

العرب النورسيون بتركيا والتحويلات الدينية المهاجيرية: من الإسلام الطريقي إلى الإسلام الاجتماعي (حالة وقف الخيرات: 2011-2021)

محمد السبتي *

المستخلص

قدمت هذه المذكرة من طرف كاتب هذه الصفحات لنيل شهادة الماجستير من قسم علم الاجتماع بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس بإشراف د. عادل بالكحلة وبمناقشة الد. هاجر الجندوبي ورئاسة الد. عبد الوهاب الشارني ولقد تمت المناقشة يوم 17 جانفي/يناير/كانون الثاني 2023 وأسندت للباحث درجة حسن جدا. هذا وقد هدف البحث إلى رصد التحويلات الدينية على مستوى تمثلات الدين وسلوكياته لدى المهاجرين العرب من ذوي الانتماء الصوفي الطريقي بالجمهورية التركية، وذلك بوصفهم منحدرين من مجتمعات عربية معلنة جزئيا لم تشهد فيها المؤسسات الدينية قطيعة مع مؤسسات الدولة. حيث تشجع الأنظمة إلى حد ما رواج "الإسلام الطريقي" ذي الطابع السكوني. وهو نمط من التدين يتخبط فيه الأفراد لتحقيق سلامهم الروحي وتضامهم الاجتماعي دون الصدام مع الدولة وأجهزتها، وهو ما اعتبرناه تبعا للنموذج التوصيفي الذي يعتمدُه أصف بيات "لا حراكا اجتماعيا"، سينتقل المهاجر العربي إذن إلى مجتمع تركي يُريد له أن يُعلَمَنَ كليا فشهد قطيعة مع المرجعية الدينية وإقصاء لها من كل مناحي الفعل الاجتماعي الرسمي. وهو ما سيتحتم على الشرائح المحافظة فيه التي درسنا أحد نماذجها ونعني بذلك الحركة التُورُسيّة نسبة لعالم الدين التركي-الكردي سعيد التُورُسي أن تطوّر من خططلها من أجل مواجهة مشروع الدولة اللائكي دون ممارسة العنف أو الانخراط في الحياة الحزبية مباشرة. فتكون بذلك نموذجا فريدا من الحركات الاجتماعية الدينية تخترق الاقتصاد والإعلام والتعليم وهو ما نسميه "إسلاما اجتماعيا" بما هو وجه من وجوه "الحركات الاجتماعية" التي اعتنى آلان توران بتحديد أركانها وشروطها، حيث يشهد المهاجر العربي المحمّل بتصورات دينية تقليدية انتقالا بنيويا وتحولا على مستوى الممارسة الدينية نحو تدين "رسالي" حركي ومهيكل، سيكون "وقف الخيرات" أحد الجماعات التُورُسيّة فضاءه.

الكلمات المفتاحية: العرب النورسيون، وقف الخيرات، الإسلام الطريقي، الإسلام الاجتماعي

* باحث في العلوم الإسلامية والإنسانية بجامعة الزيتونة &
جامعة تونس

* Al-Zaytoonah University Researcher
in Islamic and Social Sciences

E-mail:

mo7ammad_amtn@hotmail.fr

Orcid:

<https://orcid.org/0009-0003-2652-980X>

Received: July 10, 2023

Accepted: July 25, 2023

Published: July 31, 2023

Citation:

Sabti, Mohamad, "The Nursi Arabs in Turkey and the Diaspora Religious Transformations: From Tariqi Islam to Social Islam", Istanbul, The Journal of Risale-i Nur Studies 6:2(2023), 37-57

The Nursi Arabs in Turkey and the Diaspora Religious Transformations: From Tariqi Islam to Social Islam (Waqf al-Khayrat Endowment 2011-2021)

Abstract

This memorandum was submitted by the author of these pages to obtain a master's degree from the Department of Sociology at the Faculty of Humanities and Social Sciences of Tunis, under the supervision of Dr. Adel Belkahn and discuss d. Hajar Al-Jandoubi and the presidency of Dr. Abdel Wahhab Al-Sharni. The discussion took place on January 17, 2023, and the researcher was assigned a very good grade. The research aimed to monitor religious mutations at the level of representations and behaviours of religion among Arab immigrants of Sufi tariqa affiliation in the Republic of Turkey, as they are descendants of partially secularized Arab societies in which religious institutions did not witness a break with state institutions. To some extent, the regimes encourage the promotion of "Tariqi Islam," which has a quiescent nature. It is a pattern of religiosity in which individuals engage to achieve their spiritual peace and social solidarity without clashing with the state and its agencies, which we considered according to the descriptive model adopted by Asef Bayat, "no social movement." The Arab immigrant, then, will move to a Turkish society I want him to be fully educated, so he witnessed a break with the religious background and exclude it from all aspects of official social action, which will necessitate the conservative segments in it, of which we have studied one of its models, and by that we mean the Nursi movement concerning the Turkish-Kurdish religious scholar Saeed Nursi, to develop their plans to confront the secular state project without practising violence or engaging in life partisan direct. Thus, it will be a unique model of religious social movements that penetrate the economy, media and education, which is what we call "social Islam", as it is one of the aspects of "social movements" that Alain Touraine took care of defining its pillars and conditions, as the Arab immigrant laden with traditional religious perceptions will witness a structural transition and a transformation at the level of practice Religious towards a dynamic and structured "message" religiosity, one of the Norse groups will be the "Waqf al-Khayrat" space.

Keywords: Nursi Arabs, Waqf al-Khayrat, Tariqa Islam, Social Islam

مقدمة:

انطلقت فكرة هذه المذكرة من ملاحظات استكشافية قمنا بها خلال زيارتنا المتكررة إلى الجمهورية التركية حيث لاحظنا سعي الجماعات الدينية بها لبث أفكارها في صفوف المهاجرين العرب الذين اختاروا بلاد الأناضول ملجأ لهم بعد أحداث ما سمي بـ"الربيع العربي" وحثهم للانضواء تحت ألويتها. وقد انتبهنا كما تقدم أنفا إلى ملاحظة أنشطة خيرية ودعوية تهدف إلى استيعاب المهاجرين العرب. ذلك أن تركيا تعد أكثر الدول استقبالا وتوطينا للاجئين العرب، إذ بلغ عدد اللاجئين السوريين رسميا في تركيا إلى حدود سنة 2017 ما يقرب من 3,570,352 شخصا، وهو ما يمثل 63.4% من مجموع اللاجئين السوريين في العالم، الذين يمثلون بدورهم ثلثي مهاجري العالم (كاغابتاي & يالكين، 2018: 1). يفيد البحث الاستكشافي للميدان كما أسلفنا أن الجماعات الدينية بتركيا كانت جزءا من استراتيجية الاحتواء والتناقص بين المهاجر العربي وبينته المستقبلية الجديدة، وذلك تماهيا مع القرار السياسي الرسمي. إلا أن ما لاحظناه هو أن هذه الجماعات وإن اتفقت مع الخلفية الدينية التقليدية لأغلب المهاجرين السوريين، ونعني بذلك الانتماء للعقائد الأشعرية-المأثرية، والتمذهب الحنفي-الشافعي، إلا أنها ستعرف اختلافا بين مسارات المؤسساتيين الدينيتين، واختلافا على مستوى البنية والخطاب والنشاط. ونعني بالمؤسسة مجموع العادات والأعراف الاجتماعية أو القواعد التي تفرض عقوبات وتحكم مجموعة ما، سواء كانت المجموعة قبيلة -عرقية أو روحية- أو مدينة أو دولة (Riviere ، 1978: 104).

إن إسلام المؤسسات الرسمية في العالم العربي قائم على مركزية المعاهد الشرعية الحكومية منها والخاصة، ويمارس التصوف الطُرُقِي فيه عنصر تعبئة الموارد البشرية. لكنه نمط من التدين ذو أغراض تأطيرية تعبدية فردانية بالأساس، وهو في أكثره جزء من مكونات الدولة الحديثة، مع أنها دستوريا دولة مدنية تحجّم سلطة الضمير الديني وتقلص مهام المؤسسات الدينية على المستوى التشريعي والقضائي، وتحاصرهما اقتصاديا من خلال القضاء أو محاصرة أوقافها والتبرعات التي قد تأتيها. لكنها لا تستنكف أن تلجأ إليها وسيلة للضبط الاجتماعي وسلاحا تستخدمه لضرب التوجهات الدينية المناوئة لشرعيتها. فعادة ما يشجع العلماء أسلمة المجتمع والدولة دون تحدي بنية النظام السياسي، وما لم تصبح الدولة معادية للدين بشكل صريح وكلي فإن العلماء سيخيرون التفاوض لا المواجهة. في المقابل لن ينال الإسلام الإخواني الذي يرفع شعارات تغيير بنيوية للنظام إلا مزيدا من القمع (بيري، 2012: 16-17).

في المقابل سيظهر في تركيا الكمالية بعد تصفية ثورات شيوخ النقشبندية على ساحة المواجهة الإسلامية-العلمانية فاعل جديد، ونعني بذلك الجماعات الإسلامية الحديثة. ليكون سعيد التُّورِي (1883-1960) مؤسس "حركة التُّور" وقائدها أبرز الأسماء في هذا المعسكر. إذ تختلف هذه الحركة مثلها مثل بقية الحركات

الدينية عن الطرق الصوفية. فإن بدت هذه الأخيرة أكثر هرمية وتقليدية، حيث أن للطرق الصوفية تاريخاً طويلاً من التقاليد، وتعتمد القيادة فيها على الروابط العائلية الوراثية، فإن الحركات – مثل النُورُسيّة – ستستمر على الرغم من وجود نوع من التسلسل الهرمي داخلها، بتنظيم فضفاض، فهي ظاهرة حديثة مع تاريخ قصير نسبياً. لا يبدو هذا الفصل اعتباطياً إذ يصر النُورُسيون أنهم جماعة وليسوا طريقة (Akyeşilmen & Özcan، 2014: 32-33). فمع انهيار الإمبراطورية العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، سيحاول النُورُسيّ البحث عن أطر أخرى للفعل الاجتماعي (Aksoy، 2015: 26). إذ يكمن هدف النُورُسيّة الأساسي بدلاً من القتال ضد "الجمهورية" في تنشئة أجيال جديدة مدربة في مجالات التعليم الديني والعلوم الحديثة، ومن ثم سد الفجوة بين العالم المسلم والعالم الغربي المتقدم مادياً. وهو ما نجد له نموذجاً مثالياً عبر وقف الخيرات الذي تأسس على يد خليفة الإمام النورسي "خسرو آتن باشاق" (*Ahmet Hüsrev Altunbaşak*) (1899-1974) في أوائل سبعينيات القرن الماضي تحديداً سنة 1974. بوصفه امتداداً لدعوة المؤسس بديع الزمان سعيد النورسي، حيث ينشط الوقف أكثر فأكثر عبر دورات تعليم اللغة العثمانية، والنشاطات الدعوية والتربوية (Balancar، 2019: 36-37). فتكونت بذلك حركة اجتماعية دينة تخترق الاقتصاد والإعلام والتعليم وهو ما نسميه "*إسلاماً اجتماعياً*"، حيث سيشهد المهاجر العربي المحمّل بتصورات دينية تقليدية انتقالاً بنيويًا وتحولاً على مستوى الممارسة الدينية نحو تدين "رسالي" حركي ومهيكل، سيكون "*وقف الخيرات*" أحد الجماعات النُورُسيّة فضاءه.

إن الحقل الديني داخل المنطقة العربية يقوم على ثنائية متناقضة ركنها التدين الموالي للسلطة، وهو غالباً روحاني النزعة تقليدي التوجه، وتدين معارض لها وهو في الغالب حركي النزعة سلفي التوجه. أما في الحالة التركية فقد مكنت الجدلية الإيجابية بين المرجعية الصوفية والفكر الحركي من إنتاج نمط آخر من التنظيمات، سيكتشفها المهاجر ويحاول أن يتأولها. إذ توفر هذه الحركات خدمات لعدد لا بأس به من الطلاب العرب بل حتى من رجال الدين من ذوي التوجه الصوفي، وبالمقابل فإنها تطلب منهم المشاركة في الأنشطة العلمية والدعوية والخيرية داخل هيئاتها. وهو ما يمكن لنا توصيفه تحولاً من اللامحركة إلى الحركة، أي من تدين روحاني منعزل إلى تدين اجتماعي فاعل. إنه شكل من الثقافة يتطور فيه التصوف نحو شكل حركي ديني- دنيوي، ينحو نحو المشاركة في المجتمع، ويشرف عليه رجال أعمال دينيين حقيقيين، تقوم مهمتهم على البحث المستمر عن استثمارات وتبرعات، من أجل بناء مجتمعات طيبة وجامعية وإعلامية (Samson، 2017: 998). وهو ما جعلنا نطرح سؤالنا الإشكالي لبحثنا هذا وصغناه على النحو التالي:

إلى أي مدى ساهم التحول البنيوي من التدين الطُرُقي إلى التدين الحركي لدى المهاجرين العرب نحو تركيا في إحداث تغيير على مستوى تمثلاتهم للدين وممارساته؟

إجابة على هذه الإشكالية طرح البحث فرضيات ثلاثة بوصفها إجابات ممكنة التأييد أو الدحض من خلال العمل الميداني الذي قمنا به. فاعتمادا على الظروف وطبيعة المواقف العامة التي تعرفها وضعية المهاجر، يسعى المستقبليون لتعميم نموذجهم الثقافي على المهاجرين. بينما قد يؤدي الاتصال بين ثقافة المانحين والثقافة الأصلية للمهاجر إلى مواقف أخرى، مثل القبول الانتقائي لسمات معينة، حيث تستوعب السمات الثقافية مع التعديل البنيوي وفق الاحتياجات، أو العكس أي الرفض ومصارعة الثقافة المهيمنة، من خلال إعادة تأويلها (Riviere ، 1978:113). لذلك جاءت فرضيات بحثنا على النحو الآتي، وهي:

- أ. **فرضية القطيعة:** حيث ستسهم الاختلافات الجوهرية في الخصائص البنيوية لدى كل من التنظيمين في فشل عملية تحول التمثلات الدينية والممارسات حد الانفصال. في هذه الحالة يكون المهاجر العربي الطُرقي على وعي باختلاف التجريبتين إلا أنه يعتبر هذا الاختلاف ممثلا لقطيعة مع التدين الأصلي، أي إنه حالة "غير قويمة دينيا". فيما أن التصوف "أعلى مقامات الدين" فإن الظاهرة الحركية التي لن تكون بالضرورة إلا معادية للإسلام الصوفي حالة "ابتداعية".
- ب. **فرضية الاستمرار:** حيث سيسهم التقارب في خصائص المادة المعرفية المقدمة داخل كل من التنظيمين في إنجاح عملية تحول التمثلات الدينية والممارسات حد التماهي.

في هذه الحالة سيعتبر المهاجر العربي الطُرقي هذا التنظيم استمرارا لتدينه. أي أن التُوْرْسِيَّة ليست إلا طريقة صوفية ما دامت لم تقطع في خطابها مع المرجعية الصوفية وإن اختلفت في بنيتها عن الشكل الكلاسيكي للطريقة.

- ت. **فرضية الترميق (Bricolage):** حيث ستسهم الاختلافات النسبية في خصائص النشاط الاجتماعي في إنجاح عملية تحول التمثلات الدينية والممارسات لكن مع الحفاظ على خصائص مختارة من النموذج الأصلي ودمجه مع خصائص أخرى مختارة للنموذج الجديد.

في هذه الحالة سيكون المهاجر العربي الطُرقي على وعي بهذا الاختلاف، إلا أنه يَعتَبِرُ هذا التنظيم شكلا جديدا تعاد هيكلته مع الأشكال القديمة من أجل أن تكون قادرة بدورها على إعادة هيكلة أفضل لما حولها من الواقع المتغير. إن التُوْرْسِيَّة بهذا المعنى غير التصوف، إلا أن هذه الغيرية لا تعني ضرورة تناقضا بل إمكانية للتجسير والاحتواء.

1. الجهاز النظري للبحث

تكمن أهمية هذه المذكرة أولاً في كونها أول الدراسات الأكاديمية التي تناولت "وقف الخيرات" بالبحث. إذ تنعدم الكتابات الأكاديمية المتخصصة حول وقف الخيرات، فلم نعثر في الموقع الرسمي للأطاريح المسجلة بالجامعات التركية، ولا في غيرها من المواقع والمكتبات عن أي رسالة تخصص مجموعة "اليازجلار" بالبحث، لم نعثر في الدراسات السابقة سوى عن بعض الفقرات التي تعرفهم بشكل عام. يصف هؤلاء الباحثون "الكتبة" بكونهم مجموعة قليلة العدد، وأن الوصول إليهم صعب جدا (Wuthrich، 2007: 81). لأجل ذلك كانت ميولهم السياسية غير معروفة لدى الباحثين، بل قد يفترض أن لا يكون لهم مشاركة في الحياة السياسية البتة (Akyeşilmen & Özcan، 2014: 34). وهو ما حثنا على الاستفادة من الدراسات التُورُسية السابقة بحذر والتثبت في الفوارق التنظيمية بين الجماعات التُورُسية المختلفة. أضف إلى ذلك محاولتنا عبر هذا البحث أن نجيب عن سؤال تصور ماهية التدين وذلك مقارنة بين الفضاءين العربي والتركي من الناحية السوسولوجية. حيث مكنا العمل الميداني من فهم أعمق لظاهرة العداء بين الطرق الصوفية التقليدية والحركات الدينية الحديثة في العالم العربي وما يستتبع ذلك من تحالفات سياسية وصراعات هيمنة على سوق الرُتُع الديني، بين الرؤية التي ترى أن بإصلاح النفوس تصلح كل الأمور، وبين الرؤية التي ترى أن المسألة الأخلاقية ليست إلا تكويننا تمهيداً للصراع ضد السلطة القائمة (بلحاج، 2013: 431).

نظراً لهذا النشاط الاجتماعي الذي يتميز به وقف الخيرات عن بقية الجماعات النورسية الأخرى انتهى الاختيار على هذه "الجمعية- الجماعة" لما يجتمع فيها مما لم يجتمع في غيرها من تفرعات التُورُسية، ما يجعلها أقرب لروح نص المؤسس وديناميته وخير معبر عن الإسلام الاجتماعي ونعني بذلك:

أ. الانطلاق من نص مؤسس ذي خطاب إصلاحية: إذ يقوم الوقف بنشاطاته التربوية التي تدور حول الخدمة الإيمانية والقرآنية متخذاً كليات رسائل التُور للإمام بديع الزمان سعيد التُورُسي منهجاً له. ويعد الوقف من مؤسسي اتحاد المنظمات التطوعية في تركيا، ومن أعضاء مجلس أمنائه ومجلس إدارته ومجلس تنفيذه. وفي نفس الوقت عضوا مؤسساً لاتحاد المنظمات الأهلية في العالم الإسلامي الذي يهدف إلى التعاون والتضامن والاتحاد في العالم الإسلامي (hayratvakfi.org).

ب. التنظيم الحديث للمؤسسات: إذ تقوم الجماعة بنشاطاتها "بواسطة اللجان، فاللجان التي تعمل في لجنة الإدارة وقيادته تُنفذ برامجها بواسطة اجتماعات منظمة. فكل لجنة تتكون من أفراد متخصصين وذوي صلاحية في مجالهم. ويتم تكوين لجان مؤقتة من أجل بعض النشاطات والأبحاث والأعمال المؤقتة الخاصة، بالإضافة إلى اللجان الدائمة التي تعمل لتحقيق الأهداف المتبعة العالية بوسائل تناسب ومتطلبات هذا الزمان" (ن مص).

ت. النشاط الاجتماعي المدني: فكل نشاطات الجماعة كما ننقل من موقع الوقف الرسمي " تخطط باهتمام بالغ من أجل التصدي لأعدائنا الألداء التي -كما وصف النورسي- هي الجهل والفقر والاختلاف بسلاح العلم والمعرفة والاتفاق عملا بمقولة المؤسس "إن عدونا هو: الجهل والضرورة والاختلاف، وسنجاهد هؤلاء الأعداء الثلاثة بسلاح، الصناعة والمعرفة والاتفاق". (النورسي، 2011: 414-415)، ويتم القيام بأعمالنا حسب أهدافنا العالية السامية بوسائل مناسبة وصحيحة " (hayratvakfi.org). دون التشكل في هيئات حزبية أو نقابية.

لقد كان محتما علينا اختيار نموذج نظري يوجه تحليلنا لمخرجات عملنا الميداني واستقرائنا لجهود الدراسات السابقة المعتمدة في هذا البحث. وأمام وفرة النظريات الاجتماعية التي تعالج ظاهرة التغيير الاجتماعي وهي ذات مقاربات تبلغ لكثرتها حد التناقض توجه بحثنا لتحديد نظرية تفسر التحولات الدينية بالأساس. لقد تجاوزنا خلال بحثنا تلك النظريات التأسيسية في علم الاجتماع التي حاولت تفسير ظاهرة التغيير، لم يكن التفسير الماركسي ولا التفسير الدوركي أي أو الفيبري موافقا لرهاننا من هذا البحث، ذلك أن الظاهرة المدروسة في حالة بحثنا ظاهرة خاصة. فهي أولا مرتبطة بالهجرة، وثانيا بالدين، وثالثا بحالة التثاقف بين الشعوب، مما يستدعي جهازا نظريا عالجا هذا التقاطع بين الحقول البحثية بالفعل، وهو ما ضفرنا به في مقاربة نظرية "الدينامية الاجتماعية" التي بدت لنا واعدة في حل إشكال بحثنا. لقد وقع اختيارنا على جهاز مفاهيمي ثلاثي الأقطاب يتحد رغم تعدد رموزه في إطار نظري واحد ألا وهو "الدينامية الاجتماعية"، التي اخترناها لتحليل ظاهرة التحول الديني من الإسلام الصوفي إلى الإسلام الحركي. مع إضافة عنصر رابع أفادنا في تحليلنا للظاهرة، أما عن أركان هذا النموذج التحليلي فهم:

1. روجي باستيد (1898-1974) الذي طور من خلال بحوثه الميدانية *سوسيولوجيا الترميق* بوصفها إطارا نظريا حول *"التثاقف بين الأعراق"* بما هو مجموعة الظواهر الناتجة عن تواصل مجموعات ذات ثقافات مختلفة بشكل مستمر ومباشر، وما ينتج عن ذلك من تغييرات تحدث على أنماط الثقافة داخل مجموعة واحدة أو المجموعتين (Bastide، 1971: 44-45). إذ يمثل التثاقف التحولات البنوية والنفسية الاجتماعية، في تواصل الحضارات وأحيانا في صراعاها (Riviere، 1978: 25). وتعني بالتحول هنا كما يخبرنا باستيد المصطلح الذي يعتمد ليدل على كل تغيير يعرف بأنه الانتقال من بنية إلى أخرى، باعتباره ثورة في "الأنظمة" (Bastide، 1967: 2).

2. جورج بالندييه (1920-2016): يركز بالندييه في دراساته حول المجتمعات الإفريقية على حالة التحول التي تشهدها البنى التقليدية على مستوى الأنساق والممارسات الرمزية، ويركز في كل

مميزات وعلاقات هذه الأخيرة، على تعقد تبدالها وفعاليتها. فهذه المجتمعات تشهد تحولات سريعة تعارض ضمنها المعتقدات القديمة مع التصورات المستحدثة، بحيث يمكن أن يتألف القديم بالحديث أو يتعارض معه (أنصار ، 1992: 175).

3. آلان توران (1925-2023): تعتبر الحركة الاجتماعية أحد أهم المفاهيم الأساسية التي اشتغل عليها آلان توران، إذ يعرفها بكونها سلوكا جماعيا يتميز بقدر معين من التنظيم والاستمرارية اللذين يؤديان إلى الفعالية في إعادة إنتاج تاريخ الأنساق الاجتماعية. في الحقيقة لن نوظف من سوسولوجيا توران الشيء الكثير، فما يهمنا من أعماله هو تلك الشروط التي حدد بها مفهوم الحركة الاجتماعية. فوفقا لتوران لا تكون الحركة الاجتماعية كذلك إلا إذا جمعت ثلاث مبادئ أساسية تكتمل بها ماهيتها، وهي: مبدأ الهوية، ويقصد به ضرورة تحديد الهوية الذاتية التي يمكن أن تكون متعددة ومركبة (مجموعة، طبقة، شريح اجتماعية) وبمقابلها أيضا يجب تحديد هوية الخصم وهو المبدأ الثاني، أي الضدية، وأخيرا مبدأ الكلية ويقصد به توران هنا أن الحركة الاجتماعية لا بد أن تتكون من وعي جمعي يتصف بصيغة جمعية وشمولية، لا أقلية وفردية، وذلك من أجل النجاح في التأثير على الرأي العام، ومن أجل الحصول على الحقوق والمطالب. (صوراية ، 2016: 350)

4. آصف بايات (و:1954): في مقابل الحركة الاجتماعية يقترح بايات عالم الاجتماع الأمريكي ذي الأصل الإيراني مفهوما جديدا يتمثل في "اللاحركة الاجتماعية"، بما هي ابتداء "كل صور النضالات الفردية اليومية التي تتحول إلى سلوك جمعي" (بيات ، 2014: 9). نحدد اللاحركة إذن لو عكسنا محددات الحركة الاجتماعية كما يضبطها آلان توران بمجموعة من الشروط هي: الخلو من الأيديولوجيا، والخلو من المعارضة، والخلو من التنظيم الذي قد يتطور إلى تنظيم بسيط. يبدو مفهوم اللاحركة وفق ما عرضناه مناسبا لحد بعيد لتحليل ظاهرة الطرق الصوفية في العالم العربي بما هي شكل من أشكال التنظيم ما قبل الاحتجاجي -أو ما بعده- وتفهم أدوارها الاجتماعية داخل الأنظمة العربية. فالطرق الصوفية في أغلب دول العالم العربي تجمعات ذات رهان روحي تتسم بتنظيم هيكلي بسيط وتقليدي، وهي دون أفق سياسي أو إيديولوجيا معارضة للسلطات القائمة. كما أن نشاطها الاجتماعي يتم عبر شبكات مخفية دون المرور بالقنوات الرسمية أو الاحتكاك بالسلطة غالبا، إذ يتميز اللاحركة الاجتماعي عن الحراك الاجتماعي في أن هذه الأنشطة التي يقوم بها الناس تساهم في استقرار الدولة واستمرار شرعيتها بدل أن تسرع في انهيارها، إنهم يساعدون أنفسهم دون تحدي هيمنة السلطة ((بيات ، 2014: 119).

للإجابة على إشكالية مذكرتنا واستبيان فرضياتها حددنا أولاً زمننا البحثي لرصد أهم التحولات الدينية الحاصلة لدى المهاجرين العرب من ذوي الخلفية الطرقية من بلد الأصل إلى بلد المهجر، فحصرناه بين سنة 2011 وهي السنة التي عرفت بداية تدفق موجات اللاجئين نحو تركيا، وسنة 2021 وهي السنة التي انطلق فيها عملنا الميداني. ولقد طالت مقابلاتنا 15 مبحوثاً عربياً ينتمون إلى طرق مختلفة واختصاصات متباينة. لذلك ارتأينا أن نورد أهم بياناتهم في هذا الجدول التوضيحي، وهي معطيات قد تمكننا لاحقاً من معرفة مدى وعيهم بالخصوصية الإصلاحية في رسائل النور وخدمة وقف الخيرات، محاولين التركيز على تمثالتهم وتطبيقاتهم العملية لرسائل النور.

اعتمد البحث على ثلاثين مقابلة توزعت بالتناصف بين العرب والأتراك، ويمكننا تقسيم مبحوثينا العرب وفق المتغيرات التي اعتمدها وفق أكثر من مجموعة نذكرها كالآتي:

- أ. باعتبار متغير الجنسية ينقسم مبحوثونا إلى ثلاثة مجموعات: الأولى أغلبية وهم أصحاب الجنسية السورية بمعدل 11 مبحوثاً. والثانية السودانية بمعدل مبحوثين. والثالثة اليمينية بمعدل مبحوثين كذلك. إن هيمنة العنصر السوري على مجتمع بحثنا مفهومة وطبيعية نظراً لموجة اللجوء العارمة الذي عرفها الشعب السوري نحو تركيا الأقرب جغرافياً إثر الأحداث الاحتجاجية التي شهدتها هذا البلد. بينما يقل عدد مبحوثينا من الجنسيات الأخرى، للاختلاف في صفة هجرتهم، فإذا كانت وضعية السوريين لجوءاً أو تهجيراً قسرياً فإن هجرة مبحوثينا السودانيين هجرة عمل، بينما انتقل مبحوثانا اليمينيون إلى تركيا بوصفهم طالبين.
- ب. باعتبار متغير الطريقة ينقسم مبحوثونا إلى خمسة مجموعات: الأولى أتباع الطريقة الشاذلية وهم الأغلبية بمعدل 8 مبحوثين. ثم الطريقة النقشبندية بمعدل مبحوثين اثنين. فالطريقة الختمية بمعدل مبحوثين كذلك. ثم الطريقة الباعلوية بمبحوثين آخرين. ثم الطريقة الرفاعية بمبحوث واحد. يهيمن أتباع الطريقة الشاذلية كما هو ملاحظ على مجموعتنا البحثية مقارنة ببقية الطرق، وذلك راجع لتجمع هؤلاء في مدينة مرعش التركية حول شيخ الزاوية أحمد فتح الله الجامي (1945-2023) وهو تركي الأصل متأثر بفكر رسائل النور، لكنه تلقى الطريقة الشاذلية على يد شيخها "عبد القادر عيسى" (1920-1991) بسوريا التي عاش بها سنوات قبل رجوعه لموطنه الأم. ومن زوايته بمرعش سيعمل الجامي على جذب أتباع الشاذلية العرب وتحفيزهم لأجل النشاط صلب الجماعات التورسية.
- ت. باعتبار متغير العمر يمكن أن نقسم مبحوثينا إلى مجموعتين متساويتين تقريباً: حيث بلغ عدد الشباب ممن هم دون الأربعين 8 مبحوثين. أما الكهول أي من هم فوق الأربعين فكانوا 7 مبحوثين.

ث. باعتبار الاختصاص المعرفي يمكن أن نقسم مبحوثينا إلى ثلاث مجموعات: أصحاب التكوين الشرعي وهم 3 مبحوثين. وأصحاب التكوين الأدبي وهم 5 مبحوثين. ثم أصحاب التكوين العلمي وهم 6 مبحوثين. بينما أحجم مبحوث واحد عن الإفصاح عن مستواه الدراسي لكننا أدمجناه مع ذوي التكوين الشرعي لتصريحه أنه تلقى عن عدد من الشيوخ. ومن خلال تفحص بيانات مبحوثينا هذه يتبين لنا أنها شريحة ذات تعليم عال، لكن اختلاف الاختصاصات قد يؤدي إلى اختلاف في الإجابات وهو ما سيثبته البحث الميداني أو ينفيه.

لم يكن الغرض من حصر مبحوثينا على هذا النحو أن نستخرج إحصائيات رقمية على النحو الذي يتبع في البحوث الكمية، بقدر ما هو سعي للبحث عن العلل الكامنة وراء إجابات مبحوثينا من أجل فهم أعمق لظاهرتنا المدروسة. من أجل ذلك قمنا بإضافة 15 مقابلة مع التُّوزيسيين الأناضوليين بوصفهم المعبرين عن الفهم الرسمي والسائد في تحديد العلاقة بين التعاليم التُّوزيسية وتنظيمها بالتعاليم الصوفية ومؤسساتها بغرض مقارنة إجاباتهم مع إجابات المهاجرين. لقد كان من البدهي أن نتخلى على متغيري الجنسية والطريقة في الشريحة التركبية التي قمنا معها بالمقابلات، لاتحاد مجموعتنا البحثية أنفة الذكر في الجنسية، ولعدم انتماء مكوناتها لأي طريقة، سوى مبحوث واحد صرح بانتمائه السابق للطريقة النقشبندية باعتبار انحداره من عائلة كردية تحترف التعليم الكلاسيكي وتشرف على أحد مدارسه، وتتخذ هذه الطريقة الصوفية مسلكا تربويا لها، إلا أنه يعرف نفسه بوصفه نورسيا فلا يمارس أذكاره النقشبندية إلا عند زيارة مدرسة جده بديار بكر "أمد" ولذلك حافظنا على متغيري الاختصاص والعمر، وأضفنا لهما متغيرا آخر ارتأينا أنه ذو أهمية ونعني به تجربة الإقامة خارج تركيا لمدة طويلة بقصد الدراسة أو الدعوة.

إن سبعة من مبحوثينا الأتراك يعيشون حاليا أو عاشوا لمدة طويلة في دول عربية. بينما زار مبحوثان فقط الدول العربية بالتحديد السودان لتلقي تكوين سريع في اللغة العربية. في حين لم يغادر ستة من مبحوثينا البلاد التركبية، وهم بهذا المعنى مفتقدون لخبرة ثقافية أي أنهم الأصدق في التعبير عن الرأي العام التُّوزيسي داخل تركيا دون الاضطرار للمجاملة في الإجابة التي قد يعتمدها من احتك بالعرب. أما على مستوى الاختصاص فإن جدولنا التوصيفي يبرز تقاربا معرفيا بين مجموعتينا البحثيتين إذ يهيمن خريجو الجامعات على المجموعتين. إلا أن ذوي الاختصاصات العلمية ضمن هذه النخبة العاملة التي سنتعامل معها في الحالة التركبية أقلية مقابل الأغلبية التي تتوزع بين اختصاص العلوم الدينية والعلوم الإنسانية. وعلى مستوى التصنيف العمري فإن ستة من مبحوثينا كانوا دون سن الأربعين، بينما صنف تسعة منهم ضمن شريحة الكهول.

لم نعتمد في مذكرتنا هذه ما يعرف بمقاربة "الإلحاد المنهجي" بما هو رفض التفكير في المواضيع الدينية مثل الله أو الملائكة بغرض موضوعية الدراسة الاجتماعية للواقع. إذ يعتمد الإلحاد المنهجي مقارنة المذهب المادي الطبيعي، ليحقق حياده بشأن المعتقدات الدينية. إن هذا التحديد يهدف أيضا لتجنب الإلحاد الفعلي في علم الاجتماع فيما يبدو أنه طريقة عادلة لضمان نفس الموضوعية. للمضي قدما في دراسة الحالة المدروسة علميا، على سبيل المثال، قد لا يجب أن نهتم بين ما إذا كان مؤسس الطائفة المورمونية جوزيف سميث "Joseph Smith" (1844-1805) قد التقى بالفعل بملك مورموني أو اعتقد أنه كان كذلك. علينا فقط أن نتجنب التطرق إلى ذلك. يعد الإلحاد المنهجي أمرا مفروغا منه داخل الدراسات الدينية على نطاق واسع، حتى من قبل علماء الاجتماع (Porpora، 2006: 57). أما مقاربتنا للظاهرة الصوفية في مذكرتنا هذه فستعتمد "الإيمان المنهجي" بما هو محاولة منهجية منضبطة وواعية لتصديق كل شيء يفيد به المبحوث بغض النظر عن مدى احتمالته أو بغضنا له للعثور على عناصر إيجابية و نقاط قوة ضمن المعطى الذي نروم تحليله (Elbow، 1968: 257-258).

وقد امتد عملنا الميداني طيلة ستة أشهر تقريبا موزعة على رحلتين:

- الرحلة الأولى: وقد ابتدأت من يوم 11 أوت 2021 إلى غاية يوم 3 نوفمبر 2021. وقد زرنا فيها كلا من إسطنبول، فيورصة، ثم عدنا إلى إسطنبول، لتتوجه نحو قونية، فمرعش، ثم غازي عنتاب، ومنها إلى أورفة، لننقل راجعين إلى إسطنبول قبل استراحة امتدت أياما بقونية. غطت هذه الرحلة كل مقابلاتنا مع المبحوثين العرب وجزءا من المبحوثين الأتراك، كما مكنتنا من الاطلاع على الحياة داخل السكنات الجامعية وبيوت الأيتام وجمعيات تحفيظ القرآن التابعة لإدارة الوقف في مختلف مدن تركيا.
- الرحلة الثانية: وقد امتدت من يوم 24 فيفري 2022 إلى غاية 15 ماي 2022. وقد مكنتنا زيارتنا التي انطلقت من إسطنبول إلى إسكي شهر، ومنها إلى سكاريا من إتمام ما ينقصنا من المقابلات مع المبحوثين الأتراك وتحقيق النصاب المطلوب. كما مكنتنا من المشاركة في مختلف النشاطات الجماعية للوقف نحو المخيمات الطلابية، وزيارة بيوت أعضاء الجماعة من الأتراك الذين دأبوا طيلة شهر رمضان على ضيافة الطلبة الدوليين وإكرامهم، ناهيك عن الاحتفال بعيد الفطر وما يتخلله من أنشطة ترفيهية.

2. تخطيط البحث ونتائج العمل الميداني

لتحقيق هدفنا من هذه المذكرة صَدَرْنَا هذا البحث أولا بقسم نظري، مهَّدنا به لإشكاليتنا عبر رصد تطور كل من التجربة العربية مقابل التجربة التركية في سياسة الحقل الديني وموقف كلا النظامين من المؤسسة الطرقية. ثم تطرقنا بعد أن بينا إشكالية بحثنا والفرضيات المتفرعة عنها إلى الخلفية النظرية التي توجه عملنا

التحليلي. وبناء على المرجعية التي ارتأيناها عرفنا أهم المفاهيم التي تدور مذكرتنا حول فلکها، مشفعين ذلك بذكر تقنيات البحث والدراسات السابقة التي دعمت بنيته الوصفية والحجاجية، مبرزين الصعوبات التي مررنا بها إبان خوضنا تجربة العمل الميداني.

أما القسم التطبيقي فقد قسمناه إلى ثلاثة أبواب. خصصنا كل واحد منها لأحد فرضيات بحثنا. إذ خصصنا الباب الأول لرصد إجابات مبحثنا حول الخصائص البنوية لكل من التنظيم الطرقي وتنظيم الإسلام الاجتماعي. حيث احتوى الفصل الأول ثلاث عناصر تشكل البنى الرمزية التأسيسية للتنظيم الصوفي وهي: المشيخة والسند والذكر. أما الفصل الثاني فضم هو الآخر ثلاثة عناصر تشكل البنى المادية المؤسساتية للتنظيم الصوفي وهي الزاوية والضريح والمظهر الخارجي. لقد حاولنا في هذا الباب أن نبرز القطائع البنوية الواقعة بين التنظيمين الطرقي والنورسي مجسدا في وقف الخيرات. ليس في التورسية شيخ بالمعنى الصوفي بل أستاذ وظيفته تعليمية ورئيس وظيفته إدارية. كما لا يتم نقل التعاليم في وقف الخيرات عبر آلية التقليد السندي. ففي التورسية تكون المؤسسة الضامن الوحيد لديمومة الحركة. وخلافا للبنية الهرمية البسيطة والتقليدية لدى الطرق الصوفية فإن الهيكل الإداري في وقف الخيرات أكثر تعقيدا وعقلانية. أما ممارسة الذكر الجماعي صلب ووقف الخيرات فرغم المحافظة على عناصر صوفية الأصل داخله إلا أنها ممارسة هامشية داخل الجماعة تعوضها ممارسة المدارس الجماعية لرسائل النور. ناهيك عن تخلها عن طقس التلقين والإذن.

إن القطائع على مستوى البنى التأسيسية تمتد أيضا لتشمل البنى المؤسسية. سنشهد مع التورسية تحولا في الفضاء الذي تقام فيه الطقوس من الزاوية المخصصة للذكر إلى المدرسة المخصصة لكتابة الرسائل ومناقشتها. لكن المدرسة هنا ليست ذلك الفضاء التعليمي الكلاسيكي بل هي شكل من أشكال المقاومة المدنية الحديثة. زد على ذلك هامشية طقس الزيارة عند أتباع وقف الخيرات مقابل مركزيته لدى المتصوفة. عمليا ليس للنورسي قبر، لكننا في المقابل سنتعرف مع التورسية على نوع آخر من الزيارات، هي زيارة المشاهد التاريخية المتعلقة بنضالات المؤسس بما هي فضاءات تشحن فيها الذاكرة الجماعية لتهيأ لإعادة إنتاج الفعل النضالي. كما تعرفنا على مرونة الناشطين صلب ووقف الخيرات على مستوى المظهر الخارجي الذكوري. فطالب النور مواطن عصري يحرص أن يتعامل مع واقعه بموضوعية، هذا ما أدى به إلى أن يتخلى عن اللباس التقليدي واللحية بما هي سلوك ديني، لكن في المقابل سنجدهم أكثر صلابة في موقفهم من لباس المرأة.

لعل العامل الأبرز في ظهور هذه التحولات هو التحول الراديكالي الذي عرفته تركيا الكمالية. لقد أسهم التحديث الجذري الذي خضع له المجتمع التركي بإشراف من السلطة الجديدة في محاولة التيار المحافظ داخل تركيا البقاء عبر تجديد بناه الهيكلية وتحديثها. بلغة بالندييه نقول إن الفوضى الذي أحدثها الانقلاب الأتاتوركى حتمت على التورسي أن يستوعب خصوصية المرحلة. وأن يطور من شكل التنظيم الديني بشكل ترميمي

مع خصائص التنظيمات الحديثة، ليمتوقع ضمن المجتمع الجديد، ويوجد نظامه من جديد. في المقابل لم يكن هناك من داع ضمن البيئة الطرقية العربية لتجديد أشكال التنظيم، مادامت المؤسسة الدينية جزءاً من هوية النظام السياسي ولا تعارض الفوضى التي يديرها. غير أن عامل الهجرة سيحتم على هؤلاء المهاجرين أن يتأقلموا مع إطارهم الديني الجديد. سيتطلب هذا وكلاء من الداخل ييسرون عملية التثاقف وهو ما يظهر أكثر مع المجموعة السورية الشاذلية بقيادة أحمد الجامي ومحمد رجو. مقابل تفهم المسؤولين الأتراك في وقف الخيرات ليكون التثاقف مخططاً لا قسرياً. وهو ما يتطلب وقتاً حتى تتم عملية الترميق وتصل إلى نهايتها.

رغم هذه الخصائص التي تم عرضها طيلة الباب الأول إلا أن أغلب مبحوثينا من العرب ناصروا فرضية الترميق. إنهم يتعاملون مع رسائل التور ووقف الخيرات بما هو طريقة صوفية معدلة نظراً لإقرارهم بالاختلاف بين النموذجين. إن التورسية بهذا المعنى " صوفية ولكن..." ولا عبرة لأي متغير من المتغيرات التي اشتغلنا عليها. فرغم تنوع الإجابات التي تتوزع على الفرضيات الثلاثة، لا باعتبار المجموعات فحسب بل باعتبار إجابة المبحوث الواحد أيضاً، إلا أن أغلب الإجابات كانت ترميقية. وهذا ما اجتمع عليه الكهول وأصحاب التكوين الشرعي وأكبر مجموعة صوفية أي الشاذلية. لتحل فرضية الاستمرارية بالمرتبة الثانية حيث رجح الشباب وذوو الاختصاصات الأدبية والعلمية هذا الاختيار. مقابل مبحوث واحد تمثل العلاقة بوصفها قطيعة تامة. في حين هيمنت فرضية القطيعة على كل مبحوثينا الأتراك بغض النظر عن المتغيرات التي حددناها لها. سوى أصحاب التكوين الشرعي الذين تفوقوا على نظرائهم برأي واحد ليرجحوا فرضية الترميق. والشباب الذين رجحوا بإجاباتهم فرضية الترميق.

إن هذه المعطيات تعني شيئاً واحداً. وهو ديمومة سلطة التقليد الديني على العقول رغم وضعية الهجرة والحاجة إلى إطار اجتماعي يحقق المأوى والأمن. فمن دون بقية التخصصات يظهر أصحاب التخصص الشرعي العرب حرجاً في مخالفة الشكل النورسي لتقاليد المشيخة والسند إلى غير ذلك من مكونات البنى الرمزية والمادية لمؤسسة السلوك الصوفي. وهو موقف يشاركون فيه نظرائهم الأتراك من نفس التخصص. كما يعني هذا أن أصحاب التخصصات العلمية والإنسانية أقرب للاندماج ضمن مؤسسة وقف الخيرات وتبني أفكارها بشكل أهدأ.

لكن بالرغم من تبياننا مفارقة الشكل الخارجي للتنظيم النورسي لهيكل الطريقة إلا أن عنصر آخر من الممكن أن يكون حاسماً في عملية تقبل رسائل التور أو رفضها، ونعني بذلك المضمون المعرفي الذي تقدمه رسائل التور. وهو ما سنقوم بعرضه في الباب القادم.

في الباب الثاني حاولنا أن نبرز صلة المعرفة التي يخاطب بها النورسي طلاب رسائله بالمعرفة الصوفية في رهاها الاجتماعي. وقد قسمنا هذا الباب بدوره إلى فصلين. حيث جاء الفصل الأول منهما في مكونات الخطاب

الصوفي ومدى تقاربه من مواقف رسائل النور وفق تأويل مبحثنا. ولقد تفرع هذا الباب إلى ثلاثة عناصر هي: التصوف النظري في بعده الأخلاقي، والتصوف التطبيقي في بعده السلوكي، وأخيرا التجربة الصوفية في بعدها الروحاني. في حين خصصنا الفصل الثاني للنظر في موقف النورسبي من تقاطع المعرفة الصوفية مع بقية المعارف الإسلامية. فتفرع هذا الفصل بدوره إلى ثلاثة عناصر هي: التصوف الفلسفي، وعلم الكلام، ثم علم العمران. لقد عملنا في هذا المبحث الذي يبدو للوهلة الأولى أقرب لفلسفة المعرفة على إبراز الرهانات الاجتماعية وتاريخية هذه المعارف ليكون طرحنا في سوسيولوجيا المعرفة لا في فلسفتها. لقد كانت مقاربتنا للظاهرة الصوفية في هذا الباب مقارنة علمية، أي باعتبار التصوف أحد العلوم الدينية ضمن المنظومة المعرفية السنية. حيث عملنا بداية في الفصل الأول على تبيان عناصر هذه المعرفة. فهي في المقام الأول معرفة أخلاقية تعنى بتربية النفس. وثانيا معرفة بشروط السلوك العملي الذي قد يحتوي مخاطر ومحفزات على الصوفي أن يعرف أسرارها قبل خوض تجربته. وهي أخيرا معرفة بكيفية التعامل مع قوى الروح وثمره هذا السير والسلوك. كما حرصنا على تبيان نقاط الالتقاء بين عناصر هذا العلم المتضمنة مسأله في كتب الصوفية مع ما يقابلها في رسائل النور. لكن هذه المعرفة بنت زمنها وبيئتها، لذلك حاولنا إبراز الرهان الاجتماعي من هذه المعرفة الدينية والحيثيات التاريخية التي أسهمت في بروزها واختلاف مسارها، والأدوار الاجتماعية التي كان عليها أن تتكفل بها.

أما في الفصل الثاني فقد واصلنا عرضنا للتصوف بما هو معرفة علمية لكن لا من جهة دينامياته الداخلية فحسب، بل من دائرة دينامية أوسع عبر رصد علاقته بالعلوم الإسلامية المتداخلة معه في الموضوع. لقد حاولنا أن نبين ما كان لحوار الخطاب الصوفي مع الخطاب الفلسفي قديما من دور في إبراز ما سميناه "التصوف اللاهوتي" أو "التصوف الفلسفي" كما هو شائع. في هذه الحالة يقتبس المتصوف آليات الخطاب الفلسفي ليعبر عن لاهوت باطني خاص به. ومن ناحية أخرى بينا كيف مزج النورسبي بين اللاهوت العقلي للمتكلمين مع خطاب الصوفية الروحاني ومخرجات العلوم الكونية ليشكل خطابا حديثا في الجدل العقدي هو أقرب لـ "علم كلام صوفي" يكون وجهها من وجوه "علم الكلام الجديد". كما بينا أيضا موقفه من التصوف اللاهوتي ومحاولته تعديل وجهته. وفي الأخير أوضحنا ما في رسائل النور من خصوصية عمرانية كانت في الحقيقة الموجه المركزي للنورسبي في مقاربتة الإصلاحية للمعرفة الدينية.

لقد لعبت هجمة المعرفة الغربية دورا ديناميا خارجيا في مراجعة الكلاسيكيات المعرفية. ولم نعد مع النورسبي بحاجة لتصوف "الفناء" و"السكر" بل إلى تصوف "البقاء" و"الصحو"، كما لم يعد التصوف غاية المعارف الدينية وجذوتها، بل فرعا من الفروع التي تدور في فلك النص التأسيسي. أي الخطاب القرآني. ففي سبيل تجاوز الفوضى التي أحدثتها الفلسفة الكانطية وما يتبع ذلك على العلوم الدينية والإنسانية كان محتما على النورسبي بوصفه أحد أبرز زعماء الإصلاح في الإسلام أن يعيدوا ترتيب البيت الداخلي بما في ذلك المجال الصوفي الذي بات على أهميته وأصلته داخل البنية المعرفية للمسلمين عقبه في وجه التقدم الحضاري.

رغم حرصنا على إبراز عناصر الاتفاق بين النموذجين المعرفيين إلا أن مبعوثينا العرب والأتراك يتفقون باعتبار مجموع عدد الإجابات على ترجيح فرضية الترميق في هذا الباب. وكذلك الأمر باعتبار المتغيرات جميعها عند العرب سوى متغير الاختصاص. إذ سجلنا إجماعاً بين أصحاب الاختصاص الشرعي والعلمي على ترجيح فرضية الترميق. بينما أجمع أصحاب الاختصاص الأدبي حول فرضية الاستمرار. يسجل أصحاب الاختصاص الأدبي في هذا الباب كما الباب السابق انسجامهم مع خطاب رسائل النور ما نفسره بوصفه وعبارة بالرهانات المعرفية التي تواجهها المعرفة الإسلامية والتي يختبرونها في اختصاصهم أكثر من أصحاب التخصصات الشرعية الراسخة في التقليد.

بالنسبة إلى الأتراك سجلنا تعادلاً عند أصحاب الاختصاص الشرعي بين فرضية القطيعة والترميق، وترجح أغلب أصحاب الاختصاص الأدبي لفرضية الترميق كذلك. لكن الجدير بالملاحظة أن ستة من المبعوثين ممن تساوت إجاباتهم ما منعنا من تصنيفهم كانت إجاباتهم مجمعة على فرضية القطيعة في أسئلة الفصل الأول، ومجمعة على فرضية الترميق حول أسئلة الفصل الثاني. بالنسبة إلى هؤلاء بالذات – ولغيرهم من المبعوثين الأتراك لحد ما – ليست النُورسية معرفة صوفية البتة فهي تعالج قضية التربية الروحية بمنهج مغاير تماماً، لكنهم يلوحون بموقف توفيق في تصورهم لعلاقة رسائل النور بالتصوف الفلسفي أو علم الكلام.

هنا يمارس النص سلطته في صياغة تصورات المؤمنين بمرجعيته. لقد كان النُوربي فعلاً إصلاحياً ولم يكن ثورياً في معالجه لأزمة المعرفة الدينية، وحاول تطويرها لتكون أقدر على مجابهة فوضى عصرها دون أن يهدم أسس التراث الديني. أما المبعوثون العرب فلأنهم أقل استيعاباً لمرجعية رسائل النور ناهيك عن وضعية "الهامشية المعرفية" أي ثنائية المرجعية الفكرية التي يعيشونها، فهم ملزمون بأدبيات التصوف الكلاسيكي، ومنفتحون كذلك على خلفية رسائل النور الإصلاحية. لذلك كانوا أحوج إلى تقريب العلاقات بينهما لتكوين موقف ترميقي. نحن إذن أمام موقفين ترميقيين لكنهما مختلفان في الدوافع. وهو ما لاحظناه من غياب الوعي العمراني عند إجابات العرب خلافاً للمبعوثين الأتراك. بالنسبة إلى الصوفية العرب تبقى الغاية من رسائل النور بوصفها وسيلة لتحصيل لذة روحية أو تربية سلوكية. ليكون رهانهم من رسائل النور رهاناً فردانياً محضاً. بينما يتمثل الأتراك مرجعيتهم الفكرية ليوجهوا كل المعارف الدينية فتكون عمرانية الصبغة، فالتصوف تربية لمواجهة مخططات العدو الغربي في تغيير "الأخلاق الشرقية"، وعلم الكلام ليس معرفة ميتافيزيقية نظرية أشبه بالرياضيات التجريدية بل وسيلة للدفاع والهجوم. أما التصوف الفلسفي فهو عقبة أما الحضارة فوجب تهميشه دون النيل من رموزه التاريخيين.

يتيح لنا هذا العرض لحد الآن تصور اختلاف المرجعيات بين صنفنا مبعوثينا، وهو ما سيمهد لنا مقاربتنا للباب الثالث الذي سنخصصه لآثار هذا الاختلاف ونعني به مقارنة مبعوثينا للفعل الاجتماعي والنشاط الحركي بين التجريبتين: العربية الصوفية والتركية النُورسية.

لقد خصصنا الباب الثالث والأخير لإبراز العناصر المختلفة والمشاركة للبعد الحركي بين خدمة رسائل النور والنشاط الاجتماعي لوقف الخيرات ونشاط الطرق الصوفية قديما وحديثا. فإن كانت الطرق الصوفية تجمعات روحانية بالأساس فإن لها نشاطا اجتماعيا هي الأخرى. لكن هذا قد لا يعني انعدام الفروق عند مبحثنا. وقد قسمنا هذا الباب كذلك إلى فصلين، حيث عني الفصل الأول بنشاط الجهاز الأيديولوجي بين الطرق العربية والتنظيم التورسي، وقسمناه بناء على ذلك إلى ثلاثة عناصر هي: الموقف من العلمانية، وأساليب الدعوة، ثم النشاط الإعلامي. أما الفصل الثاني فخصصناه لنشاط الجهاز التنظيمي بين النموذجين، وقسمناه إلى ثلاثة عناصر هي: استراتيجيات التمويل، ثم الخدمة الاجتماعية، ثم التأثير الاجتماعي والسياسي. قد يتقارب أغلب طلاب النور مع أتباع الفكر الصوفي في ابتعادهم عن الفعل السياسي المباشر. إلا أنهم لن يكونوا تيارا لحريريا كما آل إليه الأمر مع القوى الصوفية في العالم العربي. لتتحول التورسية إلى حركة معارضة تنشط داخل المجتمع بوسائل سلمية. وفي مرحلة متقدمة سلاحظ أنها تحولت إلى ما يمكن أن نعتبره جماعة تأثير وضغط ضمن الساحة السياسية المعاصرة. سيكون للتورسية موقفها الحدي من قضية العلمنة. ولذلك ستتنشط أكثر من غيرها في العمل الدعوي والإعلامي لمقاومة هذا التيار. وسيتمد جهازها التنظيمي المتمثل في شبكة مدارس النور، وجمعيات الخدمة الاجتماعية متعددة الاختصاصات، وحركة الطباعة والنشر على كامل تركيا، بل خارجها كلما سنحت الفرصة.

لا يعني هذا سكوننا من قبل الطرق الصوفية في العالم العربي. إذ يبدو أن تموضع الدعاة الصوفيين في وسائل الإعلام الدينية داخل العالم العربي سيكون أنجح من التورسية. ناهيك عن حركة نشر التراث الصوفي الذي لن يقتصر فقط على النخب الصوفية. بل ستشارك فيه النخب الأكاديمية العربية بمختلف أيدولوجياتها، وحتى المستشرقون. كما يبدو أن بعض التجارب الصوفية أنجح في ضخ الأموال وجذب الأتباع. إلا أن كل هذا لا يمكن الطريقة العربية من أن تكون فاعلا وازنا في متغيرات الحياة الاجتماعية والسياسية. فخلافا للتورسية تتوقع الطرق الصوفية في العالم العربي بوصفها جزءا من أجهزة الدولة. لا تتمتع هذه الطرق على مستوى علاقتها بالدولة بالاستقلالية. فهي خاضعة لتوجهات نخبها الحاكمة التي توجهها لصالح أجندتها في محاربة حركات الإسلام السياسي، والتيار الوهابي بشقيه الدعوي والمسألح. وخلافا لعقلانية إدارة التنظيم التورسي وفق نموذج وقف الخيرات الذي عايناه تبدو العشوائية أهم سمات الطرق الصوفية. يتضح هذا من خلال شهادات مبحثنا حول سوء تصريف أموال التبرعات، وفساد النخب الصوفية التي باتت تتوارث المناصب وخيرات الربيع الروحي.

لقد حاولنا في هذا الباب أن نظهر عناصر الترميق بين التنظيميين على مستوى الفعل الاجتماعي. فعزوف المتصوفة عن الممارسة السياسية المباشرة غالبا سيبقى أحد أهم عناصر الهوية الإصلاحية داخل التنظيم التورسي. لكن هذا الأخير لن يكتفي عند هذا الحد بل سيعمل على معارضة النظام الجمهوري بوسائل حديثة وعقلانية. وكما مارس الصوفية على مر التاريخ الوعظ وساعدوا الفقراء، إلا أننا مع التورسية سنشهد تحولا في الأسلوب والغاية ليكون أكثر عصرنة ودقة في التخطيط وتحديد الأهداف.

يؤيد مبحثونا العرب ما ذهبنا إليه من فرضية الترميق، وذلك باعتبار مجموع الإجابات، أما باعتبار المتغيرات، فإن إجاباتهم يظهر عليها الاضطراب، تهيمن فرضية الترميق على مجموعات السوريين، والشاذلية، ومن هم فوق الأربعين، وأصحاب التكوين الشرعي. بينما يتعادل أو يكاد أن يتعادل أصحاب التكوينين العلمي والأدبي بين القطيعة والترميق والتعادل. وكذا يتعادل الشباب في اختيار فرضيتي القطيعة والترميق، كما تضطرب إجابات أتباع الطرق الأخرى بين فرضية الترميق والقطيعة أو التعادل. غير أن ما نلاحظه هنا هو انعدام فرضية الاستمرارية عند كل المبحوثين. بالرغم من أنها كانت خيارا وازنا في البابين السابقين. لم يعبر أي من مبحثينا العرب عن توجه يفيد باستمرارية ما بين الطرق الصوفية ووقف الخيرات على مستوى النشاط الاجتماعي. ذلك أن المقارنة البسيطة بين اللا فعل الطرقي والفعل الحركي لا يؤدي إلا لهذه النتيجة. يجمع أولئك الذين قالوا بالقطيعة أو الترميق أن مثل هذا النشاط الذين عاينوه في وقف الخيرات غير موجود في بيئتهم العربية. لكنهم يختلفون في تأويل هذا الغياب بين من يرى أن جذور هذا النشاط الاجتماعي صوفية مع تطوره، أو من يرى أنه نشاط حديث لكنه لا يتعارض مع خلفيتهم الصوفية.

أما على مستوى مبحثينا الأتراك فإن الإجابة المطلقة هي القطيعة، سوى مبحثين يجمع بينهما تكوينهما الشرعي وتجربة الهجرة إلى الدول العربية وكهولتهما. وهو ما يمكن أن نتأوله بكون إجابتهما تخفيان نوعا من المجاملة أو الرغبة في التقريب. عدى ذلك يجمع البقية بغض النظر على المتغيرات التي اشتغلنا عليها على موقفهم القائل بالقطيعة. فلئن كانت إجابات المبحوثين الأتراك متقاربة بين فرضيتي القطيعة والترميق في البابين السابقين، إلا أن الإجماع حول التناقض الجذري بين الطرق الصوفية وطبيعة نشاط وقف الخيرات لا منازع له. يستشعر هؤلاء أنهم كانوا لحقبة ما المعارضين الوحيدين للنظام العلماني في الساحة الإسلامية. وحتى فروع النقشبندية التي نجحت في التموثق من جديد بعد انفتاح تركيا التدريجي على الحريات الدينية فإنهم لا يعتبرونها طرقا. بل جماعات اقتبست منهم نموذج العمل، وإلا فإن مصيرهم كان سيكون حتما الاضمحلال. وهكذا يفهمون مقولة أستاذهم بأن "هذا الزمان ليس زمان الطريقة" (النورسي، 2011: 81).

خاتمة الملخص:

لقد سعينا في بحثنا هذا إلى تفهم علاقة المهاجر الصوفي من البلاد العربية بتنظيمات الإسلام الاجتماعي المنتشرة بالبلاد التركية مختارين وقف الخيرات التورسي نموذجاً لرصد عملية التثاقف الحاصلة. ولقد وظفنا لتحقيق هذه الغاية المنهج الكيفي، واعتمدنا تقنيات تيسر لنا تتبع مواقف المبحوث من الإطار الديني الجديد الذي وضعته فيه وضعية الهجرة. فاخترنا تقنيتي المقابلة والملاحظة بالمشاركة. ما مكنتنا من جمع مادة علمية زاخرة متعددة المواقف والتأويلات من كل مبحث.

كما وقع اختيارنا على نظرية الدينامية الاجتماعية لتحليل حالة التحول من التنظيم الصوفي الطريقي الذي وصفناه بكونه "لا حركة اجتماعية" مقابل "الحركة الاجتماعية" التي تعبر عنها حالة وقف الخيرات. لقد حرصنا خلال أبواب مذكرتنا على إبراز عناصر الفوضى التي تصنع دينامية التنظيم الطريقي داخله وخارجه في بلد المنشأ ثم في المهجر. ونعني بذلك الصراع داخل الطرق على الزعامة الروحية. وصراعها فيما بينها على احتكار الحقل الصوفي. ومن ثم صراعها مجتمعة ضد الخصم الوهابي على الحقل الديني عامة. ثم صراعها مع السلطة الحدائثية التي عملت على تهميش التدين الصوفي لتنتهي إلى التحالف معه في مواجهة خطر التدين الوهابي فتصنع بذلك حالة جديدة من النظام. وهو ما قمنا به كذلك مع الحالة التورسية. ذلك أن وقف الخيرات بوصفه أحد تعبيرات الإسلام الاجتماعي في تركيا يعرف هو الآخر حالة من الصراع مع التنظيمات التورسية الأخرى حول شرعية خلافة المشروع التورسي. كما يشهد صراعا مع فاعلين دينيين آخرين تعلو أحيانا وتخبو أحيانا أخرى مثل أساتذة الجامعات "الإلهيات-جيلار" والطرق الصوفية. لكنها في صراعها ضد القوى العلمانية المتمكنة من مفاصل الدولة رغم هيمنة العدالة والتنمية على الحكم طيلة عقدين من الزمن تسعى إلى تجاوز تلك الخلافات وتشبيك النشاط مع مختلف الفاعلين الاجتماعيين لتصنع ديناميتها للحفاظ على حالة النظام القائم الآن في تركيا. إن حالة الفوضى التي ذكرنا لا يجب أن تخفي حالة النظام التي استقر عليها كل من التنظيمين. غير أن وضعية الهجرة التي حتمت على المهاجر العربي كما حتمت على المستقبل التركي أن يتناقفا ستنشئ مجالاً لإعادة تشكيل القناعات الممارسات على ضوء الوضع المستجد.

لقد مكنا العمل الميداني من معرفة واقع الثقافتين بين المهاجرين العرب من ذوي الخلفية الصوفية الطرقية والمستقبلين الأتراك من وقف الخيرات بوصفه أحد فروع جماعة النور. ورغم انطلاق بحثنا من افتراض اختلاف الجسم الطريقي العربي. وتقسيمنا للمبجوثيين بناء على انتمائهم الطريقي والعمرى وتخصصاتهم واختلاف جنسياتهم نظرا لمسيرة كل تنظيم طريقي في بلد المنشأ في علاقته بالنظام السياسي غير أن البحث الميداني أثبت ترجيح صحة فرضية الترميق مع كل المبجوثيين العرب بمختلف جنسياتهم. في حين جنح مبجوثونا الأتراك إلى فرضية القطيعة وبإجماع ساحق. لقد رجح عملنا الميداني فرضية الترميق بالرغم من أن التصوف في السودان الذي شهد منذ عقود سيطرة الإسلاميين وأفسح المجال أمام العمل الإسلامي، ليس هو التصوف السوري الذي تضرر من حرب النظام مع جماعة الإخوان المسلمين ليجد في الطرقية والمؤسسة العلمية الرسمية حليفا تجب مراقبته. وهما ليسا التصوف في اليمن الذي سمحت له دولة *علي عبد الله صالح* (1947-2017) بالعمل الحر في مجتمع عشائري متعدد طائفتيا.

ما لاحظناه هو رغبة المبجوث العربي في إيجاد عناصر التقاء بين النموذجين. ورغم وعيه باختلاف التجربة التورسية عن المرجعية الصوفية في التنظيم ونموذج المعرفة والفعل الاجتماعي. لقد أظهرت المقابلات وعي

أغلب المبحوثين بأزمة التنظيم الطرقي، وضرورة إصلاحه. رغم إصرارهم على الحفاظ على انتمائهم الصوفي بحكم التنشئة الاجتماعية. وهو ما سينشئ ما أسميناه بعملية "الترميح السلبي". بمعنى أن يتفاعل المهاجر الطرقي مع المؤسسة المحتضنة -وقف الخيرات- من منطلق صوفي. حيث يختار المهاجر عناصر حركية من ثقافة المستقبل ليدمجها مع عناصر الثقافة التي نشأ عليها لكن لا باعتبارها فعلا حركيا إصلاحيا، بل باعتبارها ممارسة روحية تقربه أكثر من حالة الفتح الصوفي. فبرغم الانخراط التام في مختلف النشاطات الدعوية والاجتماعية إلا أن المهاجر يتأولها صوفيا ليحقق توازنه النفسي والاجتماعي، إذ يبقى الرهان الروحي الفردي هو المحرك الأبرز لانخراطه في ممارسات الجماعة بما في ذلك الممارسات ذات الخلفية الاجتماعية الإصلاحية.

لقد ساعد على ذلك أولا طبيعة النص المؤسس أي رسائل التور. فهو نص يقتبس من التصوف مفاهيمه وأسلوبه التربوي مع محاولته إصلاح ما عرفه من انحراف. لقد مارس التورسي نفسه الترميق في إعادة بنائه للفكر الإسلامي ليتمكن من مقارعة الاستبداد السياسي الداخلي والغزو الثقافي الخارجي في آن واحد. فما كان على المهاجر العربي إلا أن يمارس ترميقا على الترميق. كما ساعد تضافر جهود وكلاء من داخل التنظيم الطرقي وآخرين من خارجه، أي من وقف الخيرات في إنجاح عملية التثاقف المخطط لحد ما. ناهيك عن هالة القداسة التي تحيط بالتورسي الذي يصور في مخيال مبحوثينا بوصفه وليا من أولياء الصوفية، إذ تحتوي سيرته المناقبية كل عناصر الشخصية الولائية زهدا وتعبدا وكرامات. لكنه يزيد على الأولياء الكلاسيكيين بمسيرته النضالية ضد الكمالية وهو ما يراكم كاريزيمته.

بالرغم من ذلك سجلنا انتقادا من المهاجرين لبعض جوانب تجربة وقف الخيرات التي لا تستجيب لشروط الانتظام الديني المثالي التي في أذهانهم والتي قد تقف دون عملية الاندماج الكامل في التنظيم. ونعني بذلك عدم الحفاظ على انتقال المعرفة الدينية عبر وسيلة السند ومركزية الشيخ والذكر المتواصل. إضافة لنقدهم تركيز طلاب التور على الرسائل دون غيرها من فروع المعرفة الكلاسيكية التي تضيء على المتحلي بها شرعية علمية إضافة لرأسماله الروحي. وأخيرا مشاركة الوقف ولو من بعيد في المعركة السياسية عن طريق التصويت.

وهو ما يطرح سؤالا في غاية الأهمية. هل أن انتماء هؤلاء المهاجرين لوقف الخيرات سيستمر إذا تغيرت الأوضاع وعاد هؤلاء إلى أوطانهم؟ أم أنه انتماء ضرفي تمليه الضرورة والحاجة؟

المصادر والمراجع

1. النُورسي (سعيد)، *المكتوبات*، ترجمة الخيرات، دار الخيرات- اسطنبول، ط1، 2013.
 2. النُورسي (سعيد)، *صيقل الإسلام*، تر إحسان قاسم صالح، دار سوزلار- القاهرة، ط6، 2011.
 3. أنصار (بيار)، *العلوم الاجتماعية المعاصرة*، تر نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط1، 1992.
 4. بيات (أصف)، *الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط ؟*، تر أحمد زايد، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط1، 2014.
 5. بيري (توماس)، *مكونات التيار الإسلامي في سوريا: المصلحون السياسيون العلماء والديمقراطية*، تر عومرية سلطاني، مرصد 14: وحدة الدراسات المستقبلية- الإسكندرية، 2012.
 6. بلحاج (عبد الصمد)، «*الصوفيون والإخوان المسلمون في سوريا ... البوطي ومدرسته*»، ض: الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام، مركز المسبار- دبي، ط1، 2013.
 7. صورايا (رمضاني)، «*الحركات الاجتماعية مقارنة اجتماعية*»، مجلة العلوم الانسانية الاجتماعية- الجزائر، ع 24، جوان 2016.
 8. كاغابتاي (سونار) & يالكين (مايا)، «*اللاجئون السوريون في تركيا إلى أين ؟*»، مركز إدراك للدراسات الاستراتيجية، 2018.
1. Aksoy (Nuriye), *Meeting the Challenges of Modernity as Experienced by Said Nursi, Muhammad Iqbal and Muhammad Abduh*, MA thesis in Religious Studies, Sup Jawid Mojaddedi, Graduate School-New Brunswick Rutgers-University of New Jersey, 2015.
 2. Balancar (Ferda), *Politics and Religious orders in Turkey*, Democratic Progress Institute-London, 2019.
 3. Bastide (Roger), *anthropologie appliquee*, Payot-Paris, 1971.
 4. Elbow (Peter), *Embracing Contraries: Explorations in Learning and Teaching*, Oxford University Press-New York, 1986.
 5. Riviere (Claude), *L' analyse dynamique en sociologie*, PUF-Paris, 1^{ere} edition, 1978.
 6. Wuthrich (Aimee), *Identity and the Nur movement in Turkey*, MA thesis in Social Sciences, Sup Elisabeth Özdalga, Middle East Technical University-Ankara, 2007.

7. Akyeşilmen (Nezir) & Özcan (Arif Behiç), *Islamic Movements and Their Role In Politics In Turkey*, Journal of Institute of Social Sciences-Selcuk University, Volume: 31, 2014.
8. Bastide (Roger) , «*Sociologie des mutations religieuses*», Cahiers internationaux de sociologie, vol. 44 Numéro intitulé : “Le problème des mutations religieuses, dir G. Balandier, Bastidiana no 43-,Centre d’Études Bastidienne-Paris, 1967.
<http://clauderavelet.pagesperso-orange.fr/mutation.pdf>
9. Porpora (Douglas), «*Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience*», Journal for the Theory of Social Behaviour, 36:1, UK, 2006.
10. Samson (Fabienne), «*Une anthropologie politique du religieux Sur les traces de Georges Balandier* », Cahiers D’études Africaines no 228, EHESS-Paris, 2017.
11. التركيبة الرسمية للأطاريح التركيبية: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
12. الموقع الرسمي لوقف الخيرات: <https://hayratvakfi.org/>