مفهوم الحوار: دراسة لـ"فتح الله كولن" و"سيد قطب"

محمد صفار [1]

مقدمة

في زيارة لإسطنبول، قدم تلاميذ فتح الله كولن لنا بيانًا مفصلاً حول منهجه الذي تناوله معهم في المعهد. وبطبيعة الحال، كان التفسير القرآني من بين المواد أو البنود المتنوعة المتناولة، وعلى نحو أخص "في ظلال القرآن" لسيد قطب. وفي تفسيره لطلابه، عبّر كولن أحيانًا وأثناء قراءته لفقرات من "ظلال القرآن" عن إعجابه العميق والعاطفي بسيد قطب على الرغم من أنه كان يقول في بعض الأحيان "سامحني، يا شهيد، أنا لا أتفق معك هنا". وفي رأيي فإن تلك الكلمات تعبر عن حوار داخلي بين فتح الله كولن وسيد قطب لا يمكن أن تسمعه بآذان صماء.

ولذا، سأحاول في تلك الورقة كشف مفهوم كولن عن الحوار على نحو انعكاسي من خلال إحياء وتشكيل وتشديد نفس هذا الحوار الداخلي بين المفكرين التابعين لنفس السياق الثقافي والديني. ومع ذلك فإن السؤال الحاسم الذي يتبادر هنا هو مدى القدرة على تطويع الإطار الفكري لسيد قطب للخوض داخل عالم الأفكار الخاص بكولن؛ فماذا يمكن أن يجمع بين الرجلين إذا كانت التضادات (العزلة الشعورية/ الحوار، حواجز العداء/ جسور التسامح والحب، أفعال وأعمال العنف/ أعمال الحوار) لافتة للنظر إلى هذا الحد؟ ومع هذا فأنا أزعم أن حوارهما عبر الزمن يشير إلى وجود عناصر هيكلية مشتركة بينهما، والتي تجعل بدورها محاولتي أو سعيي لفهم وتفسير عالم الأفكار الخاص بأحدهما عبر السياق الفكري للآخر ليست فقط شرعية وإنما أيضًا مثمرة.

---

[1] أستاذ مساعد العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، بريد إلكتروني: msoffar@gmail.com

ومن هذا المنطلق، فإن هذه الدراسة تضع لنفسها مهمة التعامل مع السؤال التالي: كيف يمكن تفسير الاختلاف في العلاقة بين أوجه الفكر الكامنة وراء كل من المفكرين عبر عوالم الأفكار الخاصة بهما ذات القواسم الهيكلية المشتركة؟ بعبارة أخرى، ما هي الشروط المعرفية التي أنتجت أشكالاً مختلفة للعلاقة بين الفاعل والمفعول؛ العزلة الشعورية لسيد قطب في مقابل التسامح والحوار لدى كولن؟

ولتقديم إجابة على هذا السؤال، يتعين تشريح النسيج الفكري لكل من كولن وقطب، وهو الهدف الذي يجعل من الضروري إدخال وتأطير مفهوم ميشيل فوكو غير الذائع عن السياسة الروحية (Spiritualité politique). فخلال الثورة الإيرانية، ساد مفهوم فوكو جنبًا إلى جنب مع التفسيرات الماركسية البارعة التي نسبت كل شيء في الثورة إلى الصراع الطبقي. ويعترض فوكو على أنه "دائمًا ما يستشهد الناس بماركس وأفيون الشعوب، غير أن الجملة التي تسبق مباشرة ذلك التصريح والتي لا يستشهد بها أبدًا هي أن الدين هو روح لعالم بلا أرواح".[1] ويستقر فوكو على إمكانية المقاومة للتطبيع وذلك بمعايشته لانتفاضة الشعب الأعزل ضد الأنظمة المدججة فضلاً عن انصهار الجيش والمؤسسات الأخرى والتقنيات التأديبية التي قضى وقتًا طويلاً من حياته يختبرها في السجون والمدارس والجيوش والعيادات والمصحات النفسية. حتى أنه صاغ فكرة السياسة الروحية كأساس لنظرية شبه نهائية للمقاومة مستوحيًا إياها من الدراما الثورية. كما يدل المصطلح على حقيقة غير جوهرية أخرى عن الوجود الإنساني لكنها ومع ذلك قريبة منها؛ وهي حقيقة أن الفرد هو أداة أو وسيلة ولذلك يخاطر بحياته عن طيب خاطر. كما تشير إلى نمط من الحركة السياسية التي تدخل أو تضمّن البعد الروحي في الحياة السياسية والتي سوف تكف عن أن تكون عقبة في طريق الروحانية لكنها تصبح الباعث والسبب والوعاء لها. وفي نفس الوقت، تعمل الحركة على العكس من ذلك، فهي لا تدخر جهدًا لتسييس الهياكل القائمة الاجتماعية والدينية، من خلال فتح الأبعاد الدينية على مشاكل الحياة اليومية الفعلية، ولذلك، فإن البعد الروحي سيكسب مكانه

(1) Foucault, Michel 1988, Iran: The Spirit of a World without Spirits, in Kritzman, Lawrence (ed.) Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, New York: Routledge, 1st ed., P 218

مميزة في الفضاء العام باعتباره "الحاضر الخفي" (L'absent toujours la).[١]

والسؤال الذي يستحق أن نطرحه هو: ما نوع التغيير الذي يمكن أن يقدمه جوهر الروحانية السياسية في المجتمع الذي يشتعل فيه؟ ففي ضوء دراما الثورة الإيرانية، ينظر فوكو في أغلب الظن إلى ديناميات الروحانية السياسية باعتبارها قدرة انفجارية كما يقارن الإسلام بمستودع الأسلحة،[٢] وعلى الرغم من أنه يرفض النظر إلى ما حدث في إيران بالمفاهيم التقليدية كالعصيان المسلح للمحكومين وانقلاب علاقة الهيمنة مع الحكام، إلا أنه ما يزال يساوي الروحانية السياسية للإسلام بآليات الثورة الإيرانية؛ تمرد ضخم ضد النظام الكوكبي بواسطة الجمهور الأعزل الذي نهض للإطاحة بذلك الثقل الهائل. وتحت وطأة اللحظة الثورية بلور فوكو شكل التغير الذي أثارته الروحانية السياسية في إيران عام ١٩٧٩ ولكن باعتبار الثورة وبحسب قول المتظاهرين "كانت وقبل كل شيء، طريقة لتغيير أنفسنا وأسلوب وجودنا وعلاقتنا مع الآخرين ومع الأشياء ومع الأبدية ومع الله... إلخ". وبشكل أساسي، فإن ما يبدو فاتنًا بالنسبة لفوكو هو تلك الرغبة الجمالية لابتكار الوجود كله، وذلك من خلال إرجاع كل الوجود إلى تجربة روحية عميقة.[٣] وبعد أن قام فوكو بتفريغ جوهر الروحانية السياسية من شكلها التغييري وخلط بين بعضها البعض، يمكنني دمج مفهومه عن الروحانية السياسية في محاولة مني لكشف الظروف المعرفية الكامنة وراء الأشكال المختلفة التي اتخذها موضوع العلاقة بين أوجه الفكر لدى اثنين من المفكرين الإسلاميين.

الأزمة الروحية

بادئ ذي بدء، يمكن بسهولة إدراك وجود أزمة وشيكة حادة في فكر سيد قطب وكولن؛ شعور متزايد بتهديد وشيك، فبالنسبة لسيد قطب فإن الستار يرفع على مشهد أساسي عن المأساة الإنسانية، حيث يستعين بكلمات أليكس كاريل لتصوير ملامح

(1) Foucault, Michel 1994, À quoi rêvent les Iraniens! in Foucault, M., Dits et Écrits (1954-1988) vol. III, Paris: Gallimard, PP. 692-693.

(2) Foucault, Michel 1994, Une poudrière appelée Islam, in Foucault, M., Dits et Écrits (1954-1988) vol. III, Paris: Gallimard, P.759

(3) Foucault, Michel 1988, Iran: The Spirit of a World without Spirits, Op Cit, p.217.

هذه المأساة. "إننا تعساء، نحن ننحط معنويًا وماديًا، فالجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعلى درجات التنمية هي تلك التي ترجع إلى الهمجية بأقصى سرعة".[١] ويمكن إيجاد حلقة مشابهه في نقاش كولن حول أزمة التنوير، فعلى الرغم من انتشار أفكار التنوير وصعود العقلانية إلى ذروتها، إلا أنه سلط الضوء على التناقض بين توقعات العلم والجهل التي تفصل بينهما مسافة كبيرة وحقيقة أن "كلا منهما يجب أن يلتقيا في نفس النقطة". وفي تلك الفترة المظلمة تتعانق التضادات أو تتشابك الأضداد وتتكدس الفوضى فوق بعضها ويخيم الظلام على وجه الأرض.[٢]

ويعزو قطب أزمة الحضارة الحديثة للخصوصية التاريخية والدينية الأوروبية أكثر من تتويج التجربة الإنسانية، وهو ما يطلق عليه "الفصل المحزن بين الدين والعلم" أو "الفصام النكد". فمع عالمية الحداثة الأوروبية، فإن ذلك الفصام يدفع أو يقود مسار التاريخ البشري نحو طريق مسدود لا رجعة فيه. ذلك الفصام مثبت برؤية سلبية واضحة عن الوجود تقر بوجود تناقض أصيل أو متأصل بين الوجود الطبيعي والوجود البشري الجماعي من ناحية والوجود الفردي من ناحية أخرى مما يشعر الإنسان بالانسحاق تحت وطأة الأشكال الأخرى للوجود، ونتيجة تلك الرؤية هي إما حالة من الانطواء، الانحلال، العدمية أو حالة من الإهمال والأنانية والتمرد.[٣] وبالنسبة لكولن فإن ذلك الفصام النكد بين الدين والعلم والذي لا ينبغي أن يكون هو فصام ذو شقين فهناك الفصام بين حضارة الشرق (المبنية على الروحانية، ما وراء الطبيعة وقيم الخلود) وحضارة الغرب القائمة على العلوم الطبيعية). وهناك فصامًا آخر داخل كل حضارة والذي يظهر في صورة تراجع أو تقهقر الفكر والعلم عن حضارة الشرق وتراجع أو تقهقر الروحانية والميتافيزيقا عن حضارة الغرب.[٤] ونتيجة لذلك، أدت المادية العلمية والنظرة العالمية المادية -التي يجد كولن صعوبة في فهم مأساتها الداخلية- إلى

[١] سيد قطب، الإسلام ومشكلة الحضارة (القاهرة: دار الشروق) ص ١١٦.

[2] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, New Jersey: The Light, 3rd ed, p.153.

[٣] سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ط ١٦، ١٩٩٠) ص ١٢٦٣.

[4] Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays - Perspectives - Opinions, New Jersey: Tughra Books.pp.27-28.

"التعصب الرهيب"، فكل من تنفس الكره والبغض ومال هواه نحو المال والرفاهية الاقتصادية والنجاح المادي، أصبح متقرحًا في الوقت الذي تشبع فيه المناخ الفكري كله بالأوهام والأفكار الكريهه.[١]

وفي نهاية تحليلهما للحالة الإنسانية، تظهر نفس القصة القديمة عن الأزمة الروحانية ولكن بمفاهيم مختلفة، فطبقًا لقطب، تظهر الأزمة في عدم التوازن بين الجسد والروح بما يهدد بانهيار السمات البشرية للإنسان والتي تكمن في لب أزمة الوجود التي تواجهها البشرية اليوم. وبالنسبة لكولن فإنها عدم التوازن بين العالم الروحي والعالم المادي بما يسبب اضطراب التوازن بين الطبيعة والإنسانية وبين الأفراد بما يؤدي إلى عالم مبتلى بالفوضى والعنف. إن تشخيص كلاً من المفكرين للأزمة الراهنة يتضمن سيادة المادية وكذا افتقاد أو حتى غياب الروحانية بما يشير إلى نزوح محاولاتهم الفكرية لإنقاذ البشرية. ولذلك ينبغي أن تكون مشاريعهما مرتبطة برغبة في الوصول إلى تجربة روحانية وسياسية عميقة بالتأكيد.

مشروع الظلال

لا يعد المجلد السادس لسيد قطب "في ظلال القرآن" تحفة فريدة من نوعها فحسب بل إنه بداية لما عرف بأدب "الظلال"، ففي تفسيره للآيات القرآنية التي تتناول الأحداث التاريخية المثيرة لمجتمع صدر الإسلام قام قطب بتنمية فكرة لم تنتشر حتى الآن للأسف الشديد. فبسبب ضيق المساحة لمؤلفه "في ظلال القرآن" وعد قطب القارئ في هامش صغير بمؤلف آخر ضخم من نفس الشاكلة تحت عنوان "في ظلال السنة".[٢] أي أنه كان من المفترض أن يكون هناك تؤأم لمؤلف "في ظلال القرآن" لكنه لم يظهر بسبب سجن قطب ووفاته المفاجئة. وبالتالي ظل "في ظلال السنة" فكرة حائمة أو خانة فارغة حتى استطاع فتح الله كولن استيعابها أثناء دراسته الشاملة لـ"ظلال القرآن". وفي رأيي أن كولن وفي عمله الأساسي "السيرة النور الخالد" كان يحاول ملء فراغ

[1] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, PP 152-153.

[٢] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٣٣.

"في ظلال السيرة" في أعمال قطب من خلال استئناف مشروع قطب التفسيري وإنما مع أخذه إلى اتجاه آخر خاص بكولن. وبوضع "في ظلال القرآن" جنبًا إلى جنب مع "النور الخالد" تحت إطار أدب "الظلال" كعنصرين أو كجزآن لنفس المشروع التفسيري المتناول لمستويي الوحي الإسلامي، سأحاول إرساء القواعد البنائية المشتركة بين قطب وكولن.

في مستهل مقدمته لظلال القرآن، لخص قطب النهج التأويلي للمشروع التفسيري للظلال قائلاً بأن "الحياة في ظلال القرآن نعمة. نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها"[١] فالعيش في ظلال القرآن يكون بالاستماع إلى الله وهو يتحدث إلى الفرد من خلال القرآن الكريم، وبإرجاع الحياة البشرية برمتها إلى مصدرها الإلهي، تمامًا مثل إرجاع الآله المعقدة للمصنع المنتج لإصلاحها.[٢]

على هذا النحو، فإن العيش في ظلال القرآن هو نوع من التسامي، ولأكون أكثر دقة، هو تسامٍ مزدوج أو فائق السمو. وبالمفاهيم الدنيوية، فإن المنهج التأويلي لل"ظلال" يسعى إلى تجاوز حدود الحاضر والماضي من خلال استرداد أو استحضار الحالة النفسية للمؤمنين في عصر نزول الوحي، وكذا إسقاط الضوء على العلاقة المباشرة مع القرآن في عصر التفسير.[٣]

إن إحياء القرآن، كهدف أساسي لهذا الفعل التأويلي، يعني أو يتعلق "بالحالة الداخلية" في العلاقة بين الفرد ونفسه بدلاً من "الحالة الخارجية" في العلاقة بين الفاعل والمفعول. ويتم هذا عبر إنشاء شبكة من العلاقات التفاعلية مع النص القرآني؛ علاقة إيمانية تسمح للنفس برؤية الأجزاء والآيات ككائنات حية؛ علاقة وجدانية حميمة تنشئ مصاهرة بين مكونات النص القرآني وكل إدراك بشري متلقى؛ إنها علاقة تثير الحس الجمالي للنفس لمختلف جوانب المشهد القرآني؛ علاقة من النشاط تجعل النفس تتلقى التعليم القرآني بنفس روح الجندي الذي يتلقى الأوامر في ساحة المعركة.[٤]

[١] المرجع السابق، ص ١١.
[٢] المرجع السابق، ص ١٥.
[٣] المرجع السابق، ص٣٣٢٥-٣٣٢٦.
[٤] انظر المرجع السابق، ص ١٤٧٥، ص١٠١٥، سيد قطب، الإسلام ومشكلة الحضارة، مرجع سابق ذكره، ص ١٨.

ويتم مشروع "الظلال" في إطار حواري مستمر عبر مستويين؛ فمن ناحية، هناك الحوار بين قطب والنص القرآني والذي يتم التعامل معه كمخلوق حي له سمات جسدية ونفسية، ومن ناحية أخرى، هناك الحوار بين قطب وأصحاب الدعوة، وفي هذا الحوار الجاري تتعانق التوجيهات السياسية والإستراتيجية مع صور التأمل الروحي والمعرفي لتحديد معالم الطريق في ظلال القرآن.[١]

ويتجلى هذا الحوار في الفقرة التالية: "أخي الذي تقرأ هذه الكلمات، أأنت معي في هذا التصور؟! أأنت معي تحاول أن تتصور؟! هذا الوحي الصادر من هناك... أخي الذي تقرأ هذه الكلمات. هل تحس ما أحس من وراء هذه العبارات المتقطعة التي أحاول أن أنقل بها ما يخالج كياني كله؟".[٢]

ويمكن تعقب "النور الخالد" لكولن الذي نما في تلك المساحة الفارغة الخاصة بـ"في ظلال السيرة" لسيد قطب في "ظلال القرآن"، من استعارته المكنية لكلمة "ظلال". وفي تأكيده على الصدق باعتباره الطريق الأول والرئيسي للرسول ﷺ يستقي كولن الدليل من الآية القرآنية ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾(الأحزاب:٢٣) والتي تصف إيفاء الوعود بواسطة الصحابة، حيث علق على الآية بالملاحظة التالية "دعونا نرتاح قليلاً في ظلال الآية التي سوف نتناولها".[٣] ولم تكن تلك ملاحظة عابرة أو ذلة قلم حسب قول فرويد، لكنها استعارة من قطب، فكولن يرى أحداث السيرة في ظلال القرآن، وفي جملة أخرى، أظهر كولن نفس صورة ومعنى الظلال الذي أراده قطب وإن كان ذلك مع مجرد ظهور اختلاف طفيف. "أؤكد أن رسول الله ﷺ هو شجرة ذات عدة أفرع ممتدة من الجنة وتظل علينا، ما أسعد من يسعى لظلال وحماية تلك الشجرة!".[٤]

وبالنسبة لقطب فإن المشروع التفسيري برمته مبني على ذلك التصور الديناميكي

(1) Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Berlin: Verlag Dr. Koester, 1st ed,p.318.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص٣١٧٠.

(٣) فتح الله كولن، النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية (إسطنبول: دار النيل،٢٠٠٩)، ص ٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

للشجرة وظلالها الممتدة، فالقرآن هو الدليل العظيم المتعالي، هو شجرة تلقي بظلالها التي تشكل مساحة واسعة هامة من الرموز والمعاني والإشارات والآثار والدلالات والمضامين والصور.[١] وعلى النقيض من ذلك، استعار كولن في أعماله مفهوم قطب السابق للظلال كمساحة واسعة وهامة، غير أنه اتخذ النبي بدلاً من القرآن، واعتبره الشجرة التي تمد ظلالها، ومع هذا، يذوب هذا الفارق الطفيف في الهواء، إذا ما استدعى الفرد منا إيمان المسلمين بأن النبي لم يكن إلا قرآناً يمشي على الأرض. إن المشروع التفسيري للظلال لكل من كولن وقطب هو تفسير الشيء ونفسه وتلك العلاقة العضوية بين ظلال القرآن والنور الخالد. ومن هذا المنطلق، يمكن إيجاد العناصر الهيكلية لـ"ظلال القرآن" داخل "النور الخالد"، وأعني هنا الحياة في الظلال، وإحياء العلاقة المباشرة مع الوحي والمنهج الحواري.

وتنطوي الحياة في الظلال على شعور بالسمو وكذا توسيع نطاق الرؤية، حيث ينظر قطب "في ظلال القرآن" من علو إلى الجاهلية وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة، علاوة على ذلك، فقد نظر إلى الوجود برمته وبكافة جوانبه باعتباره مكونًا من عوالم العلم والغيب، والدنيا والآخرة[٢] أما بالنسبة لكولن فإن الإنسانية تصل من خلال تمسكها بالنبي إلى آفاق الأخلاق الوامضة، تاركة مشاعر الدنو والسخف لتصل إلى حالة راقية من الجنس البشري.[٣]

وتعني الحياة في ظلال السيرة النبوية استدعاء التفسير من المناخ النبوي في زمن الوحي. "أن أجد عطره السماوي حولي للدرجة التي تجعلني أشعر بأنني سوف أقابله بعد خطوة واحدة فقط، وكما لو أن صوته العذب الذي يحيي القلوب يقول لي: أهلاً وسهلاً ومرحبًا".[٤]

ويعتبر الهدف الأساسي لمشروع كولن التأويلي هو إقامة اتصالات مباشرة مع

(1) Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Op Cit,p.316.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

(٣) فتح الله كولن، النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(٤) المرجع السابق، ص١٤.

"الروح المحمدية" التي أعرب عنها، بلغة دنيوية ليتولى النبي قيادة المجتمع وإدارته. وبالنسبة لكولن فإن النبي لم يمت بنفس الطريقة التي يفهم بها الناس موت الآخرين، لكنه انتقل إلى بعد آخر من أبعاد وجوده. "ولهذا فإن هؤلاء الذين يتجاوز بصرهم وبصيرتهم تلك الأبعاد، هم القادرون على رؤيته وملاحظته". وبناء عليه، فإن الالتقاء بالنبي والتحدث معه هو أمر ممكن كما فعل السيوطي عدة مرات،[١] علاوة على ذلك، يقدم كولن قصة أولباتلي حسن، وهو القائم مقام محمد الثاني، الذي توفي مبتسمًا عقب تحطيم أسوار القسطنطينية ببسالة لأنه رأى الوجه الجميل للنبي محمد الذي كان يسير على أرض المعركة. وتعليقًا على قصة أولباتلي يقول كولن: "إذا جاء ثلاث أشخاص معًا بقلب صادق ونية خالصة لخدمة هذا الدين، فإن روح رسول الله ﷺ ولا أدنى شك سوف تكون معهم وتباركهم"،[٢] وهذا إذن هو نمط المهمات التي كرس كولن نفسه لها من خلال القراءة في حياة الرسول أو بتعبير قطب "العيش في ظلال السيرة".

وتمامًا مثل "في ظلال القرآن"، فإن الإطار الحواري يطوق المشروع التفسيري لـ"النور الخالد"، فمن ناحية، يظهر الحوار بين كولن والنبي: "سوف أضحي بنفسي من أجلك، يا رسول الله، كم كنت بارعًا في اختيار الرجال!"، ومن ناحية أخرى، هناك حوار بين كولن وبراعم الأمل أو كما يقول قطب "أصحاب الدعوة". "إنك سوف تقدم حقائق دينًا وتنشئهم ثانية في الحياة، فأنت شعاع ضوء من المصدر الأكبر للضوء الذي أضاء العالم الغارق في الظلمات، فأنت سوف تستعيد مجد العصور وتتخلص سريعًا من ذلك العصر المظلم الذي نعيش فيه، لأن هذا هو ما يتوقعه منك الجميع، وهذا هو رسول الله يمشي بروحه بينكم ويرتب على أكتافكم ويبتسم لكم، أنتم فقط".[٣] والآن فإن مشروع الظلال قد أغلق الدائرة، فحوار قطب المزدوج (مع القرآن وأصحاب الدعوة) أدى إلى ربط أصحاب الدعوة مع القرآن دون وساطة قطب. وعلى نفس النحو فإن الاقتباس السابق من كولن يشير إلى نفس الأمر، فهو ينشئ حوارًا -دون وساطة- بين براعم الأمل

[١] المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.
[٢] المرجع السابق، ص ١٠٠.
[٣] المرجع السابق، ص١٣٧.

والرسول. وبالنسبة لكلا المفكرين، فإن هذا ما هو الا إعادة إرساء للعلاقة المفقودة بين الوحي الإلهي والوجود الإنساني.

المناخ الصوفي

في الأصل، كان حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، عضوًا في نظام الحصافية في مدينة دمنهور. وبعد أن تخلص من الشكليات والطقوس الصوفية، حاول أن يمزج في منظمته بين القوة الروحية للصوفية والقوة الفكرية للأزهر والنشاط السياسي للحركات الإسلامية.[١] ومن ثم كان البنا هو مؤسس تقليد الدمج بين النفحات الروحانية للصوفية والنشاط السياسي في العصر الحديث، من أجل أو بهدف قلب الاتجاه التاريخي لعدم تسييس الصوفية. وعلى الرغم من مناقضته للحقائق التاريخية، فإن الأدب السائد في الفكر الإسلامي الحديث يدفع لشعارات رسمية مثل "وسطي"، "عسكري"، "متطرف"، "أصولي" تستبعد المفكرين الإسلاميين المعاصرين من الإرث الروحي للإسلام، ولا تعد مجمل دراسات سيد قطب استثناءًا، وهو خطأ تحاول التحليلات الحالية علاجه.

ويعتبر التأدب مع الله هو الركن الأول من الصوفية والذي بالنسبة لقطب يعبر عن سلوك تجاه النص المفسر، لا تسمح للمفسر بفرض ذاتيته فوق النص. ذلك هو التأدب مع الله.[٢] ومن ثم فإنه وفي مناسبات عدة، يخشى قطب من أن تشوه كلماته الحقائق الإلهية الموجودة في اللغة القرآنية الفريدة من نوعها، وذلك لأن اللغة والتعبيرات البشرية غير بارعة في توصيل المشاعر والأحاسيس التي تبث عبر القرآن.[٣] وفي تفسير أحاديث النبي عن الله وصفاته، يؤكد كولن على أنه فقط يقدم لمحة عن موضوع لن يستطيع أن يفيه حقه. ويقر كولن بأن الأمر لم يكن سهلاً بالنسبة له للفهم الكامل وكذا لتفسير أحاديث النبي التي تتصل بالوحي الإلهي.[٤] وفي موضع آخر، فإنه يتوسل الله

[١] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٦) ص ٧٧.
[٢] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٧١٣.
[٣] المرجع السابق، ص ٢٧٩٦.
[٤] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص٨٦.

طلبًا للمغفرة لأنه تجاوز حدود الأدب وتجرأ لتحليل الكلمات المضيئة للنبي محمد، رغم أنه اعترف من قبل بأن هذه المهمة تقع خارج قدراته الفكرية، كما أنه ينتظر أولئك القادرين على الاضطلاع بهذه المهمة.[١]

أما التجربة الصوفية، وهي عماد الصوفية الذي لا يمكن الاستغناء عنه، فقد حددت وأكملت التفاصيل النهائية لمشروع الظلال لكلٍّ من قطب وكولن، وإن كانت لم تدعو الأشياء بأسمائها. والحجة التي يمكن أن نجدها هنا هي أن تلك السنوات الطوال التي قضاها قطب في السجن والتي انتهت بإعدامه، إنما تمثل تجربة صوفية فريدة فرضت نفسها عليه. فبمكوثه داخل السجن الانفرادي تمكن قطب من التخلص من ارتباطاته ورغباته الدنيوية وهو شرط مسبق للدخول في التجربة الصوفية والمعروف بحالة "التجرد". الأكثر من ذلك، أن التعذيب الهمجي الذي تعرض له قد قدم له فرصة للتغلب عقليًا وروحيًا على الآلام غير المحتملة، وهي حالة من السمو تعرف بين المصطلحات الصوفية بحالة "الوصول".[٢] ويمكن تتبع تجربة "السمو عبر الألم" من خلال وصفه المتعمق للصدمات الكهربائية على الجسد البشري[٣] وكذلك في تصويره المثير للتعذيب بالنار على أنه عربدة تمتزج فيها صرخات الألم بنوبات من الضحك، وذلك في تعليقه على مشهد التعذيب الشهير في سورة البروج[٤] وبالطبع لم ترتبط كل تجارب قطب عن التسامي بلحظات من الألم المبرح، بل ظهرت أيضًا تجارب سعادة مماثلة تناثرت عبر "الظلال"، ففي كثير من الأوقات، أشار قطب وبشكل خفي إلى لحظات السعادة الروحية الشديدة تلك، على الرغم من أنه صرح علنًا أن حسه الجمالي والذي ينبع بالأساس من تفسيره القرآني وكذا من استقبال كلماته من قبل القراء، لا يمكن أن يمر إلا عبر ذوق روحاني وتجربة مباشرة.[٥]

---

[١] المرجع السابق، ص ٢٣٤.

[2] Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Op Cit,pp.475-6.

[٣] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٩.

[٤] المرجع السابق، ص ١٨٩.

[٥] المرجع السابق، ص ٨٢٢-٨٢٣.

ومع هذا، لم يكشف قطب النقاب عن تفاصيل التجربة الروحانية المباشرة التي ذهب خلالها والتي دلته على الفهم الصحيح للواقعة المثيرة للجدل حول الغرانيق إلا مرة واحدة. ودعوني هنا أختار بعض الاقتباسات لوصف تلك التجربة الروحانية الفريدة بكلمات قطب. "سمعنا صوت قارئ يقرأ سورة النجم، لذلك انقطع الحديث واستمعنا وقد عشت مع ما كان يكرره، عشت مع قلب محمد ﷺ في رحلته إلى أكثر الحشود رفعة، عشت معه وهو يشهد جبريل في صورته الملائكية كما خلقه الله، إن تلك الأحداث تبدو مذهلة إذا حاول أحدٌ التعبير عنها أو تخيلها، عشت معه في رحلة صعوده بالقرب من سدرة المنتهى وجنة المأوى، عشت معه بقدر ما أسعفني تخيلي، وعندما سمعت ﴿فَاسْجُدُوا لِلهِ وَاعْبُدُوا﴾(النجم:٦٢) انتقلت الرعشة من قلبي إلى أطرافي ثم تحولت إلى تشنج عضلي شديد إلى درجة أنني لم أستطع مقاومته. لذلك ظل جسدي يرتجف دون أن أتمكن لا من السيطرة عليه ولا حتى من تجفيف دموعي المنهمرة رغم محاولتي الطائشة لفعل ذلك. وفي تلك اللحظة، أدركت أن واقعة الركوع صحيحة وتفسيرها يكمن في السلطة المذهلة للقرآن الكريم، فهناك لحظات استثنائية غير متوقعه عندما تلمس آية أو سورة موضع استجابة ومن ثم تحدث تلك اللمسة التي تربط القلب بمصدر القوة والتأثير، لا بد من أنها لحظة كتلك التي لمست قلوب الحاضرين في ذلك اليوم (حادثة الركوع)".[١]

ولا تدعو التأثيرات الصوفية الشخصية على كولن منذ طفولته إلى الاندهاش، فقد ولد في أيزوروم الشهيرة بمناخها الروحاني الاجتماعي.[٢] وتشير الدراسات إلى أن كولن يصنف تقليديًا بين علماء الصوفية الكلاسيكيين أمثال القشيري، المحاسبي، الغزالي، وابن القيم وغيرهم من الذين ناضلوا لجعل الممارسات الصوفية متماشية وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.[٣] علاوة على ذلك، فقد سعى كولن عبر "النور الخالد"

---

[١] المرجع السابق، ص ٣٤٢٠-٣٤٢١.

[2] Gökçek, Mustafa 2007, Gülen and Sufism: A Historical perspective, in Hunt, Robert A & Yüksel A. Aslandoğan (eds.) Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement, New Jersey: The Light, P 184.

[3] Ibid.P 187.

إلى التشاور مع مرشده الروحي المبجل سعيد النورسي وكذا بعض شعراء وحكماء الصوفية الأتراك، حول معاني المفاهيم أو تفسير الآيات القرآنية وأحاديث الرسول. ولذلك وبعد تجارب كولن الصوفية لم يكن من المستغرب أي أمر نادر الحدوث، ففي إشارة سابقة، نصح "براعم الأمل" إلى المرور بتجربة قيام الليل وترطيب سجادة الصلاة بالدموع حتى يكونوا قادرين على تقديم تفسير للآخرين حول خشية الله[١] وحول العيش في ظلال غزوة بدر، يرى كولن أن اختبار آلام الأمة والتفكير في أحوال إخواننا المسلمين في تركمستان، فلسطين، كشمير أو أفغانستان يربو إلى مكانة الدعوة إلى الله والتي يزيد ثوابها عن الصلاة في الكعبة بألف مرة، وتربط تلك الممارسات العاطفية والتأملية المؤمن بأهل الجنة، كما ترفعه آلامه إلى مكانة عالية ويحدث ذلك في اللحظة التي يشعر فيها بالصداع بينما يعتصر جسده من الألم لأنه يعيش روحانيًا مع آلام أشقائه.[٢]

وفي عالم الإيمان الغامض، يستخدم كولن المصطلحات والتصويرات الصوفية الكلاسيكية لوصف تجارب عميقة من السمو ترتبط بلب الشعائر الإسلامية، فقد تتبع كيف أن المعتقدات والتوقعات النابعة منها تضفي أجنحة على المؤمن تأخذه إلى "بوابة الآخرة" لتذوق حلاوة الجنة واستنشاق عبيرها، وحتى لو ذاب في صغائر مشاكل الحياة اليومية، فإن الدعوة إلى الله وصوت الأذان وتلاوة أسماء الله توجه المؤمن أو تسحبه نحو مناخها الروحاني. إن تجارب السمو تلك تصبغ الأرواح بألوانها وتعير أصواتًا للقلوب تتنهد كالناي وتمنحهم السعادة. إن تلك البهجة الروحانية المتصاعدة من أقصى أعماق الروح تطبع في الأفكار جنات الفردوس وتجعل الشفاة تنطق "على الرغم من أنها ساحرة إلا أننا نمتلئ منها رعبًا".[٣]

سياسات الصوفية

إن جناحي مشروع الظلال "قطب وكولن" واللذان يتعاملان مع مصدرين للوحي

---

[١] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٠.

[٢] المرجع السابق، ص ٤٢٦-٢٤٧.

[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, P156.

الإسلامي؛ القرآن والسنة يستحضران منهج التنويم المغناطيسي (hypnonia) أو (الفكر الأعمق) الذي طبقه فيلو (من سنة ٧٠ قبل الميلاد وحتى ٤٥ ميلادية) على الكتب السماوية اليهودية. فمنهج فيلو لم يكن إلا طقس روحاني أو ممارسة روحانية أحدثت صدمة الاعتراف ببعض المعارف المختبرة على مستوى عميق.[١] وشأنهما شأن فيلو، لم يستدع كلاً من قطب وكولن المنهج الاستعاري للتعامل مع النصوص المقدسة، غير أنهما أيضًا اختلفوا عن فيلو الذي هدف منهجة إلى عدم تسييس قوانين موسى وتحويلها إلى مجرد قانون أخلاقي.[٢] بعبارة أخرى، فقد تمحورت روحانية فيلو حول الأخلاق بعيدًا عن السياسة، في حين اتبع كلٌّ من قطب وكولن الاتجاه المعاكس تمامًا، وهو بمفهوم فوكو "الروحانية السياسية".

وقد أكد قطب على الطبيعة الناشطة للإيمان الإسلامي والمنهج كما سعى إلى إعادة بعث الإسلام من خلال توليد جماعة عضوية وديناميكية، وعلى هذا النحو، فقد أعاد إصلاح الخلل القديم بين السياسة والصوفية في مصر، لكنه وبشكل حاسم أصبغ منهجه للنشاط السياسي بالروحانية.[٣] وعلى نحو مشابه، جاء إسهام كولن في الصوفية والذي ركز على أن العمل هو أمر حيوي شأنه شأن العقيدة والتي لا يمكن أن تستمر إلا من خلال العمل، حيث يتم استبدال أمور مثل التقاعد والعزوف عن الأعمال الدنيوية والتي كان يتبعها الصوفيون الأوائل، بأمور أخرى مثل الانخراط الفاعل في المجتمع والتعامل معه على أنه السمة البارزة للصوفية في الحياة المعاصرة.[٤]

وتدور سياسات الصوفية، في فكر كلٍّ من قطب وكولن حول حالة وجودية من الانكشاف العالمي أمام الله والكون، حيث لا ينظر قطب إلى المعية مع الله باعتبارها "كرامة شخصية" منقطعة عن أسبابها وشروطها لبعض الأفراد المختارين إنما هو عقد... فيه شرط وجزاء.

(1) Armstrong, Karen 2007, The Bible: the Biography, London: Atlantic Books, 52-53.

(٢) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٩٥) ص ٦١.

(3) Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Op Cit,PP,476.

(4) Gökçek, Mustafa 2007, Gülen and Sufism: A Historical perspective, Op Cit,192.

فمن ناحية، تتألف الشروط ليس فقط من الإيمان بالنظرة الإسلامية للعالم لكنها أيضًا تشتمل على مساندة وحماية النظام الإسلامي في الواقع بكل ما تحمله تلك المساندة من تضحيات ومشاق،[١] ومن ناحية أخرى، يفوق الجزاء كل حدود التصور البشري؛ فهو "رضا الله" والذي يمكن لمسه بشكل مصغر في لحظات الاتصال بالله وشهود جلاله. وفي تلك اللحظات تنبثق آشعة النور من أعماق قلب الإنسان الذي يتحرر من كل القيود.[٢]

وبعبارة مماثلة تقريبًا، يعلن كولن ذلك الاتصال مع الله، وهو حالة ليست من السهل على الجميع بلوغها حتى تكون "أكثر السلوكيات الطبيعية التي يمكن تطبيقها" فتلك العلاقة مع "المجيد" هي أشبه بسحر يحول كل لحظة إلى حماسة وبهجة، وهي حماسة متجددة تجعل لحظات الحزن والآسى محتملة، فالقلوب المتصلة بالله تشهد تحويلات عاطفية لأنها تتذوق لذة الإحسان والسعادة عبر المحن". ولهذا، "فنحن قادرون على الحياة أثناء الخريف المؤلم لأن لدينا بهجة الربيع". "ومع كل تلك الاكتشافات الجميلة في العالم الداخلي للتواصل مع الله، يتضاءل الحزن أمام السعادة، ويذوب الألم أمام الرضا ويتحول فناؤنا إلى خلود، ونبتسم حتى عندما نبكي".[٣]

إن الانطلاق من معية الله وامتداحها من قبل الوجود البشري هو سلوك تجاه الكون، فطبقًا لقطب، فإن الاتصال بالله يمكن الإنسان من الانضمام إلى التسبيح الكوني الموصوف في القرآن، فبادئ ذي بدء، يعتبر الإنسان معزولاً عن أو عاجزًا عن فهم لغة المخلوقات الأخرى ليس فقط بسبب الحواجز التي تفصله عن أشكال الوجود الأخرى لكن أيضًا بسبب ميل قلبه عن أسرار وقوانين الوجود. وفي لحظات التنوير والشفافية، يستمع الإنسان أو ينصت إلى نبض الحياة في جميع المخلوقات الحية وغير الحية، المرئية وغير المرئية. فإذا الكون كله حركة وحياة، وإذا الوجود كله تسبيحة واحدة شجية رخية، ترتفع في جلال إلى الخالق الواحد الكبير المتعال. وإنه لمشهد كوني

[١] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥٧.

[٢] المرجع السابق، ص ١٦٧٦.

[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, PP 155-156.

فريد، حين يتصور القلب. كل حصاة وكل حجر. كل حبة وكل ورقة. كل زهرة وكل ثمرة. كل نبتة وكل شجرة. كل حشرة وكل زاحفة. كل حيوان وكل إنسان. كل دابة على الأرض وكل سابحة في الماء والهواء... ومعها سكان السماء... كلها تسبح الله وتتوجه إليه في علاه.[١]

ويصور كولن نفس هذا الاحتفال الكوني البادي أمام الإنسان والذي ينضم إليه فرحًا بعد أن يصبح موصولاً بالله، فعندما تبلغ الأوراح "أعلى جنان النضج"، يمكن للإنسان أن "يستمع وينصت لكل ما حوله وأن يهلل كالأطفال". وبناء عليه، "يبزغ الفجر على منازلنا كالضيف المنتظر ويحل المساء على غرفنا كالحبيب ويتشبث بنا الليل واثقًا من عودة اللقاء". وفي تلك اللحظات، يشعر الإنسان "بسعادة يوم العيد"، "فالجميع يدندن لحن لا ينتهي من الابتهاج والسعادة والمتعة والحب الخالد".

ولا يهم إلى أي مدى قد يكون هذا غير متوقعًا، فحالة الانكشاف الكوني (بشقيها؛ معية الله والاحتفال بالوجود في الكون والذي يحدد جوهر الروحانية السياسية) تم تجسديها في نمطين متضادين تمامًا لكنهما متداخلان بالتأكيد، من العمل السياسي الدنيوي، فكل شيء يبدأ بمفهوم "المنهج" لقطب ومفهوم "الطريقة" لكولن، فبعد تحديد منهج العمل والذي يعد الأساس لنشر الدعوة للرفقاء المسلمين، يقوم قطب بتضييقه للحد من أي محاولة للمناورة. ونظرًا لأنه ساوى بين المنهج والعقيدة فقد اعتبر أن الالتزام بالمنهج هو أمر حتمي شأنه شأن الالتزام بالعقيدة وبالتالي فإن الانحراف عن الأول يوازي في خطورته الحيد عن الأخيرة.[٢] وعلى النقيض من ذلك، تعامل كولن مع مفهوم الطريقة على نحو شديد المرونة، فبدلاً من وضع مسؤوليات دينية صارمة كما فعل سادة الصوفية لتلاميذهم، فقد أعطى التابعون حرية اختيار واجباتهم في المجالات التي يتمتعون فيها بالقدرات الطبيعية، غير أن الهدف ظل واحدًا؛ وهو "الوصول بالناس إلى آفاق الكمال".[٣] ومن هذا المنطلق، فإن موقف كولن للاستغناء عن الشكليات

---

[١] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص٢٢٣٠-٢٢٣١.

[٢] سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠) ص ٥١.

[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 166.

وشعائر الطريقة كان قريبًا من العرف الذي استنه البنا في السياق المصري، مقارنة بقطب والذي استورد فكرة مزج العمل السياسي بالروحانية، لكنه لم يهجر فكرة الإطار الجامد، وبغض النظر ما إذا كان هذا الإطار هو الطريقة القديمة أو المنظمة الحديثة، فالأمر في النهاية سيان.

وبالتالي فإنه ليس من المستغرب بالنسبة لقطب أن يكون القانون الحتمي الحاكم للعلاقات بين مجتمع الإسلام ومجتمع الجاهلية هو قانون الصراع، وتلك الخبرة التاريخية، ليست موجودة فقط في الماضي في عهد الرسول ﷺ) لكن القرآن نفسه أكد على تلك الحتمية التاريخية. وبدون ذلك القانون الحديدي لقطب، لا يمكن فهم تاريخ العالم الإسلامي أو أحداث العالم المعاصر.[١]

وعليه، فإن التعايش بين المنهج الإسلامي والمجتمع القائم عليه من جهة، وبين الجاهلية والمجتمعات القائمة عليها من جهة أخرى، هو ببساطة أمر مستحيل، إلا في بعض الفترات القسرية التي انتهت لا محالة.[٢]

وعلى نقيض قطب، فإن الحالة غير المفهومة للنشوة -التي وصفها كولن عندما يتجرع المؤمن الحقيقة مثل أنهار الفردوس ويهدي في الحياة الدنيوية كما لو كان في الجنان- هي التي تعطي الدافع للحوار. فمن خلال السعادة والفرحة الناتجة، تشجع الإنسان على مشاركة تجربته مع الآخرين، الاستماع إليهم والتحدث معهم لمرات لا يمكن حصرها.[٣] وطبقًا لأحد العلماء فقد وسع كولن آداب الحوار والتسامح في الصوفية للتعامل مع جميع المجتمعات في العالم، في فعل تحولي يسعى إلى إصباغ تلك المجتمعات بتلك القيم.[٤] علاوة على ذلك، وبالنسبة لكولن "فإنه من طبيعة الدين أن تحتاج إلى الحوار، ليس فقط لمواجهة التحديات المادية العلمية والعالم المادي"[٥]..

---

[١] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٩٢-١٥٩٣.

[٢] المرجع السابق، ص ١٥٨٧.

[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 158.

[4] Ergene, M. Enes 2006, Introduction, in Gülen, M. Fethullah, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, New Jersey: The Light, 3rd ed., P viii.

[5] Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays - Perspectives - Opinions, Op Cit, P 34.

وسعيًا لتحقيق الهدف المشترك المحتمل في بناء عالم أفضل وأكثر سعادة لجميع المخلوقات، فمن الضروري لليهودية والمسيحية والهندوسية وللإسلام والأديان العالمية الأخرى أن تلجأ إلى الحوار بين الأديان وذلك كوسيلة للحصول على التقارب والتعاون.[١] بل أن كولن يعارض ما يسمى من قبل البعض بأنماط العمل "الإسلامية" المعارضة أو المناهضة للحوار، وهو سلوك أصبح أكثر انتشارًا وكثافة عقب الحادي عشر من سبتمبر. وفي رأي كولن، فقد حول دعاة العنف الإسلام إلى عقيدة تساق بواسطة الأهواء الشخصية والرغبات الفكرية والتحزب السياسي تحت الإسلام بدلاً من الانطلاق من السلوك الإسلامي الداعي إلى عدم إذاء الآخرين بالكلمات أو بالأفعال على النحو الذي حدده النبي، فكانت النتيجة هي نشر صورة مشوهه للإسلام ترعب المسلمين وغير المسلمين على السواء.[٢]

ولا تعد المعركة مع الجاهلية دربًا من الاختيار بالنسبة لقطب حتى ولو حاول أصحاب الدعوة تجنبها أو تغيير مسارها، فإن قوى الطاغوت لن تتركهم حتى تتمكن من إخضاعهم تمامًا لمعتقداتها، وهنا فإن المعيار الذي لا غنى عنه في هذا السياق يجب أن يكون فصل المجتمع المسلم الوليد عن الجهاز الفاعل للجاهلية حتى يمكن رسم خطوط المعركة.[٣] ويبدأ هذا الفصل بالعزلة الشعورية الكاملة على مستوى الفرد من معتقدات، مدركات، أفكار وأشخاص الجاهلية. وتعد المعاملات اليومية الضرورية للحياة الإجتماعية ثغرة في حاجز العزلة الشعورية[٤] وعلى العكس، فإن الالتزام الديني بالحوار يجعل التسامح أمرًا لا غنى عنه بالنسبة لكولن، فالتسامح كعماد الحوار، يشير إلى القدرة على غض الطرف عن نقاط ضعف الآخرين واحترام وجهات نظرهم المختلفة وآرائهم على الرغم من ذلك. كما يدل أيضًا على التصرف بلطف وعدم فقدان الأعصاب عند الاصطدام بالأفكار القاسية[٥] ومع هذا، فإن التسامح لا يعني التأثر

(1) Ibid, P. 30.

(2) Ibid, P. 42.

(٣) سيد قطب، في ظلال القرن، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٠٧.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

(5) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 33.

obeikandi.com

بالآخرين أو الذوبان فيهم، بل قبول الاختلاف ومعرفة كيفية التعامل معه.[١]

وبالتأكيد هناك فجوة واسعة بين التسامح والعزلة الشعورية، فخلف هاتان الوسليتان للتعامل مع الآخرين، يكمن سلوكان متباينان للتعامل مع الاختلاف، الأول هو قبول الاختلاف والتعايش معه بينما يتركز الثاني حول مواجهة الاختلاف على أمل القضاء عليه، ومع ذلك ودون أي محاولة من جانبي لبلوغ المستحيل فإن كلا السلوكين تجاه الاختلاف يرتكزان على نفس الشعور، حيث يتجذر سلوك قطب الإصطدامي فيما أسماه (إستعلاء الإيمان) والذي يعني شعور المؤمن بأنه يعلو فوق كل شيء، كل موقف، كل قيمة، كل إنسان. فاعتقاده مرتبط بالله الخالد الصمد.[٢] وعلى نحو مشابه، يؤكد كولن رغم اعترافه بأن حبه للنبي لا يمنعه من الدخول في حوار مع شخص لا يفكر بنفس أسلوبه، أن قبول الآخرين كما هم "لا يعني وضع المؤمنين وغير المؤمنين على نفس الجانب من الميزان".[٣]

السمو والزمن

على خلاف فوكو، فإذا لم أكن قد اخترت التمييز بين جوهر الروحانية السياسية وأشكال تغييرها، لما مثل الفارق بين نمط عمل كولن الحواري/ التواصلي ونمط قطب التنازعي/ غير التصالحي أية مشكلة. فبدون هذا التمييز السابق يمكن المساواة بين الروحانية السياسية وأحد أنماط العمل، والنظر إليه باعتباره طبيعيًا، في حين يمكن تجاهل أو عدم الاكتراث بنمط العمل الآخر -باعتباره غير طبيعي- إما لأنه مسيس أكثر من اللازم (نمط قطب) أو لأنه غير مسيس (كولن).

ومع هذا، فإن هدف هذه الورقة لم يكن تحديد أي أنماط العمل طبيعي وأيهما شاذ بالنسبة للروحانية السياسية الإسلامية، بل أن هدفي من تلك الورقة باستمرار هو مجرد تفسير الفارق بين المفكرين في أنماط عملهما، دون إصدار أية أحكام أخلاقية، فإذا اعتمدنا في تفسير لب الروحانية السياسية على ما عبر عنه فوكو، سيكون من الواضح

(1) Ibid, P.42.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص١٧٨-١٧٩.

(3) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 45.

أن الأمر كله يتعلق بكيفية اختبار العلاقة مع الذات، الآخرين، الأشياء، الخلود والله. باختصار، سيكون الأمر متعلقًا باختبار الوجود جملة وتفصيلاً، أما في سياق مشروع "الظلال"، فإن تحديد الخطوط العريضة للبدائل التي قدمها كل من قطب وكولن يعني اختبار الوجود كحالة من التسامي، ولأكون أكثر دقة، تجاوز الزمن، فبعد كل شيء فإن الزمن ليس إلا أفق الوجود كما عبر عنه (Heidegger) في تحليله للوجود.

وقد أكد هديجير أن الوقت لا يمكن فقط عزوه إلى الأبعاد الثلاثة التقليدية (الماضي، الحاضر، المستقبل) لأنها تحتوي على بعد رابع يدعم ويقوي الأبعاد الثلاثة الأولى، ومن ثم يشكل هيكلها أو بنيتها الاتصالية. بعبارة أخرى، فإن البعد الرابع يسمح للماضي والحاضر والمستقبل بالانفتاح على بعضهم البعض، ومن ثم ينشئ وحدة الزمن،[1] ومن هذا المنطلق، يمكن تحديد أبعاد الزمن في فكر قطب وكولن على النحو التالي، فالماضي بالنسبة لكلا المفكرين سيكون "عصر المرجعية" والذي يتم الرجوع إليه باعتباره النمط التاريخي للاسترشاد، أما الحاضر فهو الحالة البشرية المعقدة أو الحقيقة التي نواجهها، في حين أن البعد المستقبلي هو خطة أو طريقة العمل التي نوقشت سابقًا تحت عنوان "سياسات التصوف"، وأخيرًا، فإن البعد الرابع هو تصوير بنية الزمن باعتبارها شكلاً فضائيًا أو مكانيًا بالنسبة لكلا المفكرين.

وعلى طول هذا الخط، فإن هدف تفسير التناقض بين أنماط عمل كلٍّ من قطب وكولن لا يجب أن يفهم على أنه محاولة لجعل الاختلاف في (متغير) المستقبل تابعًا للاختلافات في المتغيرات الثلاثة الأخرى في المعادلات الزمنية لكلا المفكرين، لكن قبل اتباع هذا الرأي، تبدو تلك الملاحظة الاحترازية مهمة؛ فالبعد الزمني للحاضر لا يجب التعامل معه في نفس التحليل الحالي، مع عدم إغفال الخلل الذي سوف يسببه غياب هذا البعد الزمني للحاضر. إن تلك الخطوة الاستبعادية يمكن تفسيرها أو تبريرها فقط على أساس أن بعد الحاضر سوف يؤدي إلى منطقة تقع خارج نطاق التحليل؛ تلك المنطقة، وهي السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي للفكر، سوف تؤدي إلى تغير

[1] White, David 1984, On Being and Unity in Heidegger, in Zimmerman, Michel (ed.) The thought of Martin Heidegger, Tulane studies in philosophy, vol. 37, P 88.

ضروري في إدراك علم اجتماع المعرفة، على غرار مانهايم، وهو منهج يتعدى تلك الشروط التي توقف عندها التحليل.

واقع الأمر، يمثل "عصر المرجعية"، نموذجًا تاريخيًا يفتح الحاضر على خبرة الماضي، من خلال رؤية الأول عبر الأخير، وبسبب ذلك الربط بين الماضي وإدراك الحاضر يكون من الصعب تمامًا الفصل بينهما عند مناقشة عصر المرجعية. لاحظ ربط الماضي بالحاضر في الشعار الشهير لقطب: "نحن الآن في جاهلية مثل تلك الجاهلية التي شهدها الإسلام أو لربما أحلك"[١] أو لاحظ أيضًا المعنى الكامن وراء كولن في "النور الخالد" الذي يقفز بشكل دائم آشعته منذ أيام النبي حتى اليوم. وبشكل عام، بالنسبة للمفكرين الإسلاميين، ينحصر "عصر المرجعية" في الأيام الأولى للإسلام خلال عهد النبي والتابعين، ويظهر الاختلاف فقط في تأكيدهم على فترة أو بعد معين في تلك الفترة، ولا يعد قطب أو كولن استثناء من ذلك.

إن إظهار الاهتمام بمفهوم "الجاهلية" قد بدأ بواسطة المفكر الهندي الإسلامي أبي الحسن الندوي، وقد طور قطب ما يمكن تسميته بـ"نظرية الجاهلية" أو "المجتمع الجاهلي" وبحيث يمكن رصد "عصر المرجعية" بسهولة. فالجاهلية ليست فترة تاريخية لكنها حالة، جوهرها هو اغتصاب سلطة الله على الأرض، كما تعد أكثر نتائجها المباشرة هو انتهاك كرامة الإنسان التي قدرها الله.[٢] وقد حدد قطب ثلاثة مؤشرات للتوصل إلى "تعريف موضوعي"لحالة" الجاهلية"، تلك المؤشرات هي الاعتقاد الرئيس، شعائر العبادات والتشريعات. وبناء عليه، فإن كل المجتمعات الموجودة على الأرض اليوم تدخل في إطار المجتمع الجاهلي، سواء كانوا شيوعيين، أوثنيين، مسيحيين أو يهود أو حتى ما يسمى بالمجتمعات المسلمة.[٣] فمن الواضح تمامًا أن قطب اختار أن يضيق "عصر المرجعية" الخاص به بما لا يسع إلا الفترة المكية "غير الدولية"؛ عندها لم يكن المسلمون إلا أقلية مهانة، مضطهدة، مطوقة بواسطة القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغالبة.

---

[١] سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص٢١.

[٢] المرجع السابق، ص ١٠.

[٣] المرجع السابق، ص ٩٨.

ولا يحظى مفهوم قطب للجاهلية بمكانة جيدة لدى فكر فتح الله كولن والتي يراها في عرضه لسيرة النبي، كعصر مظلم إتسمت فيه عبادة التوحيد بالزعزعة، فهو العصر الذي أنذر بنور محمد. صحيح أن محمد قد عاش في عصر الجاهلية لكنه قط لم ينتمِ إليه، فقد كان هذا العصر بالنسبة للنبي كفترة تمهيد إلهي بالمسؤولية المستقبلية التي تنتظره.[١] وبالنسبة لكولن، لا تعد الجاهلية حالة لكنها فترة تاريخية "انطوت بطي صفحات الماضي"؛[٢] فهي مجرد مخزون ثري لخبرات الماضي (كالسمات الاستثنائية التربوية للنبي) بدلاً من وضع مقياس لتحديد "روح العصر" الحاضر[٣] وعبر تتبع التحول والتطور في الدعوة الإسلامية يقوم كولن بتوسيع "عصر المرجعية" مقرنًا فترتي مكة المكرمة والمدينة المنورة بما يشكل في النهاية مجمل عصر النبي، كما أنه لفت الانتباه نحو تغير الإستراتيجية الذي نجم عن تغير طبيعة الدعوة الإسلامية، التي انتقلت من الفترة المكية غير الدولية إلى فترة دولة المدينة،[٤] ويمكن أن يكون هذا بالتأكيد مناقضًا لعصر المرجعية لسيد قطب -الذي اقتصر على الفترة المكية التي يرى الحاضر من خلال ثقبها الضيق، وكذا لمعادلته اللاحقة عن العقيدة والمنهج والتي جعلت نموذج العمل الخاص به ضيق وجامد.

وقد أظهر كولن وعيًا كاملاً حول سبب استخدام قطب لمفهوم "الجاهلية" ودلالاته التواصلية السابقة. ففي فقرة ارتدادية حول مفهوم قطب عن "المجتمع الجاهلي" يضع كولن مؤشرين للإسلام والعقيدة والسلوك، وبناء عليه خلص إلى "أنه وفقًا لمفهومه وفلسفته فإنه لا يوجد أي مجتمع يقع داخل الجغرافيا الإسلامية".[٥] ولئلا يكون قد أسيء فهمه، فقد امتنع عن وضع صفة الجاهلية على رأس تلك المجتمعات، وزيادة في البيان، أسهب في تصريحه السابق من خلال تأكيده على وجود مسلمين منعزلين

---

[١] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥-٣٣.

[٢] المرجع السابق، ص ٣٢٠.

[٣] المرجع السابق، ص ٣٢٢-٣٢٤.

[٤] المرجع السابق، ص ٣٧٥.

[5] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, PP.185-186.

يعيشون في مناطق مختلفة من العالم. "فاليوم هناك إسلام الفرد".[١] علاوة على ذلك، ومن خلال العيش في ظلال السيرة، فقد استخدم السنة النبوية لوصف روح العصر الحاضر باعتباره عصر الوهن[٢] ومن ثم فقد أغلق السبيل أمام أي تفسيرات أخرى.

وللوهلة الأولى، يبدو البعد الرابع للزمن، بالنسبة لكلا المفكرين، في شكل دائري أو كتكرار لا نهائي للأحداث، خذ على سبيل المثال كلمات قطب عن أن "لقد استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين إلى البشرية بلا إله إلا الله فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد وإلى جور الأديان ونكصت عن لا إله إلا الله"[٣] ونتيجة لذلك "فنحن اليوم في جاهلية مثل تلك الجاهلية التي واجهها الإسلام أو لربما أحلك".[٤] وكولن أيضًا يستخدم عددًا من الكنايات التي تعطي انطباعًا باستدارة وتكرار الزمن. خذ على سبيل المثال "الفجر"، "الشروق"، "الربيع"، وفوق كل هذا "عجلات الزمن التي ليس لنا عليها أي سلطان".[٥] هناك أيضًا الإشارة إلى "تروس الأفعال التي تدور حول تلك الحكمة الشاملة ومقاصد الرحمن، تمامًا مثل تداول الليل والنهار".[٦] وبالتأكيد يمكن الشعور بإستدارة الزمن وتكرارة من خلال حديث كولن عن استدارة أيام الله تمامًا بنفس قدر أو بنفس درجة تناول قطب لتحول البشرية نحو الجاهلية الأولى.

وبشكل أكثر عمقًا، فإن كلا المفكرين يمزجان الشكل الدائري بالخط المستقيم للوصول إلى شكل مركب؛ وهو الموجات البندولية في حالة قطب والموجات اللولبية في حالة كولن بما يسمح للزمن بالتحرك في شكل دوائر وخطوط مستقيمة على السواء. ومع ذلك، فإن مفهوم قطب عن الزمن ينطوي على تعقيد أكبر من مظهره الدائري البسيط. ففي البداية، ذكر قطب أن الزمن تحول والإنسانية ارتدت نحو الجاهلية تمامًا مثل شبه الجزيرة العربية فيما قبل الإسلام، لكنه يعلق على الجاهلية الحالية بقوله "نحن

---

(1) Ibid, p 186.

(٢) فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠٢.

(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٥٥.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(5) Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays - Perspectives - Opinions, Op Cit, P 21.

(6) Ibid, P 22.

اليوم في حالة شبيهة بالجاهلية لكنها ليست مثلها تمامًا بسبب الاختلاف في الظروف والأحوال الخارجية"[١] (تأكيد مضاف). إن الفجوة بين تلك التصريحات عن الجاهلية يسمح لنا بتتبع المسار المزدوج للزمن الذي طوره قطب في مشروع الظلال. فالحركة الزمنية تمتلك مسارات للزمن ليست بالضرورة متوازية. فمن ناحية، هناك مسار تصاعدي تطوري يوجه حركة كل أشكال الوجود، بل حتى الجانب المادي للوجود الإنساني. ويتكشف هذا المسار مع مرور الوقت -دون أي تدخل بشري- ويمكن ملاحظته في مراحل نمو كل الكائنات الحية، بما فيها الإنسان. ومن ناحية أخرى، هناك مسار آخر يتحكم في أو يوجه الوجود الإنساني في جانبه الطوعي، وهو المسار الذي يتخذ شكل التيار المموج ذو القمم والقيعان، والذي يمكن ملاحظته في المجالات النفسية والاجتماعية والتاريخية، ويتوقف تكشف هذا المسار على الإرادة البشرية أو مستوى الأخلاق البشرية؛ قدرة الفرد على ضبط النفس والسمو فوق الرغبات والغرائز الحيوانية. وطالما أن المسار الثاني يعتمد على الإرادة والأفعال البشرية وليس على الزمن فإنه قد يواكب المسار التطوري في بعض الأحيان أو يتقهقر ويرتد في حلقة مفرغة.[٢] ومن هذا المنطلق، تقع الجاهلية -وهي نقطة شديدة التدني من الوجود الإنساني نتيجة لفقدان السيطرة على الذات ومن ثم السقوط من مستوى الإرادة البشرية إلى مستوى الغرائزية الحيوانية- في الدرك الأسفل من مسار الزمن بما يشبه حالة الحضيض بالنسبة لشبة الجزيرة العربية فيما قبل الإسلام، لكن ليس تمامًا بسبب إختلاف المواقع.

أما بالنسبة لكولن، فإن الطبيعة اللولبية للزمن تجعل كل لحظة من "الفجر"، "الشروق"، "الربيع"، "القرن"، "الألفية " تحمل معها بداية جديدة وأمل.[٣] وبنفس المنطق، فإن حركة تروس الأفعال الإلهية، تمامًا مثل تداول الليل والنهار، تبني الآمال وتبعث الأرواح وتخلق توقعات جديدة. الأكثر من ذلك، فإن فترات الكوارث والألم -والتي سوف تنطوي مع اللولب- يتم النظر إليها باعتبارها قصيرة وتمهيد للأوقات السعيدة بالنسبة

[١] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢٢.
[٢] لمزيد من التفصيلات انظر المرجع السابق، ص ٢٤٥٧-٢٤٦٠.
[3] Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays - Perspectives - Opinions, Op Cit, P 21.

لحياة الفرد وتاريخ الأمة على السواء.[1] وفي الحركة اللولبية للزمن -ومثلما يأتي النهار من قلب الليل والفجر ينبع من رحم الشتاء- فإن الحياة البشرية تنضج وتأتي بثمارها المتوقعة أثناء ذلك الدوران. فالقدرات البشرية والإنجازات العلمية والإبداعات التقنية تنمو وتتطور داخل المسار اللولبي للزمن حتى تشرف البشرية تدريجيًا على نهايتها المحتومة (المقدرة)، فالكوارث تحدث نتيجة الانخراط في أفعال "محرمة ومحتقرة من قبل القانون والأخلاق" بما ينتج عنها صحوة الناس على أخطائهم.[2]

وإزاء هذه الخلفية، فإن البعد الرابع للزمن يمكن أن يعلل أو يفسر الفرق بين قطب وكولن فيما يخص البعد المستقبلي أو نموذجهما للعمل السياسي. فمن خلال تقسيم أو شق الوقت إلى طريقين حركتهما ليست بالضرورة مرتبطة ببعضها البعض بالرغم من احتمال تقاعطهما معًا، يظهر قطب فصلاً زمنيًا بين عالم الإنسان والطبيعة المقدر بواسطة الله، وبالنسبة لقطب فإن الانكشاف العالمي مع الله والكون ومن أجل ذلك الغرض يحدث دون الاقتراب من عالم الإنسان، في حين يحدث فصل آخر عن طريق المحاكاة بين الذات والآخر، أو الفاعل والمفعول. إن الفصل الجديد، ومع طبيعته الصراعية غير التوافقية، مبني على حقيقة أن المسار البشري الزمني ذا الشكل المتموج يتوقف فقط على الإرادة البشرية والأفعال، ومثل هذا الموقف المتحيز يدل ضمنًا على مسافة أو وجود مساحة للحذر بدلاً من الانصهار والتواصل مع المفعول أو الآخر على مستوى الفعل الإنساني، إضافة إلى مشاعر الضغط والألم والقلق المصاحبة لمسؤولية الفعل التحويلي، ومن ثم الربط بين روحانية قطب ونموذج عمله القائم على الصراع والعزلة.

أما بالنسبة لكولن، يتمتع الزمن بشكل أكثر بساطة لكنه ما يزال أيضًا مقعدًا، حيث يمزج طريقي أو مساري الحركة الزمنية الذي تناولهما قطب من قبل، غير أن هذا الدمج يدفع الانكشاف الكوني مع الله والكون لغزو عالم الإنسان ومن ثم يؤدي إلى الانصهار أو المزج بين الأبدية والزوال، البشري والإلهي، الفرد والجماعة، الفاعل والمفعول، وهذان المساران المنصهران واللذان يعتمدان بشكل أكبر على الحكمة الإلهية -التي

(1) Ibid, P 22.

(2) Ibid, p 23.

تدير تروس الزمن- أكثر من الأفعال البشرية -المسؤولة فقط عن التشوهات الكارثية أو الوخيمة في النظام الإلهي- لن يؤديًا فقط إلى التخلص من مشاعر الألم والقلق بل أيضًا سيغمران تلك المشاعر السلبية بأخرى إيجابية كالسعادة والرضاء بالقدر. إن هذا المزج لمسارات الزمن ومزاملته أو مرافقته للاندماج في العالم، سوف يترجم نفسه بالوصول إلى الله (الصلوات)، الكون (مهمة العمران) وباقي البشرية (بالحوار). فالرضاء بالقدر سوف يخفف الألم الناتج عن أي عداء قولي أو فعلي، الأمر الذي يؤدي إلى التسامح ومن ثم الربط بين روحانية كولن ونموذج عمله القائم على التسامح والحوار.

نموذج كولن للحوار

ماذا حاولت حتى الآن؟ لقد حاولت استخدام الإطار الفكري لسيد قطب لتسكين عالم الأفكار الذي قدمه كولن، من أجل إحياء الحوار الداخلي بينهما. ومن هذا المنطلق آمل أن أكون قد أزلت العوائق النظرية من طريق قطب للحوار أو حتى لتحديد معالم في طريق نموذج كولن للحوار.

ففي الحوار الجاري بين كولن وأتباعه الذي ساد (النور الخالد)، وضع كولن ضمن أولوياته هدف تسليط الضوء على نموذج الحوار المجسد بواسطه النبي كمحاور في محاوله منه لنشر الدعوة الإسلامية. فالدعوة، ليست إلا ما نطلق عليه اليوم الحوار أو التواصل، وهدف هذا الجزء من الورقة هو تقديم هذا النموذج من الحوار.

واستنادًا إلى تجربة النبي التواصلية، فإن نموذج الحوار الذي يسعى كولن للعودة أو الإتيان به مع الأدلة التاريخية من السيرة يستند على أربع قواعد أساسية؛ أولاً، توافق قواعدها مع هدف الخلق، وهو العبودية، فالأدلة القرآنية تشير إلى أن هدف الخلق ليس امتلاك الأشياء و لا الاستمتاع بالملذات المادية ولكن قضاء حياة الفرد في عبادة الله. فالأنبياء والرسل أرسلوا فقط لتوصيل هذا الهدف للبشر، وكذلك لإرشادهم إلى سبيل الوصول إلى هذا الهدف.[1] ثانيًا، أن هدف الحوار كما شاهدنا في "مهمة الرسولية" هو تبليغ الرسالة الدينية حول القواعد والأنظمة الخاصة بالفرد والحياة الاجتماعية، من

[1] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦.

أجل إنارة الطريق للبشرية كلها.[١] وعلى نقيض الأنبياء، والذين كان الحوار والتبليغ هو سبب وجودهم وإرسالهم، فإن الحوار مسؤولية ومهمة أصحاب الدعوة.[٢] ثالثًا، أن ميزة الحوار وكما لاحظها كولن في مواقف الشورى للنبي، هو فتح نافذة للفكر البشري لاختبار الأفكار المبنية على الوحي الإلهي وكذا الأفراد ذوو الصلة بهذا الوحي. ومن خلال منح الفكر الحرية أو الفرصة لإجراء ذلك التقييم العقلاني، فإن المواقف المعقدة والمشاكل العالقة -التي خلفتها الأحكام المطلقة حول حكم الدولة- يبدو وكأنه يمكن حلها بسهولة.[٣] رابعًا، أن نطاق الحوار وبسبب عالمية الرسالة الإسلامية، يشمل العالم كله: "فأوروبا تحمل الإسلام في أحشائها وسوف تلده يومًا ما، في حين يشهد العالم الإسلامي مخاض الولادة". ففي الشرق كما هو في الغرب، "يكتشف الناس المحتوى الروحاني والفكري للإسلام وسرعان ما ستسمع الدعوة المحمدية للصلاة في كل ركن من أركان العالم".[٤]

ويكمن في صميم نموذج كولن للحوار مفهومًا روحانيًا للتواصل وهو الفطنة باعتباره إحدى السمات المهمة لرسول الله والذي حاول تصويره بشكل واضح. وتعلو "الفطنة" أو "منطق النبوة" لتتجاوز العقل بواسطة المنطق. "رؤية الأشياء والأحداث عبر منظور يجمع بين الروح، القلب، والإحساس مع باقي الوجدان". وبشكل مجازي، يقترح كولن أن تلك القدرة التي تعلو فوق المنطق العادي، تسمح لرسول الله بأن يؤدي وظيفة جهاز منظم الجهد الكهربي العالي، والذي بدونه سوف تصعق البشرية عن طريق الوحي الإلهي. بأسلوب آخر، إن مزية "الفطنة العظمى" للرسول مكنته من أن يؤدي وظيفتي الإرسال والاستقبال، فمن ناحية، يتلقى الوحي الإلهي على مستوى الإدراك والفهم البشري، ومن ناحية أخرى يحول تلك الرسالة إلى لغة بشرية مفهومة. إن هذا النوع من الفطنة هو السبب وراء استجابة الرسول بدهيًا لكل الانتقادات والحجج المناهضة، والافتراءات والشكوك. كما أنها أيضًا السبب وراء قدرته على مخاطبة الناس

[١] المرجع السابق، ص ٥٧.
[٢] المرجع السابق، ص ١٥٢.
[٣] المرجع السابق، ص ٣٧٤.
[٤] المرجع السابق، ص ١٦٧.

مع اختلاف فهمهم وثقافتهم وتعليمهم. إن الأنبياء الذين حظوا بتلك الفطنة الميسرة للتواصل، التي تؤدي إلى الفهم الإنساني، هم فقط القادرون على أن يكونوا، في منظور كولن، جزء من الرحمة الإلهية التي تجلت أولاً في خلق البشر.[١]

ويعني الحوار بالنسبة لكولن اجتماع الأطراف سواء كانوا أفرادًا، جماعات، أو دول، لمناقشة الأمور ذات الاهتمام المشترك وتشكيل رابطة بشرية، يتوقف نجاح الحوار على مدى إخلاص نية الأطراف.[٢] وفي هذا السياق، فإن أصحاب الدعوة وعبر النور الخالد قد انتبهوا إلى وسائل عدة للحوار، تسهل التواصل وتضمن نجاحه. وتعتبر الوسائل الفعالة محورية عند مواجهة عدو يتمتع بقوة أكبر، كما كان الحال مع الرسول في الفترة المكية، أو كما أظهرت تجربة الرسول في الفترة المكية، كما تتضمن تلك الوسائل عدم الانزلاق في حالة اليأس، وتكرار تبليغ الرسالة دون كلل أو ملل، وعدم ادخار أي جهد لنشر الدعوة والتدقيق في كلمات الفرد وأفعاله.[٣]

ويرتبط منهج الحوار الانعكاسي/ الأدائي بتطبيق المبادئ المنادى بها على حياة الفرد الشخصية إلى الدرجة التي تتطابق فيها الأقوال مع الأفعال، وبحيث يصبح الفرد في نهاية المطاف نموذجًا حيًا لما ينادي به. ومن ثم يصبح كافيًا جدًا أن تراقبه عن كثب دون الحاجة إلى أي تواصل لفظي للحكم على مدى صدق دعوته. ويعتبر التطبيق الذاتي هو الشرط المسبق من أجل التواصل والتأثير الفعال في الآخرين،[٤] فالوسيلة اللفظية تتعلق بمحتوى وشكل التواصل، فمن ناحية، يتعين أن يصطبغ هذا المحتوى برؤية شاملة للبشرية، حيث إنه لا يسعى إلى التحريض على الأعمال الوحشية ولا لتدريس نظريات مجردة، بل إنه وبدلاً من ذلك يتناول الإنسان في جميع أبعاده؛ العقل، المنطق، الروح، والنشوة والإحساس والمتعة.[٥] ومن ناحية أخرى، لا يسعى التواصل إلى المناقشات السفسطائية أو الجدل التنافسي الذي يهدف بالأساس إلى هزيمة الخصم وكشف علله

---

[١] المرجع السابق، ص ١٧٠-١٧١.

[2] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 50.

[٣] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧-٦٠.

[٤] المرجع السابق، ص ١٥٠.

[٥] المرجع السابق، ص ١٣٩-١٤٠.

ونقاط ضعفه، بل أنه يجب أن يتجنب الإساءة لمشاعر وأحاسيس الآخرين.[١]

والسؤال الذي يجب طرحه هو: "أين توقف الحوار؟" فمن أجل الحفاظ على عملية الحوار وضمان نجاحها، يحدد نموذج كولن حدودًا للحوار، فآداب التعامل أو حدود الكلام يعتبران ركائز للقدرة على التعبير شأنهم شأن الكلام نفسه، فالفرد قادر على امتلاك تلك المهارة بأشكال متنوعة ومتناسقة. فاللسان الواحد يمتلك القدرة على تلاوة القرآن والتسبيح لله ولرسوله بنفس قدرته على الإنكار عليهم ونشر كل ألوان الأكاذيب والشائعات.[٢] ويستنتج من هذا أنه سيكون هناك بعض القضايا المسكوت عنها والتي تشمل كل حديث تافه وغير ضروري سواء في الدنيا أو في الآخرة مثل الدردشة، نشر الشائعات والأكاذيب والأسئلة المعطلة.[٣] وبنفس المنطق، ستكون هناك قضايا يتعين التحدث عنها بشكل مجازي أو محبب لأن التحدث عنها صراحة سيولد مشاعر من الخجل والقلق والتي ستأتي بنتائج عكسية في أي حوار.[٤]

ولكن لماذا يلتزم الفرد بحدود التعبير وعدم السماح لنفسه بأن تسبح في فيض من المشاعر الداخلية مثل الغضب، الرغبة في الانتقام، أو شهوة الكلام غير المتحفظ؟ إن المنطق وراء الالتزام بحدود التعبير هو أن الإستسلام للرغبات يسمح لها بأن تسيطر على الوجود البشري كله؛ روحًا وجسدًا. ومن ثم تضعف الإرادة وتتزعزع، وتصبح النفس عرضه أو فريسة لكل التأثيرات الخارجية التي ستكون سيئة في تلك الحالة. وعلى العكس، فإن كبح جماح الرغبات ومنع النفس من التساهل في الأقوال والأفعال يؤهل الفرد لتلقي فيض إلهي في لحظة لم تتحقق من قبل لشخص يقضي حياته في خلوة صوفية أو يصلي مائة مرة كل ليلة. وهذا الفيض هو السبيل للسمو والارتقاء المباشر إلى مكانة أعلى أو حتى إلى مكانة الولاية.[٥] ولا عجب أن ينصح كولن أتباعه بالتصرف كما لو لم يكن لهم أيدي أو لسان للرد وكما لو لم يكن لهم قلوب للاستياء.[٦]

---

[١] المرجع السابق، ص ٧٢-٧٣.
[٢] المرجع السابق، ص ٢١٤.
[٣] المرجع السابق، ص ٢٤١.
[٤] المرجع السابق، ص ٢١٤-٢١٥.
[٥] المرجع السابق، ص ٢١٦.
[6] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 61.

Open Kalam.com

الخاتمة

لإدراك النموذج البديل للحوار الذي يقدمه فتح الله كولن، يقوم بول فيلر بتطبيق هذا النموذج على مستوى الحوار الخارجي بين الغرب والإسلام ومن خلال استخدام إطار التحليل التاريخي لأرنولد توينبي لتسكين عالم أفكار كولن. ويرى فيلر أن كولن يتجاوز، وعلى نحو ينطوي على التحدي، "الثنائيات محدودة الاختيارات التي تبدو متاحة أمام المسلمين في العالم المعاصر المتغرب والعولمي".[١]

ويتتبع فيلر تصنيف توينبي للبدائل المتاحة للمجتمعات غير الغربية في مواجهة التحدي المتمثل في غزو الثقافة الغربية. وبناء علي الخبرة اليهودية في التعامل مع الهيمنة الرومانية خرج توينبي ببديلين فقط: الأسلوب المتطرف المتعصب الذي يسعى إلى حماية كل شيء مألوف وتقليدي في مواجهة العاصفة. وهناك رد الفعل الهيرودي الذي يبحث عن الحماية بامتلاك أسرار التحدي المجهول، وقد لاحظ أو أشار فيلر إلى ميل توينبي نحو الموقف الهيرودي بإعتباره نموذج أكثر فعالية كما أبرز تعريف توينبي لتركيا "صورة مصغرة للاستجابة الهيرودية".[٢] ومن خلال توصيف التوجهات السياسية والثقافية التركية بمنظور توينبي، يرى فيلر العلمانيين باعتبارهم الهيروديين، والإسلاميين بإعتبارهم المتعصبين، كما أنه أشار أيضًا إلى تعريف توينبي للمأزق الذي يقع فيه كلا البديلين، وهو أن كليهما ليس في موقف لتقديم أي إسهام للحضارة الحالية.[٣]

وعلى الرغم من أن تحليل توينبي يحد من الخيارات المتاحة أمام المجتمعات غير الغربية، في مواجهة تحدي الحضارة الغربية، يشير فيلر إلى أن توينبي قد حفظ بديل خاص للإسلام. ونقلاً عن توينبي بالتفصيل، يعرّف فيلر طبيعة البديل الثالث بما قد نسميه "الثورة العالمية الكونية ضد الغرب". فطبقًا لكلام توينبي، إتسم الإسلام في موقفان بأنه صرخة تحريرة للمجتمعات الشرقية من الهيمنة الغربية. وينقل فيلر لنا تحذير

(1) Weller, Paul 2007, Fethullah Gülen, Religions, Globalization, and Dialogue, in Hunt, Robert A & Yüksel A. Aslandoğan (eds.) Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement, New Jersey: The Light, PP. 85-100.

(2) Ibid, P 89.

(3) Ibid, P 90.

توينبي بأن الغرب يثير "الروح القتالة للإسلام" بإجباره نحو العالم البروليتاري السفلي للحضارة الغربية، ولا يحتاج فيلر أي جهد للاعتراف بتبصر توينبي بعالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، حيث أصبحت القوات المقتنعة ببديل "الثورة العالمية" أمرًا مجسدًا.[١]

أما الحجة الرئيسة لفيلر -في مواجهة خلفية التحليل التاريخي لتوينبي في العلاقة بين الغرب والإسلام- فهي أن كولن يحاول اتباع طريق ثالث لا يمكن التنبؤ بنتائجة في تلك المرحلة المبكرة، ومع هذا فإن هذا البديل والذي يبدو بوضوح في إدانات كولن الصريحة لخطط القاعدة وهجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية وما يماثلها من فظائع، وحتى محاولات الناشطين الإسلاميين لتحويل الإسلام إلى عقيدة سياسية تحت ستار الرموز الدينية -يشير بالنسبة لفيلر- إلى أنه الأبعد عن البديل الثالث لتوينبي للثورة الإسلامية العالمية ضد الغرب.[٢] علاوة على ذلك، يؤكد فيلر أنه من خلال اختيار حضارة واحدة وموحدة مبنية على الحوار والتسامح، يتجاوز كولن الإطار التحليلي لتوينبي وكذا باقي الطرق الأخرى في التفكير والعمل المنبية على وهم أن التعددية في العالم المعاصر، والتي يظهر كولن بأنه على علم تام بها، يمكن بسهولة إلغاؤها بفرض معايير موحدة.[٣]

وفي حين لا يمكن تحدي وصف فيلر للطبيعة التعددية لبديل كولن، فإن توصيفة لهذا البديل في سياق تحليل توينبي في حاجة إلى مراجعة. فبتركيزه على العالم الإغريقي-الروماني باعتباره مصدرًا للتبصر، يؤكد توينبي على أن البديلين الشهيرين (التعصب في مواجهة الهيرودية) لا يمثلان القول الفصل لمواجهة تحدي الحضارة الغالبة، فقد هزت الحضارة الرومانية الإغريقية العالم خلال القرن الرابع قبل الميلاد، مثلما اهتز العالم بسبب توسع العالم الغربي منذ القرن الخامس عشر بعد الميلاد.[٤] فبعد هجوم كاسح، فقدت الثقافة الإغريقية الرومانية زخمها في القرن الثاني قبل الميلاد، وبدأ الرومان والإغريق -وكذا الهلينيين وأشباه الهيلنيين- يشعرون بأعراض الفراغ الروحاني والذي

(1) Ibid , P 93.

(2) Ibid, PP94-95..

(3) Ibid, P 99.

(4) Toynbee, Arnold 1963, Civilization On Trial and The World And The West, New York: Meridian Books, 5th ed,P 290.

لم يستطع الفلاسفة الإغريق التصدي له أو الشعور به. عند هذه النقطة، تلقت الثقافة الرومانية الإغريقية هجومًا مضادًا لم لكن عسكريًا أو سياسيًا أو حتى اقتصاديًا، بل دينيًا، حيث تحرك عدد كبير من خطباء ومرشدي الديانات الشرقية لملء الفراغ الروحي الذي أكل قلب الثقافة العالمية.[1]

وبعد استرشاد توينبي بالخبرة التاريخية الرومانية-الإغريقية، يمكن تسمية هذا البديل الثالث "التسلل من الداخل" أو ببساطة "خيار طروادة". فقد لخص توينبي المبادئ أو الأسس الرئيسية التي تشكل هذا البديل والتي تحدد الخلل الروحي والفكري الذي أصاب القرن الثاني قبل الميلاد. فأولاً، مبدأ الأخوة العالمية التي تتجاوز الحرب الثقافية بين أنصار البديلين السابقين والتي وصلت إلى طريق مسدود على أرض الواقع.[2] ثانيًا، مبدأ الخلاص عن طريق العناية الإلهية، من رب متعالٍ، يرضي القلوب الفارغة بسبب عبادة الآلهة البشرية" حاولت ووجدت الناقص".[3] ثالثًا، كان الفن أو الأدب و الفلسفة اليونانية هي الغطاء الحلو المستخدم من قبل الديانات الشرقية -مثل المسيحية على سبيل المثال- لجعل عقارهم المر مستساغ بين الثقافات العلمانية والوثنية.[4]

إنه بديل ثالث يتجاوز ثنائية التعصب/الهيرودي الشهيرة، لكنه مختلف عن الثورة العالمية الإسلامية والموجودة بالفعل في التحليل التاريخي لتوينبي، فهل مبادئ كولن عن التسامح والحوار -القائمة على أساس ديني والمؤيدة بواسطة شبكات المدارس المنتشرة في العالم الإسلامي والغربي على السواء- قد أكسبت منعطفه الفكري شعار "البديل الثالث لتوينبي" أو "خيار طروادة"؟ إن هذا يبدو بالنسبة لي مغريًا جدًا، وهو افتراض لا يمكن تجاهله بكل بساطة، لكنه في حاجة إلى بحث مستقبلي.

(1) Ibid, PP 294-295.
(2) Ibid, P 295.
(3) Ibid, P 296.
(4) Ibid, P 297.

Obeikandl.com