان توجد فيه في العالم بين أناس ينتمون إلى جذور فلسفية ودينية وثقافية وجغرافية مختلفة. هذه المسيرة مازالت مستمرة. هذا النوع من النشاط والمنظمات تؤدي وظيفة ممتص الصواعق في ظل الفقر والتلوث البيئي ونظريات الحرب والصدام التي تهدد العالم. من ناحية أخرى فإن مشاكل العالم الإسلامي الداخلية وتشوه صورة الإسلام في الذهن العالمي والمشاكل الداخلية مثل الاختلاف الحادث في كل مكان بين المسلمين والانقسام والتحزب والصراعات المذهبية تحول دون التعريف بالتجارب الغنية للعالم الإسلامي. العلاقات الرسمية باردة وتعمل في بطء. صحيح الأمر أن النخب الرسمية في العالم الإسلامي ترى هذه الآلام كأمر واقع. لكنني أعتقد أن لدى كل شخص موجود هنا رغبة وحماس. عندما يتعرف المسلمون بعضهم على بعض ويكتشفون بعضهم بعضا فسوف يثرون عقليًا واجتماعيًا. لكن هذا أمر يمكن تحقيقه فقط بواسطة منظمات مدنية وتطوعية. لا شك أن المظالم التي ارتُكبت في الساحة السياسية العالمية ضد الإسلام والمسلمين قد أيقظت شعور الأمة في العالم الإسلامي بدرجة ما. لكن هذا لا يكفي لاكتشاف بعضنا البعض. إن الأمة تحتاج إلى تبادل جدي ومواجهة جدية لتجاربها المختلفة من ناحية فكرية وفلسفية واجتماعية. فليواجه المسلمون على الأقل بعضهم البعض ويقيمون حوارًا. كل حركة لها علاقة بدرجة ما قليلاً أو كثيرًا مع الغرب ومع العالم الخارجي. لكن إذا كان لا بد من قول الحقيقة؛ لا بد للعالم الإسلامي أن يكون صاحب رؤية فكرية واجتماعية أكثر اتساعًا. ولا يتحقق هذا إذا لم يفتح على الآخرين قوته الخفية التي

يمتلكها ويعرفها لهم. حركة كولن تقدم في كل مكان موقفًا نموذجيًا من هذه الزاوية. لن أقدم هنا سجلاً دينيًا وفلسفيًا بزيادة الحوار ونقصه. أستطيع أن أقول هذا باختصار؛ في كل مكان ذهبت إليه وزرته كان ما لاحظته هو حاجة الإنسانية إلى الحوار. أما حوار المسلمين مع بعضهم البعض؛ فهو أكثر إلحاحا من الجميع. أقول إنني أعتقد أن هذا مهم وضروري لأقصى درجة سواء من زاوية التصور العالمي للإسلام أو من ناحية مواجهة التجارب المختلفة في العالم الإسلامي.

والخلاصة أنه يمكننا أن نرتب الآليات الأساسية لحركة كولن؛ كما يمكن حصر سلسلة من المبادئ العملية مثل الارتباط بالكتاب والسنة وتراث الإسلام السني الطويل، الخدمة بروح التضحية، الفداء وعدم انتظار المقابل، تكوين نموذج خطابي وعقلي مسالم ومعتدل في الخلافات والصراعات بين المسلمين، بناء حوار يعتمد على أساس قبول أصحاب الأسس الثقافية والفلسفية والدينية والإثنية المختلفة وكل شخص كماهو باسم الإنسانية المطلقة، إيجاد تنظيمات مساعدة تتعامل بحساسية شديدة مع أهم مشاكل العالم الحديث الاجتماعية والاقتصادية مثل الفقر، فتح مؤسسات تعليمية تكون قادرة على تنشئة نموذج لإنسان لديه هذه الروح وهذا الشعور في كل مكان على وجه الأرض. إنشاء شعور بالمسئولية لا ينسحب إلى داخل الجدل السياسي والأيديولوجي، التأكيد على نموذج الإنسان الديناميكي اجتماعيًا والمؤثر والمشفق على بعضه البعض.