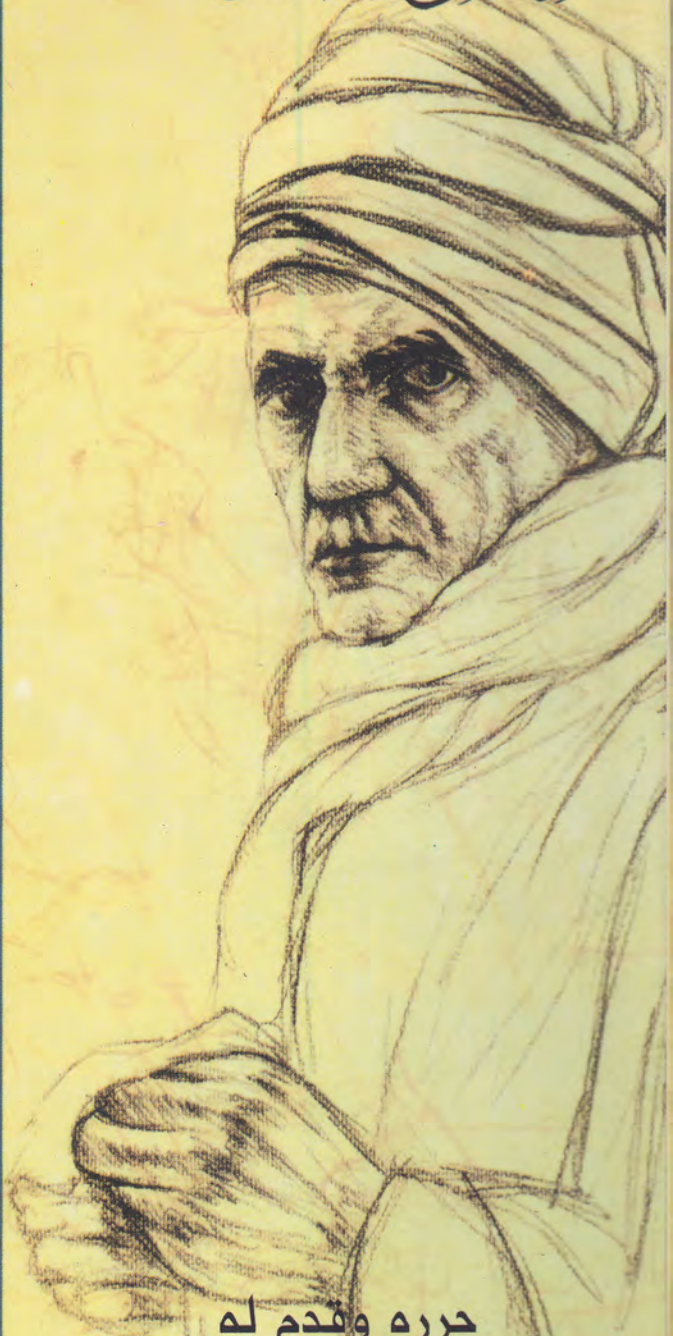


ذُرِّيَّةُ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ



حرره وقدم له

الاستاذ الدكتور إبراهيم أبو بوع

نقله إلى العربية محمد فاضل

الاستاذ

علي

منقلا لطريق

رحلة في حياة وفكر

بدع الزمان سعيد النورسي



الإسلام
على مفترق الطرق

- الترفيم الدولي : 977-5323-74-6
- رقم الإيداع : ٢٠٠٤ / ١٤٠٥٧
- الطبعة : الأولى (٢٠٠٥)
- حقوق الطبع محفوظة للناسر
- الناشر : شركة سوزلر للنشر
- العنوان : ٣٠ شارع جعفر الصادق - الحي
السابع - مدينة نصر - القاهرة
جمهورية مصر العربية
- تليفون : ٢٦٠٢٩٣٨ (٢٠٢) +
- تليفاكس : ٢٦٣٠٥٣١ (٢٠٢) +
- 30 Gafar EL-Sadek St., 7th Nasr
City Cairo – Egypt.
- Tel. : + 202 2602938
- Tel. Fax : + 202 2630531
- <http://www.sozler.com.tr>

دراسة في تراث النور

الاستاذ علي منقزلطرف

رحلة في حياة وفكر
بدبغ الزمان سعيد النوريني

حرره وقدم له
الاستاذ الدكتور إبراهيم أبو سبغ
نقله إلى العربية محمد فاضل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جدول المحتويات

٧	حول الهجاء اللغوي
٩	مقدمة المحرر
١٧	تأريخ حياة سعيد النورسي
٢٧	١ نحو سيرة فكرية لسعيد النورسي شكران واحدة
٦١	٢ على درب بديع الزمان فريد أ. ريد
٧٣	٣ تأملات في حياة سعيد النورسي وفكره شريف ماردين
٧٩	٤ تفسير آيات القرآن والحيز العام والمفكرين الدينون في كتابات سعيد النورسي ديل ف. إكلمان
٩٨	٥ كيف نقرأ "رسائل النور" لسعيد النورسي إبراهيم محمد أبو ربيع
١٢٠	٦ تفسير سعيد النورسي للجهاد شكران واحدة
١٤٤	٧ السجن جحيم لغير المؤمنين: أفكار وتأملات حول سجينين من المسلمين أيزي اجامت - ايفريت
١٦٠	٨ الوحي وفروع المعرفة العقلية والحقيقة في مؤلفات سعيد النورسي وبول تيليك كيلتون كوث
١٨٢	٩ مفهوم الإنسان: مولانا جلال الدين وسعيد النورسي بلال قوشبينار
٢٠٠	١٠ فلننس جرامشي ولننذكر سعيد النورسي: نظريات متوازية لجرامشي وسعيد النورسي في ساحة المركزية الأوربية مجاهد بيليجي
٢١٥	١١ مخ العبادة والرؤية الأخلاقية: سعيد النورسي والدعاء لوسيندا ألن موشر
٢٣٣	١٢ فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان طه عبد الرحمن
٢٤٨	١٣ إشكالية العدالة الإلهية في رسائل النور محمد س. أيدين

٢٦٢	نهاية العالم في تعاليم سعيد النورسي باربرا فراير ستاوسر	١٤
٢٦٩	الغربة كنموذج لحياة المسلم: النظرة العالمية لرسائل النور إيفون يزبك حداد	١٥
٢٨٥	الإسلام والبيئة وسعيد النورسي أوليفر لييمان	١٦
٢٩١	النص ومجتمع الحركة: تحليل حركة رسائل النور متين قاراباش أوغلو	١٧
٣٢٦	مراكز دراسة "النور" (الدرسخانات) وتشكيل الوعي الديني الجديد في تركيا م خاقان ياووز	١٨
٣٤٦	مشروع سعيد النورسي لإعادة إثراء الفكر الإسلامي المعاصر محمد سعيد أوزرقارلي	١٩
٣٦٣	فقرات من المثنوي العربي النوري رضا عامر	٢٠

حول الهجاء اللغوي

استخدم بديع الزمان سعيد النورسي في كتاباته اللغة التركية العثمانية واللغة العربية واللغة التركية الحديثة. ورغم أن اللغتين التركية والعربية لغتان مختلفتان فإن المؤلفين في كتاباتهم الإسلامية يتشاركون الاصطلاحات القرآنية والكلامية والثقافة نفسها. وفي هذا الكتاب حاولت قدر الطاقة أن استخدم الهجاء العربي للاصطلاحات والأسماء العربية؛ غير أنني في بعض الحالات قد تركت الهجاء التركي لكلمات عربية وفارسية كما هو. وفي كلتا الحالتين استخدمت طريقة الهجاء اللغوي التي تتبناها المجلة الأكاديمية *العالم الإسلامي* (*The Muslim World*).

مقدمة المحرر

يعتز التاريخ الإسلامي الحديث بشخصيات لها من الأهمية مالها من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال؛ بيد أنه لم يعكس أحد في أعماله وفكره التغيرات الهائلة التي شهدتها المرحلة الأخيرة من زمن الدولة العثمانية وبدايات الجمهورية التركية بأفضل مما عكسه سعيد النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠م).^١ ولئن لم يكن سعيد النورسي مؤرخاً بمعناه الاحترافي فإن حياته العملية وكتاباته إنما هي بصائر نهتدي بها في الأعماق الموعلة لحقبة ما بعد التنظيمات إبان الدولة العثمانية^٢، ولأزمة طبقة العلماء التقليديين، وللإخفاق الذي منيت به حركة الإصلاح الإسلامية في القرن التاسع عشر في سعيها لإيجاد 'حل إسلامي' قادر على التعامل مع الاتجاهات التغريبية. وتعتبر حياة سعيد النورسي وكتاباته أيضاً قبساً ينبير لنا ما وراء الأسباب الفلسفية والسياسية التي أدت إلى نهوض القومية العلمانية في تركيا، وإلى إلغاء الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤ ميلادية، وما آل إليه أمر الدين في الحقبة الكمالية.^٣ ونرى في حياة سعيد النورسي بتعقيدها ومقاومته لمحاولات تهميش دور الدين في المجتمع الدليل الناصع على ما اتسم به الخطاب الفكري الإسلامي في عصره الحديث من المرونة - وإن لم تكن الحيوية - حتى في أوقات الأزمات الطاحنة. وفي الواقع لا يعدو الأمر منا أن يكون ضرباً من المستحيلات إذا ما حاولنا أن نقبض بأفهامنا على ناصية هذا الخطاب الإسلامي الحديث وندرکه الإدراك الكامل بكل ما له من مدلولات بدون تلك الأزمة أو الأزمات التي نشأ عنها في عصره الحديث.^٤ ولربما كان الجزء الأكثر تشويقاً في حياة سعيد النورسي العملية كما قد نراه الآن بعد عقود من وفاته هو تحديه الفكري والديني الدائب للنظام العلماني والقومي الذي صنعه يدا كمال أتاتورك؛ ذلكم التحدي الذي تحلّ منه مكان القلب والفؤاد رائعته الدرية "رسائل النور"^٥ (يشار إليها بعد "بالرسائل").

إن الهدف الرئيسي من مساهمات الكتاب التي ترد في كتابنا هذا هو إعانة القارئ على فهم مؤلفات سعيد النورسي كنصوص إسلامية تنتمي في واقعها إلى العصر الحديث وتغوص إلى أغوار المشكلات التاريخية والفلسفية فضلاً عن أنها تحاول بناء هوية إسلامية حديثة - هوية قادرة على مجابهة تحديات العلمانية الراديكالية. وما فتأ بديع الزمان سعيد النورسي حال بنائه لهذه الهوية يهتدي بالمشكلات التي ظهرت في العالم الإسلامي وبتراث إسلامي شامخ يضرب بجذوره في أعماق التاريخ؛ أي إن محاولته لاستمداد مصادر جديدة للهوية الإسلامية لم تكن

مجرد إعادة لهذا التراث و فقط في مجتمع ما بعد الثورة الصناعية.^٦ وكما تـوحي بعض المساهمات في الكتاب ليس بمقدورنا أن نتناول مؤلفات بديع الزمان النورسي على أنها أعمال دينية تلقائية بل كأعمال تمتزج بقدر هائل من الأحداث التي تمخضت عنها. ومن ثم لا تعد "الرسائل" مجرد سجل ديني يهدف إلى الحفاظ على "العقيدة الإسلامية" في عصر طغت فيه هرطقة العلمانيين. فهي إلى جانب كونها تعليقا باهرا على حالة العلوم الإسلامية في القرن العشرين تعتبر مبحثا في أسباب انحطاط العالم الإسلامي الحديث إلى هوة العجز الديني، وأيضا في أسباب السبق الذي حازه "الآخر" - أي أوروبا - في الأخذ بأزمة العلوم والحضارة. وتقدم أعمال بديع الزمان أسلوبا مبتكرا وإن كان دقيقا لطيفا لإعادة صياغة الأفكار والممارسات الإسلامية في عصر لم تعد تسيطر على مقاليدته المذاهب أو الآراء السياسية. وتعد "الرسائل" كذلك أطروحة دينية يغذوها خيال خصب لا ينضب (مستمد من حياة الريف) قد عافى الخضوع للأخذ بمتطلبات حياة حديثة مستعصية فرضتها طغمة عسكرية موعلة في الاستغراب قبضت على مقاليد السلطة في تركيا. إن ما يصنعه بديع الزمان هو استشراف حدود علم الموجودات في التراث الإسلامي التقليدي ثم ينطلق بعدُ ليعيد ترسيخ الأسس الأخلاقية والوجودية الإسلامية من جديد. ولقد آمن أيما إيمان بأنه حتى وإن تم حظر الممارسات الإسلامية في بلد ما مثلما حدث في تركيا فإنه لمن المستحيل طمس الهوية الأخلاقية للإسلام في العصر الحديث.^٧ إن "رسائل" بديع الزمان النورسي عمل أيديولوجي يعالج أكثر القضايا إلحاحا والتي تعتور عقول المسلمين في العصر الحديث خاصة في تركيا.

الفكر الإسلامي الحديث والحداثة الأوربية

تعالج "الرسائل" موضوع 'الحداثة' الأوربية في شيء من الحذر على أقل تقدير لها، فهي لا تقبل الكثير من مزاعمها المعرفية ولا ترحب بالأخلاقيات التي تتنادي بها؛ بل تفرق بين أوربيتين: أوروبا التي تتمسك بالعلوم والتكنولوجيا، وأوروبا التي تنزع إلى العلمانية والمادية. و"الرسائل" في جوهرها إنما تعبر عن الفقراء المهمشين الذين استندلتهم الفئة الباغية وعن هؤلاء الذين أضر بهم ذلكم التغريب الحادث في المجتمع التركي. وهي نسيج وحدها وإحدى الروائع النادرة، وقد كتبها رجل لم ينقسم أبدا عن أصوله الريفية وقدم لنا تفسيراً مبدعا مبتكرا للفكر الإسلامي التقليدي.

لقد لحق بديع الزمان سعيد النورسي بقائمة المفكرين المسلمين المحدثين من ذوي العراقة وممن نقب في أسباب انحطاط العالم الإسلامي وأثار السبل إلى كيفية النهوض به مرة أخرى.^٨ وتسجل "الرسائل" تسجيلا أصيلا لرحلة حياة عاشها مفكر إسلامي يتصف بحساسية عميقة والتزام راسخ، مفكر قد نقول عنه إنه لربما وُلد في العصر الخاطي؛ وما تتميز به رحلة بديع الزمان النورسي الفكرية هو أنه رغم المحن والإحزن ذوات العدد التي نزلت به إبان الحقبة الكمالية فقد حافظ على طاقاته

الفكرية بشرح ما كان يرى أنه 'الحقائق الإسلامية' بأسلوب سهل مباشر. ومن هنا يمكن أن نعتبر "الرسائل" نتاج المعاناة والنفي والسجن والتغريب، أي انعكاساً للتغيرات التاريخية والاجتماعية التي ناء بها العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر؛ فكل فكرة رئيسية فيها تمخضت عن إحدى هذه الأزمات والمحن؛ فلقد صُفّي فكر سعيد النورسي في بوتقة التقلبات التاريخية وغذاه رغبة متأججة للوصول إلى القدسية في عصر مادي علماني.

اكتشف سعيد النورسي مبكراً أن رفع راية الإسلام في عهد بزغت فيه النزعة القومية والعلمانية كان له ثمنه الفادح ولم يكن إذ ذاك سوى القليل من المسلمين ممن رغب في أن يدفع هذا الثمن؛ غير أن بديع الزمان دفعه العديد من الأسباب إلى رفع هذه الراهة في ذلك الزمن الصعب. ولكن قد يكون من المستحيل أن نسير غور هذه الأسباب على حقيقتها دون التأمل في السنوات الأولى من حياته في شرقي تركيا، وتضلعه بدراسة اللغة العربية والعلوم الشرعية في مسقط رأسه، وخيبة أمله في طبقة العلماء ممن كان أكثر توطئة في المدن الكبرى ومن الذين عدموا القدرة على إيجاد أي حل يقبله العقل للمعضلات التي كانت تعترض العالم الإسلامي في العصر الحديث.^١ وأبان بديع الزمان في رده على مسألة 'لِمَ طغى الاستغراب على التاريخ الإسلامي الحديث' أن التاريخ يمكن أن يتبدعه وتشكله وتوجهه القوى الإسلامية وأيضاً القوى الأوروبية. وقام في سعيه المضني للبحث عن 'حل إسلامي' بتفحص تاريخ الحضارة الغربية ومحاولة استخلاص الدروس الجوهرية لكي ينتفع بها العالم الإسلامي المعاصر. وجاءت إجابته واضحة: لن يتمكن المسلمون من التكيف مع العصر الحديث بدون الفهم الدقيق للتحويلات التاريخية في هذا العصر ومدى تأثيرها على العالم الإسلامي. وما نريد أن نقوله هو أن بديع الزمان يدعونا في "الرسائل" إلى إعمال الفكر في العملية التاريخية الحديثة وينادي بوجود ابتكار منهج ديني ناضج راشد يمكننا من التعامل مع هذه التحويلات.

كان يُنظر إلى خطاب الإسلاميين في الجزء الأول من القرن العشرين على أنه خطاب رجعي في أقل ما يقال عنه لذا لم يحظ بأي اهتمام من الباحثين الأتراك المستشرقين أو العلمانيين. ففي ذلك الوقت كان الحديث عن الفكر الإسلامي يعتبر ضرباً من الرجعية والتخلف؛ بينما كانت التقدمية والطليعية هي معالجتهم لما كانوا يزعمون أنه اتجاهات تقدمية في المجتمع التركي. ومن هنا غلبت معرفتنا للفكر التركي العلماني في فترة ما بعد عام ١٩٢٤م عنها عن الفكر الإسلامي في نفس الفترة. وعلى أية حال حظي الخطاب الإسلامي باهتمام كبير في شتى أرجاء العالم في السنوات الأخيرة نظراً لانحياز النظام السوفيتي وما تلى ذلك من 'نظام عالمي جديد'. وعلى هذا يجب أن يبنى درسنا لهذه الظاهرة المحدثة بالولع بالعنصر الإسلامي في الدراسات المعاصرة في تركيا. ورغم ذلك لم يحدث بعد أن كانت دراسة استيعابية دقيقة للبعد الديني في الفكر الإسلامي.^١

كيف تقرأ "الرسائل"؟

تطرح المناقشة السابقة مسألة الطريقة المثلى لقراءة "الرسائل". إن أي نهج يسلكه القارئ لا بد وأن يكون نهجاً تسهم فيه أكثر من طريقة كيما يكون نهجاً وافياً شافياً. فعلى سبيل المثال إن ما يميز المسلك التثقيفي الذي انتهجه "شريف ماردين" في سيرته الرائعة لبديع الزمان النورسي التي بعنوان "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة" هو الطريقة التي نظر بها إلى حياة بديع الزمان وفكره في ظل الظروف التاريخية للإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر وحتى انهيارها في عام ١٩٢٤م. ولربما كان الفصل الثالث من كتاب ماردين والذي بعنوان "الدين والأيدلوجية والوعي في الدولة العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر" أكثر أجزاء الكتاب تنويراً وتثقيفاً. فشريف ماردين يضع بحثه في حياة سعيد النورسي وفكره في سياق تاريخي لفترة ما بعد التنظيمات العثمانية وفي قلب التحولات الحادثة في تركيا في الهزيع الأخير من القرن التاسع عشر. وهذا المسلك التاريخي ضروري لرصد التحولات الجذرية في الثقافة العثمانية من الناحيتين السياسية والدينية، تلك التحولات التي جاءت انعكاساً عن التأثير بالحضارة الغربية. وقد اشتملت الثقافة الإسلامية العثمانية على كافة المعارف المجردة التي أعاد صياغتها طبقة المفكرين الإسلاميين التي ضمت 'أكابر المجتهدين' واشتملت أيضاً على الممارسات الاجتماعية والثقافية للعامة سواء في قلب أو مركز الدولة أو أطرافها.^{١١} لقد ارتقى سعيد النورسي لا يمثل العامة فقط ولكن أيضاً ليعكس أزمة 'أكابر المجتهدين' في عصر انقالي راديكالي. ومن ثم تظهر فعالية منهج شريف ماردين في إبراز المتناقضات المختلفة لفكر الدولة العثمانية.

يستشهد شريف ماردين بقضية الإصلاح كونها أكثر المشكلات الملحة التي واجهت الدولة العثمانية الطاعنة في السن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فبدون أن نضع هذه القضية موضعها من نظرنا بصير من الصعب جداً إدراك الفكر الناضج لسعيد النورسي الذي 'كان نتاج المواجهة مع عملية التحديث والعلمنة في الدولة العثمانية - تلك العملية التي ابتدأت بعيداً عن مسقط رأسه'.^{١٢} إن الحاجة إلى الإصلاح أحسه حتى الصفوة من العلماء الذين تقلدوا في الواقع أولى المناصب العلمانية حيث كانوا يمثلون الطبقة المتعلمة في الدولة.^{١٣} ولكن بدأت تطفو على السطح طبقة جديدة من المتعلمين كنتيجة للتنظيمات رأت بوجود تحديث الدولة على الطريقة الأوروبية. وكان من الطبيعي بمكان أن ينشأ نظام تعليم جديد في الدولة العثمانية لا يرى العالم بالنظرة الإسلامية التقليدية. وكان من الممكن في نهاية القرن التاسع عشر أن نميز بين ثلاث وجهات نظر فيما يتعلق بالتقدم أو التحديث: الأولى وجهة نظر إسلامية محافظة تعتبر مسألة التحديث عملية تضاد القيم الإسلامية؛ والثانية علمانية محض تعتبر القيم الأوروبية هي القيم العالمية الوحيدة الجديرة بالتقليد؛ أما وجهة النظر الثالثة ففرقت بين علوم أوروبا وقيمها، فقبلت العلوم ورفضت القيم. وأخذ السلطان عبد الحميد الثاني ومفكره

الأيدلوجيين الموالين للإسلام - على جدل قائم حولهم - بوجهة النظر الثالثة. ورغم أن سعيد النورسي اضطلع بدور نشط في الحياة الفكرية باستانبول في بداية القرن العشرين وأيد فكرة الأخذ بمبدأ الإصلاح والحكم الدستوري (المشروطة) التي نادى بها حركة "تركيا الفتاة" (Young Turks) يبدو أنه قد مر بأزمة توجه كبيرة في حياته زهاء عام ١٩١٠م. ويرى شريف ماردين أن "سعيداً الجديد" كان ينسلخ من عملية التحليل أو المعالجة العقلية للدين كي يدرك أصل "السر الأعظم". فالعقيدة عنده الآن هي الغالبة على الدين كمدرک "عقلاني" رغم أن الدين لم يزل يحوز مكانة هامة فيما يدعو إليه ويعلمه.^{١٤} إن قراءة شريف ماردين لكل من "الرسائل" وحياتة مؤلفها هي الدراسة الاجتماعية المتصلة الوحيدة من نوعها.^{١٥}

تزامن سعيد النورسي مع طبقة المفكرين الإسلاميين المعترف بها في قلب الدولة أو مركزها غير أننا لا نستطيع أن نعتبره أحد هؤلاء لما له من أصل اجتماعي متواضع. ومع ذلك فقد حاز من صفات التميز ما يجعله "النموذج الجوهري" - كما يطلق عليه شريف ماردين - للثقافة الإسلامية العثمانية. وانطلاقاً من هذه الخلفية كان بديع الزمان النورسي يروج لمفاهيم أساسية بلغة أهل الأطراف - أهل غير ذوي الحظوة.^{١٦}

نشأة حركة "رسائل النور" في تركيا الحديثة

ما الأسباب التي دعت إلى نشأة حركة "رسائل النور" (يشار إليها فيما بعد بحركة "النور") في تركيا الحديثة؟ يمكن أن نعد ولوج الثقافة الغربية في الثقافة الإسلامية في عهد الدولة العثمانية هو السبب الرئيسي الأول - ذلكم الولوج الذي اكتسب نوعاً من القوة بعد الأخذ بالتنظيمات، فمن غير الممكن أن نشرح التاريخ الإسلامي في القرن التاسع عشر بدون فهم كامل لما تضمنته عملية التغريب من تعقيد، والعلم بمؤيديها سياسياً وفكرياً في الأوساط الإسلامية، والأسلوب الذي أثرت به على الأيدلوجية الإسلامية.^{١٨} وقد خلصت حركة الإصلاح الإسلامية - التي تزعمها في الأساس كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده- في القرن التاسع عشر إلى أن دخول الثقافة الغربية إلى الثقافة الإسلامية إنما نتج عن تخلف المسلمين أنفسهم.^{١٩} وعلى ما بدا من حيرة في أمثال أفضل السبل للوصول إلى تقدم المسلمين فقد كان هناك إدراك أساسي بأن العالم الإسلامي بحاجة إلى الفلسفة والنهج العلميين للغرب، أي أن صفوة مفكري المسلمين لم يعتبروا الأخذ بالأفكار العلمية الغربية جملة خطيئة من الخطايا بما أن هذه الأفكار تتمتع بسمة عالمية في المقام الأول. أضف إلى ذلك أن حركة الإصلاح الإسلامية في القرن التاسع عشر كانت تنتقد الخطاب الفكري الإسلامي وتصفه بالعوز وسارعت إلى التمييز بين "الإسلام المستند إلى الوحي" و"الإسلامي المستند إلى التاريخ" أو بين النموذج والواقع. وتبنت حركة الإصلاح الإسلامية في محاولتها لاستنقاذ "الذات المستندة إلى الوحي" من قرون عديدة من التردّي والتهميش الاجتماعي والاقتصادي

والسياسي والديني (أي قل من "الذات التاريخية" التي أصابها الجمود) - تبنت الحركة نهجاً انتقائياً تجاه الغرب ينطوي على قبول ما رأته ذا نفع وفائدة ورفض ما رأت أنه يضر بالمسلمين. ويرى شريف ماردين أن سعيداً النورسي الذي تأثر كثيراً بحركة الإصلاح في القرن التاسع عشر قد أوى إلى القرآن يتلمس منه سبل إحياء أخلاقيات الوحي وخطابه في عصر تلاحقت فيه التغيرات التكنولوجية والتحولت السياسية.^{٢٠}

نعتبر حياة سعيد النورسي العملية ذاتها هي ثاني أهم أسباب قيام حركة "النور"، فقد يكون من المستحيل فصل ما هو "موضوعي" عما هو "شخصي" في حياة الحركات أو الأشخاص ممن لهم قدرهم وأهميتهم. وعلى أية حال فقد تمتع بديع الزمان سعيد النورسي بشخصية استثنائية وحُص بقطنة لا مثل لها وحكمة ندر أن توجد في غيره أعاناه في ترسيخ الأسس الدينية والفكرية لحركة شعبية شهيرة كانت تنظر إليها الدولة العثمانية على أنها عدوها اللدود. وبوجه شريف ماردين الأنظار إلى صعوبة إدراك العنصر النفسي الذي اكتنف التحول الفكري "في عقل صبي ريفي وُلد في قرية تتكون من عشرين بيتاً" في منطقة من أشد مناطق الدولة العثمانية فقراً. وربما مضى المرء منا ومضى في مناقشة تأثير ما قد يطلق عليه الظروف الموضوعية الاجتماعية السياسية والتعليمية على الأونة الأولى من حياة سعيد النورسي؛ بيد أن هذا في حد ذاته غير كافٍ لكي يوضح لنا بصورة نرتضيها ارتفاع هذا الرجل الاستثنائي وعلو هامته وقد جاء من هذه البقعة الفقيرة من الدولة.

يحتوي هذا الكتاب على تسعة عشر فصلاً تناقش كافة جوانب حياة سعيد النورسي وفكره وتحلل في نوع من التفصيل النواحي المتعددة "للرسائل". ويتبع مقدمة المحرر هذه تسجيل زمني أو تاريخ لحياة سعيد النورسي بينما يضم الفصل الأخير ترجمة لبعض أجزاء من مؤلف أنشأه بديع الزمان باللغة العربية وهو "المتنوي العربي النوري". ونتمنى من كتابنا هذا أن يعين قراءه على النظر في المحاور الديناميكية التي تصل الدين بالمجتمع في العالم الإسلامي الحديث بصفة عامة وفي تركيا بصفة خاصة.

ملاحظات

^١ حول سعيد النورسي وإحياء العالم الإسلامي الحديث انظر "التجديد والإصلاح في منتصف القرن التاسع عشر: بديع الزمان سعيد النورسي والدين في الخمسينات" (Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1905)، تأليف جون أوبرت فل، "العالم الإسلامي"، المجلد ٨٩ (٣-٤)، يوليو-أكتوبر ١٩٩٩م، ٢٤٥-٢٥٩.

^٢ انظر مقالة فيروز أحمد الثاقبة "الفهم العثماني للامتيازات الغربية، ١٨٠٠-١٩١٤م" (Ottoman Perceptions of the Capitulations, 1800-1914)، صحيفة الدراسات الإسلامية، المجلد ١١(١)، يناير ٢٠٠٠: ٢٠-٢٠٠.

^٣ حول مصادر الدولة العثمانية، راجع "نحو تاريخ عثمانى: مدخل إلى المصادر" (Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources) تأليف سريا الفاروقي، (كامبريدج ٢٠٠٠)؛ وراجع أيضاً "نهاية هيلينية العصور الوسطى في آسيا الصغرى وعملية الأسلمة من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر" (The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Centuries)، تأليف سيروس فيرونيس، (بيركلي ١٩٧١).

^٤ انظر "الأصول الفكرية للنهضة الإسلامية في العالم العربي" (Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World)، تأليف إبراهيم م. أبو ربيع، (البناني ١٩٩٦م)، وانظر أيضاً "مقطعات من الحداثة الإسلامية" (Snapshots of Islamic Modernities)، تأليف نيلوفر جولية، ديدالوس: مجلة الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم، عدد شتاء ٢٠٠٠م: ٩١-١١٨.

^٥ لمزيد من التعرف الكامل على حياة سعيد النورسي يرجى استشارة الأعمال التالية باللغة الإنجليزية: "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي" (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi)، تأليف شريف ماردين، (البناني ١٩٨٩م)؛ "أضواء من سعيد النورسي: القومية التركية والبديل الديني" (In the Light of Said Nursi: Turkish Nationalism and the Religious Alternative)، تأليف كامبلا نيريد، (بيرجين، النرويج ١٩٩٧م)؛ "مفترق الأناضول: رحلة في خفاء تركيا" (Anatolia Junction: A Journey in Hidden Turkey)، تأليف فرد أ. ريد، (بيرنابي، بريتيش كلومبيا ١٩٩٩م)؛ "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي" (The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi)، تأليف شكران واحدة، الطبعة الثانية، (استانبول ١٩٩٢م). كما يرجى استشارة المؤلف التالي باللغة التركية: "Bediuzzaman Said Nursi'nin Eserleri"، تأليف نيازي بكي، (استانبول ١٩٩٩م).

^٦ حول هذا المنظور راجع المقال الشائق "إعادة تفعيل التقاليد في مجتمع ما بعد التقاليد" (The Reactivation of Tradition in a Post-Traditional Society)، لعبد القادر زغال، ديدالوس: مجلة الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم، المجلد ١٠٢ (١)، شتاء ١٩٧٣م: ٢٢٥-٢٣٨.

^٧ لمعرفة المزيد عن بناء الهويات الجديدة في العالم الحديث انظر الدراسة المتألفة "منابع الذات: بناء الهوية الحديثة" (Sources of the Self: The Making of Modern Identity)، تأليف تشارلز تايلور، (كامبريدج ١٩٨٩م). وانظر أيضاً "الحداثة وهوية الذات: الذات والمجتمع في أخريات العصر الحديث" (Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age)، تأليف أنتوني جينينز، (ستانفورد ١٩٩١م).

^٨ انظر "الإسلام والعالم" (Islam and the World)، تأليف أبو الحسن الندوي، ترجمة محمد كيداوي، (الكويت ١٩٧٧م).

^٩ "أغا وشيخ ودولة: الكيانات الاجتماعية والسياسية في كردستان" (Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan)، تأليف مارتن فان برونسن، الطبعة الثانية، (لندن ١٩٩٢م). ولدى عزيز أحمد الآتي ليقوله عن المناخ الفكري في باكستان بعد الاستقلال، والذي ربما يصدق على الوضع في تركيا في أوائل القرن العشرين: "تصرب الحيرة بأطناب الموقف إذ يجهل مفكرو الغرب الإسلام والتاريخ الإسلامي كما تجهله طبقة العلماء وبنو المحافظون تحت ضغوط الحضارة الحديثة ووطأتها وتحدياتها"، كتاب "تاريخ فكري للإسلام في الهند" (An Intellectual History of Islam in India)، تأليف [عزيز] أحمد، (لندن، سكوتلندا ١٩٦٩م)، ١٥.

- ^{١١} يحاول فضل الرحمان هذه الدراسة من الخارج فقط. انظر "الإسلام والحدائثة: تحول في تقاليد فكرية" (Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition)، تأليف فضل الرحمن، (شيكاجو ١٩٨٢م).
- ^{١٢} يرى شريف ماردين إمكانية فهم التاريخ التركي الحديث فهماً أفضل من منظور علاقات المركز بالأطراف، ويقول بأنه كانت للإمبراطورية العثمانية مركز دائم يدعمه شبكة معقدة من المؤسسات، وفي نفس الوقت كانت الدولة تعتمد شيئاً ما على رُحل الأناضول الذين كانوا يمثلون "قلب الدولة". "علاقات المركز بالأطراف: مفتاح السياسة التركية؟" (Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics)، تأليف شريف ماردين، ديدالوس: مجلة الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم، المجلد ١٠٢ (١)، شتاء ١٩٧٣م: ١٧٠.
- ^{١٣} "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١٠٤.
- ^{١٤} انظر "العلماء العثمانيون والتغريب في عهد سليم الثالث ومحمد الثاني" (The Ottoman Ulama and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II)، هايد في كتاب "الشرق الأوسط الحديث: قراءة" (The Modern Middle East: A Reader)، تحرير ألبرت حوراني وفيليب س. خوري وماري سي. ويلسون، (بيركلي ١٩٩٣م) ٢٩-٦٠.
- ^{١٥} "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١٤٦.
- ^{١٦} توجد مؤلفات عديدة حول "الرسائل"، خاصة باللغة التركية.
- ^{١٧} حول الخلفية الاجتماعية والعلمية للعلماء العثمانيين، راجع "مفتي استانبول: دراسة عن تطور الهرم العلمي العثماني" (،) ، تأليف ر. سي. ريب، (إثيكا ١٩٨٦م).
- ^{١٨} "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ٧.
- ^{١٩} انظر "نشأة العلمانية في تركيا" (The Development of Secularism in Turkey)، تأليف نيازي بيركس، (مونتريال ١٩٦٤م).
- ^{٢٠} "الفكر العربي في العصر الليبرالي ١٩٧٨-١٩٣٩م" (Arabic Thought in the Liberal Age)، تأليف ألبرت حوراني، (كامبريدج ١٩٧٠)؛ وانظر أيضاً الشيخ محمد عبده حول "الجمود" في "الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده"، تحقيق محمد عمارة، المجلد ٣، (القاهرة ١٩٩٥).
- ^{٢١} "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١٣.

تأريخ حياة سعيد النورسي

شكران واحدة

١٨٧٦-١٩٢٠ - سعيد القديم

١٨٧٦- نورس. مولد سعيد في قرية نورس الواقعة في إقليم يتليس أحد الأقاليم الشرقية للإمبراطورية العثمانية.

١٨٨٦- سعيد النورسي يبدأ في تلقي العلوم والمعارف.

١٨٨٦- ١٨٩١. سعيد النورسي يكمل دراسة أركان الأجرومية العربية (النحو والصرف) كما كانوا يدرسونها من المؤلفات التي يحتوي عليها منهج مدرسته الحالية (مدرسة شرعية) حتى وصل إلى المؤلف الذي كان يطلق عليه "إظهار". وخلال هذه الفترة اختلف إلى عشر مدارس في المنطقة الواقعة فيها قرينه الأم ولكنه لم يجد في أي منها بغيته.

١٨٩١- ١٨٩٢. دعوبانيزيد. سعيد يبدأ دراسته الجادة على يدي الشيخ محمد الجاللي. وقام سعيد بتجاهل الدراسة المعتادة وإظهاراً للحاجة إلى إصلاح المنهج الدراسي انتقي النصوص الرئيسية من باقي مؤلفات هذا المنهج وأكمل بها دراسته في ثلاثة أشهر ونال بها درجة الإجازة. بعد ذلك نهض سعيد يحاور العلماء لكي يناظروه ويناقشوه ما حازه من علوم ومعارف. وقد أطلق على سعيد النورسي في وقت لاحق لهذه المحاورات لقب بنيع الزمان (أي بديع عصره).

١٨٩٢- ماردين. سعيد النورسي "يصحو" على القضايا الأكبر التي تواجه العالم الإسلامي.

١٨٩٣- ١٨٩٥- بتليس. قام سعيد النورسي لكي يحافظ على مركزه ولاسيما للرد على المشككين في الإسلام خلال عامين بحفظ حوالي أربعين متناً من كبريات المتون التي ألفت في العلوم الإسلامية.

١٨٩٥- ١٩٠٧- وان. سعيد يؤسس في وان مدرسته هو والتي مارس فيها أفكاره الخاصة بإصلاح نظام التعليم على أساس الجمع بين العلوم التقليدية والعلوم الحديثة. وقام به في ذلك الوقت بتدريس هذه العلوم الحديثة. وأعد خطته لإنشاء جامعة أطلق عليها "مدرسة الزهراء" تعمل على دمج هذه المناهج التعليمية المختلفة. كما قام أيضاً بدور وسيطة بين القبائل التي شجرت بينها النزاعات وسافر بين القبائل كرجل دين.

١٩٠٠- عندما علم سعيد النورسي بالتهديدات المعلنة لبريطانيا الإمبريالية بقصد محاربة القرآن أقسم بأن يكرس حياته وعلمه لإظهار القرآن كمصدر للمعرفة الحقيقية والتقدم الحريم.

١٩٠٠- استانبول. يصل سعيد النورسي في نهاية عام ١٩٠٧م إلى العاصمة العثمانية وفي نيته كسب التأييد أو الدعم الرسمي لجامعته ولتطوير الولايات الشرقية. فيقدم التماساً إلى سلطان عبد الحميد مبيناً فيه مقترحاته فيؤول به الأمر إلى الاعتقال والسجن لفترة

قَصيرة. وعلى أية حال فقد قام حال حضوره إلى العاصمة بإثبات ذاته وترسيخ سمعته كعالم بتحديثه لكل من علماء الدين والعلماء 'العلمانيين' فناظروه وناقشوه في علومه ومعارفه.

٢٣ يوليو ١٩٠٨. سعيد النورسي يلقي الخطب العامة بمناسبة إعلان "الدستور الثاني" يؤيد فيها "الحرية والحكم الدستوري (المشروطية)" مؤكداً على موافقتها للشريعة الإسلامية. واجتهد في الشهر التالي في تقديم أفكاره التي تتمحور حول ذلك وأيضاً حول إصلاح النظام التعليمي والوحدة وغيرها من الأمور وذلك بكتابة المقالات الصحفية وبالمشاركة في الحياة العامة. كما كان ناشطاً في "الاتحاد المحمدي" (أو جماعة الاتحاد الإسلامي) مما تسبب في إلقاء القبض عليه تبعاً لأحداث ٣١ مارس (أبريل ١٩٠٩م) ومحاكمته أمام محكمة عسكرية.

٢٤ مايو ١٩٠٩. تبرئة سعيد النورسي بعد تقديمه لدفع جريئة ثم إطلاق سراحه بعد أن قضى في الحجز ٢٤ يوماً.

١٩١٠. سعيد النورسي ينشر أول عمل له وهو عبارة عن مجموعة من خطبه ومقالاته بعنوان "تطوق".

أوائل عام ١٩١٠ - استانبول إلى وان عبر البحر الأسود وتقليس، جورجيا

صيف ١٩١٠. سعيد النورسي يسافر بين قبائل الولايات الشرقية لإقناعها بمزايا الأخذ بالحكم الدستوري (المشروطية) ويشرح لأبنائها كيف يمكن أن يكون ذلك أساساً للتقدم ووحدة العالم الإسلامي. كذلك يعمد سعيد إلى شرح أفكاره عن إصلاح التعليم كما هي مدمجة في جامعته. ويقوم فيما بعد بتضمين أحاديثه المتبادلة مع كل من قابله في هذه الرحلة في كتاب باللغة العربية أولاً ثم باللغة التركية، ثم ينشر هذين المؤلفين: أحدهما يخاطب العلماء وهو بعنوان "محاكمات" - تم نشره في عام ١٩١١م، والآخر يخاطب العامة جمعاء وهو بعنوان "مناظرات" - تم نشره في عام ١٩١٣م.

١٩١٠-١٩١١. سعيد النورسي يتحرك إلى الأراضي التي يقطنها العرب في أقصى الجنوب ويحدثهم في نفس الموضوعات.

ربيع ١٩١١ - دمشق. هنا في الجامع الأموي يلقي سعيد النورسي "الخطبة الشامية" المشهورة. ويتبأ بديع الزمان - مؤيداً كلامه بالأدلة - بتحويلات في مقدرات الحضارة الإسلامية وبقبول القرآن في شتى الأرجاء في قابل الأيام، كما يقدم في خطبته حلولاً لمشكلات العالم الإسلامي في شكل "أدوية" يستمدّها من "صيدلية" القرآن الكريم - أدوية حقيق بها أن تشد من أزر العالم الإسلامي وتعيده شاباً فتياً. بعد هذه الخطبة بفترة موجزة تطبع مرتين في الشام وتنتشر في العام التالي في استانبول. ثم يعود بديع الزمان إلى استانبول ويمر في طريقه ببيروت وإزمير.

٥-٢٦ يونيو ١٩١١- رحلة روميلي. سعيد النورسي يشارك في الزيارة الرسمية التي قام بها السلطان محمد رشاد لولايات البلقان كمندوب عن الولايات الشرقية. وفي هذه الرحلة يستطيع أن يحصل على وعد بالعون المادي لجامعته في الشرق.

١٩١١- استانبول. من المحتمل أن سعيد النورسي قد بقي في استانبول لبعض الوقت قبل عودته إلى وان، فبالإضافة إلى الأعمال التي ذكرت لتوها أنفاً قام بطباعة مرافعته في الدفاع عن نفسه في المحكمة العسكرية وهي بعنوان "شهادة مدرستين للمصائب أو سعيد النورسي والمحكمة العسكرية". كما تمت طباعتها مرة أخرى في العام التالي.

١٩١٣-١٩١٣- وان. أخيراً وبعد حصوله على التمويل اللازم من استانبول يضع سعيد النورسي حجر الأساس لمدرسة الزهراء على شواطئ بحيرة وان، ولكن المدرسة لن تكتمل. وبينما هو في وان يستمر سعيد في التدريس بمدرسته القديمة.

١٩١٤-١٩١٦- الحرب. ينضم سعيد النورسي للجيش مع اندلاع الحرب ويمنحه أنور باشا القائد العام رتبة قائد كتيبة ويوكل إليه مهمة إعداد ميليشيا (قوات طوارئ عسكرية) في الولايات الشرقية كما يعهد إليه بقيادتها. فيكون تلاميذه العمود الفقري لهذه القوات؛ وهكذا كانت الأهمية التي يوليها بديع الزمان لمشاريعه التعليمية حيث استمر يدرسهم في الوقت الذي استقام فيه يدرّبهم على أعمال الحرب. فأصبح تلاميذه قوات صاعقة وشاركوا في الدفاع عن باسيلنر ضد الغزو الروسي الثاني في يناير من عام ١٩١٦م. فكان هنا في الصفوف الأمامية في مواجهة العدو أن كتب تعليقه على آيات القرآن الذي وسمه بعنوان "إشارات الإعجاز". ولما تقهقر أمام تقدم القوات الروسية أتت قواته من الأعمال الباسلة كإنقاذ المدنيين الذين يتم إخلاؤهم بما فيهم النساء والأطفال الأرمنيين واستعادة المدافع الثقيلة ما منح من أجله ميدالية حربية.

١٩١٦-١٩١٨- روسيا. سعيد النورسي يقع أخيراً في الأسر بعد سقوط بتليس ويرسل كأسير حرب إلى معسكر بقصنورما على نهر الفولجا. غير أنه هرب في ربيع عام ١٩١٨م وتمكن من العودة إلى استانبول.

١٩١٨-١٩٢٢- استانبول. سعيد النورسي يصل إلى استانبول في حوالي ٢٠ يونيو ١٩١٨م ليستقبل استقبال الأبطال. ثم ليعين في دار الحكمة الإسلامية وهي مؤسسة علمية أسست حديثاً بغرض إيجاد حلول علمية لما يواجهه الإسلام من مشكلات وللحفاظ على الدين وأخلاقياته بين الناس. ورغم ما انتهبه من نوبات مرض متكررة فقد استطاع نشر العديد من المؤلفات في هذه الفترة، كان أولها "إشارات الإعجاز" (١٩١٨م). وعمد في مؤلفات أخرى إلى بيان موضوعات بعينها (طلوعات؛ ١٩٢٠-١٩٢١م) وهو عمل يشرح فيه رأي القرآن في عدة قضايا خاصة الحضارة، وهناك أيضاً (سنوحت؛ ١٩١٩-١٩٢٠م، و"لمعات؛ ١٩٢١م، و"إشارات؛ ١٩٢٠-١٩٢١م) وكثيراً من الموضوعات الأخرى. كما أنه جاهد الاحتلال بقلمه (الخطوات الست). وأيد سعيد النورسي الجهاد من أجل الاستقلال وأيد القوات الوطنية في الأناضول، ونشر رداً يندد فيه بالفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام درزاده (إبريل ١٩٢٠م).

فبراير ١٩١٩. كان سعيد النورسي العضو المؤسس لجمعية المدرسين والتي كان هدفها الحفاظ على المعايير التعليمية والعمل على النهوض بها في المدارس.

مارس ١٩٢٠. كان سعيد النورسي العضو المؤسس لجمعية الهلال الأخضر والتي كان هدفها الرئيسي محاربة انتشار المشروبات الكحولية ومظاهر الإدمان الأخرى.

مارس ١٩٢٠. سعيد النورسي ينشر مقالة صحفية يعارض فيها الاتفاقية الأرمينية الكردستانية حول موضوع الحكم الذاتي في كردستان.

١٩٢٠-١٩٥٠. سعيد الجديد

١٩٢٠-١٩٢١ - ميلاد سعيد الجديد. سعيد النورسي يأوي إلى خلوته وبمر بتحول عقلي وروحي بسبب من سعي حثيث في داخله يصل في أثنائه إلى إدراك أن عليه التماس القرآن كهادٍ له على الطريق وأن لا بد من إعتاق ذاته من تأثير الفلسفة عليها. واستمر بديع الزمان في تلك الأونة في الاضطلاع بالكتابة ويمكن أن نرى تطور أفكاره من خلال سلسلة الأعمال العربية التي نشرها في عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ م. وقد قام بجمع هذه الأعمال فيما بعد في مؤلفه الذي بعنوان "المتنوي العربي النوري".

خريف ١٩٢٢ - أنقرة. سعيد النورسي يغادر استانبول أخيراً في طريقه إلى أنقرة بعد أن تلقى العديد من الدعوات من الزعماء في مقر الحكومة الجديد، ومن المحتمل أن تكون هذه الرحلة بعد انتصار تركيا في حرب الاستقلال في نهاية شهر سبتمبر.

١ نوفمبر ١٩٢٢. المجلس القومي في أنقرة يصوت بإلغاء السلطنة.

٩ نوفمبر ١٩٢٢. سعيد النورسي يُستقبل بمراسم ترحيب رسمي في المجلس القومي ويدعى إلى منصة الحديث ليهنئ قدامى المحاربين ويؤم المجلس في الدعاء. وبينما كان سعيد يؤمن بأن أفضل السبل للتقدم هو تمسك تركيا بمبادئ الإسلام وجد الأغلبية تدافع عن التغريب والعلمنة. فلما رأى أن ضم جهده إلى جهدهم سيؤثر بالفشل تراخى عن قبول العديد من الوظائف التي عرضها عليه مصطفى كمال وترك أنقرة عائداً إلى وان (١٧ إبريل ١٩٢٣م).

١٧ فبراير ١٩٢٣. نجح سعيد النورسي وهو لا يزال في أنقرة في إقناع الساسة بمدى الحاجة إلى مدرسته التي على غرار الجامعات في الولايات الشرقية. وتم تقديم مشروع قرار إلى المجلس قام بالتوقيع عليه ١٦٧ نائباً يقترحون تخصيص ١٥٠٠٠٠ ليرة لتشييدها. ولكن حالت الظروف مرة أخرى دون مشروعه هذا حيث توالى تنفيذ الإجراءات التي كانت تهدف إلى زعزعة عرى الإسلام وفصمه من حياة العامة.

٣ مارس ١٩٢٤. إلغاء الخلافة، وصاحبها إلغاء منصب شيخ الإسلام ومحاكم الشريعة وإغلاق المدارس الشرعية.

١٩٢٥. إغلاق جميع تكايا أو زوايا الصوفية وأضرحة الأولياء الصالحين وحل الطرق الصوفية.

١ يناير ١٩٢٦. العمل بالقانون المدني السويسري.

٣ نوفمبر ١٩٢٨. حظر استخدام الأبجدية العربية وإحلال الأبجدية اللاتينية محلها.

يناير ١٩٣٢. حظر الأذان باللغة العربية.

أبريل ١٩٢٣ - مارس ١٩٢٥ - وان سعيد النورسي يعتزل السياسة والحياة الاجتماعية ويخلو في عزلة، ويغوص في العبادة والتأمل ولا يبقى معه سوى القليل من تلامذته. وعلق من يعرفونه على هذا التحول في نهجه بأن هذا من شيم أو خصائص "سعيد الجديد".

فبراير ١٩٢٥ - ثورة الشيخ سعيد البيراني. رغم أن سعيد النورسي قد دعي للانضمام إلى هذه الثورة ضد حكومة أنقرة إلا أنه حذر زعمائها من المضي فيها. ومع ذلك ألحقوه بالزعماء الدينيين ورؤساء القبائل بالمنطقة ونفوه جميعاً إلى غربي الأناضول.

٢٥ مارس ١٩٢٥. قافلة النفي تغادر وان.

مايو/يونيو ١٩٢٥ - بوردور، غربي الأناضول. سعيد النورسي يمضي حوالي ستة أشهر في هذه البلدة الإقليمية (الريفية) الصغيرة، على أن اشتهار تعاليمه أدى به إلى الانتقال إلى مركز إسبارطة، ومنها إلى قرية بارالا النائية.

فبراير ١٩٢٦ - يوليو ١٩٣٤ - بارالا. سعيد النورسي يوظف علمه الغزير وتجاربه اللامتناهية في التدريس ويشرع في كتابة البحوث أو الرسائل لسد احتياجات الناس من العلم الشرعي، والذين صاروا الآن محرومين من كافة أشكال التعليم الديني. هذا وقد أحدثت كتابته والتي أطلق عليها لاحقاً "مجموعة رسائل النور" وكان الهدف منها إثبات شعب الإيمان - أحدثت هذه الكتابات صدى شعبياً عارماً وما فتأت تنتشر سراً في أرجاء المنطقة.

ربيع ١٩٢٦. سعيد يكتب مبحثاً في الحشر ويوم القيامة، وهو أول ما كتب في بارالا.

١٩٢٦-١٩٢٩. سعيد يجمع باقي كتاباته فيما بعد ويسميها "الكلمات".

١٩٢٩-١٩٣٢. سعيد يكتب الخطابات ويطلق عليه مع كتابات آخر "المكتوبات".

١٩٣٢-١٩٣٤. سعيد يكتب أول "اللمعات" الثماني عشرة. وتزداد ضغوط السلطة عليه كلما انتشرت كتاباته، وتزداد معها أعداد "تلاميذه". وفي نهاية المطاف يرسل به مرة أخرى إلى إسبارطة.

يوليو ١٩٣٤ - إسبارطة. سعيد يبقى تحت المراقبة اللصيقة ولكنه يستمر في الكتابة.

أبريل ١٩٣٥ - سجن إسكي شهر. سعيد النورسي يعتقل هو وحوالي ١٢٠ من تلامذته في إسبارطة ومناطق أخرى وينقلون إلى سجن إسكي شهر وهو على مسافة ٣٣٠ كيلومتراً إلى الشمال. وكانت التهمة الرئيسية هي معارضة الإصلاحات والانتماء إلى منظمة سياسية سرية. واتهم سعيد ضمن ما اتهموه به باستغلال الدين لأغراض سياسية وتكوين منظمة من شأنها تهديد النظام العام وبث التعاليم الصوفية. وبرأت محكمة إسكي شهر ٩٧ من تلاميذه في أغسطس من عام ١٩٣٦م وأمرت بإطلاق سراحهم، بينما حكمت على سعيد بالسجن لمدة أحد عشر شهراً بدعوى كتابته لمبحث في الحجاب، وكان قد كتبه قبل بدء العمل بالقانون المدني الجديد. ورغم الظروف المروعة بالإضافة للخطب التي ألقاها سعيد دفاعاً عن القضية والتي كانت دفاعاً عن "الرسائل" كتب بديع الزمان أيضاً سبع بحوث كبرى. وبعث بسعيد حين أفرج عنه ليقيم في قسطنطيني الواقعة في جبال إجاز جنوبي البحر الأسود.

مارس ١٩٣٦ - قسطنطيني. سعيد النورسي يمكث ثلاثة أشهر في مخفر الشرطة ثم يستقر به المقام في منزل صغير أمام القسم مباشرة. وظل تحت المراقبة الدقيقة وُحدت حركته. وعلى ما اكتنف زيارته من صعوبات فقد اجتذب من التلاميذ الأوفياء من ساعده في كتابة "الرسائل" وتوزيعها. كما أنه حافظ على مراسلة تلاميذه في منطقة إسبارطة بصفة دائمة ووجه أنشطتهم، وأصر على أن يقصروا أنفسهم على الإيمان وما يتطلبه من صيانة وأن يبتعدوا عن كافة النشاطات السياسية. هذا، وقد حمل خطباته "رجال بريد النور". وكان لا بد أن يفعل كل هذا ويؤدي في سرية وحذر شديدين.

١٩٣٦ - ١٩٤٠ - سعيد النورسي يكتب ثالث "الشعاعات التسعة". ويعد "الشعاع السابع" (الآية الكبرى) العلامة الفاصلة الأخيرة التي ميزت فترة التأملات في الكون والتي عالجها لعشرين سنة خلت منذ أن تحول إلى سعيد الجديد؛ كما أنه أحد أهم أجزاء "الرسائل".

سبتمبر ١٩٤٣ - قسطنطيني - أنقرة - إسبارطة. سعيد النورسي يعتقل في ٢٧ سبتمبر بعد تشديد مستمر في الإجراءات التعسفية ويؤخذ به إلى إسبارطة مروراً بأنقرة، ومنها إلى سجن دنيزلي.

أكتوبر ١٩٤٣ - سجن دنيزلي. اعتقال ما مجموعه ١٢٠ من تلاميذ "الرسائل" وسجنهم بنفس التهم التي تم توجيهها في إسكي شهر، إلا إنه في هذه المرة يبرؤون جميعاً وكذلك "الرسائل". وجاء دفاع سعيد النورسي بصفة عامة كسابقه. ولبث في السجن تسعة شهور كتب خلالها "ثمرات الإيمان" والتي بالإضافة إلى أنها شغلت تلامذته ورفعت معنوياتهم أدت إلى إصلاح الكثير من السجناء.

يوليو ١٩٤٤ - سعيد النورسي يخرج من سجن دنيزلي ويمكث شهراً ونصف الشهر في مدينة دنيزلي حتى يأتي الأمر من أنقرة بأن عليه الإقامة في أميرداغ شمالي أفيون.

أغسطس ١٩٤٤ - أميرداغ. رغم عدم وجود مبرر قانوني لإقامة سعيد النورسي الجبرية في هذه البلدة الريفية الصغيرة فقد استمر فيما قد يقال عنه أفضل قليلاً من تحديد الإقامة

حتى حدث الاعتقال الجماعي الثالث واحتجاز تلاميذ "الرسائل" في يناير من عام ١٩٤٨م. ومرة أخرى يجتذب بديع الزمان تلاميذ يعاونونه. فيكتب مبحثين في أميرداغ تكتمل بهما كتابة "الرسائل" - فيما عدا الأطروحة التي كتبها في سجن آفيون. ثم يقوم عند ذلك بجمع المباحث أو الأطروحات في مجموعات تنسخ حينئذ باليد كما يتم نسخها قبل أو بعد عام ١٩٤٧م بالآلات النسخ ثم توزع.

حوالي ١٩٤٧. سعيد النورسي يكتب خطاباً إلى حلمي أوران وزير الداخلية السابق يحذر فيه من أخطار الشيوعية والتيارات الأخرى ويبين أن التمسك بالقرآن هو السبيل الوحيد الأكيد لإيقافها.

يناير ١٩٤٨ - سبتمبر ١٩٤٩ - سجن آفيون. كانت العشرون شهراً التي قضاها سعيد النورسي في سجن آفيون هي أشدها عليه؛ فهو الآن ابن سبعين سنة وقد أوهنته سنوات النفي والسجن. وكما جرت العادة فقد ألقى به في الحبس الانفرادي. وكان عدد ما تم اعتقاله وأُتي به إلى هذا السجن من تلاميذ "النور" خمسة وخمسين. ويبدو أن إدانتهم كانت قد حددت سلفاً إذ جاءت التهم مرة أخرى هي نفسها التي برأتهم منها محكمة دنيزلي. ورغم إبطال محكمة الاستئناف الأحكام التي أصدرتها محكمة آفيون إلا أن سعيد النورسي وتلاميذه قضاوا نفس المدة التي صدر عليهم الحكم بها بسبب التأخيرات المتعمدة التي مورست ضدهم.

٢٠ سبتمبر ١٩٤٩ - آفيون. سعيد النورسي يخرج من السجن. ويمكنه هو وثلاثة من تلاميذه في بيت مستأجر لمدة شهرين ونصف الشهر.
٢ ديسمبر ١٩٤٩ - أميرداغ.

١٩٥٠ - ١٩٦٠ - سعيد الثالث

١٤ مايو ١٩٥٠ - الانتخابات العامة. الحزب الديمقراطي يفوز فوزاً ساحقاً على حزب الشعب الجمهوري الذي حكم لمدة خمسة وعشرين سنة.

١٦ يونيو ١٩٥٠. إلغاء القانون الذي يحظر الأذان باللغة العربية.

١٤ يوليو ١٩٥٠. إصدار عفو عام شمل سعيد النورسي هذه المرة، ومن ثم رفعت عنه نظرياً كافة القيود. ودفعت النية الواضحة للحزب الديمقراطي لمحاربة الشيوعية من جهة والسماح بحرية دينية أكبر من جهة أخرى بسعيد النورسي إلى الاقتراب أكثر لمتابعة التطورات السياسية عن كثب وتوجيه النصح والإرشاد لأعضاء الحزب الديمقراطي ورئيس الوزراء "مندريس" وتشجيعهم على المضي قدماً في تبني هذه السياسات. وكان لتخليه عن نهجه في الثلاثين سنة الماضية تقريباً بالابتعاد كلية عن أي شيء يلمح مجرد إلماحة بالسياسة والعمل السياسي ما جعل العشر سنوات الأخيرة من حياة سعيد النورسي تُعرف بـ "سعيد الثالث"؛ ومع ذلك ظل يعارض أي استغلال للدين لصالح الأغراض السياسية ولم يسمح لتلاميذه بالمشاركة في الحياة السياسية بصورة مباشرة.

١٩٥١. سعيد النورسي يؤيد قرار الحكومة بإرسال قوات إلى كوريا وبيعهم معهم بأحد تلاميذه وهو بايزام يوكسيل دليلاً على مباركته هذه الخطوة.

أميرداغ-إسكي شهر-إسبارطة. سعيد النورسي يوزع وقته بين هذه الأماكن لما له فيها من تلاميذ كثر.

فبراير ١٩٥١. سعيد النورسي يتلقى خطاب شكر من الفاتيكان رداً على مجلد "مجموعة نو الفقار" الذي أرسله بنفسه.

٤ أغسطس ١٩٥١. الرئيس جلال بيار يعلن عن قرار الحكومة بإنشاء جامعة في وان فاستهله سعيد النورسي كبديل عن الجامعة الإسلامية التي سعى في شبابه من أجل إنشائها.

يناير ١٩٥٢- استانبول. سعيد النورسي يقوم بأول زيارة له لاستانبول منذ سبع وعشرين سنة للرد على تهم تتعلق بكتاب "مرشد الشباب" الذي قام أحد تلاميذه بطبعه.

مارس ١٩٥٢- أميرداغ. سعيد النورسي يتلقى زيارة من نائب وزير التعليم الباكستاني.

٥ مارس ١٩٥٢. انتهاء المحاكمة القائمة بسبب كتاب "مرشد الشباب" بقرار المحكمة الجماعي ببراءة سعيد النورسي الذي يزوره المئات من معارفه ومن أناس تمنوا له العافية.

أبريل ١٩٥٣- استانبول. سعيد النورسي يزور بطريك الكنيسة الأرثوذكسية أثناء زيارته التي دامت ثلاثة أشهر باستانبول؛ هذه الزيارة التي يمكن أن تعزى لرايه القائل بأن على المسلمين والنصارى أن يوحدوا جهودهم في حربهم ضد الإلحاد.

٢٩ مايو ١٩٥٣. سعيد النورسي يحضر الاحتفالات المقامة بمناسبة الذكرى الخمسمائة لفتح استانبول.

يوليو ١٩٥٣- أميرداغ-إسكي شهر-إسبارطة. سعيد النورسي يستأجر بيتاً في إسبارطة، وهو الآن يحتفظ معه بمجموعة من التلاميذ الشباب.

١٩٥٤- بارلا. سعيد النورسي يزور منفاه الذي كان قد كتب فيه القسم الأكبر من "الرسائل".

١٩٥٥. سعيد النورسي يجد من مشقة الترحال المستمر ما يجد بسبب تقدمه في العمر فيجمع تلامذته مواردهم ويشتررون سيارة شيفروليه موديل ١٩٥٣م.

فبراير ١٩٥٥- توقيع حلف بغداد. سعيد النورسي يكتب خطاباً يهنئ فيه رئيس الوزراء ورئيس الجمهورية مثنياً على الاتفاقية كخطوة إيجابية على طريق نشر السلام في المنطقة، كما اعتبرها ليس فقط سبيلاً لإعادة العلاقات بين تركيا والدول الإسلامية بل وعمل أكسب تركيا "صداقة" الغرب المسيحي.

يونيو ١٩٥٦. أخيراً تبرئ محكمة أفيون "الرسائل" فيمستأن تلاميذ "النور" في أنقرة واستانبول سعيد النورسي ويبدعون طباعتها بالأبجدية اللاتينية حيث كانت أغلبية النسخ

حتى ذلك الحين إما مكتوبة بخط اليد أو منسوخة بالحروف العربية و بالرسم العثماني (المحظور). وأطلق سعيد على هذه المناسبة "عيد رسائل النور".

١٩٥٧. حركة "النور" تتعاطم بصورة كبيرة وتفتتح مراكزها الدراسية في طول البلاد وعرضها.

أكتوبر ١٩٥٧. سعيد النورسي يؤيد الديموقراطيين علناً في الانتخابات العامة لمنع عودة حزب الشعب الجمهوري إلى سدة الحكم.

١٩٥٨. استمرار نشر "الرسائل" مشتملة على السيرة الذاتية لبديع الزمان سعيد النورسي.

٢ ديسمبر ١٩٥٩- أنقرة. سعيد النورسي يقوم بسلسلة من الزيارات مع دنو أجله، حظي منها تلاميذه بالنصيب الأكبر، يبتدأها بزيارة لأنقرة حيث قابل تلاميذه ثم عاد إلى أميرداغ.

١٩ ديسمبر ١٩٥٩- قونيا. سعيد النورسي يقوم بزيارة أخيه عبد المجيد وقبر مولانا جلال الدين الرومي.

٣٠ ديسمبر ١٩٥٩- أنقرة. سعيد النورسي يستقبل زواراً كثيرين في الفندق الذي يقيم فيه منهم نواب من الحزب الديموقراطي وكبار مسؤوليه. وتخرج صحف المعارضة بعناوين مثيرة. ويلقي سعيد النورسي على تلاميذه هناك درساً يودعهم فيها.

١ يناير ١٩٦٠- استانبول. سعيد النورسي يلقي على تلاميذه بأخر كلمة له في استانبول يؤكد عليهم فيها ضرورة الأخذ بمبادئه في "جهاد الكلمة" والعمل الإيجابي.

٢ يناير ١٩٦٠- أنقرة. سعيد النورسي يستقبل زواراً مرة أخرى.

٦ يناير ١٩٦٠- أميرداغ عن طريق قونيا. تلك كانت أيام سعيد الأخيرة؛ فصحته كانت في تدهور مستمر.

٢٠ يناير ١٩٦٠- إسبارطة. سعيد النورسي يعود إلى إسبارطة ثم يقوم بأخر زيارة له لأميرداغ في ١٧ مارس ١٩٦٠ حيث ودع تلاميذه. بعدها يشرع في رحلته الأخيرة إلى بلدة أورفه الواقعة في الجنوب الشرقي للأناضول، وكان قد اشتد عليه المرض أيما اشتداد.

٢١ مارس ١٩٦٠- أورفه. خلق كثير يحاول زيارة سعيد النورسي في الفندق الذي يقيم فيه. وتصدر إليه السلطات بالأوامر لكي يعود إلى إسبارطة غير أنه كان يعاني من المرض ما لم يجعله قادراً على الحركة.

٢٣ مارس ١٩٦٠. سعيد النورسي توافيه منيته في سلام في السويغات الأولى من الصباح. ويتم دفنه في اليوم التالي في قبر بالقرب من مثنى إبراهيم عليه السلام. ولم يملك من متاع الدنيا سوى ثوبه وساعة يده وبعض المتناثرات، بيد أنه خلف وراءه أتباعاً يناهزون المئتين من الآلاف.

٧ مايو ١٩٦٠. انقلاب عسكري يطيح بحكومة الديموقراطيين.

١٢ يوليو ١٩٦٠. ينبش قبر سعيد النورسي بناءً على أوامر الطغمة العسكرية وينقل جثمانه بالطائرة إلى جهة غير معلومة حيث يعاد دفنه.

نحو سيرة فكرية لسعيد النورسي

شكران واحدة

كان بديع الزمان سعيد النورسي شخصية فذة من نواح عدة فهو المفكر والعالم المبدع الذي كانت له إسهامات هامة في الفكر الإسلامي المعاصر يعترف بها الآن في ربوع العالم الإسلامي مع أنها ما زالت غير معروفة نسبياً في الغرب، وجاءت هذه الإسهامات أساساً في مجال تفسير القرآن واحتواها مؤلفه الذي يعرف باسم *رسائل النور* التي تجسد الفكر الناضج لأصحابها؛ ويعد أعظم إنجازات بديع الزمان هو إيجاد وسيلة لشرح تعاليم القرآن الكريم على أساس "الحقائق الإيمانية" التي تجمع بين جوانحها العلوم الإسلامية التقليدية أو التراثية والعلوم الحديثة وهي في الوقت ذاته تتطوي على تنفيذ أسس الفلسفة المادية بكل فاعلية، هذا إلى جانب تأسيسه من خلال هذه الكتابات لحركة ترنو إلى إحياء الإيمان وتعتبر فريدة من نوعها في العالم الإسلامي.

قسم بديع الزمان حياته المديدة إلى فترتين رئيسيتين هما "سعيد القديم" و "سعيد الجديد"، وقد تزامنت هاتان الفترتان إلى حد قريب مع المراحل الرئيسية في التاريخ الحديث لتركيا: العقود الأخيرة للإمبراطورية العثمانية وبعدها الأعوام السبع والعشرين الأولى من الجمهورية التركية (التي أعلنت عام ١٩٢٣م)، هذا بالإضافة إلى فترة ثالثة - وهي فترة سعيد الثالث - والتي تعتبر في جوهرها امتداداً لفترة "سعيد الجديد" مع اشتغالها على بعض من خصائص "سعيد القديم"؛ وقد تزامنت تلك الفترة مع فترة حكم الحزب الديمقراطي (١٩٥٠ - ١٩٦٠م) وهي الأعوام العشرة الأخيرة من حياة سعيد النورسي.

كان الهدف الأول في حياة بديع الزمان منذ شبابه أن يدافع عن القرآن الكريم كمصدر للعلم والتقدم الحقيقي وقد أهل نفسه لذلك حيث حرص على اكتساب العلم الواسع في مختلف فروع المعرفة، ولكنه حرص أيضاً في الفترة الأولى من حياته على تحقيق عدة أهداف أخرى ملحة تصب جميعها في فكرة إحياء الإمبراطورية والعالم الإسلامي؛ ولذلك نجده لم يبدأ في تكريس نفسه تماماً لتفسير القرآن إلا مع بداية تحوله إلى "سعيد الجديد"؛ وقد أحدث كل ذلك تنوعاً وثراءً في فكره. ونظراً لاتساع الموضوع فسوف نركز في هذا الفصل على بعض العوامل التي أثرت في فكر بديع الزمان ونعرض السمات الرئيسية لتلك العوامل في كل مرحلة من مراحل حياته كما يتبين من أعماله، وسوف نرصد بقدر أكبر التطور الذي حدث في فكره والذي كان هو العلامة الفاصلة تحول من "سعيد القديم" إلى "سعيد الجديد"، وبعد ذلك سوف نناقش فكر "سعيد الجديد" فيما يتعلق أساساً بمنهجه في تفسير القرآن وهو ما يعتبر ذروة سنام هذا الفكر والذي صمته "الرسائل". ويتبع ذلك نظرة عابرة على نمو حركة رسائل النور (والتي سوف نشير إليها فيما بعد باسم حركة "النور") ووظيفتها حيث تعكس أفكار بديع الزمان وتوسعها بعد

ذلك في فترة "سعيد الثالث" حين أعاد صياغة بعضاً من الأفكار التي طرحها في فترة "سعيد القديم".

تعتبر الحالة التي كانت عليها المدارس الدينية في مسقط رأسه في شرقي الأناضول أحد العوامل التي أثرت في فكر بديع الزمان حيث تسبب المنهج شديد الصعوبة الذي لا يتفق مع متطلبات أواخر القرن التاسع عشر وما نتج عن ذلك من فشل في تحقيق هذه المدارس لوظائفها في دفع بديع الزمان لأن يضع عدة مشروعات تستهدف إصلاحها إصلاحاً جذرياً والأهم من ذلك هو عمله من أجل إعادة صياغة مناهج العلوم التي تدرس في المدارس الدينية وتجديدها.

كان بديع الزمان ينتمي لتيار العلوم الشرعية التقليدية من بين تيارات الفكر الإسلامي المتعددة والتي كان منها أيضاً التيار الفلسفي والتيار الصوفي، وكما هو موضح في القسم التالي كان بديع الزمان يضرب بأصول عميقة في التراث العلمي الإسلامي - بالرغم من تعليمه غير التقليدي - إلى الحد الذي جعله يتفوق على أقرانه. وقد قضى الجزء الأوفر من بداية حياته في تعلم وتعليم فروع هذا التراث كما كان منشغلاً على نحو خاص خلال فترتي حياته بتحديث علوم تفسير القرآن وعلم الكلام؛ أما بالنسبة لتضلعه بالفلسفة في الفترة الأولى من حياته فإن سعيه لإيجاد وسائل التجديد كان سبباً في اهتمامه بالفلسفة سواء الإسلامية أو الغربية الأصل، وسوف نناقش تأثير الفلسفة الغربية فيما يلي بعد؛ أما عن التصوف وتأثيره على فكر سعيد النورسي فمسألة معقدة ولربما تسهم النقاط التالية في توضيحها.

بالرغم من نشأة بديع الزمان في بيئة مغرقة بالفكر الصوفي فليس هناك دليل على أنه قد تأثر بها في مؤلفاته التي كتبها في الفترة الأولى من حياته؛ أما ما كتبه في فترة "سعيد الجديد" فهي أكثر إشكالية إذ قد تتطوي على تلك التأثيرات^١، وهذه العناصر - التي ربما يكون من الأفضل ألا يُبالغ فيها - قد تكون مرتبطة بفترة الأزمنة بين الفترتين عندما غمر نفسه في أعمال علماء الباطن واتجه إلى المعرفة الحدسية بعيداً عن تركيزه السابق على المذهب العقلاني، وقد كان لأحد هؤلاء العلماء - وهو الشيخ أحمد السرهندي (١٥٦٣-١٦٢٤) - أثر بالغ في إرشاد النورسي آخر الأمر، ولكن ذلك كله لم يقده إلى التصوف وذاتيته بل أدى به إلى القرآن وأخيراً إلى المنهج العام الذي ارتآه سبباً لتجديد الإيمان، والموضح في هذا الفصل. وسوف نشير في سياق المناقشة إلى المقارنات التي عقدها بديع الزمان نفسه بين منهج "الرسائل" والصوفية؛ على أن "الرسائل" عمل ضخم يضم بين دفتيه العديد من الموضوعات ويحتوي بالطبع على أفكار ومؤثرات استمدت من مصادر عدة منها الصوفية ذاتها. ولكن إذا أردنا أن نحلل ذلك وأن نحدد تلك المصادر فهذا يتطلب دراسة مستفيضة غاية في التفصيل تخرج عن نطاق هذا الفصل.

يجدر بنا أيضاً في هذا المقام أن نتعرض بإيجاز للعوامل الخارجية التي أثرت في فكر سعيد النورسي ومن أهمها تيارات الفكر الغربي التي جاءت لتلعب دوراً متزايد الأهمية في الحياة العثمانية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ وقد تأثر بديع الزمان بتيارين: أحدهما هو الفكر التحرري التقدمي (الليبرالي)^٢ الذي تبنته غالبية مفكري

الإمبراطورية العثمانية وكثير من الإسلاميين في تلك الفترة وتم تطبيقه بعدها في الفترة الدستورية الثانية (١٩٠٨-١٩١٨)، ونرى في معرض مؤلفات بديع الزمان أنه تبنى أيضاً بعض هذه الأفكار وعدل منها. أما التيار الثاني الذي أثر في فكر النورسي فهو تسريب أفكار المذهب الوضعي الذي أسسه أوجست كونت والمذهب المادي لبوشنر وآخرين، والذي استهلا وجودهما في الحياة التركية عن طريق المدارس العلمانية الجديدة.^٢ وقد انتشرت هذه الأفكار انتشاراً واسعاً بين النخبة من المستعربين وقد اعتمدها أخيراً مؤسسو الجمهورية كقاعدة أيديولوجية للدولة بدلاً من الإسلام؛ وقد كان للأشكال المتعددة للمذهب المادي - الذي رفع العلم فوق كافة القيم الأخرى واستخدمته للهجوم على الإسلام - تأثير عميق في تشكيل خطاب بديع الزمان.

وجاءت البداية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر متمثلة في مواجهة بديع الزمان مع المسؤولين ممن تأثر فكرهم بهذه التيارات فدفعه ذلك لاتخاذ خطوة غير معتادة ألا وهي تعلم العلوم الحديثة؛ فإن ذلك هو الطريق الوحيد لتحديث العلوم الإسلامية ولتوجيه الرد المناسب على الهجوم الموجه للإسلام. ومن بعدها كان يولي للعلم أهمية كبيرة حيث إنه يشكل مع التكنولوجيا أساساً للتقدم المادي، لكنه تحرر بعد ذلك من وهم العلم كوسيلة لاستجلاء الحقيقة، وذلك - كما هو موضح في هذا الفصل - من خلال تتبع اكتشافه "للنظرة القرآنية" أثناء تحوله على "سعيد الجديد" حيث استحدث منهجاً لتفسير القرآن يجمع بين حقائق العلم المادية وحقائق الدين، وقد مكّنه ذلك من تضمين مؤلفاته تنفيذاً غير مباشر لما أثاره الماديون من جدل ونقد ضد الإسلام مثل قضية الصراع بين الدين والعلم، وقدرة الطبيعة على الخلق، وأزلية المادة، بينما بديع الزمان يثبت إثباتاً قاطعاً "حقائق الإيمان". كما تمثل المقارنات بين القرآن والفلسفة - والتي تعني غالباً الفلسفة الطبيعية أو التفسير المادي للعلم - مكوناً آخر لمنهج بديع الزمان، ولذلك وبالرغم من رفضه للعلم من أحد جوانبه إلا أن العلم يعتبر عنصراً هاماً في فكره تتزايد أهميته لأنه ولا شك عنصر أساسي بسبب علاقته المستمرة بأعماله. وهذا الموضوع أيضاً يستحق اهتماماً أكبر مما قد تقدمه هذه الدراسة.

طفولته وشبابه

ولد سعيد النورسي عام ١٨٧٦ م في قرية جبلية تقع في إقليم بتليس شرقي الأناضول^٣، وعُرقت عائلته بالتقوى لكن لم يعرف عنهم أنهم كانوا من أهل العلم؛ وتميز سعيد في صغره وشبابه بذكاء مفرط وقدرة على استيعاب المعارف وبشعور فطري بعدم الرضا عن النظام التعليمي القائم وبرغبته في إصلاحه، ولقد كان ذهابه القليل للمدارس الشرعية في محيط المنطقة الواقعة فيها قريته نورس ثم في دوغوبازيد كان كافياً ليصل إلى المستوى المطلوب للحصول على درجة الإجازة (١٨٩٢م) مؤكداً بذلك أنه أكمل المنهج الدراسي الأساسي السائد في شرقي الأناضول في هذا الوقت.

تحقق سعيد - كما تخبرنا إحدى السير الذاتية الأولى^٤ - بمدرسة يديرها لفيق من العلماء وأيضاً شيوخ التصوف، وتذكر هذه السيرة ثلاثة من هؤلاء العلماء غير أن الغالبية

كانت تتبع الطريقة النقشبندية (الخالدية)^١، وتشير المصادر المتاحة إلى أن الشيوخ هم اللذين قاموا بتدريس الموضوعات الإسلامية بدلاً من (أو ربما إلى جانب) تعليم المنهج الصوفي، ولم يحدث أبداً أن انضم سعيد إلى أي من هذه الطرق، وقد وضح ذلك فيما بعد قائلاً أن اهتمامه بدراسته هو ما حال دون ذلك^٢. وقد برع في سنواته الدراسية الثلاث الأولى في النحو العربي الذي كان يدرّس عادة في شرقي الأناضول من كتاب "الأمثلة" وحتى "حل المعقد" الذي كان يدرس للمستوى المتوسط ويوازي مادة "إظهار" التي كانت تدرّس ضمن مناهج استانبول^٣. وخلال الثلاثة أشهر التي قضاها في بلدة دوغوباييزيد ومن خلال التركيز فقط على دراسة فقرات مختارة من كل مؤلف قام بإكمال المنهج من ملا جامي (وهو شرح لعبد الحكيم لكتاب يتناول النحو العربي). وكان هدفه أن يبين الحاجة إلى إصلاح التعليم في المدارس الشرعية، ولقد تضمن المنهج بعض المجلدات مثل جمع الجوامع في أصول الفقه لابن السبكي وكتاب لابن حجر في نفس الموضوع و"شرح المواقف" في علم الكلام للجرجاني^٤. وعندما عُرض عليه يوم التخرج أن يرتدي الجبة والعمامة اللتين يرتديهما فقط المدرسون في الشرق رفض قائلاً أنه لم يصل لهذه المكانة بعد^٥، ومما يدل على ما وصل إليه من علم سجله الحافل بمناظراته لكل علماء المنطقة والتغلب عليهم وإجابته على كافة الأسئلة التي طرحها عليه شيوخ المدارس الشرعية، واعترافاً بهذا الفضل تم منحه لقب "بديع الزمان" أي أعجوبة عصره.

ولقد أكمل الشاب سعيد النورسي تعليمه تعليماً مستقلاً، حيث بدأ بحفظ كل أمهات الكتب في مختلف مجالات العلوم الشرعية، حيث يقال أنه حفظ خلال العامين اللذين قضاهما في مقر إقامة والي بتليس (١٨٩٣-١٨٩٥) أربعين من هذه الأمهات^٦، وفي أثناء إقامته في وان (١٨٩٥-١٩٠٧م) ومع ازدياد إدراكه بصورة عامة بالمشكلات المحدقة بالإمبراطورية العثمانية وبالعالم الإسلامي قام بخطوة لم يسبقه إليها أحد من علماء المنطقة في هذه الفترة وهي دراسته العلوم الحديثة. وكما تخبرنا سيرته الذاتية فإنه فطن إلى تلك الحاجة بعد "مخالطته للوالي والمسؤولين"^٧ حيث فطن إلى تدفق الأفكار الفلسفية الوضعية والمادية وإلى الشبهات التي أثارها هذه التيارات حول الإسلام وإلى عدم مقدرة علم الكلام التقليدي على تنفيذها والرد عليها؛ وكان الوالي طاهر باشا مسؤولاً مستنيراً يسائر آخر التطورات الفكرية ويمتلك مكتبة تضم أحدث المؤلفات، ولقد اعتبر مقر إقامته مركزاً للمناقشات الحية، ولما لاحظ مواهب بديع الزمان غير المعتادة عمل على تشجيعه وتقديم العون له؛ أما المسؤولون الآخرون فقد كانوا نتاجاً للإصلاحات العلمانية للتنظيمات التي كان تأثيرها واضحاً في أفكارهم؛ واستثماراً لما يقدمه له الباشا من عون عكف بديع الزمان على تعلم كافة العلوم الحديثة؛ "التاريخ والجغرافيا والرياضيات (التي برع فيها) والبيولوجيا والفيزياء والكيمياء وعلم الفلك والفلسفة وغيرها من العلوم"، ولقد عجل من تقدمه السريع اعتياده على الاشتراك في مسابقات المعلومات مبارياً لمعلمي المدارس، مما ينم عن المستوى الذي وصل إليه^٨. ومنذ ذلك الوقت أسس مشروعه لإصلاح التعليم وتحديث المدارس الشرعية على تدريس كل من العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة معاً، كما طبق نفس هذا المنهج في مدرسته الشرعية في وان.

ومن الأحداث الهامة التي شهدتها تلك الفترة والتي كان لها أثرها العميق على مستقبل بديع الزمان هو إدراكه لخطورة التهديدات المحدقة بالقرآن، وقد وصف بعد عدة سنوات صدمته عندما قرأ في إحدى الصحف أن بريطانيا متمثلة في شخص جلادستون قد شنوا حرباً عنيفة على القرآن لكونه العقبة الرئيسية التي تحول دون تحقيق طموحاتهم الاستعمارية،.. حدث هذا عام ١٩٠٠م وأحدث "ثورة في فكره" وأقسم أن يسخر كافة المعارف التي حازها ويجعلها "خطوات لفهم القرآن وإثبات حقايقه" وأن يسترشد بإعجازه هادياً ومعلماً له وأن يهب حياته لخدمته، ولكنه يستطرد قائلاً أنه بسبب الأحداث "الخادعة" التي شهدتها تلك الفترة من شبابه لم يبدأ في تلك المهمة سوى مع اندلاع الحرب العالمية الأولى^٤. وتدلنا مصادر أخرى أنه بدأ العمل الفعلي في تفسيره للقرآن والذي أسماه "إشارات الإعجاز" "المرحلة الأولى من "الرسائل"^٥ عام ١٣٢٩ هـ/ ١٩١٣ م، وهنا نرى إشارات للطريق الذي سيسلكه "سعيد الجديد" وأنه اعتبر نشاطاته في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى انصرافاً عن هدفه الرئيسي في الحياة.

الفترة الدستورية

عندما حضر بديع الزمان إلى استانبول قرب نهاية عام ١٩٠٧م إنما قصد الحصول على دعم للمشروعات التعليمية في الولايات الشرقية من الإمبراطورية وخاصة لمدرسة الزهراء أو الجامعة الإسلامية التي كانت ستعتبر التجسيد الأمثل لأفكاره حول إصلاح نظام التعليم، بيد أنه حظي بنصيب من الشهرة من خلال جهوده في التعريف بالمشكلات التي كان يعاني منها الشرق؛ ففي زمن وجزر استطاع أن يثبت ذاته كعالم من علماء استانبول ومفكرها، وقام في غضون أشهر معدودات بتقديم التماس إلى السلطان عبد الحميد يبين فيه ما عن له من فكر حول التعليم ساعياً إلى طلب المدد من الحكومة^٦، غير أنه لم يلق أي ترحيب بل قوبل بالاعتقال الذي ظل مرهوناً به لوقت ليس بالطويل ثم خلى سبيله. وكان هذا قبيل الثورة الدستورية في يوليو عام ١٩٠٨م، التي صار من بعدها بديع الزمان من المؤيدين الناشطين لمبدأ الأخذ بالحكم الدستوري (المشروطية). فقد كان يؤمن هو ومفكروه عصره الإسلاميون الآخرون بإمكانية إنقاذ الإمبراطورية العثمانية وتحقيق التقدم لها وترسيخ دعائم الحضارة الإسلامية، ولكن فقط من خلال الحرية والحكومة الدستورية^٧. ولم يكن سعيد النورسي منتقداً نهجاً سار عليه أكثر من انتقاده لاحقاً لهذا التوجه "السياسي" من جانبه؛ لكن لا يجب أن يحجبنا هذا النقد الذاتي عن الحقيقة التي مؤداها أن كل أعماله المختلفة في هذه الفترة سواء كانت موجهة للنهوض بالمدارس الشرعية (النظام التعليمي) في الولايات الشرقية من الإمبراطورية وإثراء تلك المنطقة في مجملها، أو تأييده للحركة الدستورية أو جماعة "الاتحاد المحمدي" فقد كان الهدف من جميع هذه الأعمال والأنشطة هو تعزيز وحدة الإمبراطورية والعالم الإسلامي والحث على تنميتها وتطويرها^٨.

لم يتوقف تأييد بديع الزمان سعيد النورسي لمبدأ الحكم الدستوري (المشروطية) عند حده النظري بل تعداه إلى العمل في الأيام الأولى من "الثورة" جنباً إلى جنب مع

"لجنة الاتحاد والترقي" فالقى الخطب في استانبول وسالونيك يشرح فيها هذه المفاهيم التي كانت غريبة على أسماع أكثر القوم ويحاول أن يقنعهم بمزاياها التي لا تحصى. إضافة إلى ذلك كان جل اهتمامه - الذي صار بسببه خصماً عنيداً لأعضاء لجنة الاتحاد والترقي الذين حادوا عن هذا الهدف - كان جل اهتمامه هو تأكيد موافقة مبدأ الحكم الدستوري (المشروطية) للشريعة الإسلامية وإصراره على جعل الشريعة أساس العمل به.^{١٩}

استخدم بديع الزمان في جميع الخطب والمقالات الصحفية وكتاباته الأخرى التي وصلت إلينا تقريباً الأفكار والأصطلاحات التي ذاعت في الفكر الليبرالي للمفكرين العثمانيين في القرن التاسع عشر والتي كان قد بثها بين ظهرانيهم نامق كمال و"العثمانيون الجدد" ومن خلفهم.^{٢٠} ونعني بهذا القول أن النورسي كان يحاول من خلال خطبه ومقالاته تعريف الناس بمفاهيم مثل الحكم الدستوري والشورى والحرية والاستبداد والتقدم والحضارة^{٢١} وأرض الأجداد والوطن، غير أنه كان يربط هذه المفاهيم بطريقة أو بأخرى بالإسلام. فعلى سبيل المثال يتكلم عن "سيادة وطننا" وبقيدتها على الفور بقوله إن "وطننا هو الإسلام".^{٢٢} وهناك أيضاً فكرة أصر عليها كثيراً ألا وهي الأمة الإسلامية بيد أنه كان يقصد ويؤكد بها على وشائج الأخوة بين المسلمين لا على كونها كيان سياسي.^{٢٣} ومن المثير أن نجد وقد طبق مفاهيم مثل الشورى والحكم الدستوري في أفكاره حول إصلاح المدارس الشرعية^{٢٤}. ومن المفاهيم الجديدة التي تبناها بديع الزمان مما لم يعرفه العثمانيون من قبل مفهوم "مجتمع"^{٢٥} وهكذا نجد إشارات للجمعيات في كتاباته مثل الهيئة الاجتماعية (hey`et-i iÇtimaiye)^{٢٦} والاجتماعات الإنسانية (İÇtimaiyat-i insaniye)^{٢٧} والهيئة الاجتماعية الإسلامية (hey`et-i iÇtimaiye-i Islamiye).^{٢٨}

لم يلج سعيد النورسي في عالم السياسة المحض ولوجاً مباشراً إثر جهوده التي بذلها لإقناع الناس بالحاجة إلى قبول الحكومة الدستورية؛ بل كان واقع الحال أنه استخدم نفوذه وقدرته على التأثير للحيلولة دون وقوع مزيد من الانقسامات والمنازعات في ظل الفوضى والاضطراب اللذين ألما بالبلاد في الشهور التي تلت "إعلان الدستور". ولكن ذلك لم يمنع من اعتقاله بسبب ما حدث من ثورة وتمرد ألحقا في أكثر الاحتمالات بدون وجه حق بجماعة الاتحاد المحمدي، تلك الثورة التي تعرف بـ"حادثة الحادي والثلاثين من مارس". وإذا تلمسنا ما دافع به عن نفسه - ذلك الدفاع الذي أنجاه وبرأه - أمام المحكمة العسكرية نجد أنه إنما انضم إلى هذا الاتحاد ليمنع استغلال "هذا الاسم الشريف"، وأنه أودع صحيفة "قولكان" الناطقة باسم الاتحاد مساهمات (كتابات) منتظمة أكد فيها على أهداف الاتحاد المحمدي التي تدعو إلى إحياء السنة النبوية والتحرك على نطاق واسع للعمل على تجديد روح السلوكيات الإسلامية - أي "غير السياسة".^{٢٩} فكان الاتحاد يأمل في إيقاظ ضمائر المسلمين ليروا إمكانات الوحدة والأخوة وحثهم على المضي قدماً في طريق التطور والتقدم.^{٣٠}

ربطت بديع الزمان سعيد النورسي بالحمالين الكرديين أيضاً روابط كانت في جوهرها تتسم بالتعليم والتثقيف كما كان الهدف منها هو تنويرهم بمقاصد الحكم الدستوري

وكيف يمكن أن يستفيدوا من مزاياه. وبين لهم أن أعداءهم الثلاثة: "الجهل والفقر والصراعات الداخلية" يجب أن تحارب بثلاث أيضاً هي: "التعليم والصناعة والوحدة". وقد دعاهم بديع الزمان إلى ضرب المثل الطيب عن طريق إطاعة الحكومة لتأسي بهم "العناصر" الأخرى التي تتكون منها الإمبراطورية، وعليهم ألا يتدخلوا في شؤون الحكومة أو السياسة لأنهم لا يعرفون "حكمة الحكومة" في تصريف الأمور.^{٣١}

أحس سعيد أيضاً بالخاوف من جراء تسييس الجيش وحذر من انضمام الجنود بصفتهم جنود للجمعيات السياسية.^{٣٢} وقد لعبت كلماته التي ألقاها على الجنود الذين شقوا عصا الطاعة أثناء "حادث الحادي والثلاثين من مارس"، ومقالاته الصحفية دوراً بارزاً في عودة جنود ما لا يقل عن ثمانية كتائب إلى تكتاتهم وإطاعة ضباطهم؛ وهكذا ساهم في إنهاء هذا التمرد. وقام بديع الزمان في العام التالي عام ١٩١٠م بنشر مختارات من خطبه وكتاباته تحت عنوان "نطق"، وكان هذا هو أول عمل ينشر له.^{٣٣} أما دفاعه في المحكمة العسكرية فنشر في عام ١٩١١م وأعيد طبعه في العام الذي أعقبه.

من المحتمل أن تكون عودة سعيد النورسي إلى الشرق قد حدثت في أوائل عام ١٩١٠م. ورغم أن الحكومة الدستورية في استانبول لم تثمر ما وعدت به من "الحرية" بل فرضت نظاماً لم يقل في قمعه وقيده عن استبداد السلطان عبد الحميد لم ير سعيد النورسي سوى الأفكار التي زعمت أنها تمثلها في بادئ أمرها. ففي صيف ١٩١٠م قام سعيد بجولة واسعة النطاق ابتدأها من وان وثى بالفقار والجبال يزور القبائل ويشرح لأبنائها مبادئ الحكم الدستوري والحرية والحكومة الجديدة ويقنعهم بقبولها. ثم سافر من بعدها إلى دمشق حيث ألقى في الربيع الذي تلى ذلك خطبته الشهيرة في الجامع الأموي، والتي وصف فيها ست علاجات أو أدوية من "صيدلية القرآن" لمعالجة "العلل" التي يان منها العالم الإسلامي، كما أنه أكد في هذه الخطبة على تجديد الأخلاق السوية والسلوك، وبصم اليأس بأنه أخطر هذه العلل والأدواء بينما الأمل هو الدواء. ويقول بديع الزمان لأهل الشام إن الإسلام لا يتعارض بل يتفق مع الرقي والتقدم. واقترح على الناس في هذه الجولة تحقيقاً لما يقول به من "النزعة الطبيعية للبشر للأخذ بمبدأ الحكم الدستوري" وهو ما يطبقه في صورة مجادلات أو مناظرات في المناهج الدراسية - اقترح سعيد على الناس أن يسألوه وهو يجيبهم. وقام في فترة لاحقة بجمع حوالي مائة وخمسين من هذه الأسئلة وإجاباتها في عمل أسماه "مناظرات"، نشر نسخة منه باللغة التركية في عام ١٩١٣م. وأثمرت هذه الرحلات (الجولة) ثاني ما أثمرت عملاً يبين انشغال بديع الزمان المتواصل باحياء المدارس الشرعية وبعث الروح فيها من جديد إذ كان دأبها أن تتوارى خلف نشاطاته الأخرى. ويتوجه هذا الكتاب إلى العلماء، وهو مكتوب في الأصل باللغة العربية ونشرت النسخة التركية منه عام ١٩١١م تحت اسم "محاكمات". ويصف بديع الزمان في معرض حديثه عن مؤلفه "مناظرات" الجزء الأخير منه - والذي يحدد فيه "بعض الأحوال والشرائط المتعلقة بمشروع جامعته في الشرق المقترحة" مدرسة الزهراء - بأنه "روح هذا العمل وأساسه".^{٣٤} وجدير بالملاحظة هنا أن أفكاره حول إصلاح نظام التعليم كانت تتسم بالأصالة والعمق. فبالإضافة إلى دمج العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية الحديثة كما ذكر آنفاً اقترح بديع الزمان أنه يمكن في مدرسة الزهراء التوفيق والجمع بين الأنظمة

التعليمية الرئيسية السائدة في ذلك العصر وهي: "المدارس الشرعية"، و"المدارس العلمانية الحديثة"، والمناهج الصوفية، وفروع العلم التي تمثلها جميعاً. وهكذا يمكن رأب الصدوع التي بين كل منها والانقسامات التي تتبع ذلك في المجتمع والتي كانت من وجهة نظره هو ما "ززع أسس الأخلاقيات الإسلامية وأفسد التوافق نحو التقدم". كما دافع أيضاً عن مبدأ تخصص الطلاب في العلوم التي لديهم استعداد لها وهو ما يمثل مفارقة جذرية لما كان سائداً في ذلك الزمان.^{٢٥}

يعتبر "محاكمات" هو أول مؤلف ينشره بديع الزمان سعيد النورسي يعالج فيه بنوع من التفصيل القضايا التي تتعلق بتفسير القرآن، وكان يهدف من ورائه إلى توضيح عدد من الأمور التي تختلط في عقول العلماء، خاصة أولئك الذين ينتمون إلى مسقط رأسه كردستان. ومن هنا جاء الاسم الثاني لهذا المؤلف وهو "صيقل الإسلام". ويقول بديع الزمان في هذا الكتاب إنه أراد منذ صدر شبابه أن "يصقل" حقائق الإسلام و"يطرده وساوس أهل التفريط (أعداء الدين)" وأن "يزيح المخاوف التي لا أساس لها لأهل الظاهر (العلماء) وأهل الإفراط". وبعد سنوات يصف سعيد أيضاً هذا العمل على أنه "مقدمة للتفسير"^{٢٦} ومن المحتمل أنه عني بذلك أن هذا الكتاب يخط للناس ما اعتبره المبادئ الرئيسية لتفسير القرآن. ويتكون هذا المؤلف من ثلاثة أقسام رئيسية هي: "عنصر الحقيقة" و"عنصر البلاغة" و"عنصر العقيدة"، ويتميز بروعة وسمو بديع في المحتوى والأسلوب.

تشمل بعض القضايا التي ينبري لها بديع الزمان في القسم الأول قضية دخول الإسرائليات والفلسفة اليونانية القديمة إلى الدين الإسلامي في صورة روايات دينية والحيرة التي سببها كل منهما لعلماء أهل الظاهر بشكل خاص؛ وأيضاً قضية التفسير الحرفي للاستعارات والصور المجازية؛ ومطابقة الإسلام والعقل للعلوم الحديثة.

ويولي سعيد النورسي هذه القضية الأخيرة من اهتمامه المعبر ما يولي حيث يبين في تمهيد للكتاب أن الصراع الوهمي بين "بعض الظاهرية وقضايا العلم" لم يكن العامل الرئيسي في منع العمل الكامل بالشرعية في الماضي فحسب بل هو أيضاً العامل الذي يفرض "اليأس" في الحاضر و"أوصد أبواب المدنية والمعرفة في وجه الأكراد وأمثالهم".^{٢٧} ومن ثم يستشهد كثيراً بقضايا العلم (التي هي الآن واضحة بذاتها ناصعة البيان للناس) مثل كروية الأرض لتوضيح ما يرمي إليه. وحقيق بنا كذلك أن نلاحظ أنه يمكن رؤية بديع الزمان من منظور عالم يحاول تقديم طريقة عقلانية حين يستخدم أسلوب التذليل بالبراهين والاستقراء والمنطق. وقد بين أن العلم الحديث (الحكمة الجديدة) "قلب الفلسفة اليونانية المستبدة رأساً على عقب وطردها شر طردة"، ومن ثم يجب البحث عن "مفتاح" إعجاز القرآن "فقط في معين البلاغة العربية، وليس في ورشة الفلسفة اليونانية". ومن هنا يعتمد القسم الثاني إلى "شرح عدد من المسائل التي تتعلق بروح البلاغة". وهو يوضح ما كان لبديع الزمان من علم غزير ومعرفة باللغة العربية والفروع المختلفة لعلم البلاغة. أما القسم الثالث - الذي لم يكن قد اكتمل آنذاك - فيقدم البراهين على الأهداف الأربعة الرئيسية للقرآن ألا وهي: الصانع الواحد، والنبوة، والحشر، والعدل. ولأن كثيراً مما

يذكره أعاده في تفسيره المسمى "إشارات الإعجاز" وفي "الرسائل" لاحقاً فقد أرجأنا مناقشة النقاط الهامة التي يحتويانها إلى حين الحديث عن هذين المؤلفين.

عاد سعيد النورسي إلى استانبول عن طريق البحر مروراً ببيروت ليكون ضمن مراقبي السلطان محمد رشاد في زيارته الرسمية للبلقان في يونيو من عام ١٩١١م، كمندوب عن الولايات الشرقية. ولم تتجح هذه المحاولة العثمانية الأخيرة لإيقاد مشاعر الولاء في عروق بني البلقان مجدداً في مواجهة المد المتعاظم للقومية المحلية إلا أنها منحت سعيداً فرصة الحصول على وعد بدعم مشروع جامعتيه في الشرق "مدرسة الزهراء" وبتخصيص المال اللازم في نهاية الأمر. وقد وُضع حجر الأساس للمشروع بالفعل على شواطئ بحيرة وان لكن كان لابد من تحيته جانباً لاندلاع الحرب العالمية الأولى.

هناك دلالات آخر على أن سعيداً قد قضى كثيراً من السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى في وان وهو يقوم بالتدريس هناك. وقد حُفظت شروحاته لكتاب في المنطق إذ كتبها على هامش الكتاب تلميذه حبيب.^{٣٨} وفي نفس العام ١٩١٣م بدأ تأليف تفسيره على آيات القرآن المسمى "إشارات الإعجاز" كما ذكرناه من قبل. وانحاز سعيد النورسي إلى الجانب العثماني في الحرب وعين قائداً للميليشيا (قوات الطوارئ العسكرية) في الولايات الشرقية، والتي انضم إليها أيضاً تلاميذه. وتذكر روايات من زار مدرسته أن جدرانها كانت تحمل "السلاح جنب إلى جنب مع الكتب".^{٣٩} وتبدو لنا هنا الأهمية التي كان يوليها لتفسيره آيات القرآن حيث استمر في كتابته حتى على جبهة القتال. وأسرت القوات الروسية بديع الزمان في مارس ١٩١٦م بعد سقوط بتليس في أيديهم وأمضى في الأسر سنتين في روسيا.

وعلق علماء عصرنا الحاضر على ما حازه كتاب "إشارات الإعجاز" من رقي استثنائي في جودة نسيجه، فيذكرون من براعة بديع الزمان في كل من عرضه لتنظيم أي القرآن والذي تفوق به في مواضع على أساطين هذا الفن في سالف الدهر من أمثال عبد القاهر الجرجاني^{٤٠} والزمخشري^{٤١} وشرحه لنكات النحو والصرف^{٤٢}، وبيانه لقواعد البلاغة والمنطق وأصول الدين والعلوم الأخرى. ويوضح بديع الزمان في مقدمته لهذا الكتاب أنه نظراً لمخاطبة القرآن للشعوب كافة في العصور كافة ولأنه "يشتمل على الكثير من العلوم التي تختص بالجوانب المادية للعالم" يجب أن يقوم على تفسيره في عصرنا هذا لجنة من العلماء المتخصصين. وقد حذاه الأمل في تكوين مثل هذه اللجنة غير أن ما كان عليه من عجلة من أمره ونذر الحرب التي كانت تدق بابه جعلانه يدون هذه الملاحظات التي "تتصل ببعض حقائق القرآن وبعض الدلالات على إعجاز نظم كلماته".^{٤٣} وجاء هذا الكتاب موجزاً مختصراً للغاية وجاء تأليفه موافقاً للإطار العام لأهداف القرآن الأربعة الرئيسية. واستلهم بديع الزمان في تأليفه لهذا الكتاب الفنون والعلوم التي ذكرناها لتونا فأودعه البراهين والشروحات التي تدلل على إعجاز القرآن والحقائق الكبرى التي ينطق بها. وما من شك في أن هذا وما ناقشه الكتاب من موضوعات، كمناقشته للإنسان

والإيمان والكفر والعبادة، ما جعل بديع الزمان يقول عنه في وقت لاحق إنه العمل الوحيد من أعمال "سعيد القديم" الذي يتمتع من الأهمية بمكان ضمن "الرسائل".^{٤٤}

ومثلما فعل بديع الزمان في كتاب "محاكمات" فعل في "إشارات الإعجاز"، فبالإضافة إلى أسلوبه المباشر الذي يداني أسلوب التحوار والمحادثات توسع في استعماله للمنطق والمناقشات العقلية وإيراد البراهين والأدلة. فمرة أخرى يوضح مدى توافق العلوم المادية الطبيعية مع القرآن^{٤٥} وكثيراً ما يستشهد بالعلم لإبراز مراده.^{٤٦} ويمكن أن يقال إنه كان يعلي من قدر العقل ومن منطق الإسلام: "إن القرآن] يشير ... إلى أن الإسلام مبني على العقل والحكمة والمنطق..."^{٤٧} "إن منشأ الإسلام هو العلم وأساسها العقل"^{٤٨} "الشريعة الإسلامية المؤسسة على البرهان العقلي".^{٤٩}

ويستخدم بديع الزمان في إثبات وجود الله بالضرورة ووحديته بعض طريق التدلil الكلاسيكية في الفلسفة وعلم الكلام ودليل العناية ودليل الاختراع ودليل الإمكان.^{٥٠} ولا يستشهد مجدداً بالعلم الحديث لتعضيد ما يورده من براهين و فقط بل يتعداه إلى استخدام هذه البراهين في الرد على مزاعم أصحاب المذاهب المادية والطبيعية فيما يتعلق بالطبيعة وأزلية المادة، وغيرها من الموضوعات.^{٥١} كما أنه يجيب عن عدد من الشكوك والتساؤلات ويبين أنه ما دام القرآن قد "نزل لجميع الإنسان في جميع الأعصار [فإن هذه المسائل ... ليست نقائص بل هي] دلائل إعجاز القرآن وسموه".^{٥٢}

استانبول وظهور سعيد الجديد

يُستقبل بديع الزمان سعيد النورسي استقبال الأبطال عند عودته إلى استانبول (يونيو ١٩١٨م)، ويكافأ بمنحه ميدالية عسكرية وبتعيينه في دار الحكمة الإسلامية التابعة لمكتب شيخ الإسلام والتي تم تأسيسها حديثاً للنظر في بعض من المشكلات الكثيرة التي تواجه العالم الإسلامي، مما جعله يهمل لفترة الصحوة الداخلية التي ظهرت أماراتها من قبل.^{٥٣} وقد أثر كل من هزيمة العثمانيين التي فسرتها الدول المنتصرة على أنها هزيمة للإسلام إذ كان العثمانيون هم أهل الخلافة وكذلك انقضاء الإمبراطورية نهائياً واحتلال القوى الأجنبية للبلاد وسنوات الحرب والأسر الطوال - أثرت كلها تأثيراً بالغاً على سعيد النورسي ونالت منه ومن صحته الشيء الكثير.

وإذا ما أجلنا النظر في وصفه دخائل ذاته علمنا أن "التفكر في الموت"، وإدراكه الذي ملك عليه نفسه بأنه بلغ من العمر ما بلغ (كان في الحقيقة ابن خمس وأربعين سنة)، والطبيعة الانتقالية التي آل إليها كل شيء هي ما تفجر عنه هذه الأزمة العقلية والروحية التي حسمها ظهور "سعيد الجديد".^{٥٤} ومن المحتمل أن بدأ هذا التحول في النصف الثاني من سنة ١٩٢٠م ووصلت إلى منتهىها بنهاية عام ١٩٢١م... لقد سار به تفكره أو تأملاته في الموت في رحلة داخلية أو رحلة بحث روحانية صورها على أنها رحلة خلال الأرض؛ فعبّر عن "طريق الفلسفة" بأن استعار لها نفقاً أرضياً ارتحل فيه ثم مر بتلك

الصحراء الخائقة، ولم يبلغ الحقيقة سوى من خلال ما تبدى له من "تجليات آيات القرآن الحكيم"^{٥٥}

ويساوي بديع الزمان هذه الرحلة مع "الطرق" الثلاثة التي ترمز إلى العبارات الثلاث الواردة في آخر آية في سورة الفاتحة. ويرمز الطريق الأول الذي تدل عليه العبارة الثالثة: "ولا الضالين" إلى الطبيعة أو المذهب الطبيعي وهو مسلك "الذين زلوا إلى مفهوم الطبيعة"؛ أما الطريق الثاني فهو مسلك الذي يعتمدون على "الأسباب" (العقل) وحدها والذين يعتقدون في الأسباب والوسائط "ويسندون إليها التأثير"، مثلهم في ذلك مثل "الحكماء المشائين". بينما الطريق الثالث هو "الجادة النورانية لأهل القرآن" كما أنه أقصر الطرق وأسلمه وأيسره، ومفتوح أمام الناس كافة ليسلكوه.^{٥٦} ويعبر عن ذلك في موضع آخر بقوله: "إذ كان الظلام الروحي المنبثق من العلوم الفلسفية، يغرق روعي ويطمسها في الكائنات، ... فأينما كنت أتوجه بنظري في تلك المسائل فلا أرى نوراً ولا أجد قيساً، ولم أتمكن من التنفس والانشراح، حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم ... فمزق ذلك الظلام وبدده. فانشرح صدري وتنفس بكل راحة واطمئنان".^{٥٧}

يدل على ما اعترى سعيد النورسي في هذه الفترة والحالة الوجدانية التي كان عليها انغلاقه في خلوته وعكوفه على أدعية عبد القادر الجيلاني وابتهالاته، وعلى أدعية الأساتذة الآخرين من الصوفيين وابتهالاتهم. وأحد هذه المؤلفات التي عكف عليها هو "الجوشن الكبير"^{٥٨} الذي ينسب إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] وهو يحتوي على الأسماء الحسنى وصار من بعد مصدر إلهام دائم في أعمال بديع الزمان في مستقبل الأيام. وهناك مؤلفان كانا عوناً له في الخروج من أزمنته هما كتاب الشيخ الجيلاني المسمى بـ"فتوح الغيب" وكتاب "المكتوبات" للشيخ أحمد السرهندي. وقد كان لهذا الكتاب الأخير الأثر العميق في إدراك بديع الزمان أن عليه الأخذ بالقرآن "مرشداً" وحيذاً له.^{٥٩}

ولعل هناك بعداً آخر في رحلة بديع الزمان داخل أغوار نفسه ألا وهو تلك المعارك الطاحنة بين نفسه و"هواه والشيطان". وأثمر هذا الصراع الشرس الذي دار حول كلمات مثل "لا إله إلا الله" و"الله أكبر" سلسلة من الأعمال التي ترسخت بها الحقائق المختلفة التي أشربها قلبه وأعقبت "الهزيمة المنكرة" لهواه.^{٦٠} وكانت هاتيك الأعمال هي الكتابات الأولى التي خرج علينا بها "سعيد الجديد"، وقد ألحقها بعضها ببعض في مؤلف واحد أطلق عليه اسم "المثنوي العربي النوري".

ويذكر بديع الزمان في رسالة له باسم "حبة" أن هذه الكتابات أعانته عوناً بيناً في تحطيم "طاغوتين" ما فتأ يجادلها لتلايين سنة، وهما: "أنا في الإنسان، و(الطبيعة) في العالم". وانتصر بديع الزمان في جهاده أو جداله هذا ببايضاحه لما ألهم من أفكار عبر عنها في "أربع كلمات وأربع جمل" وهي ما وصفها بأنها أول "القطر"، وهي أول ما كتب في تلك الفترة إذ كانت هي الشيء الوحيد الذي تعلمه في أربعين سنة هي عمره منها ثلاثين سنة هي علمه. وترتبط "الكلمات" الأربعة بالمنهج؛ فكتب يقول: "إن النظر إلى ما سواه تعالى، لا بد أن يكون بالمعنى الحرفي وبحسابه تعالى، وإن النظر إلى الكائنات

بالمعنى الاسمي أي بحساب الأسباب خطأ... فالتوجه إلى الوجه الكوني لا بد إن يكون حرفياً وعنواناً للمعنى الاسمي الذي هو جهة نسبتته إليه تعالى.^{٦١} أما الكلمتان الأخريتان فهما "النية" و"النظر"؛ وعن النظر يقول: "والنظر يقلب علوم الأكوام معارف إلهية" ويوجهها إلى وجهتها الحقيقية. ويعتبر هذا التصور لما يكون عليه النظر عنصر أساسي في فكر "سعيد الجديد" ولمسلكه أو منهجه في فهم التوحيد من خلال النظر في الأكوام والكائنات. وهكذا، حين ننظر إلى طاغوت "أنا" ومثله الطبيعة من هذا المنظور ينقلب الأول إلى "مرأة ظلياً حرفياً"، وأما الطبيعة فتصير "صنعة إلهية وصبغة رحمانية".^{٦٢} وهذا في جوهره بأبعاده الباطنية والظاهرية هو سبيل الفكر والتأمل الذي سلكه بديع الزمان بالهام من القرآن في هذه الفترة ويتصف بجمعه لكلا القلب والعقل.^{٦٣}

رغم ابتعاد سعيد النورسي لفترات طوال عن الحياة في استانبول إلا إنه أثرها بخدمات جليلة في تلك السنوات العجاف سواء من الناحية العلمية أو في محاربتة لقوات الاحتلال من خلال كتاباته. وقام بنشر ما لا يقل عن عشرة مؤلفات في الأعوام الثلاثة الأولى لعودته، أتبعها بسبعة أخريات غير ما أحقه بها من ذيول - كل هذا بعد ميلاد "سعيد الجديد". واعترافاً بخدماته تلك التي قدمها في الكفاح من أجل الاستقلال تمت دعوته مراراً وتكراراً للذهاب إلى أنقرة التي أصبحت الآن مقر الحكومة الوطنية، غير أنه لم يوافق على تلبية هذه الدعوة سوى في الشهور الأخيرة من عام ١٩٢٢م قرابة الوقت الذي كانت فيه تركيا قاب قوسين أو أدنى من النصر. وجاءت زيارته إلى أنقرة وما رآه بها على غير ما كان يتوقع؛ ففي الوقت الذي اتجهت نواياه إلى تقديم يد العون لجعل مركز الحكم الجديد مركزاً للحضارة الإسلامية وجد أنقرة وقد سيطر عليها مؤيدو التغريب والعلمنة. وذكر أيضاً أنه انزعج لوجود تيار من الإلحاد لاحظ أنه يستشري في جناباتها.^{٦٤}

قضى بديع الزمان ما يقارب ثمانية أشهر ينافح فيها عن قضية الإسلام بهمة ونشاط بين نواب المجلس، والتقى مع مصطفى كمال في عدة اجتماعات عاصفة؛ وبعدها أدرك أن التيار السائد أعتى من أن يُعارض بالعمل السياسي، وعلى أية حال كان قد أدار ظهره معرضاً عن "العالم" في ذلك الوقت. فغادر أنقرة عائداً إلى وان (١٧ إبريل ١٩٢٣م) حيث اعتزل الحياة الاجتماعية مفضلاً أن يخلو لصلاته وتأملاته. وتعرض سعيد النورسي للاعتقال هو وأناس كثيرون من جراء ثورة الشيخ سعيد التي اندلعت في فبراير من عام ١٩٢٥م وتم نفيهم إلى غربي الأناضول. ولم يكن له أي دور في هذه الثورة بل على العكس نصح زعماءها بالعدول عنها؛ بيد أن اعتقاله وترحيله عن موطنه إنما كان ضمن خطة الحكومة للتخلص من نفوذ العلماء وحتى من الإسلام نفسه. وكانت الخلافة قد ألغيت بالفعل (٣ مارس ١٩٢٤م) كما ألغي منصب شيخ الإسلام وأغلقت المدارس الشرعية. وبعد أن قضى سعيد النورسي ستة أشهر في بلدة بوردور في غربي الأناضول أرسل إلى قرية بارلا النائبة التابعة لقضاء ولاية إسبارطة.

بدأ سعيد النورسي الكتابة من جديد وهو لا يزال في بلدة بوردور. وتشابهت الكتابات التي كتبها باللغة العربية والتي ضمها فيما بعد لكتابه "المثنوي" إلى حد كبير مع ما كتبه منذ ثلاث أو أربع سنوات خلون، لكنها لم تتوجه للداخل هذه المرة بل كان القصد

منها إرشاد الآخرين. وفي الواقع قام لاحقاً بإدماج الكثير منها في "الرسائل". كما جمع بعض هذه الكتابات في كتاب أسماه فيما بعد "الباب الأول لرسائل النور". وكان بسبب اشتهاه الدروس التي ألقاها بشكل يومي والتي من المحتمل أنها بُنيت على كتاباته تلك أن قامت السلطات بنقله إلى مناطق أكثر عزلة.

بارلا والرسائل

انعكست الآية على الحكومة. فلم يؤد أي بارلا ولا انعزال بديع الزمان إلى دخوله جب مدلهم بل هياً له بيئة منحه فرصة التأمل والكتابة؛ فشغل عليه القرآن لبه وفؤاده حتى استطاع أن يستوحي منه المنهج الذي أجلي به حقائقه بطريقة - إلى جانب قدرتها على منح المرء إيماناً ثابتاً واعياً - يمكنها تنفيذ الفلسفة المادية التي خططوا لها أن تحل محل الإسلام. والرد على الشكوك والاعتراضات المستمدة منها. وقام بديع الزمان إبان نشاطه هذا ببلورة الأفكار التي أودعها الأعمال الأولى لـ "سعيد الجديد" وشكلها منهجاً أصيلاً يخاطب به كافة الطبقات. ورويداً رويداً انتشر ما كتبه في هذه الأونة إذ قام السكان المحليون بنسخها سراً، وبمرور الوقت تمخض عن ذلك حركة فريدة قدر لها أن تتقذ إيمان أقوام من ذوي العدد فتأكد بها بقاء الإسلام في تركيا حياً فتياً. واستمرت الخطط لإعادة تشكيل الدولة بالكامل وفق المفاهيم العلمانية ووضعت الأفكار الغربية بصورة منتظمة موضع التنفيذ^{٦٥}، وعلى الجانب الآخر طبقت الإجراءات القمعية حتى وإن لم يجرها قانون أو نظام لمنع انتشار الأفكار الدينية شفاهة أو مطبوعة. وفي بادئ الأمر كان بديع الزمان يتمتع بنوع من الحرية النسبية، يتجول في الجبال والمناطق الريفية لبارلا كيف يشاء، وهنا في هذه الأماكن كتب كثيراً مما ألفه، غير أنه كلما ازدادت مؤلفاته وأعداد تلاميذه كلما ازدادت عمليات المراقبة وتقييد حركته.

كان الفكر الناضج لبديع الزمان قرآني الصبغة في إلهامه وفي المنهج الذي اتبعه. ولسوف نحاول فيما يأتي الكشف عن الملامح الرئيسية لهذا المنهج. فكما يقول سعيد إنما "الرسائل" تفسير حقيقي للمعاني القرآنية.^{٦٦} ويمكن أن نشرح ذلك من خلال تعليقاته عن مبحثه في الحشر وهو الكلمة العاشرة وأول ما كتب في ربيع ١٩٢٦م إذ يقول عنها: "ما هي إلا قطرات ترشحت من مئات الآيات القرآنية الجليلة. وكذا الأمر في سائر الرسائل بصورة عامة".^{٦٧} أي إنه استخلص معاني مئات من الآيات ولم يتعرض لشرح الكلمات والجمل التي تتكون منها. ويقول أيضاً إن "الرسائل" إنما "ترشحت من زلال القرآن"^{٦٨} وخرجت من القرآن.^{٦٩}

إن مسألة النظر التي ذكرناها منذ برهه و"المعنى الحرفي" للكائنات على وجه الخصوص ينتميان في جوهرهما إلى القرآن. فعلى سبيل المثال يقول بديع الزمان في "إشارات الإعجاز" إن القرآن يذكر الكائنات لا لذاتها ولكن لغير اسمها الحرفي، أي أن القرآن يتحدث عن الكون كدليل (أو "استدلال") على وجود الله تعالى ووحدانيته وعلوه.^{٧٠} بينما يذكر في "اللمعات" أن "النظرة القرآنية إلى الموجودات تجعل الموجودات جميعها حروفاً، أي أنها تعبر عن معنى في غيرها، بمعنى أنها تعبر عن تجليات الأسماء الحسنى

والصفات الجليلة للخالق العظيم المتجلية على الموجودات. أما نظرية الفلسفة الميتة فهي تنظر على الأغلب بالنظر الاسمي إلى الموجودات، فنزل قدمها إلى مستنقع الطبيعة.^{٧١}

ويتضح من هذا كثرة استعمال بديع الزمان للاستعارة الوصفية بتسبيبه الكون بـ"كتاب"؛ فيكون النظر إليه في هذه الحالة حقاً ككتاب الغرض منه "قراءته" وتدبره. وهكذا يعتبر القرآن بما فيه من آيات عن تصريف الخالق لأمر الكون "الشارح" أو "المترجم" لكتاب الكون وبصير الكون نفسه بتعبيره عن نفس المعاني بالصور المادية قرآناً متجسداً. ويرشد القرآن الإنسان إلى كيفية قراءة كلمات الآيات الكونية التي "سطرها قلمُ القدرة الإلهية" على صحائف الكون.^{٧٢} فقراءتها أو تدبرها يشرح بدوره أو يقود إلى فهم آيات القرآن مما يوضح العلاقة التكاملية بينهما.

ومن يتبع هذا النهج يمكنه أن يكتشف حقيقة الكون بما يميزها عن "الفلسفة الطبيعية أو العلوم" اللذين ضربا صفحا عن هذه المعاني فانتهي بهما الأمر إلى "الانغماس في تزيين الحروف وعلائقها ففقدنا الطريق وانحرفا عن صراط الحق". هذا هو المثل الذي يضر به بديع الزمان عن "المقارنات" بين حكمة القرآن وحكمة الفلسفة والعلوم فيوضح لنا حقيقة القرآن ونظرتة وثبوتها وبطلان الفلسفة والعلوم ووهنهما.

استطلع بديع الزمان آيات الكون بطريقته تلك التي أوردناها أي أنه فسرها على بصيرة من القرآن ففتح الله عليه بحقائق لا حصر لها عن الكون والإنسان والغرض منهما ووظيفتهما في الحياة واستنتج من هذه الحقائق العديد والعديد من البراهين والأسباب التي يثبت بها ما أطلق عليه "حقائق الإيمان". ومن ثم يمكن رؤية هذه الحقائق ووجود الله تعالى ووحدانته والصفات والأسماء والحشر والنبوة والقضايا الأخرى كمحصلة منطوية للنظرة القرآنية للكون. ولذلك لا تعتبر أركان (عقائد) الإيمان حقائق مجردة معزولة عن الحياة والواقع على المؤمن أن يؤمن بها من "ظاهاها" بل هي حقائق حية تتبع بصورة طبيعية من الوجود ذاته، ذلك الوجود الذي يعتبر الإنسان نفسه جزءاً منه.

لا توجد البراهين التي تثبت وجود الله تعالى ووحده في أعمال "سعيد القديم" بشكل خاص، وما يوجد من مناقشات إنما أسس على الأدلة التقليدية المعروفة باسم "دليل العناية" و"دليل الاختراع" اللذين ذكرا من قبل. وهذه البراهين تؤكد من ناحية على ما أبدع في الكون من نظام ومن ناحية أخرى تعتمد بصورة موجزة إلى دحض نظرية التطور وأزلية المادة وخلق الكائنات من حركة الجزيئات، كما تدحض القول بأن الطبيعة هي الخالق، ونظرية المصادفة وكلها من الأعمدة التي تقوم عليها الفلسفة المادية التي كان يروج لها في تركيا منذ أواخر القرن التاسع عشر. ويعتبر التركيز على حقائق الإيمان والبراهين والحجج القائمة عليها بهذا المنهج الموصوف هو الفارق الأساسي بين الفترتين وتطلبه ما نشأ من خواء إثر رفض الإسلام وحظر كافة أشكال التعليم الديني. وعلى أية حال نجد أن بديع الزمان قد توسع في مناقشة بعض حججه وأفكاره فيما يتعلق بالحقائق الأساسية للإيمان والتي ظهرت مقتضبة في أعماله الأولى وأعاد تناولها في براهين الرسائل، على أنه نقل بعضها الآخر مع تعديل طفيف. وسوف تساعدنا دراسة هذه الحجج والأفكار في إيضاح التطور الفكري لسعيد النورسي.

ومثال عن الحجج والبراهين التي توسع فيها بديع الزمان هو البرهان المسمى بـ"التمانع" والذي يقول في كتابه "محاكمات": "تضمنته الآية الكريمة (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا)" (الأنبياء: ٢٢) والذي يعد برهان على حقيقة أن "الاستقلال خاصة ذاتية ولازم ضروري للألوهية".^{٧٣} وهناك ذكر عابر لهذا البرهان في كتابه "إشارات الإعجاز" الذي كتبه وقت الحرب لا يقول فيه إلا أنه برهان كافٍ على وحدة الصانع واستقلاله.^{٧٤} وإذا ما طالعنا "الرسائل" وجدنا نفس الآية قد ذكرت في مواضع وجاء تفسيرها كما في الكتب الأخرى بدون ذكر هذا البرهان باسمه ولكن مع صفحة أو ما يقاربها يشرحها فيها ويدلل بهذا البرهان وكثير من البراهين الأخرى على وحدة الله تعالى.^{٧٥} ويستحق أطول الشروحات التي كتبها بديع الزمان لهذه الآية وهو شرحه لها في "الموقف الأول" من "الكلمة الثانية والثلاثين" - يستحق هذا الشرح أن نذكره ملياً لبياناه لعدد من الخصائص الهامة الأخرى "الرسائل" كاستخدامه لأسلوب الكناية وشرحه لحقائق اكتنفها أحياناً الغموض ولعدم اشتهاها بين الناس، بأسلوب سهل مبسط، وأيضاً ضمن بديع الزمان شرحه ما حازه من العلوم والمعارف الحديثة.

إن الكنايات التي يستخدمها بديع الزمان في "الرسائل" طبقاً لما يقوله هو نفسه والتي يجئ معظمها في شكل قياس تمثيلي هو نوع من القياس الذي يثبت بالبراهين القاطعة؛^{٧٦} أضف إلى ذلك أنها قرآنية الجوهر لكونها "شعاع متفرد من المقارنات القرآنية"، وهي كما المجر (التليسكوب) تدني إليك الحقائق ذات الأغوار السحيقة فيملؤك الإيمان الراسخ وتدفع "العقل وأيضاً الخيال والظن والنفس والهوى - كلها إلى الإذعان" لها.

ويتضح في هذا العمل الذي بين أيدينا أن الكناية هنا عبارة عن مثال آخر للمقارنة بين "الفلسفة" وحكمة القرآن. وهي تأخذ شكل حوار بين ممثل عن عبدة الطبيعة والأسباب والكائنات المتتابعة المتولدة عن جزيء دقيق، كرية دم حمراء، خلية من خلايا الجسم، وهكذا، وهكذا حتى نصل إلى الكرة الأرضية والشمس ثم النجوم. وكل هذه الكائنات تحدث "نيابة عن الحقيقة والواقع ولسان الحكمة"، فتفقد وتدحض بما لها من وظائف والخصائص التي هي لازمة لهذه الوظائف مزاعم عبدة الطبيعة والأسباب أنهم يمتلكونها (الكائنات) ويسيطرون عليها. وهي تثبت في الوقت نفسه بعلاقاتها المتشابكة ونظامها ووظائفها أن الله تعالى واحد لا شريك له.

ويسمح المنهج المبتكر جداً لبديع الزمان هنا بالجمع بين الحقائق البيولوجية وغيرها من الحقائق العلمية مع حقائق الدين بأسلوب لم يصل إليه في مؤلفات "سعيد حليم" على الرغم من أن هدفه المعلن هو "الامتزاج" بينهما.^{٧٧} فكما بينا في مناقشتنا لكتابه "إعجاز" يتم إيراد مكتشفات العلم ونتائج فقط لتأييد حقائق كونية معينة مذكورة في القرآن وللتدليل عليها، مثل نظام إبداع الكون و"ثماره". وتمدنا الحاشية الطويلة في "موقف الأول" بمثال آخر عن كيفية دمجه كـ"سعيد الجديد" بين هذين النوعين من معرفة. وهناك مثال آخر وهو "المسألة السادسة" من "الشعاع الحادي عشر" والذي سوف

يوضح لنا هذه النقطة الهامة بصورة أكبر، وفيها يستخدم الكناية مجدداً ويبين لنا كيف أن "كل علم من العلوم ... يبحث عن الله دوماً، ويعرّف بالخالق الكريم بلغته الخاصة".

أما المثال المتعلق بالبراهين المستقاة من كتابات "سعيد القديم" والتي أعاد استخدامها في "الرسائل" مع تعديل طفيف فعبارة عن سلسلة من عشرة براهين على بحث الموتى (الحشر) مبينة على أمور كالنظام في الكون والحكمة والغرض في خلق الكائنات وانعدام العبث وانعدام الإسراف. وتظهر هذه البراهين أولاً في صورة مقتضبة في نهاية كتاب "محاکمات"^{٧٨} وفي صورة أكبر في "إشارات الإعجاز"^{٧٩} وفي صورة مشابهة في مبحث بعنوان "تقطعة" تم نشره لأول مرة في عام ١٩١٩م^{٨٠}، ثم أخيراً مع تغيير قليل في "الكلمة التاسعة والعشرون" من "الرسائل"^{٨١}. وعلى أية حال، يبين بديع الزمان أنه بينما أورد في "الكلمة العاشرة" حول الحشر "براهين جعلت القلوب ترقى إلى مرتبة الإيمان الكامل" فإن البراهين التي يأخذها من أعماله الأولى ويعيد استخدامها يبحثها هنا على طريقة "سعيد القديم" ... فحسب بما يقنع العقل وبيهته".

ويتضح من هذا أن "الكلمة العاشرة" حظيت باهتمام كبير لدى بديع الزمان إذ يشير إليها في كتاباته أكثر مما يشير إلى أي جزء آخر من "الرسائل". ولقد كانت أول مبحث يستخدم فيه نوعاً من التفكير أسسه على أسماء الله الحسنى كما أنها تعتبر شكلاً من أشكال الاستنتاج العقلي الذي استخدمه لاحقاً في "الرسائل"^{٨٢}. ونستطيع القول إنه من أكثر الاحتمالات أن دمج أسلوب الكناية في الجزء الأول من هذا المبحث مع أسلوبه في الإقناع وطريقة عرض المادة العلمية والبراهين المقنعة المبنية على الأسماء الحسنى هو ما حدا ببديع الزمان إلى القول بأنها "جعلت القلوب ترقى إلى مرتبة الإيمان الكامل". وينبغي أيضاً أن نذكر أن بديع الزمان قد صاغ مصطلحاً جديداً للإشارة إلى هذه المعارف: "العلوم الإيمانية"^{٨٣} التي يمكن للمرء أن يصل بموجبها إلى الإيمان الكامل أو "الإيمان التحقيقي"، وهو الإيمان الذي اجتهد بديع الزمان ليكتسبه الناس؛ وهو ما سننسط فيه النقاش بعد في الجزء التالي. ويأخذ الدليل على الآخرة فيما يتعلق بالكلام على حوالي ثلاثين من الأسماء الحسنى شكلاً آخر في طريقة عرضه في "المسألة السابعة" من "الشعاع الحادي عشر" وهو ما كتبه بديع الزمان في سجن دينزلي بين عامي ١٩٤٤م و ١٩٤٥م.

إن المنهج المتبع في "الرسائل" والمتعلق بتقديم البراهين التي تثبت حقائق الإيمان خاصة براهين وجود الله تعالى ووحدانيته هو أيضاً طريقة فعالة في دحض المفاهيم التي تؤسس عليها الفلسفة المادية مثل الطبيعة والمصادفة. ووفقاً لهذا المنهج فإن تبيان خصائص "حقيقة" الكون الذي تتألف منه هذه البراهين في أغلب الأحوال يبطل تلك المفاهيم ولكن دون الدخول في التفاصيل. وتعد هذه الطريقة مفارقة لما كان ينتهجه العلماء من قبل، أي استعراض الشبهات التي يوردها الخصم ثم تفنيدها وتدميرها. ويقول بديع الزمان إن نيته في فعله هذا كانت لنلا "تتكدر الأذهان"^{٨٤} ويمكننا أن نضيف هنا أنه نظراً لأن "الرسائل" عمل شهير فقد كانت تتطلب مثل هذا المنهج.

ومثالنا في ذلك يأتي مما كتبه عن الاسم الثالث من "الأسماء الحسنى" التي هي "الاسم الأعظم" وهو اسم الله تعالى "الحكم"، فيقول عنه بديع الزمان:

نعم! إن سطح الأرض "صحيفة" من هذا الكتاب الكبير، هذه الصحيفة تضم كتباً بعدد طوائف النباتات والحيوانات، وهي تُكتب أمام أنظارنا في موسم الربيع في غاية الكمال والإتقان من دون خطأ، كتابة متداخلة، جنباً إلى جنب، في أن واحد. والبستان "سطر" من هذه الصحيفة... والشجرة "كلمة" من ذلك السطر... أوراقها المنتظمة وأزهارها المزينة وأثمارها الموزونة... إن كل ما في الزهرة والثمرة موزونٌ بميزان دقيق، وذلك الميزان مقدرٌ وفق تناسق بديع، وذلك التناسق يسير منسجماً مع تنظيم وموازنة يتجددان.

وذلك التنظيم والموازنة يجريان في ثنايا زينة فاخرة وصنعة متقنة، وتلك الزينة والإتقان يظهران بروائح ذات مغزى وبمذاقات ذات حكمة... والشجرة التي هي بمثابة كلمة، وثمارها التي هي بحكم حروف تلك الكلمة، وبذور الثمر كأنها نقاط تلك الحروف التي تضم فهرس الشجرة كاملاً وتحمل خطة أعمالها... هذه الشجرة إذا أخذناها مثلاً وقسنا عليها كتاب الكون الكبير، نرى سطوره وصحائفه قد صارت بتجلي أنوار اسم "الحكيم الحكم" معجزة باهرة، بل غدت كل صحيفة منه، وكل سطر منه، وكل كلمة، وكل حرف، وكل نقطة معجزة تبلغ من العظمة ما لو اجتمعت الأسباب المادية كلها على أن تأتي بمثل تلك النقطة - أي البذرة - أو بنظيرها لا تأتي بمثلها. بل تعجز الأسباب جميعها عجزاً مطلقاً عن معارضتها... فلا جرم أن المصادفة العشوائية والقوة العمياء، والطبيعة الصماء البلهاء التي لا هدف لها ولا ميزان، لا يمكنها أن تتدخل - في أية جهة كانت - في هذا الميزان المتقن الخاص، وفي هذا الانتظام الدقيق البديع المشمين بالحكمة والبصيرة. فلو افترض تدخلها - جدلاً - لظهر أثر التدخل، بينما لا يشاهد في أي مكان تفاوتاً ولا خلافاً.^{٨٥}

إن اتباع بديع الزمان لهذا المنهج هنا يوّتي ثماره لأنه بوصفه العمليات الطبيعية بنظام وهدف وإحداها في الأخرى والتي عادة ما لا ينتبه لها الإنسان لتكرارها أمامه وإهماله لها يقنع بديع الزمان القارئ أنه من الضرورة بمكان أن يكون لهذه العمليات الطبيعية صانع واحد حكيم؛ ثم يعرج قليلاً على سخف تفسيرات "الفلسفة" وعدم تحليها شيء من العقلانية، فتبين المسألة ويظهر رأيه فيها. وقد كتب بديع الزمان أيضاً مبحثاً يرد فيه على أصحاب المذهب الطبيعي ضمنه "الرسائل" تحت مسمى "اللمعة الثالثة والعشرون" [رسالة الطبيعة].^{٨٦} وهناك أجزاء أخرى من كتاباته إلى جانب هذه اللمعة تحض المصادفة بالبراهين القاطعة.^{٨٧}

وقد يكون من المفيد هنا شرح ما عناه بديع الزمان من استعماله لاصطلاح "فلسفة" شرحاً موجزاً. فهو يستعمل هذا المصطلح بصورة عامة في "الرسائل" وعادة بطريقة تدل على ازدرائه لها. وذلك لسببين: أولاً: يستعمل هذا المصطلح كثيراً للإشارة إلى الفلسفات السادية بما فيها المذهب المادي والمذهب الطبيعي وأيضاً المذهب الوضعي والتي نشأت كلها في أوروبا ثم أدخلت إلى تركيا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقامت مجموعة صغيرة من المفكرين الساخطين بالترويج لها واستغلوا جنباً إلى جنب مع الدعوة إلى العلم لمهاجمة الإسلام والتتقيص منه لما كان من تأييدهم للمبادئ التغريبية، وهذا يفسر عداً سعيد النورسي تجاه هذه المذاهب. وتبنى زعماء تركيا الجدد فيما بعد

المذهب الوضعي مع قولهم بالقومية وجعلوهما الأساس الأيدلوجي للدولة. أما الاستعمال الثاني الرئيسي لمصطلح الفلسفة فيتميز بصبغة أكثر عمومية ويشير إلى الفلسفة كعلم أو فن كما يشير إلى التراث الفلسفي. وهذه هي الطريقة التي استعمل بها هذا الاصطلاح في "الكلمة الثلاثون" على سبيل المثال حيث نرى أنها كيما تصبح وسيلة صالحة لإثبات الحقيقة أو "للوصول إلى الحقيقة" لا بد أن تتبع الوحي الإلهي. وما نقصده هو أنه حين يعرب سعيد النورسي عن استهجانته للفلسفة فلأنها لم تنصع للوحي فأتت ثمارها زقوماً يضر بالبشرية، ويفسر منحاه هذا هجومه على عبارة مثل ابن سينا والفارابي.^{٨٨} وعلى الرغم من ذلك تحفظ بديع الزمان بالفعل بحلول منتصف الأربعينات من القرن العشرين حين بدأ يجتذب طلاباً من بين مدرسي المدارس العلمانية الجديدة وطلابها ففرق بين "الفلسفة المضرة" التي تهاجمها "الرسائل" والفلسفة التي "تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية وتمهد للرقى الصناعي" فهي في "وفاق ومصالحة مع القرآن الكريم".^{٨٩}

يمثل هذا الفهم لماهية الفلسفة فارقاً رئيسياً آخر بين "سعيد القديم" و "سعيد الجديد" كما يعتبر إحدى ثمرات "اكتشاف" بديع الزمان للنظرة القرآنية بـ "المعنى الحرفي" للكائنات. ويمكن أن يسهم بعض الشرح لقضية العقل أو التفكير في إيضاح ما ذكرناه. فكما لاحظنا للتو فإن بديع الزمان يؤكد في مؤلفاته الأولى على عقلانية الإسلام ومطابقة العلوم المادية للقرآن. فإذا جئنا إلى "سعيد الجديد" وجدناه قد غير من موقفه على نحو غير منظور، بيد أنه لم يزر بالعقل وينتقص من مقامه الرفيع ولكن إدراكه لـ "أنا" البشرية وعلاقتها بـ "صانع" البشر وبالتالي بـ "كلامه" سبحانه - أي حين ينظر إلى العقل باعتباره مجرد "مرآة" وينعكس عن صانعه وخالقه - مع الخضوع والاعتراف بالوحي على أنه "كلام" الخالق، هنا يمكن فهم الكنه الحقيقي للعقل ويكون بمقدوره أداء وظيفته أداءً صحيحاً. وهكذا يعرف بديع الزمان العقل على أنه "آلة" لو استخدم في سبيل "مالكه الحقيقي [أي وفقاً لمعناه الحرفي] ... فإنه يكون مفتاحاً رائعاً بحيث يفتح ما لا يعد من خزائن الرحمة الإلهية وكنوز الحكمة الربانية".^{٩٠} والمقصود هنا هو أن بإمكان العقل أن يدرك العالم كما هو على حقيقته. وإذا أضفنا إلى هذا استعمال بديع الزمان للمنطق والبراهين القائمة على أساس من العقل استعمالاً موسعاً في "الرسائل" وأضفنا أيضاً حقيقة أنه لا توجد تقريباً عبارة غير مدلل عليها ببرهان عقلي في مؤلفه هذا ("الرسائل") علمنا لم يغلط بديع الزمان على هؤلاء "الفلاسفة" الذين يعتمدون على العقل وحده.^{٩١}

نوضح بعض النقاط القليلة الأخيرة حول مسلك "الرسائل" في تناولها "للحقيقة" بمعارضتها بالصوفية وبعلم الكلام. لم يكن سعيد النورسي ممن يعارضون الصوفية فقد كان موقفه وسطاً كما في الأمور الأخرى التي شجر الخلاف فيها بين المسلمين وكان سبباً في فرقتهم. فمن وجهة نظره "إن هذا الزمان ليس زمان الطريقة الصوفية"^{٩٢} ولعل أهم الأسباب العديدة لهذا هو فشل الطرق الصوفية في صد "التيارات الفلسفية المضلة" والذي يعزوه النورسي إما إلى إنكار هذه الطرق حقيقة وجود الكون أو إلى تناسي هذا الوجود؛

بينما القرآن الحكيم و"الرسائل" التي تسير على نهجه ينقذان الكائنات "من الإهمال والعبثية وتستخدمها في سبيل الله سبحانه، جاعلة من كل شيء مرآة تعكس المعرفة الإلهية".^{٩٣}

تلك كانت بعض الملامح الرئيسية للمنهج الذي استلهمه بديع الزمان من القرآن و"استخدم" فيه الكائنات (الكون) في سبيل الله سبحانه ومن ثم اكتسب لهؤلاء الذين يتبعونه "إيماناً تحقيقياً". ومما يثير الانتباه أن نرى أنه رغم هجوم النورسي على علماء الكلام - فمن جملة أشياء يقول إنه بسبب تفضيل علماء الكلام العقل على الوحي "عجزوا عن أن يوضحوا ما تفيدته عشر آيات من القرآن الكريم وتثبتته إثباتاً قاطعاً"^{٩٤} فإنه يضع "الرسائل" بقوة في صلب تراث المدارس الشرعية:

إن ما يراه أهل الولاية من الحقائق بالعمل والعبادة وبالسلوك وبالرياضة الروحية، وما يشاهدونه من حقائق الإيمان وراء الحجب، فإن رسائل النور تشاهدها مثلهم أيضاً، إذ شقت طريقاً إلى الحقيقة في موضع العبادة ضمن العلم، وفتحت سبيلاً إلى حقيقة الحقائق في موضع السلوك والأوراد ضمن براهين منطقية وحجج علمية، وكشفت طريقاً مباشراً إلى الولاية الكبرى في موضع علم التصوف والطريقة ضمن علم الكلام وعلم العقيدة وأصول الدين؛ بحيث انتصرت على الضلالات الفلسفية التي تغلبت على تيار الحقيقة والطريقة في هذا العصر.

لم يكن إيمان عوام المؤمنين إلا إيماناً "تقليدياً" لذلك لم يثبتوا أمام صولات علوم أهل الإلحاد، فجاءتهم "الرسائل" "قلعة حصينة" لا تقهر تدافع عن إيمانهم وتتقدم من الشبهات الواردة على إسلاميتهم.^{٩٥}

وجددير بنا هنا أن نتذكر أن قوة "الرسائل" تكمن في طبيعة العلم الذي تضمنه بين دفتيها؛ وهي مسلك للعلم أي للفكر ولكنها تحتوي أيضاً على "علوم الإيمان" و "العلوم التي تمكن المرء من الوصول إلى "الإيمان التحقيقي". فكما يقول بديع الزمان فإن هذه العلوم لا تشبه "العلوم والمعارف الأخرى، فهي نور وقوة ممددة لكثير من اللطائف الإنسانية فضلاً عن العقل".^{٩٦} وهذا يعني أن ما في "الرسائل" من علم يتصل بالعقل وأيضاً بالقلب أو بملكات الشعور فيصير العلم التي يتحصل من خلالها ممتزجاً بكيان الإنسان كله فيمنحه ثباتاً وقوة لا يترزع عن: "هذا النوع من الإيمان التحقيقي، فلا يتوقف في حدود العقل فحسب بل يسرى إلى القلب وإلى الروح وإلى السر وإلى لطائف أخرى فيترسخ فيها رسوخاً قوياً بحيث لا تصل يد الشيطان إليها أبداً".^{٩٧}

قال علماء معاصرون^{٩٨} إن بديع الزمان سعيد النورسي بكتبه "الرسائل" قد أرسى قواعد علم جديد يوفي بالاحتياجات الخاصة لهذا الزمان. وعلى الرغم من أنه بوجه عام لا يرى الغرض من "الرسائل" والوظيفة المنوطة بها من هذا المنظور فاستناداً إلى هذا المرجع ("الرسائل") وإلى مراجع أخرى مبنوثة هنا وهناك في كتاباته يبدو أنه بمنهجه الجديد الذي استلهمه من القرآن والذي أورد به البراهين العقلية على الأركان (العقائد) الرئيسية للإيمان والقضايا الأخرى التي دار حولها علم الكلام - يبدو أنه بهذا

المنهج الجديد قد صار يرى "الرسائل" شكلاً جديداً من أشكال هذا العلم له وظيفة عامة هي تجديد الإيمان.

قال بديع الزمان رداً على تلميذ من تلاميذه كتب يطلب تلقي درساً في علم الكلام: "انتم يا أخي تتلقون ذلك الدرس فعلاً، ... "الكلمات" [جزء من "الرسائل"] دروس منسورة لعلم الكلام الحقيقي".^{٩٩} ونجد في مقدمة "ذيل الحباب" (نشر لأول مرة عام ١٩٢٣م) تصريحاً برؤيته "للرسائل" على أنها علم كلام جديد، غير أن ذلك القول يريد به الرسائل الثماني التي كتبها باللغة العربية والتي كانت أول أعمال "سعيد الجديد". فهو هنا يشير إلى أنه "يمكن أن يستخرج منها بالتهذيب والتنظيم والإيضاح عقائد إيمانية وعلم كلام جديد في غاية القوة والرصانة لردّ ضلالات أفكار هذا الزمان".^{١٠٠} كما أنه يقرر في موضع آخر أن "الرسائل" قد أبانت "أن في المدارس الشرعية أيضاً طريقاً قصيرة [ليست في الطريقة الصوفية] توصل إلى أنوار الحقيقة، ... وأنه في العلم الشرعي، وفي الحقائق الإيمانية وعلم كلام أهل السنة".^{١٠١}

إن ما دلل به بديع الزمان من البراهين عن وجود الله تعالى بالضرورة والتوحيد والأسماء والصفات وبعث (حشر) الناس بأجسامهم و"المشيئة الإلهية" أو القدر الذي كتب عنه رسالة مستقلة (هي الكلمة السادسة والعشرون) لجدير بالذكر وبأن نسلط الضوء عليه. وقد فعلنا بإيجاز فيما يخص المسألة الأولى (وجود الله تعالى). ويرى بديع الزمان أنه تمكن من حل مشكلة القدر والإرادة البشرية أو الاختيار "في صحتين... وبما يوافق أفهام الناس كلهم" والتي استعصت في حلها حلاً شافياً حتى على أكابر علماء مذاهب أهل الكلام الرائدة في الماضي.^{١٠٢} وسواء أصاب بديع الزمان أم كانت الأخرى فلا غرو في أن برأهينه التي أسسها على "الآيات الكونية" سهلة الفهم غاية في الإقناع.^{١٠٣} وهكذا، أخرج بديع الزمان علم الكلام من ضيق المدارس الشرعية وأعاد صوغه بمنظور من التيارات الفكرية المنحرفة في عصرنا الحاضر وقدمه للمؤمنين العوام حتى يقوى فكرهم ويتجدد إيمانهم ومن ثم يمكن إصلاح المجتمع.

بدايات حركة رسائل النور

إن حركة رسائل النور - أو كما يمكن أن نطلق عليها كلمة أفضل فنُدعوها بالأخوة- مرتبطة بـ"الرسائل" ذاتها بوشائج لا يمكن أن نتفصم عراها، إذ أن هذه الحركة قد تكونت شيئاً فشيئاً مع كتابة الرسائل. وما نقصد إليه هنا لن يعنى بوصف الحركة وصفاً تاريخياً حسب تسلسل نموها الزمني طوال خمسة وعشرين عاماً هي فترة حكم حزب واحد حكماً متصلاً إنما سنعتمد إلى محاولة وصف بعض الحقائق الموجزة عن تكوينها وشيء من الملامح الرئيسية لما كانت عليه من شكل ووظيفة من حيث كونها انعكاساً لفكر سعيد النورسي.

حين وصل سعيد النورسي إلى قرية بارالا الصغيرة في أوائل عام ١٩٢٦م لم يكن لديه أي شيء على الإطلاق. ورويداً رويداً بدأ في اجتذاب طالب من هنا ومساعد من

هناك، ومن كان منهم على قدر من التعليم اضطلع بدور كاتب يكتب ما يمليه بديع الزمان. ثم كان أن انتشرت هذه الأمالي أو الكتابات بين قاطني المنطقة. واعتراضاً بفضل هذه الكتابات قام من استطاع بنسخها وتميرها إلى آخرين فوجدت بذلك سبيلاً إلى شتى أرجاء المنطقة. وكان طلاب النور الأوائل ينتمون إلى نحل متباينة من مشارب الحياة وعزموا على إنفاق ما يملكون من وقت وموارد محدودين على كتابة الرسائل حتى إنه بحلول عام ١٩٣٥م وما كان من جمع واعتقال لما يقرب من مائة وعشرين من هؤلاء الطلاب قبيل تقديمهم للمحاكمة والسجن في سجن اسكي شهر حوت مئات البيوت في ولاية إسبارطة وما جاورها "رسائل النور" تكتب سراً بعيداً عن الأعين.

من السمات المبتكرة في هذه الحركة الناشئة تمركزها حول مجموعة من الكتابات لا حول مؤلفها أو مترجمها.^{١٤٤} وفي الحقيقة ما كان بديع الزمان يعتبر نفسه سوى واحد من طلاب "الرسائل" مثله مثل الآخرين. ومن الصعوبة بمكان القول بأنه تتبأ بنمو هذه الحركة كما قد نمت وتشربت طابع حركات العصر الحديث. وعلى أي حال اتسم نشاط طلاب الحركة بما اتسم به من خفاء بسبب الإجراءات القمعية فقد أغلقت المدارس الشرعية وتكايا أو زوايا الصوفية وحلت الطرق ولم يُسمح لأي مؤسسة أو شخص أن يرفع رأساً. وهناك أيضاً عنصر اللغة التركية التي كتبت بها "الرسائل" مما جعلها سهلة ميسورة للنفاذ إلى جميع طبقات الشعب، على عكس ما كانت عليه المناهج الشرعية ونظم التعليم من كتبها باللغة العربية في السابق.

إن المباحث التي تشتمل عليها "الرسائل" تعليمية في جوهرها، فلم يك من فراغ أن دعا بديع الزمان أتباعه "طلاب" وهي الكلمة المستخدمة لطلاب المدارس الشرعية وغيرها من المدارس. وقد أسلفنا الذكر بعض الشيء عن منهجه الذي اتبعه في القسم السابق. وهذا المنهج بما دمجه من العلوم الشرعية مع العلوم الحديثة واشتماله على مناقشات عن موضوعات كثيرة إنما صمم ليغرس في أذهان الطلاب والناس عامة ببطء وتدرج نظرة عالمية هي "حديثة" وفي نفس الوقت قرآنية؛ كما أن ذلك المنهج إيجابي وبناء ومن ثم يستحث قراء "الرسائل" على أن تكون نظرتهم للحياة نظرة إيجابية ويملؤها التفاؤل. وينبغي لنا أن نذكر هاهنا أنه في ذلك الوقت حين أجبر الناس على الانفصال عن ماضيهم باستعمال الأبجدية اللاتينية أنيط بـ "الرسائل" مهام إضافية تتمثل في كل من الحفاظ على الأبجدية العربية والنهوض بالمستوى التعليمي للناس من حيث القراءة والكتابة أو محو أميتهم فضلاً عن صفتها التعليمية بشكل عام. ثم إذا أضفنا الانضباط الفكري والتهديب الأخلاقي اللذين تطبعهما "الرسائل" في أذهان طلابها ونفوسهم نستطيع أن ندرك لماذا كان بمقدور بديع الزمان صادقاً غير كاذب أن يدحض الاتهامات الزائفة أمام المحاكم حيث رموا طلاب "الرسائل" بأنهم مثيرو قلاقل ومعرضون على القيام بالتمرد والثورات. وكما سنذكره في القسم التالي كان من أهم ما ركز عليه بديع الزمان أن على طلاب "الرسائل" أن يتحلوا بالعمل "الإيجابي" دائماً في المجتمع والالتزام بالقانون والمحافظة على النظام^{١٤٥} في زمن شاعت فيه الفوضى والانحلال الأخلاقي اللذين نجما مع مرور الوقت من هجر الناس للعمل بدينهم وأخذهم بمبادئ الفلسفة المادية.

اعتاد بديع الزمان أن يتصل بتلاميذه في أغلب أوقاته من خلال الخطابات يشجعهم بها على المضي قدماً فيما هم بصدده من أعمال ويشرح لهم "الرسائل" ووظائفها المختلفة ويرسي المبادئ التي ينبغي لهم أن يأخذوا بها من أجل "خدمة القرآن والإيمان"، بيد أن أهم ما أصر على تلاميذه أن يضعوه نصب أعينهم من جملة شؤون "العالم الإسلامي والإنساني" هو قضية الإيمان والحقائق الإيمانية، وحيث أنها في المرتبة الأولى ومن بعدها يأتي كل شأن ينبغي على كل من يضطلع بخدمتها أن ينحى السياسة والعمل السياسي جانباً وألا يفرق جهده في الأمور الدنيوية - فلا تتعرض الحقائق القرآنية للاستغلال أو الحط من شأنها أو تكون أداة لغيرها من القوى الأخرى.^{١٠٦} ومن بين الأسباب الأخرى التي يوردها بديع الزمان أن أغلب الناس لا يعارضون الحقيقة ولأنهم تعرضوا "للضلالة" يحتاجون لمن يأخذ بأيديهم إلى تلك الحقيقة، ولكنهم إذا ما قبلوا بالسياسة جنباً إلى جنب مع نور الحق فسوف ينفرون فيحرمون منه. علاوة على ذلك يوجد من بين من يتلبسون بالتيارات السياسية عامة أناس ينزعون إلى طلب الحقيقة لذلك على من يظهر للناس الحقائق القرآنية أن يناهز نفسه عن الانضمام إلى تلك التيارات لئلا يصير القرآن عرضة لهجوم منحاز أو شبهة مغرض.^{١٠٧}

وهناك نقطة أخرى تتطلب من طلاب "الرسائل" أن يرتفعوا عن أمور السياسة إلا وهي "الإخلاص" الذي يعتبره بديع الزمان "قوتهم العظمى". فواجبهم هو خدمة قضية الإيمان وعليهم أن يفهموا أن الأمر "موكول إليه تعالى" أن يهبهم النجاح من عدمه.^{١٠٨} بالإضافة إلى ذلك على الطلاب أن يكتسبوا الإخلاص الكامل حتى يتسنى لهم أن يكونوا "الشخصية المعنوية" للجماعة التي يراها بديع الزمان ضرورية لمحاربة الهجمات الجماعية لأهل الضلالة. فلقد أولى هذه المسألة أهمية عظمى وهي تعني أن يتخلص الفرد من كافة أشكال الأنانية، وكان دائماً على استعداد للتضحية بشخصه في سبيل هذه الشخصية الجماعية "الرسائل".

نمت الحركة ببطء ومن المفارقات أن ما عاناه بديع الزمان وتلاميذه من سجن جماعي ثلاث مرات فضلاً عن محاكمتهم قد أعان على نمو حركتهم. فبالرغم من تقدم سعيد النورسي في العمر وظروف السجن التي لا يطيقها بشر استطاع أن يحيل المحاكمات إلى منصات عرض من فوقها قضية "الرسائل" ليس لهيئات المحكمة والقضاة فقط ولكن قدمها أيضاً للحكومة ولزعماء الأمة. فضلاً عن ذلك ساعدت الدعاية التي اكتسبتها القضايا المعروضة في دينزلي وأفيون على تعريف شرائح أكبر من المجتمع بـ "الرسائل" وطلابها وإثارة استياء الناس من المعاملة السيئة التي كان يتعرض لها الطلاب وتعاطفهم مع قضيتهم. وهكذا أدت تلك القضايا إلى نمو حركة "النور".

عرف بديع الزمان كفاح طلاب "الرسائل" خاصة في أواخر الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين حين استشعر الأتراك أن الشيوعية خطر حقيقي على بلدهم على أنه كفاح نشر لحقائق الإيمان والقرآن وبثها في جنبات البلاد باعتبار هذا الكفاح "جهاد الكلمة" أو الجهاد السلمي (الجهاد المعنوي) و"العمل الإيجابي" فوقاً لهذين المبدأين فإن العمل على خدمتهما والتي تحافظ على النظام العام يشكل "حاجزاً" لصد

"التدمير المعنوي" الذي يحدثه الإلحاد واللاادين. وجاهد طلاب "الرسائل" بمفردهم لإنقاذ الإيمان وتقويته في نفوس الناس فحالوا دون انهيار الأخلاق وزعزعة الأسس التي يبنى عليها المجتمع والذين تتسبب فيهما الشيوعية، كما أنهم "أشفوا" و"أصلحوا" ما أحدثته من ضرر. ويربط بديع الزمان بين هذا الجانب من الجهاد الديني وقبول "الجمهورية العلمانية" التي تُعد حرية الضمير (حرية الوجدان) إحدى قواعدها الأصيلة، إذ تتعارض حرية الوجدان مع الإكراه في الدين ومع الجهاد الشرعي المسلح في الداخل.^{١٠٩}

ويمكننا أن نفهم مما سبق أن بديع الزمان باعتباره "سعيداً الجديداً" لم يك يعارض العلمانية كنظام سياسي رغم أن ما نسب إليه من معارضة للإصلاحات العلمانية قد جعل أساساً لما وجه إليه من اتهامات إبان مثوله أمام المحاكم. ودافع بديع الزمان بأن العلمنة تعني فصل الدين عن الأمور الدنيوية ومن ثم ينبغي معاملة المتدينين بنفس المعاملة التي تتوجه بها الدولة العلمانية إلى غيرهم؛ أي أن عليها أن تضمن حرية الضمير وحرية التعبير وغيرها من الحريات.^{١١٠}

بدأ بديع الزمان من ذلك الحين أيضاً في توجيه خطابات إلى الوزارات المختلفة للحكومة وإلى السلطات الأخرى يحذر فيها المسؤولين من الضرر الذي سيلحق بالبلاد من جراء الفوضى التي تنتج عن الشيوعية، ويقنعهم كذلك بمقدار الحاجة إلى "الرسائل" وإلى الدور الحيوي الذي يمكن أن تلعبه في مجابهة "التدمير الأخلاقي والروحي" للشيوعية. وبين بديع الزمان أنه لمصلحة البلاد والعباد ينبغي على هؤلاء المسؤولين طبع "الرسائل" ونشرها لا حظرها.^{١١١}

سعيد الثالث

تحسن الوضع بعض الشيء بالنسبة لسعيد النورسي وطلاب "الرسائل" بسبب التحرر الجزئي الذي أعقب هزيمة حزب الشعب الجمهوري وفوز الحزب الديمقراطي بزعامة عدنان مندرس في الانتخابات التي أجريت في شهر مايو من عام ١٩٥٠م، وشهدت العشر سنوات الأخيرة من حياة بديع الزمان توطيداً لحركة "النور" واتساعاً هائلاً فيها.

وجاء أول عمل للحكومة الجديدة برفع الحظر عن الأذان باللغة العربية الذي كان قد بدأ العمل به منذ عام ١٩٣٢م بمثابة رمز للتوجه نحو مصالحة الحكومة للتيار الإسلامي. وعلى أية حال فقد كانت الوعود بمثل هذه الإجراءات هي التي مكنت لهذا الفوز الساحق في الانتخابات. ولذلك وخلال هذه العشر سنوات اهتم بديع الزمان بالشؤون السياسية إلى الحد الذي جعله يكتب خطابات إلى مندرس وإلى المسؤولين الديمقراطيين الآخرين يشجعهم على المضي قدماً في سياساتهم التي توالي الإسلام ويقدم لهم النصح والإرشاد. ومن أجل هذا اعتبر هذا العقد من الزمان فترة جديدة في حياة بديع الزمان ألا

وهي فترة "سعيد الثالث".^{١١٢} وصدراً عن هذه الخلفية ورغماً عن تقدم العمر به وضعف صحته قام بتدريب جيل جديد من الطلاب الذين كانوا نواة حركة "النور" في المستقبل.

دخل مع سعيد النورسي في سجن أفيون كثير من تلامذته القدامى وبعض من تلاميذ جدد. وعند إطلاق سراحهم عاد القدامى إلى مسقط رأسهم واستمروا في نسخ "الرسائل" وتوزيعها. بينما احتفظ بديع الزمان بمجموعة صغيرة منهم ليرعوا مصالحه وليعلموا الناس "الرسائل". وقد روى الطلاب أنهم كانوا يتدارسونها بينهم لعدة ساعات كل يوم.^{١١٣} وأرسل بديع الزمان بعضاً منهم إلى أنقرة حيث فتحوا "درسخانات" أو مراكز دراسية كانت بمثابة مراكز لما قاموا به من أنشطة. وربما اجتمعوا مع السياسيين المعروفين بتعاطفهم مع القضايا الدينية بناءً على تعليمات من بديع الزمان فيحثونهم في أمر "الرسائل" ويبلغونهم بوجهة نظر النورسي في القضايا الرئيسية المختلفة. وبعد أن برأت محكمة أفيون ساحة "الرسائل" عمد طلابها إلى طبعها بالمطابع الحديثة بالحروف "الجديدة" (الأبجدية اللاتينية)؛ وقام طلاب آخرون بنفس المهمة في استانبول. وكان لازدياد هذا النشاط في طبع "الرسائل" وفتح الدرسخانات أثره في النمو الكبير لحركة "النور" خاصة بين الشباب.

وهكذا صار الاهتمام الأكبر لبديع الزمان من خلال الأنشطة السابقة هو توجيه حركته التي اتسعت اتساعاً عظيماً وصياغتها وفقاً للمبادئ - التي أشرنا إليها جزئياً في القسم السابق - والتي كان أرساها من قبل وعلمها جيل الطلاب القدامى. ولم تتحسن الظروف إلا قليلاً إبان حكومة الديمقراطيين إذ استمر نظر القضايا في المحاكم وتعاقبت مدامات قوات الشرطة ومصادرة الكتب، وكان لزاماً على طلاب "الرسائل" مواصلة القيام بأنشطتهم بكثير من الحيلة والحذر. وقد نشأت كل هذه المضايقات نتيجة للضغوط التي مارستها القوى المناوئة للدين فكان المبدآن الرئيسيان اللذان استمر بديع الزمان في غرسهما في نفوس تلاميذه هما الإخلاص وإنكار الذات اللذين كانا لازمين لازبين لتكوين "الشخصية الجماعية" والقيام بالعمل الإيجابي وغيره من الأمور الأخرى التي ذكرناها آنفاً.

تلك هي الظروف التي أظلت ما قام به بديع الزمان أثناء اتصالاته بمندرس والنواب الديمقراطيين حين استحثهم على مؤازرة القضايا الدينية بالاهتمام بأن ينبههم إلى أن ردع الشيوعية وافتئاتها لا يكون بـ"الإجراءات والمعاهدات سواء في الداخل أو الخارج" بل بـ"الحقائق القرآنية والإيمانية التي تشكل سداً يحول دون تدميرها للمعنويات القلبية حيث تكتسب أكبر قوة تدميرية لها بينما تعالج هذه الحقائق الجراح الروحية [التي تسببها الشيوعية]".^{١١٤} وقد لهم بديع الزمان عوناً منه تمثل في حلول في صورة مبادئ قرآنية بمقدورها إصلاح ما سببته المبادئ المادية "الفلسفة" المطبقة الآن على البلاد من ضرر، وبمقدورها كذلك توحيد المجتمع وإرساء تناغم أجزائه وإقامة العدالة. إن هذه "القوانين الإسلامية الأصيلة" منبعها أي القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وتهدف إلى تقويم المشكلات الإنسانية والاجتماعية التي نشأت عن تلك المبادئ الفلسفية المادية.^{١١٥}

خاطب بديع الزمان الديمقراطيين بـ"الأحرار" و"ناشدي الحرية" تشجيعاً لهم، وقد عني بالحرية تلك "الحرية الشرعية" التي عمل من أجل إرساء قواعدها في الفترة

"الدستورية الثانية" والتي كان يأمل في أن يعمل الديمقراطيون من أجل ذلك أيضاً. ومن الأمور التي تبين تمسك بديع الزمان بمثاليات تشبه تلك التي كان يتمسك بها "سعيد القديم" كتابته في تلك الفترة لنسخة باللغة التركية للخطبة التي ألقاها باللغة العربية في عام ١٩١١م وهي المعروفة بـ "الخطبة الشامية" فضلاً عن أنه أضاف إليها بعض مقالاته الصحفية التي كتبها في تلك الفترة. فيقول في إحداها بعد أن استبدل كلمة "الدستورية" (الأخذ بمبدأ الحكم الدستوري) بكلمة "الجمهورية": "الجمهورية عبارة عن العدالة والشورى وحصر القوة في القانون".^{١١٦}

أمر آخر جاهد من أجله بديع الزمان في بدايات القرن العشرين وعمل على التشجيع عليه في السنوات الأخيرة من حياته ألا وهو الاتحاد الإسلامي غير ذي الطبيعة السياسية والذي يؤسس على "الأخوة في الإسلام"، ومرة أخرى تلمس بعض الكتابات التي أعاد طبعها تلك النقطة.^{١١٧} ولذلك أيضاً حث مندرس والنواب الديمقراطيون على إعادة العلاقات مع دول العالم الإسلامي والعمل على تقويتها إذ كان يرى ذلك سندا أصيلاً يدعم تركيا. وفي هذا الصدد أيد بديع الزمان تركيا في انضمامها لحلف بغداد عام ١٩٥٥م وكتب خطاباً هاماً يهنئ فيه الرئيس جلال بيار ورئيس الوزراء مندرس ويبلغهما تأييده.^{١١٨} وكان مما قال: إنه قضى "خمساً وخمسين سنة من عمره لتحقيق [المسألة]، ومن ثم ينتهز فرصة كتابة هذا الخطاب ليعبر عن أفكاره بخصوص المشكلات التي تعاني منها المنطقة، مع الاحتمال الأكبر أنه فعل ذلك ليوجه إليهما النصح والإرشاد فيما يتعلق بسياستهما في الشرق الأوسط.

تنبأ بديع الزمان أن الحلف سيكسب الأتراك أربعمئة مليون من الأخوة المسلمين وثمانمئة مليون من الأصدقاء النصارى حيث رأى الحلف خطوة هامة نحو إقرار السلام، ثم بيّن بديع الزمان أنه قد وجد وسيلتين أو حلين لمواجهة الأخطار التي تتهدد القرآن والأمة الإسلامية والتي كان قد علم بها في بداية القرن: الوسيلة الأولى هي "الرسائل" التي تقوي وشائج الأخوة الإيمانية؛ وقد دعا رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء إلى نشرها في العالم الإسلامي. أما الوسيلة الأخرى فهي مدرسة الزهراء فهذه الجامعة الإسلامية التي أراد أن تكون على غرار الأزهر الشريف في القاهرة سوف تكون هي أيضاً وسيلة لتحقيق السلام الشامل والتصالح على عدة مستويات، وسوف تعمل هذه الجامعة على التخلص من تأثير التفرقة العنصرية بين أقوام شرقي العالم الإسلامي وتدفع إلى إنماء القومية الإسلامية الشاملة وازدهار العمل بـ "الدستور القرآني" القائل: "إنما المؤمنون أخوة" (الآية ١٠ من سورة الحجرات). أيضاً كما ذكرنا سوف تعمل هذه الجامعة على أن تتصافح العلوم المادية الحديثة مع العلوم الشرعية أي وهكذا يتوافق أبناء المدارس العلمانية مع أبناء المدارس الشرعية. ويضيف بديع الزمان أنها سوف تؤدي إلى أن "تتصالح الحضارة الأوروبية مع حقائق الإسلام مصالحة تامة"، وربما قصد من ذلك أنها سوف تحل المشاكل الفكرية والثقافية الناشئة عن الأخذ بالمدنية الغربية والمبادئ العلمانية. وأشد بديع الزمان برئيس الجمهورية لتوجهه بالعمل من أجل إنشاء هذه الجامعة، فقد أعلن في خطبة له في وان في عام ١٩٥١م بأن الحكومة تخطط لإنشاء جامعة فيها معرباً عن أنها سوف تكون "حجر الأساس لإحلال السلام الشامل في الشرق

الأوسط" وأنها "ستثمر فوائد جمة لصالح هذه البلاد"، كما أنه أكد على أنه بما أن "التدمير" يأتي من خارج البلاد ويتأتى من غياب الإيمان فلا بد أن تكون العلوم الشرعية هي الأساس لهذه الجامعة. وخلاصة القول إن وجهة نظر بديع الزمان تتمثل في إمكانية حل المعضلات الوعرة التي تدك أرجاء المنطقة فقط من خلال الالتجاء للتعليم والتمسك بالدين ومن السلام والتصالح والوحدة التي هي ثمراتهما جميعاً.

خاتمة

ظهر بديع الزمان في المدارس الشرعية وانتمى إلى طبقة العلماء. وقد كانت المدارس الشرعية من الأهمية بمكان في قلبه لأنها حصون المعرفة التي هي أس الدين الإسلامي وينبوع حيويته. ففي شبابه كان يهدف في معظم ما قام به من أعمال بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى أن ينشط ويصلح من شأن المدارس الشرعية في شرقي الأناضول حيث مسقط رأسه، وحين تحول إلى "سعيد الجديد" مع "الرسائل" التي صاغها على شاكلة المناهج التي تدرس في هذه المدارس استطاع أن يحقق ما أراد من تجديد ولكن بتوجهه بالخطاب نحو عامة المسلمين فيما يتعلق بأوضاعهم في تلك الأونة من الزمان. وهذا يبرز تواصل عميق في الأهداف والأفكار في الفترتين الرئيسيتين من حياته.

تعلقت بعض الفروق بين فكر "سعيد القديم" و"سعيد الجديد" بحالة الإمبراطورية العثمانية وبالجدل الحثيث الدائر حول أفضل السبل لإيقاف انهيارها والنهوض مجدداً والرقي بها. وامتزج بديع الزمان بهذا الجدل وعمل لفترة من حياته مع لجنة الاتحاد والترقي من أجل تكوين حكومة دستورية. وتوضح عملية إعادة طبعه لعدد من مؤلفاته في خمسينات القرن العشرين والتي ألفها بدءاً من هذا التاريخ أن رؤيته قد تغيرت فيما يختص بـ"مسلكه" أو مشاركته الفعالة في الحركة الدستورية ولكن لم تتغير المفاهيم ذاتها. ونذكر من تأييده لمبدأ الحكم الدستوري وتبنيه لأفكار واستعماله لاصطلاحات تتعلق بهذا الأمر بث منها فيما كتبه في "الرسائل" - نذكر من ذلك كله أنه لم يكن ليهتم بالمصدر الذي أخذت منه إذ كان تبنيها ناشئاً عن سعيه الدؤوب من أجل تحقيق وحدة الإمبراطورية ورفيها؛ فقد انصب جل اهتمامه أولاً على إيضاح أنه من الإمكان بمكان استنتاج مبدأ الحكم الدستوري والمفاهيم المرتبطة به من أحكام الشريعة الإسلامية وأن هذا المبدأ ومفاهيمه هما في جوهرهما من الإسلام، وثانياً انصب اهتمامه كذلك على العمل في سبيل قبول الناس لهما. وعلى أية حال قد تلقاها بالقبول كثير من مفكري ذلك العصر.

قد يكون من المحتمل كذلك أن الحاجة الماسة لضمان التقدم والتنمية للولايات الشرقية والإمبراطورية جمعاء أيضاً للعمل على تطوير العلوم الشرعية والرد على أتباع المذاهب المادية - قد تكون هذه الحاجة هي التي دفعت بديع الزمان إلى التأكيد على أهمية العلم والفلسفة، حتى إنه اعترف بارتضائه "بقسم من دساتير الفلسفة البشرية [الأوروبية]، أي يقبل... شيئاً منها،... ويعتدّون قسماً من دساتيرها كأنها العلوم الحديثة

فيسلمون بها. ولهذا لا يتمكنون من إعطاء الصورة الحقيقية للإسلام، وما يعنيه هو أنه قبل العلوم على أنها "الحقيقة" وقصد من هذا العمل أن "يطعم شجرة الإسلام ... وكأنه... بهذا يقوي ... الإسلام".^{١١٩} ومن الصعب أن نرى هذه الغاية في كتابيه "محاكمات" و "إشارات الإعجاز"، فغاية ما أراد هو أن يبين مطابقة القرآن الكريم للعلوم المادية الحديثة؛ وعلى أية حال فقد أسرع به إدراكه لقصور نظريته تلك نحو التحول الفكري والروحي الذي جاء بـ "سعيد الجديد".

إن بحث بديع الزمان عن طريق يوصله إلى "جوهر الحقيقة" قاده أخيراً إلى القرآن الحكيم ودروسه في التوحيد، ثم عرج من هذا الطريق إلى تأملاته في الكائنات التي جمعت بين مكنون العقل والفؤاد. وأنتج هذا البحث في أعماق ذاته أعظم ما أنتج المعنى الحرفي في القرآن الحكيم ويقصد به رؤية الكائنات بمعناها الذي تدلل عليه والذي يمكنه أيضاً "أن يحيل العلوم المادية إلى معرفة إلهية ويسوقها سوقاً إلى هدفها الحقيقي". وهذا النهج الذي أسسه على هذه الرؤية والذي كان يتألف من عناصر من العلوم التي تدرس في المدارس الشرعية كالمنطق والعقائد وأصول الدين إلى جانب عناصر أخرى من العلوم الحديثة - هذا المنهج مكنه من الإتيان ببراهين غفيرة وحجج كثيرة استطاع بهما أن يثبت الحقائق الإيمانية الكبرى واستطاع في الوقت نفسه أن يدحض بما لا يدع مجالاً للشك تلك المفاهيم المستمدة من الفلسفة المادية. ومن هنا نجد أن بديع الزمان نجح في إرساء منهج جديد في كل من علم تفسير القرآن وعلم الكلام، منهج من شأنه أن يوفي بالاحتياجات الخاصة لهذا الزمان واستطاع بالفعل إنقاذ إيمان أعداد وفيرة من جمهور المسلمين وأن يجدد لهم هذا الإيمان. ولا غرو أن هذه القضايا تمثل اختلافاً رئيسياً بين "سعيد القديم" و"سعيد الجديد".

ويتعلق الاختلاف الرئيسي الآخر بين "السعيدين" بالتوجه الاجتماعي في خدمة الدين في الوقت المعاصر ويرتبط أيضاً بهيمنة المذاهب المادية واللادين والتي كانت مقصورة في الفترة الأولى على قلة قليلة. وانصب جل اهتمام بديع الزمان على "التدمير الأخلاقي والمعنوي" للمذاهب المادية سواء للفرد أو للمجتمع. وهكذا، فبالإضافة إلى هجومه الفكري على تلك المذاهب وزعمه أنه قد "دمر عليهم حصنهم المتين الذي يسمونه العلوم المادية والطبيعة"، فقد كان يهدف باستخدامه الحقائق القرآنية إلى "إصلاح" الضرر الذي تسببت فيه تلك الفلسفة بالحقائق القرآنية وإلى "علاج" الجراحات التي أصابت الناس بها ليدراً قوتها المدمرة ولبحول دون انتشار الفوضى. وقد اعتنى طلاب "الرسائل" فيما قاموا به من "العمل الإيجابي" و"جهاد الكلمة" بهذه القضية أيضاً.

كان الهدف الرئيسي لبديع الزمان في القسم الثاني من حياته هو إيضاح أنه بما أن الفلسفة المادية "مبنية على أساس العبث في الوجود" فإن نتائجها دائماً سلبية وليست في صالح الإنسانية، أما من خلال القرآن الحكيم وبراهينه العقلانية وأدلته الدامغة فإن الإنسانية ستجد طريقها إلى السعادة المنشودة في هذه الدنيا والآخرة من بعدها. ولهذا السبب كان بديع الزمان دائماً متفانلاً في نظريته للمستقبل وتنبأ بتمسك الناس بأعداد غفيرة بالقرآن الكريم.

ثبت المراجع وملاحظات:

^١ انظر على سبيل المثال "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي" (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi)، تأليف شريف ماردين، (البياتي ١٩٨٩م)، ١٧٥-١٧٦.

^٢ انظر ملاحظة رقم ٢٠.

^٣ انظر "Bir Siyasi Düşünür Olarak, Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi" ، تأليف شوكر و هانيغلو، (استانبول، بدون سنة نشر)، ٣٧٠-٣٧٢؛ وانظر أيضاً "Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi" ، تأليف سليمان خيرى بولاي، ٨ وما بعدها، (انقرة، تركيا، ١٩٩٥م).

^٤ "مؤلف كليات رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي، حياته ومنهجه" (Risale-i Nur Külliyati) بعد باسم "السيرة الذاتية" (Tarihçe)، (استانبول سنة ١٩٧٦م)، ٣١-٤٨. (وقد أعدت السيرة بإشراف النورسي (في مجلدين) سنة ١٩٥٧م)، وانظر أيضاً "بديع الزمان سعيد النورسي: مفصل تاريخ حياته" (مجلدات)، (استانبول سنة ١٩٩٨م)، ١: ٣٧-١٦٥، وانظر كذلك "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي" (The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi)، تأليف شكران واحدة، الطبعة الثانية، (استانبول سنة ١٩٩٨م)، ٣-٣١.

^٥ "بديع الزمان: تاريخ حياته" (Bediüzzaman'in Tarihçe-i Hayati)، تأليف عبد الرحمن، (استانبول سنة ١٣٣٥)، ٢، وأيضاً Tarihçe، ٤٤.

^٦ لمعرفة المزيد حول انتشار هذه الطريقة انظر كتاب "أغا وشيخ ودولة: الكيانات الاجتماعية والسياسية في كردستان" (Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan)، تأليف مارتين فان برونسن، الطبعة الثانية، (لندن ١٩٩٢م)، ٢٢٤ وما بعدها؛ و كتاب "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة" (Religion and Social Change in Modern Turkey)، تأليف شريف ماردين، ٥٥-٥٨.

^٧ انظر "ختم التصديق الغيبي" (Sikke-i Tasdik-i Gaybî)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٦٠م) ١١٦.

^٨ انظر "بديع الزمان سعيد النورسي: الترجمة الكاملة والسيرة الذاتية" (Bediüzzaman Said al-Nursi'nin Tercüme-i Halinden Bir Hulasadır)، (بدون سنة نشر أو مكان طبع)، ٦٦٨.

^٩ انظر كتاب عبد الرحمن ٩، وكتاب Tarihçe، ٣٤. وما زالت النسخة الخاصة بالنورسي من كتاب "جمع الجوامع" لابن السبكي موجودة، انظر باديللي، المجلد الأول، ١٠٠-١٠١، ولمن أراد قائمة تحوي ٤١ مؤلفاً خاصة بالمنهج المقرر في المدارس الشرعية فلينظر باديللي، المجلد الأول، ٩٧-٩٨، بما فيها من حواشي وتوضيحات وتعليقات. ويقدر العدد الإجمالي بنحو ١٠٠ مؤلف.

^{١٠} حمزة في كتاب "الأثار البديعية" (Asar-i Bedi'yye)، ٦٦٩؛ وانظر كتاب Tarihçe، ٣٥.

^{١١} كتاب Tarihçe، ٤٣، حيث يقرر أنها تحوي مؤلفات عن علوم "الألة" مثل النحو والصرف والمنطق بالإضافة إلى العلوم "العليا" الخاصة بتفسير القرآن وعلم الكلام.

^{١٢} كتاب Tarihçe، ٤٤.

^{١٣} انظر المرجع السابق، ٤٥؛ وكتاب "مؤلف رسائل النور" (The Author of the Risale-i Nur)، تأليف شكران واحدة، ٢٣-٢٤؛ وكتاب "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة" (Religion and Social Change in Modern Turkey)، تأليف شريف ماردين، ٧٥-٧٧. والكتاب الأخير يعطي قائمة بالمطبوعات الحديثة فيما يخص العلم والتي ظهرت في عهد عبد الحميد.

^{١٤} انظر "ختم التصديق الغيبي" (Sikke-i Tasdik-i Gaybī)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٦٠م)، ٧٦؛ وكتاب "مؤلف رسائل النور" (The Author of the Risale-i Nur)، تأليف شكران واحدة، ٣٠-٣١.

^{١٥} "ختم التصديق الغيبي"، تأليف سعيد النورسي، ٧٣؛ ويذكر في موقع آخر أنه عندما بدأ تأليف كتاب "إشارات الإعجاز" فإنه وضع الفلسفة وعلوم الآلة خلف ظهره" انظر "ملحق قسطنطيني"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول سنة ١٩٩٤م)، ١٨٦. ولكن جاءت في بعض الروايات المتأخرة أن ذلك حدث بعد ذلك في الوقت الذي شهد ظهور "سعيد الجديد".

^{١٦} للاطلاع على نص الالتماس الذي قدمه بديع الزمان انظر "نطق" في "الأثر البديعية"، ٣٦٦-٣٦٧: [الترجمة الإنجليزية بواسطة شكران واحدة]، كتاب "مؤلف رسائل النور"، ٤٢. بينما أشاد بديع الزمان بجهود السلطان في نشر التعليم في الولايات الشرقية قصد إلى إقناعه بالحاجة إلى تأسيس هذا التعليم على قاعدة من العلم الشرعي، وبتدريس العلوم "الحديثة" جنباً إلى جنب مع العلوم الشرعية. وللإطلاع على سياسة السلطان عبد الحميد الخاصة بالتعليم انظر "Abdülhamid Devri Egitim Sistemi"، تأليف بايرام كودامان، (استانبول ١٩٨٠م)؛ وأيضاً "عبد الحميد الثاني" (Abdülhamid II)، في "TDV Islam Ansiklopedisi"، (استانبول ١٩٨٨-)، الجزء الأول، ٢٢١.

^{١٧} انظر كتاب "Bediüzzaman Said Nursi ve Felsefesi"، تأليف صفاء مورسيل، (استانبول، بدون سنة نشر)، ٢٣٣-٢٣٥. ولعمل مسح عام للفكر الإسلامي في تركيا في هذه الفترة انظر كتاب "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi"، تأليف إسماعيل كارا، (٣ مجلدات)، (استانبول ١٩٨٦-١٩٩٨م)، المجلد الأول، xv-xvii [١٥-١٧]. ويمثل المفكرون والكتاب المذكورون هنا نطاقاً عريضاً من الأفكار المختلفة. وانظر أيضاً كتاب "İslamcıların Siyasî Görüşleri, I, Hilafet ve Mesrutiyet"، تأليف إسماعيل كارا، (استانبول ٢٠٠٠).

^{١٨} ربما كان بديع الزمان إلى جانب عضويته في "جماعة الاتحاد المحمدي" وفيما يتعلق بالاتحاد الإسلامي - ربما كان قريباً أكثر ما يكون قربه من محمد عاكف والجماعة الملتفة حول "الصراف المستقيم" (Sirat-i Mustakim) والتي أعيد تسميتها ليكون "سبيل الرشاد" (Sebilurresad). وكتب صاحب الجريدة أشرف أديب في خمسينيات القرن العشرين قائلاً:

مرت سنوات تزيد عن الأربعين منذ عرفت الأستاذ لأول مرة ففي ذلك الزمان كان من عادته أن يأتي إلى المكتب (الجريدة) ونحوض في أحداث ممتعة مع عاكف ونعيم (بابنزهة أحمد نعيم)، وفريد (فريد كام) وإزميرلي إزميرلي إسماعيل حقي). وكان الأستاذ يحدثنا بلهجته التي يتميز بها عن مسائل علمية رفيعة المستوى ولطالما سرت فينا الحماسة بفضل جرأته وشجاعته في الحديث. (كتاب Tarihçe، ٥٥١).

ولم أجد دليلاً أنه ساهم بأي كتابات في هذه الجريدة في ذلك الوقت (للحصول على قائمة بمقالات بديع الزمان الصحفية المنشورة انظر باديللي، المجلد الأول، ٢٦٦). وفي ذلك الوقت ذكر بديع الزمان "أسلافه" في مسألة الاتحاد الإسلامي على أنهم السلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠) وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلى سواعي والشاعر تحسين ونامق كمال. (انظر "المحكمة العسكرية العرفية"، [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٥م)، ٤٤٦).

^{١٩} انظر على سبيل المثال "المحكمة العسكرية العرفية" (متضمنة في "صيقل الإسلام")، تأليف سعيد النورسي، ٤٤١-٤٤٢، ٤٥٣، ٤٥٦-٤٥٧. ولسعيد النورسي انظر أيضاً "Yasasin Seriat-i Garra"، في تحقيق م. ارطغرل نوزداغ، جريدة فولكان جازيت ١٩٠٨-١٩٠٩م، (العدد ٧٣)، (استانبول ١٩٩٢م)، ٣٥٠-٣٥١. [الترجمة الإنجليزية: "The Damascus Sermon" (وتعني "الخطبة الشامية")، (استانبول ١٩٩٦م)، ٥٢٥-٥٢٦. وانظر "مناظرات"، تأليف سعيد النورسي في كتاب "الأثر البديعية"، ٤٠٧. وانظر أيضاً كتاب "مؤلف رسائل النور"، تأليف شكران واحدة، ٥٩-٦٤.

^{٢٠} للتعرف على هذه الأفكار انظر "Yeni Osmanlı Düşüncesi Doğuşu"، تأليف شريف ماردين، [ترجمة التركيكية: تروكون وآخرون]، (استانبول ١٩٩٦م)، خاصة (Bolum). وانظر كتاب "نشأة تركيا

- الحدیثة (The Emergence of Modern Turkey)، تألیف بیرنارد لويس، (لندن ١٩٦٨م)، ١٤١-١٤٦ وما بعدها.
- ^{٢١} عارض بديع الزمان كافة أشكال المدنية الغربية ولكنه دعا إلى أخذ العلم والتكنولوجيا من الغرب. وانظر "المحكمة العسكرية العرفية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، ٤٦٨.
- ^{٢٢} "Reddu'l-Evham"، تأليف سعيد النورسي، في جريدة فولكان، (العدد ٩٠)، ٤٣٨، [الترجمة الإنجليزية: "The Damascus Sermon" (وتعني "الخطبة الشامية")].، ٥٣٣.
- ^{٢٣} انظر على سبيل المثال "الشعاعات"، (استانبول ١٩٩٨م)، ٤٦٥؛ و"المحكمة العسكرية العرفية"، ٤٤٩، كلاهما تأليف سعيد النورسي. وتسترعي انتباه نيازي بيركس الحيرة التي تسببت فيها المفاهيم الجديدة؛ انظر "Türkiye'de Çağdaşlaşma"، تأليف نيازي بيركس، (استانبول بدون سنة نشر)، ٢٦١-٢٦٢؛ ولإستخدام نامق كمال لنفس كلمات المفاهيم الجديدة: انظر نفس الكتاب لنيازي بيركس، ٢٨٦.
- ^{٢٤} انظر "مناظرات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م)، ٤١٤-٤١٥. وانظر أيضاً "تطق"، تأليف سعيد النورسي في كتاب "الأثار البيعية"، ٣٧٤.
- ^{٢٥} انظر كتاب "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١٧١-١٧٢.
- ^{٢٦} انظر "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٤م)، ١٧٠. وانظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، [الترجمة التركية بقلم عبد المجيد النورسي]، (استانبول ١٩٩٤م)، ١٨٣.
- ^{٢٧} انظر "Sözler" [وتعني "الكلمات"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٦م)، ٤٨١. وانظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، (مجلدان)، [الترجمة الإنجليزية]، (استانبول ١٩٩٨م)، ٤٩٧.
- ^{٢٨} "Hutbe-i şamiye" [الخطبة الشامية]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٦٠م)، ٥٠. وانظر "الخطبة الشامية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، ٥١٢.
- ^{٢٩} "Reddu'l-Evham" [رد الأوهام]، تأليف سعيد النورسي، في جريدة فولكان، (العدد ٩٠)، ٤٣٩، [الترجمة الإنجليزية: "The Damascus Sermon" (وتعني "الخطبة الشامية")].، ٥٣٤.
- ^{٣٠} انظر شكران واحدة، ٧٤-٧٦.
- ^{٣١} انظر "المحكمة العسكرية العرفية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، ٤٤٣-٤٤٤. وانظر "تطق"، تأليف سعيد النورسي، في "الأثار البيعية"، ٣٥٨-٣٥٩.
- ^{٣٢} انظر "المحكمة العسكرية العرفية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، ٤٤٩-٤٥٠.
- ^{٣٣} توجد إشارة إلى طبعة سابقة لهذا المؤلف، ١٣٢٤هـ/١٩٠٨م في كتاب "Bir Siyasi Düşünür Olarak, Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi"، تأليف شوكر هانيغلو، ٣١٥ رقم ٢، غير أني لم أستطيع تحقيق هذه المسألة.
- ^{٣٤} انظر كتاب "ملحق قسطنوني"، تأليف سعيد النورسي، ١٢٦.
- ^{٣٥} لمزيد من التفاصيل عن مدرسة الزهراء وأفكار بديع الزمان حول إصلاح نظام التعليم، انظر كتاب "مؤلف رسائل النور"، تأليف شكران واحدة، ٤١-٤٥، ٤٨-٤٩.
- ^{٣٦} انظر "Şuâlar" [الشعاعات]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٤م)، ١٨١. وانظر "الشعاعات"، تأليف سعيد النورسي، ٢٢٧.
- ^{٣٧} انظر "محاکمات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م)، ٢٤.
- ^{٣٨} انظر "تعليقات على برهان الكلنوي في المنطق" [نسخة بالفاكس]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٣م). ويصف بديع الزمان مؤلفه هذا بأنه رسالة بديعة لسعيد القديم "في المنطق"، بينما يقول عن رسالته الرئيسية الأخرى في نفس الموضوع والمسماة "قزل إيجاز على سلم المنطق" أنه "تحرير منها العلماء الفطاحل فساقنتهم إلى الإعجاب والاهتمام" بها (ملحق قسطنوني، ١٦٠). وكان قد كتب رسالة "قزل إيجاز" في بدايات القرن العشرين (بادليلي، المجلد الأول، ٥٨٢)، لكنها لم تنشر حتى عام ١٣٣٩هـ/١٩٢١م).

- ^{٣٩} انظر كتاب " *Bilinmeyen Taraflariyla Bediüzzaman Said Nursi* "، تأليف نجم الدين شاهينر، (استانبول ١٩٩٨م)، ١٦٥. وانظر كتاب "مؤلف رسائل النور"، تأليف شكران واحدة، ١٢١-١٢٢.
- ^{٤٠} انظر كتاب " *Risale-i Nur'da Kur'an Mucizesi* "، تأليف محمد كليجي، (استانبول ١٩٩٧م)، ١٤١.
- ^{٤١} انظر "منهج النورسي في بيان إعجاز القرآن"، تأليف زياد خليل محمد الدغامين، في المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٥م، الترجمة الإنجليزية (استانبول ١٩٩٧م)، المجلد الأول، ٣١٦-٣٢٠.
- ^{٤٢} انظر "إعجاز القرآن اللغوي في فكر النورسي"، تأليف عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، في المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٥م، المجلد الأول، ٣٥٦-٣٧٢، ٣٧٢-٣٨٥.
- ^{٤٣} انظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٨م)، ١٧.
- ^{٤٤} انظر "ملحق قسطنطيني"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٦٠م)، ١٦٠.
- ^{٤٥} انظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٨م)، ٢٥٤.
- ^{٤٦} على سبيل المثال، انظر المصدر السابق، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ١٥٩، ٢٠٢.
- ^{٤٧} المصدر السابق، ١٠٥.
- ^{٤٨} المصدر السابق، ١٦٤.
- ^{٤٩} المصدر السابق، ١٧٢.
- ^{٥٠} للاطلاع على هذه الأدلة، انظر " *Din Felsefesi* "، تأليف محمد س. آيدن، (أنقرة، تركيا ١٩٩٢م)، ٥٩ وما بعدها، ٦٨-٦٩.
- ^{٥١} انظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، ١٥٣-١٦٠.
- ^{٥٢} المصدر السابق، ١٧٧.
- ^{٥٣} انظر "ختم التصديق الغيبي"، ٦٦؛ و"ملحق قسطنطيني"، ١٦٠، و"اللمعات"، ٣٥٩-١٦١ [الترجمة الإنجليزية (استانبول ٢٠٠٠)، ٣٠٠-٣٠١]، كلها تأليف سعيد النورسي.
- ^{٥٤} انظر "ختم التصديق الغيبي"، ٦٦؛ و"اللمعات"، ٣٦٦، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ^{٥٥} انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٦٤٨-٦٥٠، ٧٥٧-٧٥٩.
- ^{٥٦} المصدر السابق، ٦٥٠.
- ^{٥٧} انظر "اللمعات"، تأليف سعيد النورسي، ٣٦٦-٣٦٧.
- ^{٥٨} بادبلي، المجلد الأول، ٤٦٠. يوجد "الجوشن الكبير" داخل مجموعة الأوراد والأدعية التي تتكون من ثلاث مجلدات والتي جمعها أحمد ضياء الدين (المتوفى سنة ١٨٩٣م)، مجموعة الأحزاب، (استانبول، بدون مكان طبع أو سنة نشر)، وهو مؤلف لطالما رجع إليه بديع الزمان في هذه الفترة.
- ^{٥٩} انظر "المكتوبات" ١٩٢٨-١٩٣٢م، تأليف سعيد النورسي، [الترجمة الإنجليزية، ٤١٩]، (استانبول ١٩٩٧م)، ٤٥٩.
- ^{٦٠} انظر "المثنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، [الترجمة التركية، عبد القادر بادبلي]، (استانبول ١٩٩٨م)، ٨٤، ٣٩٢، ٤٢٤.
- ^{٦١} انظر "المثنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، [الترجمة التركية، عبد المجيد النورسي]، (استانبول ١٩٩٤م)، ٥١.
- ^{٦٢} انظر "المثنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، [الترجمة التركية، عبد القادر بادبلي، ٢٦٢]، ٢٢١.
- ^{٦٣} انظر "اللمعات"، تأليف سعيد النورسي، ٤٥٦-٤٥٧.
- ^{٦٤} المصدر السابق، ٢٦٧.

- ٦٥ للاطلاع على الإصلاحات العلمانية، انظر كتاب "نشأة تركيا الحديثة" (Emergence of Modern Turkey)، تأليف بيرنارد لويس، ٢٦٧-٢٦٩؛ وانظر كتاب "Türkiye Tarihi"، تحقيق سينا أكسين، (استانبول ١٩٨٩م)، المجلد الرابع، ١١١ وما بعدها؛ وانظر أيضا "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١٥٥.
- ٦٦ انظر "الشعاعات"، تأليف سعيد النورسي، ٥٦٢-٥٦٣؛ وانظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٢م)، ٢٥١. للحصول على شرح مؤيد بالأمثلة انظر "Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserleri"، تأليف نيازي بكلي، (استانبول ١٩٩٩م)، ٢٨-٣٠.
- ٦٧ انظر "المكتوبات"، تأليف سعيد النورسي، ٤٧٦.
- ٦٨ انظر "ختم التصديق الغيبي"، تأليف سعيد النورسي، ٩٤.
- ٦٩ انظر "المكتوبات"، تأليف سعيد النورسي، ٤٧٦.
- ٧٠ انظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، ١٧٧.
- ٧١ انظر "اللمعات"، تأليف سعيد النورسي، ١٧٢.
- ٧٢ انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ١٤٣.
- ٧٣ انظر "محاكمات"، تأليف سعيد النورسي، ١٣٣.
- ٧٤ انظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، ١٥٤.
- ٧٥ انظر "الشعاعات"، ١٩٥، ومجموعة "اللمعات"، ٥٥١، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ٧٦ انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٧٣٥.
- ٧٧ انظر "مناظرات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٣م)، ٣٧٥.
- ٧٨ انظر "محاكمات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م)، ١٥٩-١٦١.
- ٧٩ انظر "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، ٦١-٦٥.
- ٨٠ انظر "تكت"، تأليف سعيد النورسي، في "الآثار البيعية"، ٢٨-٣١.
- ٨١ انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٦١٣-٦١٨.
- ٨٢ انظر "ملحق بارلا"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٤م)، ٧٣.
- ٨٣ المصدر السابق، ٦٦.
- ٨٤ انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٤٢٠.
- ٨٥ انظر "اللمعات"، تأليف سعيد النورسي، ٥٢٨.
- ٨٦ للاطلاع على رأي يقيم هذه المسألة انظر "الخلفية البراديغماتية لأزمة البيئة والتوجه العلمي الكوني عند النورسي" (The Paradigmatic Background to the Ecological Crisis and Said Nursi)، تأليف قادر جان آتان، في المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٨م، [الترجمة الإنجليزية]، (استانبول ٢٠٠٠م)، ٦١٦ وما بعدها.
- ٨٧ انظر، على سبيل المثال، "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٤٩٠-٤٩٢، ٧٢٣-٧٢٦.
- ٨٨ المصدر السابق، ٦٤٥.
- ٨٩ انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ١، ٢٨٦.
- ٩٠ انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٢٣.
- ٩١ المصدر السابق ٦٤٦-٦٤٧، ٦٥٠، "مفتاح الإيمان"، [الترجمة الإنجليزية، (استانبول ١٩٩٨م)، ٩٠].
- ٩٢ انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ٢٦٣.
- ٩٣ انظر "المكتوبات"، تأليف سعيد النورسي، ٤٢٥.
- ٩٤ انظر "الكلمات"، تأليف سعيد النورسي، ٥١٤.

- ^{٩٥} انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ٢٧٦.
- ^{٩٦} انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ٢٦٢.
- ^{٩٧} انظر "ملحق قسطنطيني"، تأليف سعيد النورسي، ١١١.
- ^{٩٨} انظر "Said Nursi'nin Risalelerinde Kelam-Felsefe Problemleri"، تأليف عبد القادر خارمانجي، (استانبول، بدون سنة نشر) ١٢١-١٢٢؛ وانظر "النورسي متكلم العصر الحديث"، محسن عبد الحميد، في المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٥م، ٢، ٤٢٩-٤٣٤. وقد كانت مسألة تحديث علم الكلام موضوع جدل كبير بين معاصري بيدع الزمان في العقود الأولى من القرن العشرين، انظر "Kelam Ilmi Giriş"، تأليف بكير طوبال أوغلو، (استانبول ٢٠٠٠)، ٣٧-٤١.
- ^{٩٩} انظر "ملحق بارالا"، تأليف سعيد النورسي، ٧٥.
- ^{١٠٠} انظر "المتنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، صفحة ٢٠٦.
- ^{١٠١} انظر "ملحق قسطنطيني"، تأليف سعيد النورسي، ٢٠٨.
- ^{١٠٢} انظر "المكتوبات"، تأليف سعيد النورس، ٤٨١.
- ^{١٠٣} انظر "الكلمات"، ٥٤٨ و ٥٥١-٥٥٢ وانظر "المعات"، ٥٦٨-٥٧٠، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ^{١٠٤} لمعرفة المزيد عن حركة "النور" وعلاقتها بـ"الرسائل"، انظر "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف مارددين، ١٥٦ وما بعدها، و ١٨١ وما بعدها. وانظر "الخطاب الإسلامي المكتوب والحداثتي: حركة النور"، تأليف م. خاقان ياووز، في المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٥م، بيدع الزمان سعيد النورسي وإعادة بناء الفكر الإسلامي في القرن العشرين، المجلد الثاني، (استانبول ١٩٩٠م)، ٢، ٣٢٤-٣٥٠؛ وانظر أيضاً "تفسير القرآن والساحة العامة والمفكرين الدينيين في كتابات سعيد النورسي" (Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursi)، تأليف نيل ف. إيكلمان، عالم الإسلام، ٨٩ (٣-٤)؛ (١٩٩٩م)؛ ٢٦٠-٢٦٩.
- ^{١٠٥} لاحظ أحد المعاصرين هذا الالتزام من جانب طلاب "النور" قائلاً: "ولكن بالتأكيد ليس من بين معاوني التلاميذ بيدع الزمان الذين يعيشون في المجتمع ويعلمون الناس الاقتداء بهم كأسوة حسنة، الأمر الذي عرفني إلى الأنموذج وفي نهاية الأمر يصير أكثر فعالية"، انظر "مفترق الأناضول: رحلة في خفاء تركيا"، تأليف فرد أ. ريد، (ببرنابي، بريتش كلومبيا، ١٩٩٩)، ٢٧١-٢٧٢.
- ^{١٠٦} انظر "ملحق قسطنطيني"، تأليف سعيد النورسي، ١٦٥.
- ^{١٠٧} انظر "المكتوبات"، تأليف سعيد النورسي، ٦٠-٦١، وانظر "Devlet Felsefesi"، تأليف صفا مورسيل، ٢٣٨-٢٣٩.
- ^{١٠٨} انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ٢٤١.
- ^{١٠٩} انظر "الشعاعات"، تأليف سعيد النورسي، ٣٦٦-٣٦٧.
- ^{١١٠} انظر شكران واحدة، ٢٤١.
- ^{١١١} انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ٣٢٦.
- ^{١١٢} للاطلاع على ملخص عن موقف بيدع الزمان من التطورات السياسية في هذه الفترة، انظر "Devlet Felsefesi"، تأليف سافا مورسيل، ٢٣٩-٢٤١، ٣٣٠-٣٣٨؛ وانظر كتاب "سياسة العالم الإسلامي في القرن العشرين في نظر النورسي" (in Bediüzzaman and the Politics of the Muslim World in the Twentieth Century)، تأليف أحمد داود أوغلو، في المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٥م، المجلد الثاني، ٣٠٤-٣٠٨.
- ^{١١٣} بايرام يوكسل في "Son Sahitler"، تأليف نجم الدين شاهينز، (استانبول ١٩٩٤م)، المجلد الثالث،

- ^{١١٥} ملحق أميرداغ ٣٣٣-٣٣٤، ٣٧٢-٣٧٥، ٤١٥-٤١٩، وانظر "مؤلف رسائل النور"، تأليف شكران واحدة ٣٥٥-٣٥٨.
- ^{١١٦} انظر "الخطبة الشامية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، ٥٢٧، وانظر أيضا "المحكمة العسكرية العرفية"، ٤٤١، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ^{١١٧} انظر "الخطبة الشامية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، ٥١٠-٥١٣، ٥٣٣-٥٣٨.
- ^{١١٨} انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، ٤١٥-٤١٩.
- ^{١١٩} انظر "المكتوبات"، تأليف سعيد النورسي، ٥٦٩-٥٧٠. وانظر أيضا السيرة الذاتية لسعيد النورسي بقلم ابن أخيه عبد الرحمن حيث يقول: "تقوية حقائق الدين وتعضيدها بالعلوم الوضعية"، ٣٠.

على درب بديع الزمان

قريده أ. ريد

حال شروعي في كتابة ما أصبح فيما بعد: "مفترق الأناضول: رحلة في خفاء تركيا"، كنت أتلصص طريقة للكتابة عن الإسلام في تركيا، واضعاً في الاعتبار تحدياً للنظرة المقبولة - دون تمحيص - في الغرب والتي تصور تركيا على أنها نموذج للتناقض. وكمنتمي للحضارة الغربية، فقد أصبحت غير قانع بإصرار ثقافتنا على الحد من الظواهر التاريخية والاجتماعية والروحية في بعد منفرد، ألا وهو البعد الغربي. حتى أننا وصلنا - في نظرة لا تخلو من الغطرسة - إلى تعريف "التقدم" بالتغريب مفترضين أنها عملية حتمية وإيجابية، ليس فيما يتعلق بنا فقط، وإنما أيضاً بحضارات تضرب في جذور التاريخ قبلنا بمئات أو بألاف السنين.

إن تلك الافتراضات لم تعد ذات جدوى. فقد كان القرن العشرون بالنسبة للغرب عبارة عن فترة لا مثيل لها من القسوة أقرت باسم إيديولوجيات أحادية البعد ومشابهة لبعضها البعض في التركيز على الماديات وان تظهر على السطح كأنها إيديولوجيات متصارعة. وقد تم التخلي في هذه الحضارة عن الاعتبارات الروحية والأخلاقية من خلال اندفاع غير قابل للتوقف للعلم والتكنولوجيا وديكتاتورية السوق، واللذين فرضا نفسيهما كعقيدة للمرحلة الزمنية. وفي عشية رحيلي وجدت أن عدم اقتناعي بتلك العقيدة في تزايد مستمر وانتابتي أحاسيس بالغضب والخوف من قيودها والاستغلال من حريتها الوهمية والإهانة من جوهر معطياتها الذي هو استنزافه للإمكانية البشرية.

وعند شروعي في الترحال عبر الأناضول، بدأت تلوح تدريجياً أمام ناظري "خفايا تركيا" كحديقة روحية في أرض قاحلة. وقد يعود ذلك إلى قراري بتلصص خطى سعيد النورسي بدءاً من قرية نورس الصغيرة في أعماق جبال طوروس إلى ذلك القبر الخالي في أورفه وما وراءه. ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب، فقد كان الرجل الذي عرف ببديع زمانه قد برهن على أنه سلطة دينية حيث قاتل بالسلح في يده كالمجاهدين ملاقياً ومحذراً أعتى رجال زمنه وأرسى قدوة لكل من أتباعه ومريديه.

إلا أن ما كان يفوق كل ما في حياة سعيد النورسي وأعماله جاذبية بالنسبة إلي هو إخفاقه كمشارك إيجابي في الصراعات السياسية والعسكرية والتي كانت سمة مميزة للحقبة الزمنية التي امتدت لتشمل ثلاثة حكومات، واحدة تحت الدولة العثمانية متعددة الجنسيات، وأخرى تحت لجنة الاتحاد والترقي، والثالثة تحت

الجمهورية. وقد كان بديع الزمان يناضل من أجل مثاليات ما فتأت تسحق أمام عينيه.

كان هذا الإخفاق على وشك التحول بسبب تلك النوعية من الهبئات الفضولية التي تنتقل من التحليل المعقول إلى الانتصار. وهو نوع من الانتصار لا يستوعبه إلا صوفي، وهو انتصار التواضع على الغطرسة، والحكمة على القوة، والإخلاص على الرياء، والإيمان على الكفر، والضعف على البطش. ومع تعرفي على شخصية بديع الزمان: حياته وأعماله، نما في داخلي الإعجاب بصفاته الفريدة حيث وجدت فيه نوعاً من البشر لم يقف فقط أمام زمنه وإنما سما دونه.

وقد استخلصت أن فشل سعيد النورسي في التأثير على الحياة السياسية اليومية هو الذي بوأه تلك المكانة في قلوب أصدقائه وأتباعه، وهو ما حوله إلى مصدر للإلهام، ذلك النوع الذي يمس العقل والقلب. ويرجع هذا إلى أهم أعماله "رسائل النور" وهي عبارة عن تفسير آيات القرآن واسع المدى قد صار المحور والقوة المحركة لحركة واسعة حيوية غير منظمة ومتشعبة. فتركيا ليست فقط ذات موقع جغرافي متميز، وإنما كانت - وستظل - كبرى معامل التغريب في العالم الإسلامي، ومنطقة ملحمة المقاومة له في نفس الوقت. ففي استانبول - عاصمة الإمبراطوريتين - وفي سهول الأناضول وعلى جباله قوبلت الهوية الغربية المتميزة بالقوة والحيوية بصلابة يقظة إسلامية مستنرة ولكن عنيدة وقوية - غالباً ما قادها الصوفيون.

وقد كانت المهمة التي ألقينها على عاتقي هي استكشاف ذلك المواطن الروحي لهذه البقعة وإلقاء الضوء على هذه البقعة المخفية من تركيا والتي لا تظهرها الخرائط ولا يرد ذكرها في الكتب السياحية. ولتنفيذ هذه المهمة، سافرت إلى الأطراف المترامية من جبال الأناضول العليا متلمساً خطى سعيد النورسي، تلك الشخصية الغامضة. ففي الحكمة التقليدية للعسكر والسياسيين ورجال الأعمال والمفكرين الذين يمثلون الطبقة الحاكمة في تركيا الحديثة، فإن تركيا كانت موطن بزوغ ينبوع ذكاء قوي منفرد وإرادة سائدة، ألا وهو مصطفى كمال أتاتورك. وينظر إلى أتاتورك، صانع وموضوع أسطورة متزامنة مع الزمن، على أنه المصمم وكبير البنائين والمخلص لدولة أعيد ظهورها من وسط ركام الإبادة القريبة لنهايات الحرب العالمية الأولى، وقام بإمساك الدفة بنصف متردد ونصف متحمس لتغيير المسار نحو حداثة العلمانية الغربية. تلك هي ادعاءات المراحل الصدئة لتلك الحكمة التقليدية والتي تفرض نفسها بإفراط بغوثة البنادق.

وفي منطقة نائية عن استانبول وأنقرة في الركن الجنوبي الشرقي من الأناضول، تقع مقابر أورفه حيث تم دفن جثمان بديع الزمان في الرابع والعشرين من مارس عام ١٩٦٠م، والتي نقل منها هذا الجثمان بعد شهرين من الدفن بواسطة العسكر، تلك المنطقة التي تشكو في صمت ما هو إلا الجراة بعينها. وهنا، يوضح الغياب التواجد، حيث يثير خلوها خفايا تركيا في صورة ليست أقل قوة وخبرة من

عدم رؤيتها، وهو رفض حي لأسطورة القوة المنقوشة في دولة تركيا الجمهورية. وحولها يقع حشد من الناس أداروا ظهورهم للمهد الأتاتوركي. وبسبب غياب المركزية، فهم منتشرون في كل مكان. وبسبب غياب قيادة معروفة، فهي تتخذ أشكالاً متعددة. وبسبب نقص الرؤية السياسية، فهي ممثلة بالاحتمالات السياسية. وعلى الرغم من أنها تبدو للعاشرين على أنها خالية، فهي تعكس مستقبل الإسلام في تركيا وحول العالم الإسلامي.

والحركة التي أنشأت، ليس من قبل بديع الزمان نفسه وإنما من قبل أتباعه المخلصين، هي اليوم ركيزة الديناميكية الدينية لتركيا الحديثة. وعلى خلاف ما يحدث في الحركة المقابلة في إيران، حيث يحكم رجال الدين باسم الدين من خلال مؤسسة مجلس الشورى الذي تم إنشاؤه ليناسب الشخصية الاستثنائية للإمام الخميني، فإنه في تركيا التي تحكم بنظام عسكري علماني، أصبح النورسيون - كما عرف بذلك المتلمسون لحياة وأعمال بديع الزمان - سادة للحيطرة والسرية. وهم كما يقال، يصل عددهم إلى ما يزيد على ستة ملايين وهو ما يمثل عشرة بالمائة تقريباً من عدد سكان البلاد. وهم مشتركون في المؤسسة العسكرية وأحزاب اليمين، كما يمكنك القول بأنهم أيضاً مشاركون في الهيئات الطلابية والراديكاليين من أحزاب اليسار. وهم يتسمون بالصمت والغموض ويساهم موقفهم السلبي في تقوية الدولة من الجهات الأنثروبولوجية والسياسية ومناصرة القضايا السياسية للإسلام. وهم كما يصفهم الملحدون الذين يكتبون في الصحف اليومية وأسعة الانتشار في استانبول، عبارة عن طريقة صوفية في ثياب حديثة. إضافة إلى وصفهم بأنهم المتشددون الخطرون الذين ينوون حمل تركيا في صحوة دينية للإسماك بزمام الأمور في الحكومة والنظام الحاكم، محذرين العلمانيين من المؤسسة العسكرية الذين ينظرون إلى المسميات القديمة على أنها "تجسيد للتخلف".^١

وعلى غرار ما كان يفعله بديع الزمان، يقوم أتباعه بتحاشي أي شيء يمكن أن يشير إلى الانضباط التنظيمي. وعلى عكس الأنظمة الصوفية حيث تكون الحصص الشخصية على درجة عالية من الأهمية، وأيضاً على عكس الأحزاب السياسية مثل حزب (الرفاه) وخليفته حزب (الفضيلة) حيث يتم الحكم من قبل التنظيم الهرمي للحزب، فإن هدف النورسيين هو إرساء اتصال مباشر وغير وسيط مع روائع بديع الزمان التي تعتبر تأملات وتفسيرات للقرآن مفتوحة للمعالجة وإنيان. وانطلاقاً من هذه النقطة، فأتباعه أحرار في الخوض في النصوص حسب مشيئتهم. وقد شرح لي أحد قادة الحركة أن "بديع الزمان" لم يكن يتبع أي فئة أو مؤسسة أو طريقة. وأضاف: "لقد قال إن زماننا هو زمان الحقيقة وليس زمان الطريقة، وما فعله لم يكن إلا تزويدنا بطريق أقصر للتتوير، وخط مباشر للقرآن، إن صح لنا هذا التعبير. إن القرن العشرين هو قرن العلم، وقد أثبت أن جميع الإجابات توجد هناك".

ومن خلال ترحالي الموجل في الأناضول، اكتشفت أن محك أعمال بديع الزمان كانت أكثر من إدراك لفقدان القوة، فقد كانت الإثبات المرير لهذا الفقدان، أولاً مع انهيار الإمبراطورية العثمانية ثم مع إنشاء الجمهورية العلمانية. وإذا كان فهمي لمحاوري صحيحاً، فإن القوة التي نتحدث عنها كانت أقل ما تمارس على الصعيد السياسي، بل هي قوة الإيمان المحض والمتغلغل في الذات، تلك القوة القادرة على توجيه الفرد والمجتمع الذي تخلقه. وقد رأوا في القوة المناهضة أنها تدمر الفرد والمجتمع الذي يعيشون فيه. وهذا هو، حسب أقوالهم، ما كان بديع الزمان يهاجمه بلا كلال ولا ملال، وهو ما حمل أتباعه على تقوية أنفسهم ضده من خلال التدريبات الروحية التي لقيتها مرة بعد مرة كما لو كانت فكرة هامسة مهيمنة. وكنت قد بدأت رحلتي في وان بنية التعرض ليس فقط لمسار حياة الرجل - لخطواته المادية - وإنما أيضاً لسير أغوار ارتقائه الروحي متتبعاً الرحلة الفضولية لهذا الذكاء الكاريزمي في هذا الوقت العصيب، وقت انهيار الإمبراطورية وموت الذات وبعثها، وأخيراً الصراع ضد الجوهر الصارم للقمع الكامن في جوف الدولة في تركيا.

وقد أثبت ذلك أنه مهمة على قدر من التحدي. وكان أفضل الطرق كي أصل إلى هدفي هو اتباع الخط المستقيم، فلم تشبه حياته مرحلة انتقال من المهد إلى اللحد التي يفرضها كاتبو السير الذاتية على ما لا حول له ولا قوة من الموضوعات وليس بوسعها أن تعترض على تناولهم لها. وإذا قمنا بعمل خطة لتحركاته على الخارطة، سيكون الشكل الناتج عبارة عن خطوط متشابكة بشكل كبير، أي عبارة عن سلسلة من إعادة التكرار، فقد غطت حياة بديع الزمان امتداد ثلاثة أنظمة للحكم احتوى كل منها على بعض من الآخر. وقد أدركت في مرحلة مبكرة أن طريقي لن يمر فقط عبر جغرافية الأناضول، وإنما عبر تاريخها أيضاً.

وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت المنطقة حول بحيرة وان حيث ولد سعيد النورسي عبارة عن منطقة نائية وبدائية مقارنة باستانبول، إلا أنها كانت أكثر انعزالا عن التغييرات السريعة التي كانت تجتاح الإمبراطورية. فمنذ أزمنة الغزو العثماني خلال القرن السادس عشر تمتعت المنطقة بالاستقلال الذاتي وهو نوع مماثل لتلك الروح الاستقلالية للأكراد أنفسهم والذين تنسم حساسيتهم لحكم الأجانب بالأسطورية. وكما لاحظ شريف ماردين، "فإن المنطقة بأكملها كانت عبارة عن تسلسل متشردم من القبائل والاتحادات القبلية المنفرطة والوحدات العرقية والمجموعات الدينية".^١

لذلك كان على المنطقة أن تظل على حالها حتى يأتي التطهير الكبير الذي صاحب انهيار الإمبراطورية. إلا أن التوغل التدريجي لحركة الإصلاح العثمانية داخل المناطق النائية وسياسات التجارة الحرة والتشريعات القانونية والإدارية والتعليمية المستنسخة من الغرب قد لامست تغيرات هائلة في المجتمع الكردي التقليدي المحافظ وذو التوجه القبلي. وقد كان لتلك التغيرات، أو بالأحرى هذا

الجيشان، أن يخلق نوعاً من التوتر المناخي والمأساة الوطنية وأن يوفر ستار خلفية للإدراك المتمادي لشباب للعالم الطبيعي والمكانة المهدة للإسلام فيه.

ومع نهاية القرن اشتدت حرارة المناخ السياسي والاجتماعي في المنطقة ودمدمت الأجواء بالرعد البعيد. وجاست الشياطين وليدة الظهور في المنطقة. أما في العواصم، فقد كان للقرارات والتصريحات المتحلية بالزبي الغربي لتصعيد عملية الإصلاح في الامبراطورية أثرها التدميري. وكانت الرقعة العثمانية التي تم تطريزها من خلال تعايش اختلاف العرقيات واختلاف الأديان على وشك التسرب من أيدي الحرفيين والتحول إلى مزق دموية.

وفي نفس الوقت الذي كان يتم فيه التسلل إلى الامبراطورية من الغرب- حسب سرعتها المطلوبة- من قبل الثقافة الغربية والاقتصاد الغربي في عملية كانت توصف بأنها تخصيب ثقافي، كان هناك نوع آخر من التسلل يجري من الشرق. في بدايات القرن التاسع عشر، وفي تزامن مع البعثات التبشيرية الأمريكية، كان الدراويش الجائلين من الحركة الصوفية النقشبندية يقومون بمركزة أنفسهم في الأناضول، وهو حدث تم تغافله تماماً من قبل الروايات التاريخية الشائعة للغرب عن ظهور وانهار الامبراطورية العثمانية. وقد قام النقشبنديون بالفعل في عام ١٨٣٠م بقيادة المقاومة ضد السياسة التوسعية الروسية في القوقاز، وما زالوا حتى اليوم يحتفظون بآرائهم هناك بين الشيشانيين المعروفين بالضراوة والتمرد. ومع تمركزهم الآن في مناطق هيزان وبتليس، فقد قاموا بإدخال أنفسهم ضمن نسيج المجتمع والسياسة. ولم يمض طويلاً حتى أنتج برنامجهم لمقاومة التغريب والإمبريالية الأوروبية عن أتباع أقوياء ومخلصين. أثبتوا قوتهم في مواجهة الأكراد تماماً كما فعل البروستانتيون في مواجهة الأرمن.

وبسبب التقلبات السياسية التي غطت بها الإمبراطورية، فقد شهدت السنوات الأولى من حكم السلطان عبد الحميد تدفقاً للأدب العلمي حيث قامت النخبة العثمانية بعد أن أدارت ظهرها للإسلام اللهم إلا بعض الطقوس الظاهرية بالتشبع بانشداه على موائد الغرب. وقد اجتمعت الخبرة المباشرة لبديع الزمان للمفاهيم الجديدة ومواجهته مع المدافعين عنها، في إقناعه بأن المسار الصحيح للتطوير يقبع في عرض حقائق الدين بأسلوب مناسب للفهم السائد في القرن.^٣

وقد بدأ ذلك عن طريق افتتاح مدرسته الخاصة، وهنا أضحت حدود المنهج التقليدي جلية. وهنا ظهرت قوة العلم العلماني في تعليم الدين ومزج حقائقه بعمق جديد. وقد قام بديع الزمان، وهو المجدد دائماً، بمزج الأمرين معاً. وقد كرس العقد التالي من حياته في إنشاء جامعة بالأناضول الأقصى لتطبيق أساليبه. وقد قامت هذه المؤسسة بعلاج التخلف السائد في المنطقة، إلى جانب فتحها الباب لإيجاد حلول لأمراضها الاجتماعية المتشعبة والإخاء بين الأكراد المشاكسين وإخوانهم في الدين من الأتراك.

ومع مرور الوقت، عملت استقامة بديع الزمان وفننته الدينية إلى إكسابه الكثير من الأتباع في العاصمة. فالأبواب التي ظلت مغلقة في وجهه طيلة ثماني سنوات فتحت له على مصراعها في عام ١٩٠٧م. وقد كان له عودة مشدوداً ذو بشرة سمراء وعينين نافذتين، مرتدياً على رأسه عمامة تلتف حول غطاء رأس مخروطي الشكل ومنتشاً في الملابس الفضفاضة التي تميز الملا الأناضولي بالخنجر والمسند في نطاقه وحزام الطلقات عبر صدره. وقد كان المزج بين إحساسه بالمهمة والثقة بالنفس مع إجادة التفسيرات القرآنية منقطعة النظير في زمانه مما جعله مناظراً هائلاً ويخشى جانبه فيما يتعلق بالأمور الدنيوية والروحانية. فقد كانت هناك حالة دينية يجب الحفاظ عليها لساعة الحاجة، وكان إنشاء كلية للتعليم العالي في الأناضول الأقصى هو الوسيلة الوحيدة لمعالجة الوضع الملتهب.

وقد التقى هو والسلطان عبد الحميد في إحدى غرف الاستماع الخاصة بالسلطان عبد الحميد في سراي يلديز على قمة المرتفعات الخضراء المطلّة على البوسفور. وقد كان واجب الحاكم، كما أظهر مقدم العريضة، هو مخاطبة الحضور من رجال الدين والعلماء حول مفتاح الحضارة الإسلامية. والإسلام وحده كان القادر على توفير المادة التي تستطيع الإمساك بالإمبراطورية كتلة واحدة. وقد كان الفشل الأكبر للسلطان عبد الحميد هو القيام بواجباته بأسلوب غير مرضي كخليفة مستخلف من قبل الله على الأرض للمسلمين. ولقد قال بديع الزمان في وجه الحاكم المطلق بأن الحكم المطلق لم يكن فقط ضد مشيئة الله، وإنما أيضاً كان العقبة الرئيسية في تقدم الإمبراطورية. وأوضح أنه "ليس هناك حكم مطلق في الإسلام"، غير أنه بنظام الجاسوسية والعملاء السريين الذين كانت تعص بهم غرف الانتظار التي أتت منها منذ برهة، "ولإضفاء الحكم على أحد الأشخاص، لأبد وإن يكون ذلك الحق فقط لمحاكم تعمل بصورة شفافة ومن خلال النظام العادل للشريعة".^٤

وفي خلال العام، تم سقوط حكم السلطان عبد الحميد على أيدي مقاصل لجنة الاتحاد والترقي. وقد جذب بديع الزمان ما قامت به لجنة الاتحاد والترقي من إرساء نظام لإحلال الحكم المطلق العثماني بنظام برلماني يعتمد على المساواة أمام القانون، حيث وجد فيه تأكيداً لقناعاته الشخصية من أن العدالة والحرية والإخاء هي أسس الإسلام. وقد كانت جرأته وأصالته مما أثار إعجاب سدنة لجنة الاتحاد والترقي الذين قاموا بمدحه على أنه تشخيص للحرية والعدالة في الدين. وهما الأمران اللذان صاروا فيما بعد مثاراً للجدل.

ولم يكن لهذه المودة أن تدوم طويلاً، فقد اعتقله حلفاؤه القدامى وتم مثوله أمام المحكمة العسكرية. وقد أعلن أمام القضاة بزيمهم الرسمي أنه "طالما أنني حبيس لنظام حكم دستوري مبني على الشريعة، فأيا ما كان شكل الحكم المطلق، حتى لو انتشج برداء الحكم الدستوري، فسوف أكون معادياً له أينما وجدته". "إذا كان نظام الحكم الدستوري يتكون من الحكم المطلق لحزب واحد وعمل مخالفًا

للشريعة، فليكن العالم أجمع بإنسه وجنه شاهداً على أنني رجعي^٥. وقد دخل بديع الزمان إلى المحكمة وهو واثق كل الثقة بأن مصيره سيكون كمصير المعقولة أجسادهم على مشانق ميدان بايزيد، إلا أنه أطلق سراحه.

وبعد ذلك بعامين وفي عام ١٩١١م، وصل بديع الزمان إلى دمشق بناء على دعوة من السلطة الدينية في هذه المدينة حيث قام بإلقاء خطبة في المسجد الأموي أمام عشرة آلاف من المصلين كما أخبر بذلك مؤرخو سيرته الذاتية. وفي هذه الخطبة، قام بارساء المبدأ الذي أصبح بعد محور نجاح حركة "النور" في تركيا، ومصدر القوة المدمرة لها ومكمن ضعفها في نفس الوقت، ألا وهو مبدأ تقديم أولوية الدين على السياسة. وقد استخلص أن جميع السياسات يجب أن تُخدم الإسلام، ولكن ليس لأي سياسة أن تتخذ الإسلام أداة لها^٦.

وقد كان لرحلة بديع الزمان إلى دمشق هدف آخر تمثل في مصالحة رعايا الإمبراطورية العثمانية من العرب فيما يختص بعقيدة الشورى الجديدة. لأنه على الرغم من أنه لم يكن قد انخرط بعد في الخدمة السرية العثمانية، وعلى الرغم من نقده اللاذع للحكم المطلق لحزب تركيا الفتاه، فقد كان ما يزال ينظر إلى نظام الحكم الجديد على أنه أقل الشرور الموجودة على الساحة وظل يتعاون معه. وقد أعلن أن السبب في ذلك هو أن حفظ الإمبراطورية هو الطريق الأمثل لحماية مصالح المسلمين في كل مكان.

وفي أول رحلة له إلى استانبول في عام ١٨٩٦م، قام الملا الصغير الآتي من كردستان بمصادقة "قوشجوباشي"، والذي أصبح فيما بعد مؤسس ورئيس منظمة "التشكيلات المخصصة"، والتي كانت مهمتها الرئيسية هي جمع المعلومات لقضية وحدة الإسلام، وفي نفس الوقت معارضة سياسات عبد الحميد القمعية. وعندما تم عزل عبد الحميد وتولية خليفته محمد رشاد، قام بتحويلها إلى الهيئة الأمنية الأولى في الإمبراطورية^٧.

بعد اشتراك الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى بثلاثة أيام في عام ١٩١٤م إلى جانب دول المحور، قام العثمانيون بإعلان الجهاد. وتحت راية الخلافة، يجب على كل مسلم القتال لدرء المستعمرين الإمبرياليين فرنسا وإنجلترا عن الأراضي الإسلامية. وكانت كل من فرنسا وإنجلترا قد قامت بالسيطرة المباشرة على موارد عظيمة من الإمبراطورية بل وكانتا في تعطش إلى المزيد. أما دولة ألمانيا، القوة الأوروبية الخيرة، فقد كان ينظر إليها على أنها دولة صديقة.

وقد قام بإصدار الفتوى بإعلان الجهاد خمسة كان أولهم شيخ الإسلام، أعلى سلطة دينية في الإمبراطورية، وكان الخامس هو بديع الزمان. وتم توزيع إعلان الجهاد بسرعة كبيرة في أنحاء الإمبراطورية، بيد أن انتشارها في الأراضي الخاضعة للفرنسيين والإنجليز كان موضوعاً آخر. وقد وقع ذلك العبء على الخدمة الخاصة والحلفاء الجدد للإمبراطورية الذين قاموا بطبع ملايين النسخ من الإعلان في ألمانيا بكافة اللغات المستخدمة في العالم الإسلامي^٨.

ورغم كل المغامرات الجسدية والروحية التي ميزت حياة بديع الزمان، كانت رحلته إلى ليبيا وما اكتتفها من عدم اكتراث فريد تمثل السذاجة السياسية وجرأة هذا الرجل. وعند إصدار فتوى الجهاد في عام ١٩١٤م كان رجال الخدمة السرية الذين كانوا يعملون جنباً إلى جنب مع إخوانهم المخابرات الألمانية عازمين على تصعيد العصيان المقاومة المسلحة ضد قوى الحلفاء.

وقد تم إسناد المهمة لأفضل الغواصات الألمانية التي قامت بنقل الضباط الألمان والأترك بما فيهم نوري، أخو أنور باشا، ولفيف صغير من نخبة علماء الدين يتزعمهم بديع الزمان في سرية تحت سمع الأسطول البريطاني وبصره وإنزالهم إلى الشاطئ^٩. وبعد إنزال ليلي بالقرب من بنغازي، قامت المجموعة المغيرة بالتوجه إلى الداخل لملاقاة الشيخ سيد أحمد السنوسي، كبير عائلة الحكم السنوسي، الذي كان في انتظارهم في مخبأه بالصحراء. وأثناء قيام الألمان بتوزيع السلاح على المقاتلين الصحراويين، كان العلماء يقومون بمناقشة - كما شهد بذلك أحد شهود العيان فيما بعد- "كل من الأمور الشرعية والذنيوية"، وقد قاموا بإذهال مضيفهم بطلاقتهم في اللغة العربية^{١٠}.

وقام السنوسيون باستعمال البنادق ماوزر الألمانية، بالإغارة على خطوط إمداد القوات البريطانية في غرب مصر تحت اسم الوحدة الإسلامية والتكاتف مع الخليفة السلطان. ولئن كان تعاونهم الوثيق مع الألمان السبب في فرار بعض الحلفاء فلم يكن الليبيون قادرين على الإمساك بزمام الحرب مهما كانت شجاعة قواتهم التي كانت تحارب وهي مسلحة تسليحاً خفيفاً.

وبعد ذلك بأربعة سنوات، وفي عام ١٩١٨م، عاد بديع الزمان إلى استانبول عن طريق أوروبا بعد عامين من الأسر إثر القبض عليه على الجبهة الروسية. ففي أثناء اختلاط الحابل بالنابل مع قيام ثورة أكتوبر، قام بالفرار من سجنه في قوستروما في الطرف الشمالي من أراضي التتار عابراً للنهر- عن طريق المشي في الماء على الرغم من أن ذلك كان في وقت جليد الربيع- وسافر من هناك إلى برلين ثم إلى صوفيا بجواز سفر صادر من السلطات العسكرية الألمانية.

وإذا كانت الحملة إلى ليبيا قد جسدت تهور سعيد النورسي، فقد عمل أسره في روسيا على إضفاء عمق جديد على معتقداته. وقد أظهر هروبه وعودته إلى استانبول برعاية ألمانية، بأنه أيضاً ومثل حركة تركيا الفتاة التي كان يناصر سياساتها كان مقتنعاً بأن الصداقة التركية الألمانية هي سبيل الخلاص.

ولكن وفي أعماق نفسه، لأبد وأن الشكوك كانت تتأجج. ففي أثناء ليلائه الطويلة المظلمة في السجن والمنفى والقنوط، يأس سعيد النورسي من حياته وموطنه، حيث كتب مؤخراً "نظرت إلى قلة حيلتي ووجدتني فقدت الأمل، إلا أنه

وفي خلال هذه الحالة، جاعني الخلاص من القرآن العظيم، ووجدت لساني ينطق "حسبنا الله ونعم الوكيل".^{١١}

وهنا بدأ التحول، بدأ الشرود بعيدًا عن السياسة، وعلت بقطة أهمية غلبة الإيمان على العمل في الدنيا. وقد سبق هذا التحول هزيمة العثمانيين في عام ١٩١٨م ثم توجه منفاه الداخلي على يد الحكومة الجمهورية الجديدة بعد ذلك بسبعة سنوات. ففي داخله، كان تسييس الإسلام في احتضار. وقد كان النداء الداخلي النابع من العقيدة الدينية للأمة بعيدًا عن الهيئة السياسية في طور الصراع للخروج إلى النور. فقد كان الفشل هو التربة الخصبة لنمو هذا النداء.

إن هذه الشخصية المعاد صياغتها كانت ما يميز "سعيد الجديد" ليحل محل "سعيد القديم" ذي العمل السياسي. ومن منزل على الشاطئ الآسيوي للبوسفور، رفض دعوة من السلطات بكلماته التالية "لا تدعوني إلى الدنيا".^{١٢} وقد وصلت الأزمة التي بدأت في السجن على الضفة النائية من نهر فولجا إلى ذروتها في عام ١٩٢١م. فقد غمرته في مستتق من قلة الحيلة واليأس الذي لم يخفف منه إلا وميض من التنوير وهي الطريقة التي قفز من خلالها فوق حدود التعليم الروتيني إلى جوهر القرآن.

لقد كان النصر على الغزو اليوناني في حرب الاستقلال هي ما وضع عبء القوة على كاهل أتاتورك. وبعد أن استخدم الدين لتجميع عامة الأناضول في الحرب ضد الحملة الصليبية، سريعاً ما انقلب عليه. وبعد انتخابه في عام ١٩٢٣م، لم يكن هناك إلا مجلس نيابي طبع لا يقوى على إصدار ولو أنين. وقد تم استدعاء بديع الزمان إلى الأناضول من قبل أتاتورك نفسه، فوجد أن أحد واجباته هو إبداء النصيح. ومن خلال جراته المميزة، قام بنشر رسالة من عشر نقاط ووزعها على أعضاء المجلس النيابي الكبير. وعلى الرغم من أنه كان يخاطب أتاتورك مباشرة، فقد أشار إلى "إن أداة نصركم، والهيئة التي تنظم خدماتكم عبارة عن شخص واحد، ألا وهو جمهور المؤمنين، وبوجه خاص الطبقات الدنيا من المسلمين، ولذلك فمن أولى المسؤوليات الملقاة على عاتقكم العمل طبقاً للتعاليم القرآنية".^{١٣}

وقد أثارت الرسالة حنق الرجل الكبير. وطالما أن الرجل لا يفر من التحدي، فقد قام بديع الزمان بالإشارة بإصبعه إلى أتاتورك مباشرة وقال في صوت كالرعد: "أيها الباشا، بعد الإيمان بالله، فإن أسمى الحقائق في الإسلام هي الصلاة المكتوبة، وأولئك الذين لا يؤدونها هم خونة ويجب رد آراء الخونة".

وبهذه الكلمات، قام الملا الآتي من نورس بتحدي الرجل الذي لا يُسأل، سيد البلاد. وقد أنتجت هذه المواجهة تجريد النقاشات التي تم تصعيدها بقمع الإسلام تحت الجمهورية العلمانية والتي عززت من حملة المقاومة العنيفة التي أشعلها بديع الزمان وأتباعه باسم الإيمان.

وفي ١٧ أبريل ١٩٢٣م ومن محطة أنقرة متوجها إلى وان الحبيبية، صعد في هذه الرحلة الحاسمة من يدعو نفسه الآن "سعيداً القديم" متن القطار ليدخل في حالة كسوف ويتم استبداله بـ"سعيد الجديد".

وبعد عامين اندلعت ثورة الشيخ سعيد مطالبة بالحكم الذاتي للأكراد. وقد أعطى ذلك لآتاتورك ذريعة كان في انتظارها. فبعد شهر من ذلك، قامت حكومة أنقرة بإنشاء "محاكم الاستقلال" وخولت نفسها سلطات غير محدودة لتنفيذ السياسات التي أخفتها عن الجميع إلا الحلفاء المقربين منها. وبعد ذلك بوقت قصير، صدرت قوانين جديدة تمنع جميع الطرق وتغلق تكاياهم.

وقد كان الدين هو موحد الجميع في الصراع ضد الأعداء في الداخل والخارج، إلا أنه الآن قد تم إغفاله واستبداله بمزيج من القومية التركية والعلمانية الجاسئة. ولم تقف معارضة بديع الزمان لثورة الشيخ سعيد على ما كانت عليه تلك المعارضة من ضراوة وانتشارها كالنار في الهشيم ثم خفوتها سريعاً. وقد بدأت السلطات في تضيق الخناق على القيادات الدينية والقادة القبليين في المنطقة مرسله إياهم إلى منفى في غربي الأناضول.

وبعد أن استقر بديع الزمان في منفاه في إسبارة، كانت الحكومة في أنقرة تراهن على أنه بعد إبعاده عن ظروفه الطبيعية من حوله فسوف يذبل ويموت، على الأقل إن لم يكن بالمعنى الحقيقي فسوف يحدث ذلك على سعيد التهديد السياسي. إلا إن ما غفل عنه أصوليو العلمانية هو أنهم أرسلوه إلى بيئة روحانية تتفاعل مع شخصيته ومواهبه غير العادية بصورة تفوق أكثر هواجسهم قتامة؛ إضافة إلى أنهم لم يعوا قوة احتمال خصمهم، وعناده الملحمي وإرادة المثابرة رغم كل المحن والإحزن.

والآن قد اختفي "سعيد القديم"، ذلك الشخص الذي تخطى قارتين، ذلك المحارب الشرس الذي قاد ميليشيات "قبة اللباد"، المحرض والعميل السري الذي سافر إلى ليبيا على متن غواصة، الذي اعتور عظماء الإمبراطورية بالمناظرات السافرة، الذي صاحب الثوربين، الذي لوح بإصبع اللوم تجاه بناء الدولة. والأسوأ من ذلك، الرجل الذي نبتت جذوره من الأرض الكردية ومن المناخ الروحي للأناضول والتي كانت له بمثابة الهواء الذي يتنفسه.

وقد كان "سعيد الجديد" الذي حل محله كاتب فقير - حيث كان يطلق على نفسه "شبه المتعلم" - الذي ألف التعليقات القرآنية والذي كان عبارة عن عملية خلاقة مستمرة من الوعي الداخلي والإرهاصات البراقة داخل رأسه أولاً ثم قام بإملائها. ولكن لكي يتخذ العمل الشكل النهائي، كان في حاجة إلى من يلقنه، إلى تلميذ، كاتب، حواري. وحتى في بارلا وضد جميع الآمال والاحتمالات، فقد وجد مريدوه طريقهم إليه.

وما كان يشترك فيه بديع الزمان مع الصوفيين هو الحاجة إلى نظام لتسهيل الاتصال بالمعرفة، وتنظيمها. إن التأملات الصوفية قادت من الظواهر تجاه لغز الوجود. وقد تجلت أصالة بديع الزمان في قلبه وجهة النظر الصوفية رأساً على عقب. فقد كان قادراً على تعبئة الأدوات والرموز وآلة الطرق الصوفية لتحويل انتباه المؤمنين بعيداً عن السلوك الذاتي والطقوس وصبوب صورة للعالم المادي كقوة تجسد في عملياتها المعقدة تعقيداً غير عادي ولكنه في الوقت نفسه يكتنفه النظام فكرة وجود الصانع الأعلى.

ما تعمل "الرسائل" على إعادة تجديده ليس إلا المجتمع والعالم، وتعمل على تزويد المسلم الورع بميكروسكوب وتليسكوب في آن جميعاً. ومع أخذ القحالة الروحية التي فرضها العلمانيون الذين جردوا تركيا من ماضٍ في غاية الثراء بعين الاعتبار، فقد قامت أعمال بديع الزمان بالكشف بنفس الثراء العضوي والتنظيم والعظمة عن حثه قراءه على البحث في الكون نفسه حيث "تبدو النظم الكونية بتعقيداتها اللانهائية ومحتواها كما لو كانت كتاب موحد يصف المؤلف المنفرد".^{١٤} وقد كتب بديع الزمان يقول: "على عكس الأعمال الأخرى، لم تستسقى "رسائل النور" من العلوم وأفرع التعليم أو الكتب الأخرى، لم يكن لها مصدر سوى القرآن، لم يكن عليها سلطة سوى القرآن، لم يكن لدى مؤلفها أي كتاب آخر عند كتابتها سوى القرآن".^{١٥}

وإذا كان النجاح مفهوماً مناسباً للمجتمع الاكتسابي في الغرب، فقد كان مصطلحاً غريباً على بديع الزمان. إلا أن تناقض حياته وأعماله كانت كالتالي: لقد اكتسب انتصاره الساحق فقط من خلال فشله. فحيث كان العمل يخفق في رفع المؤمن وتحريكه، كان اللاعمل الذي يستعر في نزاهته وإنكار الذات يعمل العكس. وحيث حاول السياسيون وأخفقوا في استخدام الدين للوصول إلى غاياتهم، فقد كان الدين تحت قلمه يدفع السياسة لإعادة بناء مجتمع - في صورة مصغرة - تقطعت أوصاله بسبب الإصلاح تحت اسم التقدم والحتمية.

وبمنأى عن التجريح والطعن في السياسة المشاييعين للعلمانية، فإن حركة "النور" تتهم دائماً بالتزامها صمئاً لا يخدم سوى النظام الحاكم. إلا أنني استخلصت أنها تؤمن بأنها تبرئ اسمها وترفض السماح للسياسة باستخدام الدين، إنها تبني صرحاً أقوى وأكثر استمرارية. وما بين القيم التقليدية الأكثر قيمة في نظر الأتراك تقبع قيم الصبر والعناد والاقتصاد في الإنفاق والشرف. وقد كانت تلك جميعاً هي صفات بديع الزمان سعيد النورسي، مجدد الإيمان الذي تعمل تعاليمه برقة وأساليب غريبة وغير معلنة على التجديد وإعادة التشكيل في تركيا الخفية.

ثبت المراجع وملاحظات

- ^١ "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي" (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi)، تأليف شريف ماردين، (ألباني ١٩٨٩م)، ٣.
- ^٢ المصدر السابق، ٤٣.
- ^٣ المصدر السابق، ٧٧.
- ^٤ انظر كتاب "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي" (The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi)، تأليف شكران واحدة، الطبعة الثانية (استانبول ١٩٩٢م)، ٤١.
- ^٥ المصدر السابق، ص ٨٥.
- ^٦ انظر "الخطبة الشامية"، تأليف سعيد النورسي، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٨٩م)، ٥٤.
- ^٧ انظر كتاب "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي"، تأليف شكران واحدة، ١١٠.
- ^٨ المصدر السابق، ١١٦.
- ^٩ المصدر السابق.
- ^{١٠} المصدر السابق، ١١٧.
- ^{١١} المصدر السابق، ١٣٧.
- ^{١٢} المصدر السابق، ١٦٥.
- ^{١٣} انظر الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة، تأليف شريف ماردين، ٩٥.
- ^{١٤} انظر "الخطبة الشامية"، تأليف سعيد النورسي، ١١.
- ^{١٥} انظر كتاب "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي"، تأليف شكران واحدة، ٢٠٥.

تأملات في حياة سعيد النورسي وفكره

شريف ماردين

إنني أعتبر أفكار بديع الزمان سعيد النورسي إحدى أسمى المجموعات الفكرية من حيث الأهمية بين المفكرين الإسلاميين. ببساطة، ليست التعقلية والتقوى لسعيد النورسي هو ما يمس القارئ، وإنما الاحترام الإنساني العميق المتوارث في أفكاره. وفي اعتقادي، انه لمن المناسب التأكيد على هذه الخاصية في أعمال بديع الزمان في زمن يعبر فيه البعض عن انتمائهم للإسلام عن طريق استخدام السلاح. ففي اعتقادي، إن العمل الإسلامي المبني على الخوف من الموت فارغ من معناه ولا يساوي شيئاً، وفي النهاية، فهؤلاء الذين يتصرفون على هذا الأساس مسئولون أمام الله.

عندما كنت أحاول كتابة قصة حياة بديع الزمان من خلال إطار عمل مستلهم من علم الاجتماع، كان علي أن أتحدث هاتفياً فيما يختص باتفاقي مع مطبعة جامعة نيويورك في ألباني في ولاية نيويورك. وعندما تحدثت إلى الناشرين، سألوا عن العنوان الذي ستحملة مقالتي. فقلت بالإشارة إلى اتساع الموضوع واقترحت أن تحمل عنوان "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة". إلا أن مخاطبي على الطرف الآخر قام بتغيير الخط قائلاً: "الأي يمكنك إضافة شيء إلى العنوان حتى يشير إلى الصوفية؟ بهذا سوف ترتفع المبيعات".

كانت الصوفية محل اهتمام واسع لسنوات في الولايات المتحدة. ومن ضمن العوامل التي أضافت إلى الاهتمام بهذا الشكل من الإسلام كانت "الأمر الغربية" التي تظهر في الحضارة متعددة الألوان في الشرق. وقد كان ذلك محور الاهتمام لفترة زمنية كبيرة. وقد تذكرت أحد أقوال بديع الزمان حين كتب "ضمن نصائح الأب لابنه ألا تتخدع بالبالونات الملونة الجذابة التي تشاهدها من حولك". وقد قمت على الفور برفض اقتراح الناشر.

لقد قمت بسررد هذه الواقعة حيث وجدتها هامة لأنها نقطة للتركيز على أفكار سعيد النورسي، ومن وجهة نظر علاقات الشرق بالغرب. كما أحب أن أؤكد حقيقة أن كلماتي غير موجهة ضد الصوفية، فهناك مفاهيم عميقة للصوفية في كتابات بديع الزمان. وما أحب الإشارة إليه في هذا الفصل هو كلماته التي تشير إلى الفارق بين المظهر الخارجي والجوهر.

فعلى جانب، نجد أن بديع الزمان قد عاش على أمور يدرسها الباحثون تحت عنوان "البنية المجهرية"، وعلى الجانب الآخر، قام بالبحث في تأثيرات

عمليات اجتماعية أكثر شمولاً. وقد كان اهتمامه في فهم وظائف الإسلام في كلا المجالين. وقام بدراسة هذا المدخل ثنائي الصفة من وجهة نظر التحولات التي طرأت على تركيا منذ الإمبراطورية العثمانية.

حين نذكر مصطلح "البنية المجهريّة" يطرأ على الذهن العلاقات العائليّة والروابط بين الأفراد على المستوى المحلي، إلا أنني لا أقصد المجتمع كآلة بيروقراطية، ولكنني أقصد شمولية العلاقات الاجتماعية التي يتخذ فيها عنصر الفرد دوراً هاماً. فقد وضعت الثقافة العثمانية العلاقات الإنسانية في إطار إسلامي وقامت بإنشاء المؤسسات الخاصة بذلك والتي تساعد على ظهور القيم الإنسانية. وصدر قلق بديع الزمان العميق في أجواء تلك الرياح التي هبت على هذه الأبنية خلال تغريب الإمبراطورية العثمانية. ومن مثيرات الدهشة أن مشاعر الخواء التي جلبتها التغييرات على العائلة كان يدركها المفكرون في تركيا، إلا إنه لم يتم ربطها بإضعاف العناصر الإسلامية. وفي عمل أدبي مثير كتبه رشاد نوري جونتكين في عام ١٩٣٠م بعنوان "الأوراق المتساقطة" يتضح فهم تلك المعضلة، إلا أن مسببات المعضلة لم تثر اهتمام الكاتب.

ومما لا شك فيه أن الجمهورية التركية كانت مسئولة عن تنظيم البناء الاجتماعي لتركيا، إلا أنها ركزت جهودها على أمور أخرى مثل شخصية النظام السياسي الحاكم، ومبادئ القومية، وتطوير تركيا غير أن ما يجعل الناس آدميين يتعدى بكثير مشاركتهم في قضايا كبرى. فبالنسبة للبعض، يتمخض عن الحياة اليومية مشاكل في نفس حجم المشاكل التي تتمخض عن القضايا الكبرى. وكان لا بد لأمر مثل العلاقات بين الأبوين والطفل، وتلك التي تتولد من التعامل مع الأقارب، وكيفية المساعدة المتبادلة، والتماسك، والعادات المرساة للمساهمة في تشكيل العلاقات بين الأصدقاء أن يعاد تنظيمها. لكن النظام الحاكم لم يشغل باله بهذه الأمور. ونتيجة لذلك، فقد سادت القيم الإسلامية التي تنظم العلاقات في الحياة اليومية، حتى ولو كان ذلك ضمنياً. وقد كانت كبرى المعضلات هي الحاجة الملحة إلى التغيير، إلى جانب العالم المتغير للعلاقات المتعارف عليها. وقد شهدت بداية القرن العشرين دخول المزيد من الناس إلى المجتمع بشكل فعال، إضافة إلى الزيادة المطردة في معدل القراءة والكتابة. ونتيجة لهذه العوامل، أجبرت تركيا على النظر في مشاكل الجماهير.

وقد آمن بديع الزمان بأن حلول تلك المشكلات الجديدة توجد في الإسلام. فالقيم الإسلامية تصبغ النظام على الحياة اليومية في الوقت الذي تربط فيه بين الناس بعضهم ببعض. وقد ظهر ذلك الربط للقيم الإسلامية مع التطبيق على مشكلات الجماهير في إحدى جهات نظره الخاصة بالصلاة المكتوبة. فهو يرى أن الصلاة ليست فقط تأكيداً لإيمان الفرد، وإنما تعمل في نفس الوقت على إدراك توجه آلاف من المصلين إلى نفس القبلة في تأكيد على روح الجماعة. وهكذا، ومن خلال هذه النقطة، تدفعنا نظريات بديع الزمان إلى التفكير في البنية التي تجعل

العديد من الأفراد وحدة جماعية، أو ما يطلق عليه علماء الاجتماع "ماكرو" أو "الجماعية".

وبالإضافة إلى نظريات بديع الزمان عن المجتمع، فإن إسهاماته من أجل موقع الإسلام تتعلق بطبيعة الإيمان. فطبقاً لوجهة نظره والتي أقرها في مواضع كثيرة من كتاباته، فإن هؤلاء الذين يفهمون الإسلام طبقاً لمعناه الجوهري أي "الاستسلام" لا بد لهم أيضاً من الاستفادة من "مفاهيمه". ووجهة نظره هذه تعتبر أيضاً تأكيداً على رغبة الرجال والنساء المعاصرين في فهم العالم من خلال "التفسيرات". ومن أحد مميزات الإسلام أنه لا يأخذ هذه "التفسيرات" على أنها من المسلمات، ويقبل التفسيرات التي يعطيها كل رجل دين متفتح الذهن كمدخل ضمن مداخل أخرى. ويرتبط ذلك بمفهوم المؤمنين عن "الاجتهاد" من خلال المناقشات والمناظرات بين بعضهم البعض حتى يخرجوا إلى رأي عام. وحيث يرى العديد من الغربيين "الجهاد" على أنه صراع مسلح، فإنني أعتقد أن فهمه "للجهاد" لم يجانب الصواب.

يتضح لنا من خلال جميع إسهامات بديع الزمان أنه رأى أن العلوم الإسلامية هي مركبة تسعى بالبشر إلى التقدم. ومرة أخرى، أريد أن أقول إنه عندما قدم لي جميل مريج أفكار بديع الزمان على أنها شمولية، وهو ما كان جديداً من الناحية الاجتماعية والإنسانية، وأصيلة بالنسبة له وكان يجب أن يتم دراستها في شموليتها، فإنني مجدداً أقر بفضل عليّ في ذلك.

وهناك محوران لكل تناول ديني يشكلهما طريقة الإلهام أو الوحي. فعلى جانب، يتم تعريف وجود الكائن المقدس ويتم إعطاء أوامره والمعلومات المتعلقة بنظام الكون، وعلى الجانب الآخر، المطلوب من البشر أن يمثلوا لهذه الأوامر والمعلومات. وبشكل عام، لا يستطيع البشر وضع الرسالة موضع التنفيذ دون خطأ، حيث أن الرسالة تمثل النموذج. وأحد أسباب ذلك أن عقب الوحي بالرسالة يجب أن يتم حفظ الوحي لا استيعابه. وعند الوحي، يتم التحدث بالرسالة وسماعها حيث تؤكد وتكرر. وهذا ليس هو الوقت الدراسة والتفسير والفهم حيث يأتي كل ذلك في مرحلة ثانية. إن النطق بالكلمات المقدسة من قبل النبي هي المرحلة الأولى، يليها مباشرة الربط بين معاني الكلمات المقدسة ومثيلاتها في ثوب أكثر بشرية. وتحدث المرحلة الثالثة حين يتم استيعاب الرسالة من قبل المؤمنين. ونظراً لأن المؤمنين يمكنهم فقط استيعاب الرسالة من خلال حدودهم البشرية، فهم لا يستطيعون التوغل إلى كمالية الرسالة. باختصار، هناك فارق بين جوهر الرسالة وكيفية استيعاب الناس لها. ويتضح لنا ذلك بشكل جلي في الفارق بين كلمات بديع الزمان حول إعجاز القرآن (أي غموض عمقه الشديد) وما يقوله الناس عن الرسالة - التي لم يفهموها كلهم بنفس العمق - وبين تطبيقها.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه المراحل من الرسالة الإلهية، نرى أن تلك المراحل تشكل فرعين مختلفين من فروع المعرفة. الفرع التعليمي هو الفرع الأول

الذي يعمل على تحليل ما تحمله الرسالة من معاني كخطاب ديني بحت. ويطلق على ذلك في اللغات الغربية "اللاهوت"، وفي العلوم الإسلامية هناك معنى قريب من ذلك يطلق عليه "الفقه". أما الفرع الثاني - وهو أحيانا غير متوقع - فهو دراسة الأشكال التي يصبغها البشر على الرسالة الإلهية بسبب بشريتهم ومعيشتهم في تجمعات، حيث يأخذوا الرسالة كما لو كانت ملكهم الخاص. وهذا الفرع يطلق عليه "علم اجتماع الأديان". وحسب أقوال ويبر فإن علم اجتماع الأديان هو دراسة الشكل الذي يصبغه "حاملو الدين" على الدين نفسه. فعلى سبيل المثال، إن موضوع "التوحيد الإلهي" في الإسلام هو أحد اللاهوت. أما المدارس الشرعية حيث كانت نظاما قل أو كثر تم إنشاؤه من قبل الهواة، أصبحت تدريجيا أكثر حرفية، وهذا من موضوعات علم اجتماع الأديان.

وكما تم الإشارة إليه من قبل، فإن مدخلي يأخذ بعين الاعتبار أعمال بديع الزمان من وجهة نظر علم اجتماع الأديان. لأي مدى كان سعيد النورسي انعكاسا لحركة "التجديد"؟ ما هي الأصول الاجتماعية لأولئك الذين قاموا بنشر أفكاره في البداية؟ كيف كانت أفكاره تمثل نظرة دنيوية جديدة، وكيف كان تأثير الحركة السياسية عليه؟ هذه الأسئلة وثيقة الصلة بعلم اجتماع الأديان. وفي المعنى الأعم، كيف تم تشكيل أفكار بديع الزمان سعيد النورسي في مقابلة خلفية الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في زمنه؟

الصلة بالماضي وأزمة الهوية

تحتاج جميع المجتمعات إلى تذكر صلاتهم بماضيهم. فالأمس نقطة بداية جوهرية لفهم اليوم. وأحد أهم طرق تحقيق ذلك في الإسلام هو العيش في الماضي. وأكثر الأشكال الإسلامية دهشة في تحقيق ذلك هو العيش مع الموتى. فزيارة الموتى لها أهميتها في الإسلام. وعلى الرغم من إنكار ذلك من قبل الإسلام الحديث، فإن هذه الزيارات تؤكد أن التاريخ يعيش في عقول الناس كنوع من أنواع تعاقب الأجيال.

تدرس رسالة دكتوراه مكتوبة حديثا الحياة اليومية في مدينة كبيرة "للأولياء" تسمى "القرافة" في القاهرة ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر. ومما نفهمه من الرسالة أنه بالنسبة للمؤمنين بذلك، فإن زيارة الموتى هي أسلوب لكل من يبغى أن يتلمس متفلسا إيمانا بأن الدين يؤخذ بالفرح والأمل لا بالأحزان، وتقوية للأواصر بين الناس. وقد ساعد القيام بتلك الزيارات في تأمين التواصل للمجتمع "الأمة" وتأكيد المحادثة المتبادلة في جو يتسم بالحرية.

وعلى الجانب الآخر، فقد عملت الزيارات على الحفاظ على الضمير والذاكرة الجماعية عن طريق ربطها بمعنى أوسع، وهو مآثر وأمجاد المتوفين. وقد انبثقت المشاكل التي عاشها بديع الزمان من أن الحضارة "الصناعية" عملت على شرذمة ذاكرة الأمة الإسلامية في القرن العشرين. وكان هذا هو لب أزمة الهوية

الإسلامية. فقد تعارضت نوعية القومية التي نمت مع الحضارة الصناعية مع روابط المسلمين مع الماضي. وهذا الفهم الذي يضع أوغوز كغَن الذي عاش قبل الأولياء بزمن طويل في منزلة هذه الروابط الهامة، يعمل على إحلال المخزون الإسلامي الثري للمواطنين المعاصرين بتجريدات، مما يخلق نوعاً من الغموض والاضطراب في المجتمع.

والدليل على الفهم العميق لعلم اجتماع الأديان عند بديع الزمان ونجاحه على هذا الصعيد هو فهمه الفوري لمكانة مخزون الإسلام الثري الديني والثقافي في المجتمع. وكما يشاهد في مثال "القرافة"، ما كانت تعنيه الزيارة الشخصية لم يكن فقط بروتوكول الزيارة، ولكن كان ابتكار الإنسان للثراء الأصلي الذي يوجد في البنية المخفية لهويته. وهذا الثراء الأصلي يتعايش في انسجام مع الحياة اليومية للمسلم ككل. فالوان القرافة هي الألوان المفضلة وذات القيمة المعطاة في البيوت والمحادثات بين المؤمنين بها، أو خلال القصص التي يتناقلها الناس. وعبق القرافة هو العبق الصادر من البخور يرتفع مرة أخرى من الثقافة الإسلامية كخليط من البهارات والورود والقرنفل. والكتابات التي تزين الحوائط والقبور هي قطع من الزخرفة. فما يهم هو تلك المادة التي نسميها "الثقافة"، الإحساس الجماعي، أو الضمير الجماعي الذي يبقى حياً.

يمكن اعتبار القومية في تركيا ناجحة إلى درجة أنها غرست ضمير التتريك على مدار الخمسين سنة الماضية. إلا أن أحد عيوب القومية التركية كانت إغفالها لهذا المخزون الثقافي ووظائف علم اجتماع الأديان وهو ما أحيت القرافة في القرن الخامس عشر. وبالنظر إلى الموضوع بصورة أشمل، يمكننا القول بأنه هو كل ما بناه الإسلام حتى وقت الجمهورية، وهو ما لم تعره الجمهورية اهتماماً، ألا وهو "يوم" المواطن. فقد تعامل الإسلام مع "يوم" الفرد في صورة مفصلة، ولكن مع الجمهورية، كانت تلك الأمور مفتوحة. إنني أستعمل مصطلح "يوم" في اتساق مع المفهوم الموضح من قبل عالم اجتماع الأديان الفرنسي ميشيل دي سيرتو الذي يرى إن المصطلحات التي تختص بحياة معظم الناس هي ليست تلك الأشياء الكبيرة والمجردة مثل "السياسات الأجنبية" و"النظام الاقتصادي". فالشبكة اليومية التي تخلق مادة حياة الناس تتكون من مئات من جزئيات المكان والسلوك والتصرفات والأخلاقيات. والمثال الكلاسيكي على ذلك هو أعمال الإمام أبو حامد الغزالي، الذي كان على علم تام بحياة المسلمين اليومية بما في ذلك التفاصيل التي أوردها في كتابه "إحياء علوم الدين"، والذي يمكن النظر إليه على أنه كتاب عن قواعد المسلم في السلوك الاجتماعي.

وفي كتابي عن سعيد النورسي، أوضحت أنه، على النقيض من الغزالي، لم يهتم كثيراً بمجالات العلاقات الاجتماعية الإسلامية وأشكال العبادة، وإنما قام بدراسة المجالات التي تساعد المسلمين على فهم دينهم. ومن النقاط التي يجب تركيز الأسئلة عليها والتي أعيرها جل اهتمامي أنه في العالم الحديث، يحتاج

المسلمون المعاصرون إلى "خارطة" لتوجيههم في حياتهم اليومية. وقد وعى بديع الزمان ذلك.

ولابد وأن تكون هذه "الخارطة" مرشداً يعمل على ربط المسلم بالماضي، وينظم له "الحاضر". ولابد من فهم كتب سيد قطب من هذه الزاوية^١ حيث تتضح في كتاباته الهدف من خلق الخارطة الاجتماعية للمسلمين. فمعظم الناس اعتادوا على مخطط التطور الاجتماعي والتاريخي في أفكار بديع الزمان، إلا أنه بالإضافة إلى ذلك، فإن النقطة التي يحاول إثباتها هي أنه على المسلمين المعاصرين العمل على إيجاد وجهة لأنفسهم في المجتمع المعاصر.

إنه لمن الظلم أن نقول إن الهدف الرئيسي من جهود بديع الزمان كانت ملء الفجوة التي خلقتها "الكمالية". فالمشكلة التي يتطرق إليها هي المشكلة الأكثر شمولية في الحضارة الصناعية وقاعدتها في الفلسفة المعقولة. فقد عاش على المعاني باستمرار وقدم الإسلام على أنه دين يجب فهمه. وفي كتاباته، يشعر المرء أن بديع الزمان قد استوعب أن المحنة عالمية وليست فقط.. تركية.

ثبت المراجع وملاحظات

^١ للتحليل الدقيق، انظر كتاب "الأصول الفكرية للصحة الإسلامية في العالم العربي الحديث" (Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World)، تأليف إبراهيم م. أبو ربيع، (البناني ١٩٩٦م).

تفسير آيات القرآن والحيز العام والمفكرين الدينيين

في كتابات سعيد النورسي

دليل فـ. إكلمان

إن نصوص "الأسس" - الأعمال الجليلة من الأدب أو الكتابات الدينية والأقوال وقصص حياة أشخاص "تموذجيين" - تفرض نوعاً من المفارقة. فمن أجل أن تتجح، يجب عليها أن تقوم بأخذ لب وخيال الجمهور الأصلي المكتوبة له بأهميتها و حضورها بداهة. وإذا لم ترتبط تلك النصوص بدرجة كافية بمجتمعاتها المباشرة سينظر إليها الجمهور المتلقي لها على أنها "لا تمت له بصلة وغير واقعية ومزيفة ومغالية في التجريد".^١ كما أن تلك النصوص والأفكار لو أفرطت في الاقتراب من هذه المجتمعات الأصلية، أيا ما كانت درجة إقناعها لها، فسوف ينظر إليها على أنها "محصورة في فئة معينة، ومحدودة ومستهلكة للوقت، وتخفق في جذب جمهور أشمل وأعم".^٢ فمن منا يتذكر اليوم طوائف "النيكليون" (Millerites) أو الحركات الدينية الأخرى الخاصة بـ "اليقظة" في المناطق "المحترقة" في شمالي ولاية نيويورك في أربعينات القرن التاسع عشر؟ اللهم إلا حركة واحدة أسسها جوزيف سميث نمت وترعرعت، أما الآخرون فلا يتذكرهم إلا المتخصصون فقط.^٣ أما نصوص "الأسس" والأفكار التي تقدمها فيجب أن تتجاوز الظروف الحالية وقت تقديمها وتبقى ذات علاقة بالبيئات المختلفة للأجيال المتعاقبة.

وقد قام روبرت واثاو بتناول مشكلة "الربط" في استكشافه ثلاث أفكار رائدة في التجربة الأوروبية - الإصلاح والتتوير والاشتراكية الأوروبية. وقد كانت نقطة البداية لرحلتي عبر العالم الإسلامي هي تفسير آيات القرآن لبديع الزمان سعيد النورسي، وهو مفكر ديني عبرت كتاباته وخبراته السنوات الأخيرة عن الإمبراطورية العثمانية والساسة والاقتصاديين سريعى الارتقاء في الجمهورية التركية. وقد كتب كل من المشاركين في حركة "النور" ومراقبيها عن "سعيد القديم" (١٨٨٧-١٩٢٣م) الثوري الذي انتقد السياسات القمعية للعثمانيين باسم الإسلام، ودافع عن مطابقة الإسلام لمبدأ الحكم الدستوري (المشروطية)، كما كتبوا عن "سعيد الجديد" (١٩٢٣-١٩٦٠م) الذي قام بالتركيز على "دور الإيمان في تشكيل الفرد والمجتمع العادل".^٤ ويوفر أسلوب تفسير القرآن واستراتيجيته - من يقوم بتقديمها وفي أي بيئة ولأي جمهور - نظرة نافذة على النصوص الأساسية بما فيها النصوص المقدسة ويعبران أزمنة ومواقف مختلفة ويصوغان معان جديدة للجماعات والمجتمعات. وقد سمت أفكار بديع الزمان وأسلوب عرضه بشكل كبير

على الزمن بحيث وصلت إلى جماهير مختلفة في أزمنة مختلفة خلال حياته وبعد مماته. كما يوضح درسنا لأفكاره المفاهيم المتغيرة في الحيز العام في تركيا.

وتبدو مقارنة بين نصوص الأسس الخاصة بنصف الألفية الأخيرة في أوروبا مع تفسيرات القرآن الحديثة لأول وهلة وكأنها أرض غير واعدة لاستكشاف الطبيعة المتنامية للحيز العام ودور المفكرين في المجتمعات المعاصرة. وعلى كل، فإن علماء المسلمين يشعرون بالفخار لتواصلهم مع التفسيرات القديمة والنقل النزيه والأصلي لأفكار الماضي. لذلك يعتبر تغيير هذا التقليد التعليمي وإدخال أفكار جديدة عليه نوعاً من المهام الجسورة، لذلك ينكر العديد ممن ساهموا في هذا التقليد أنهم قدموا مداخل جديدة.^٥ وهذا كله مما يدعونا إلى التركيز على بديع الزمان سعيد النورسي. فبينما يؤكد النورسي وتابعوه على العديد من الأشكال العصرية - وخاصة توجهه الفاحص والمتأمل تجاه النصوص - فإن نمونجه كما يفسره العديد من تابعيه مبني على إرث من أنماط التعليم الرئيسية المرساة. وهكذا، يروي أحد كاتبتي السيرة الشخصية أن بديع الزمان خلال العامين اللذين قضاهما في بلدة بتليس ضيقاً على الوالي، بدأ في حفظ "الجزء الأكبر" من القرآن، ولكنه لم يكمل المهمة. وأحد أسباب ذلك كان قناعته الشخصية بأن تلاوة القرآن بسرعة كبيرة تدل على عدم الاحترام. والسبب الآخر كان إحساسه بأن الأولوية العظمى كانت لتعلم "الحقائق التي يعلمها القرآن" وإيصالها للغير. إلا أنه وفي خلال تلك الفترة قد تعلم عن ظهر قلب حوالي أربعين متناً عن العلوم والفلسفة الإسلامية التي أمدته بـ "مفتاح للحقائق القرآنية".^٦ وعلى نفس المنوال، كانت علاقته بالطرق الصوفية تحوي غموضاً بناءً حيث كان ينظر إليهم باحترام كمرحلة من "شهود" الحقائق الدينية إلا أنها أقل اعتمادية من القرآن والوحي.^٧

وأكبر الأمثلة على أسلوب بديع الزمان في التجديد هو تفسيره لآيات القرآن المتمثلة في "رسائل النور". فهي تعرض نظرة نافذة عن القوة العامة المنبثقة في المجتمعات الإسلامية والتي كانت تحوي أعداداً كبيرة من الأفراد المشاركين في المناقشات والمناظرات حول القيم والمسئوليات الدينية والمدنية، وحول دور المفكرين الدينيين في المجتمعات المعاصرة بوجه عام. كما أنها تحوي بعض التضمينات فيما يختص بفهم الدور المتواصل للمجتمعات الأوروبية للأفكار الدينية وإسهاماتهم المتواصلة في الحيز العام والمجتمع المدني. وقد عملت الإصدارات المبكرة لنظرية الحداثة، وهي الحالة الفكرية السائدة من عام ١٩٤٠م حتى عام ١٩٧٠م ومازالت لها تأثيرها إلى اليوم، على لفت الانتباه للدور العام للمفكرين الدينيين أمثال سعيد النورسي. لذلك، نرى أن إدوارد شيلز، وهو أحد المساهمين المؤثرين في الفكر الاجتماعي الأوروبي، كتب بأن المفكرين في عصر ما قبل الحداثة كانوا بالضرورة حيويين فيما يختص بالمركز المقدس من المجتمع على الرغم من أن التوجهات الدينية في العصور الحديثة تجتذب عدداً متناقصاً من القدرات الخلاقة للنخبة القادمة من المفكرين.^٨ والمداخل الأكثر حداثة تؤكد على القيم الفكرية "للعصريات المتعددة" أكثر من المسار المنفرد للعصرية وهو الشكل

المفضل لدى بعض المفكرين في الخمسينات والستينات^٩ [من القرن الماضي]، ويمكن في هذه المداخل المتأخرة أهمية أعمال بديع الزمان وإرسانه كنموذج.

سعيد النورسي وموضوع "التعبير الواضح"

تقدم كتابات سعيد النورسي وسيرته الذاتية وجهة نظر مذهلة وثرية بخصوص فهم الدين في العالم المعاصر واستيعاب كيفية تجاوز الأفكار لبيناتها المباشرة التاريخية والاجتماعية. في البداية، تعرفت على النورسي وكتاباته من خلال محادثاتي مع صديق وزميل هو "شريف ماردين". وقد طلب مني قراءة كتابه في النسخة المخطوطة أولاً في بداية عام ١٩٧٠م ثم مرة أخرى في منتصف عام ١٩٨٠م. ولم يتم نشر هذا الكتاب إلا أخيراً في عام ١٩٨٩م، وكان السبب الرئيسي في هذا التأخير هو أهمية اختيار شريف ماردين للسيرة الذاتية لسعيد النورسي كوسيلة لتقييم دور المفكرين الدينيين في المجتمع التركي.^{١٠} وقد أوضحت الخطابات والمحادثات مع شريف ماردين قبل نشر الكتاب ومؤخراً السبب في إيجاده صعوبة في الكتابة. أولاً، لاختلاف مدخله بصورة كبيرة عن الاتجاهات الأساسية لنظرية "الحدائث" السياسي التي كانت سائدة في الخمسينات والستينات [من القرن الماضي]، والتي كانت تفترض الدور المتناقض بشكل كبير للفكر الديني والممارسات الدينية في مجتمع "الحدائث". وقد كان هذا هو العرف الخاص بالعلم السياسي الذي كان متأقلاً معه شريف ماردين بصورة أكاديمية. وخلافاً لهذه النظرة السائدة، فقد أصبح ماردين تدريجياً مدركاً أن الحدائث عبارة عن عملية معقدة يتصافر فيها بشكل رقيق كل من الدين والثقافة مع التنمية الاقتصادية ومع متطلبات المجتمعات الحديثة^{١١}.

وقد واجه شريف ماردين تحدياً آخر. لقد جسدت نظرته إلى بديع الزمان كبرى التحولات الاجتماعية والسياسية في تركيا من نهايات القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين. ولم يكن شريف ماردين في تقييمه لدور مفكر ديني كبير في هذه التحولات يعالج فقط تقليداً كبيراً من مفاهيم النظرية السياسية، وإنما أيضاً المشاركة الفورية في مناظرات مكثفة وجدلاً سياسياً زاخراً مع المفكرين الأتراك فيما يختص بتعريف سمات المجتمع التركي المعاصر. وكتاب شريف ماردين هو أكثر أعماله تجديداً في تاريخه الطويل، حيث يصطدم بكل من العلم السياسي التقليدي وتحدي المفكرين الأتراك وغيرهم بإعادة التفكير في الافتراضات التقليدية عن المجتمع التركي المعاصر. وبالإضافة إلى ذلك، ففي الوقت الذي تم فيه نشر كتاب شريف ماردين، كانت حركة "رسائل النور" قد دخلت في مرحلة جديدة من النمو والتشعب شارك فيها دور مدني وجماهيري متمم ومنافس تحول الإرث الأيديولوجي لسعيد النورسي.^{١٢} وهكذا، فقد عالج كتاب شريف ماردين اهتمامات ليس فقط الأساتذة الأكاديميين، ولكن أيضاً قضية من أهم القضايا في تركيا اليوم، ألا وهو دور الدين في الحيز العام.

وهناك عنصر متضمن في أسلوب كتابة بديع الزمان سعيد النورسي، من مراحل الكتابة الأولية مثل الخطبة الشامية عام ١٩١١م إلى الكتابات المتأخرة كتفسيره لآيات القرآن التي تحويه مجموعة "اللمعات"^{١٢}، وهذا العنصر المتضمن هو أن أفكاره تتسم بالعصرية بشكل مميز وتحت القارئ على التساؤل والدخول في صراع حيوي وحساس مع النص. وقد يعرض بعض أتباعه بعض المحامات الصوفية كالنقوى والوقار في بديع الزمان، بل وأحيانا يشيرون إلى كراماته، إلا أن جوهر إرثه هو تنمية العقل داخل إطار إسلامي يشمل الإيمان والتقوى والعمل. وتؤكد التفسيرات القرآنية التقليدية على النص والأشكال اللغوية له، مع أخذ القيم والموضوعات الضمنية مأخذ الجد مع إغفال البيئات السياسية والاجتماعية التي شكلت تفسيرها وتطبيقها العملي. أما في الاتجاه "الحديث"، فيتم مزج وإعادة مزج العديد من أفرع المعرفة طبقا للمناسبة الخاصة بكل باحث عن الحقيقة، بدلا من نقلها كجزء متكامل من جيل إلى جيل. ويتضح هذا الاتجاه "الحديث" في الأعمال الكاملة لسعيد النورسي. فقد قام كطالب بالتنقل من مدرسة شرعية إلى أخرى دونما راحة مختتماً ذلك بدورة لمدة ثلاثة أشهر مع الشيخ محمد جلال في بايزيد. ومن أقوال بديع الزمان إلى الشيخ جلال التي ينقلها ماردين "إن كنوز (المعرفة) التي تحت يدك في صندوق أمين. وأنت تملك المفتاح. وكل ما أحتاج إليه هو تلميح عن المحتويات. وسوف أقوم باختيار ما أجده مناسباً".^{١٤}

ويشك ماردين في أن سعيداً النورسي "لم يجرؤ على استخدام مثل تلك اللغة المباشرة" في التحدث إلى معلم على هذه الدرجة من الرسوخ والاحترام^{١٥}، إلا أن اتجاه بديع الزمان المميز إلى المعرفة واضح في تفسيره لآيات القرآن. وقد وضع هذا الاتجاه إلى المعرفة، في كل من التفسير أو التعليق المباشر على الآيات القرآنية وفي الكتابات الأخرى تأكيداً كبيراً على دمج أشكال من المعرفة والتفسيرات كانت مهملية من قبل. وفي مقابل ذلك، فإن التفسير التقليدي لم يسمح " بهذا التبديل والدمج الذي كان يميز العلوم الغربية الحديثة".^{١٦}

كان التقليد القديم في التعليم الإسلامي يؤكد تأكيداً كبيراً على التعليم المكتوب، والاتصال وجها لوجه في التعليم والتدريس، والاتصال الشخصي بين الشيخ والتلميذ.^{١٧} وتتواجد بعض هذه العناصر في أسلوب بديع الزمان كما أنه يمارس بشكل عام. ونجد أن بديع الزمان نفسه أكد على أهمية الاتصال المباشر مع النصوص، وشجع أتباعه على اتباع اتجاهه الذي أكد على استكشاف الدمج المتعدد للمعرفة، بما في ذلك تلك المعرفة التي تأتي من خارج التقاليد الإسلامية في التعلم. وفي عام ١٩١٠م، سأل ضابط شرطة من قفليس سعيد النورسي عن خططه إزاء إنشاء مدرسة، حيث أنه من غير المجدي تصور وحدة للعالم الإسلامي "المنقسم والمتشردم"، وقد رد عليه سعيد النورسي "أنهم بالفعل يتعلمون، والأمر على هذا النحو: الهند ابن قادر للإسلام وهي تدرس في المدرسة الثانوية البريطانية، ومصر ابن ماهر للإسلام، وهي تتعلم الخدمة المدنية في المدارس البريطانية، والقوقاز

وتركستان ابنان شجاعان للإسلام، وهما يتدربان في الأكاديمية الحربية الروسية، وهكذا دواليك".^{١٨}

ويتخلل هذا الاتجاه المباشر تفسير أو تعليقات بديع الزمان على آيات القرآن، بغض النظر عن اعتماده الشديد على الاستعارة والقصص الرمزية. فعلى سبيل المثال، يبني تعليقه على الآيات من ٢٧ حتى ٢٩ من سورة الفتح سبعة أنواع من التنبؤ فيما يتعلق بالغيب أو ما لم يُر بعد، بانياً جملة جملة وفقاً للآيات التي يستشهد بها مع إضافة بيئية تاريخية إلى المروي كي يتضح معناه.^{١٩} وفي تفسير آخر، مثل تفسير الآية ٧ من سورة الأعراف: "وكلوا واشربوا ولا تسرفوا"، جال بديع الزمان خلال القصص والأحداث من حياته الشخصية وأورد تبريرات ابن سينا في عدم الإفراط في الطعام.^{٢٠}

وهناك عنصر آخر في كتابات بديع الزمان يباعد ما بينه وبين بعض المفكرين الدينيين من أمثال محمد عبده (توفي ١٩٠٥م) وجمال الدين الأفغاني (توفي ١٨٩٧م). فعلى الرغم من قبول هؤلاء السابقين في الأوساط المتعلمة حول العالم الإسلامي الذين دأبوا على نشر رسالتهم، إلا أن جمهورهم الرئيسي ظل الكوادر المدنية المتعلمة. وعلى النقيض من ذلك، لم يفقد بديع الزمان جذوره القروية وغالبًا ما كان يستخدم الاستعارة والصور البلاغية لعامة القرويين في تركيا. وعلى النقيض من مسلكه هذا أبعد بعض علماء الحداثة أنفسهم عن الاعتقاد العام والأسلوب البلاغي. ونظراً لاعتياده على بنية ومحتوى المعرفة العلمية الحديثة، فقد تعرف على قيمة الكناية والاستعارة في تشكيل الرسالة، وقد سهل استخدامه استتطاق الموجودات والاستعارة مفاهيم رسالته في مختلف البيئات التاريخية والاجتماعية. وهكذا، ففي الجزء الأول من أعماله، كانت كتاباته ورسائله يستمع إليها الجمهور بدلاً من قراءتها، إما مباشرة من بديع الزمان إلى تلاميذه، أو "من خلال أشخاص اكتسبوا الاحترام الديني". وبالإضافة إلى ذلك، فعلى الرغم من "الرعب والمحاكمات الرسمية" التي تم تنفيذها ضد من يتم ضبطه يقرأ ويعلم الكتب بالأبجدية القديمة "العربية" فيما بين ١٩٢٠م و ١٩٣٠م، فقد استمرت تلك الطريقة^{٢١}. وقد تم توزيع "رسائل النور" بالآلاف من قبل النساء والرجال، الصغار والكبار، عن طريق النسخ باليد ومن خلال استعمال الآلة الناسخة في ١٩٤٦م أو ١٩٤٧م.^{٢٢} وبعد عام ١٩٥٦م عند رفع مؤلفات بديع الزمان من قائمة الكتب الممنوعة ونشرها باللغة التركية الحديثة، فقد تم إضافة المزيد من القراء إليها - لم يكن على هؤلاء المطلعين على "الرسائل" أن يكونوا بالضرورة على اتصال وجهاً لوجه أو يداً بيد كما كان في الحقبة القديمة.^{٢٣}

كما تعتبر "الرسائل" حديثة من حيث أن نصوصها تحث على التأمل في أفكار حول المجتمع والأمة. ففي الدول الأخرى غير تركيا، تحدث علماء الدين أيضاً عن المؤسسات الدستورية والعدالة والعلاقة بين الإيمان الإسلامي والعلوم المعاصرة والأخلاقيات والمسئوليات العامة، وتطبيق الإيمان على الحياة العامة

والتنمية الروحية. بالإضافة إلى ذلك، فقد قام "سعيد الجديد" (ما بعد ١٩٢٣م) بإسهام مميز فيما يختص بالحيز العام. وقد قام المترجم السوري لكتابات، الشيخ سعيد رمضان البوطي، باستخدام وسائل تفسيرية للوصول إلى هذا الاستنتاج، إلا أنه أيضاً يُعمل الفكر في ذلك الفصل بين أنشطته السياسية المبكرة في أعماله وأنشطته وكتاباته بعد عام ١٩٢٣م، والتي تشجع التأمل والعمل على القيم الجوهرية الأخلاقية والدينية دون اقتضاء العمل السياسي الخاص والمحدد بالبيئة.^{٢٤} وبالإضافة إلى ذلك، كانت "الرسائل"، أكثر من العديد من أقرانه، سهلة الوصول ليس فقط إلى الكوادر المتعلمة ذات التوجه الديني، وإنما إلى الأقل تعليماً الذين رأوا فيها وسيلة لتكامل الإيمان بالمعاصرة والقومية والحياة الاجتماعية الجديدة.

والميزة الأخرى التي تبرز "الرسائل" وخاصة في الجزء الأول من هذا القرن، كانت نجاحها في الربط بالظروف التي تكتنف المجتمع التركي، وخاصة المجتمع التركي القروي، عندما كان حكم القادة المحليين يفتح الطريق أمام آلية فعالة متنامية للدولة والاتصالات المحسنة والمركزية. وقد كانت "الرسائل" سهلة التكيف بشكل كاف في البناء والمحتوى، إلا أنها ارتبطت فيما بعد بتركيا العصر الحديث، وبصورة مطردة بالجمهور الدولي. وبعد أن قدمت أعمال بديع الزمان في البداية على شكل مخطوطات وتم نسخها بأمانة من قبل التلاميذ على الرغم من التصييق الرسمي، فإنها اليوم تتداول بلغات ونشرات عديدة ومن خلال الإنترنت متعددة اللغات (<http://www.nesil.com.tr/>). إن أسلوب بديع الزمان سهل واضح لهذه الجماهير المتعددة وتلعب النساء دوراً متنامياً في الترويج "للرسائل". فبالنسبة لبعض القراء، تساعد الأمور الخاصة بتطور التاريخ التركي على شرح دقائق فروق معينة، والبيئة التي وجهت إليها في الأصل. إلا أنه بالنسبة للآخرين، تقدم الاستعارات الثرية والتصوير نقطة بداية لفهم ديني يتطلب القدر الضئيل من الاعتقاد على الأمور الخاصة المتعلقة بالزمن والأماكن التركية التي ظهرت فيها العناصر المختلفة "للرسائل".

التعليم والسلطة السياسية

لقد ظهرت "الرسائل" في وقت كانت تركيا تمر فيه بتحويلات تنموية سياسية وتعليمية واجتماعية واقتصادية. وكان أحد العناصر المبكرة لهذه التحويلات هو الإحلال السريع والمتزايد للتعليم الانتقالي مع إصلاحات التنظيمات والنظام التعليمي المتنامي للدولة والذي بدأ في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. وقد كان هناك تحول متأخر بداية من منتصف القرن العشرين وتساعد في العقود التالية، هذا التحول كان جزءاً منه للتعليم الإعلامي وأشكال الاتصالات الإعلامية.^{٢٥} وقد خلق التزايد في مستويات التعليم والقنوات المتعددة للاتصالات فرصة غير مسبوقة للناس كي يتحدث إلى السلطات في كل من الشؤون السياسية والدينية ولإثراء الأشكال التقليدية بمعان ومحتويات جديدة. وقد تحول مجال

المحادثة لدرجة أن المدافعين عن تنمية إسلامية بشكل حصري قاموا بذلك باستخدام لغة وأسلوب يفترضان وجود خلفية معرفية بأفكار ومناهج ليست إسلامية بشكل حصري. وقد كان بديع الزمان أحد رواد هذا المسار، عن طريق الاستخدام الجريء لأشكال متعددة من المعرفة، بما فيها المعرفة بالعلوم الطبيعية، وتشجيع أتباعه على أن يحذو حذوه. والموقف الراهن يختلف اختلافاً جذرياً عن الحقب الزمنية المبكرة حين كان رجال التعليم الديني يقرئون جميعاً بشكل أساسي من نفس النصوص "الأصل"؛ حتى أولئك المفكرين الدينيين المعاصرين الذين يدافعون دفاعات قوية عن المزيد من الأشكال التقليدية للتفسيرات الدينية أكثر من بديع الزمان، يختارون الآن كيفية عرضهم بتولي موضوعات دنيوية أكثر مما فعله هو في بداية الجزء الأول من هذا القرن.

استنتاج: انبعاث مجال اجتماعي عام

لقد ساهمت أعمال مثل "الرسائل" وكذا مفسرون متنوعون مثل محمد من سوريا، وعبد الكريم سروش من إيران، وحتى المفتي التقليدي في عُمان أحمد بن محمد الخليل، في إعادة رسم حدود الحياة العامة والدينية في العالم الإسلامي. إنها تتحدى السلطة الدينية التقليدية وتشجع المؤمنين على يفسروا لأنفسهم ما معنى "الأسس" في التراث الإسلامي في أعين العديد من المؤمنين. وبهذا يتم ترسيخ أسئلة مثل "ما هو الإسلام؟" "كيف يطبق على سلوكي في الحياة؟" "ما هي أركان الإيمان؟" في ضمير العديد من المؤمنين وتناقش بشكل علني فيما بينهم، مع زيادة عدد المشاركين بشكل كبير عما كان يحدث في الماضي. ومن أهم مبادئ هذه العملية "إصباح الديمقراطية" على سياسات السلطة الدينية وتنمية اللغة القياسية المغروسة في أذهان التعليم العالي الجماعي، ووسائل الإعلام، والسفر وهجرة العمالة.

وهناك حركة ظهور لإحساس جديد بالحيز العام في الدول ذات الأغلبية المسلمة وفي الأماكن الإسلامية الأخرى. ويتواجد هذا الحيز العام بصورة مميزة في تقاطعات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية، كما يساهم في خلق المجتمع المدني. فالمسلمون الآن مثلهم مثل المسيحيين والهندوس واليهود والسيخ والطوائف الدينية الأخرى، إذ يتوافر لديهم الأشكال المختلفة من الاتصالات: من الصحافة والإذاعة إلى آلات الفاكس وآلات التسجيل والفيديو، ومن التليفون إلى الإنترنت. وتوفر هذه الوسائل المتعددة من أنواع الاتصالات ووسائل أكثر سرعة ومرونة في بناء وتعزيز الاتصال مع الجماهير - للمشاركة في وجهات النظر - أكثر مما كان متاحاً في العقود السابقة. ويوضح هذا الدمج بين وسائل الإعلام الجديدة وأولئك المساهمين الجدد في الجدل الديني والسياسي إدراك كافة القائمين به بالطرق المختلفة التي يمكن بها الدعوة للإسلام والقيم الإسلامية. وهذا يتعايش على

الأحاسيس الجديدة بحيز عام لا تحده المكانية كما إنه حيز أكثر فاعلية وأكثر تشاركية.

وكما أن هناك اعترافاً عالمياً بوجود مسارات مختلفة للحدثة^{٢٦}، فهناك وعي عملي من جانب المطالبين العديدين بعرض الفضيلة^{٢٧}، بما في ذلك مشاركة الجمهور باسم الدين. وفي هذا الخصوص، يأتي الناشطون الإسلاميون قريباً مما أطلق عليه مايكل وارنر "الفضائل الجمهورية لمستعمرة أمريكا"^{٢٨}. وتوجه الطباعة ووسائل الإعلام الأخرى الوعي إلى نماذج محددة من المدنية، والمشاركة في المجتمع، والمواطنة في الدولة، وكل ذلك يركز على الفهم المتبادل - قل أو أكثر - للالتزامات والتوقعات^{٢٩}.

وتتخذ الأفكار المشتركة للمجتمع والهوية والقيادة شكلاً جديداً في مثل تلك المشاركات، حتى في المجتمعات والهيئات التي تدعي عدم تغيير التواصل مع الماضي. إن التعليم الجماعي على درجة عالية من الأهمية في عملية التنمية القومية في المراحل المبكرة^{٣٠}، ولقد ضاعف انتشار الإعلام ووسائل الاتصالات من احتمالات خلق التجمعات وشبكات العمل بينها، هادماً الحدود السابقة للحيز والمسافة، وفتح مجالات جديدة للتفاعل والاعتراف المتبادل.

إن الأفكار الإسلامية سواء كانت في شكل حوارات أو مناظرات أو مناقشات تحوز تدريجياً على مكاسب، رغم عدم خلو ذلك من نكسات كما هو المثال في الظهور غير المطرد لحركة "رسائل النور". إن التحول في شكل تفسير آيات القرآن والسلطة الدينية متمثلة في كتابات مثل "الرسائل" يمكن أن يبدو على أنه إنما تشق طريقاً فقط نحو استعادة الماضي، حيث يمكننا تتبع مشكلة الربط الخاصة بتفسير بديع الزمان لآيات القرآن وبالكتابات الأخرى منذ بداية هذا القرن.

لقد اجتازت "الرسائل" التي نتسم بعمقها في الحدثة تحولات كبيرة اقتصادية وسياسية وتعليمية، فبرعت في التحدي المسمى بالربط. بيد أن بناء النصوص التجديدية الأخرى، حتى عندما لا يتناسب جمهورها مع جمهور "الرسائل"، تشير إلى عمق وأهمية التحول في حجية الهيئة الشخصية والنصية التي تشكل جوهر التراث الحديث. كما تشير أيضاً نصوص مثل "الرسائل" والتعليقات والتفاسير التالية لها، إلى الدور الهام الذي يمكن للمفكرين الدينيين والحركات الدينية أن يلعباه في تعزيز الحيز العام المتنوع والقوي وأيضاً تعزيز شئ آخر قد لا ينبع بالضرورة من تنامي الحيز العام، ألا وهو مجتمع مدني قوي.

ثبت المراجع وملاحظات

^١ انظر كتاب " تجمعات المحاضرات: الأيديولوجية والبناء الاجتماعي في الإصلاح والتنوير والاشتراكية الأوروبية" (Communities of Discourse: Ideology and Social Structure) روبرت واتناو، (كامبريدج ١٩٨٩م)، ٣.

^٢ المصدر السابق، ٣-٥.

^٣ انظر "بوتقة الألفية: الحى المحترق في نيويورك في أربعينات القرن التاسع عشر" (Crucible) مايكل باركون، (سيراكوس ١٩٨٦م).

^٤ انظر كتاب "الخطاب الإسلامي المكتوب والحداث: حركة النور"، تأليف م. خاقان ياووز، في المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي: تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين وبيدع الزمان سعيد النورسي، مجلد ٢ (استانبول ١٩٩٧م)، ٣٣٥.

^٥ لمناقشة سابقة حول هذا الموضوع، انظر التفسيرات الدينية الإسلامية و دوائر الدرس: هل هناك ثورة فكرية؟" (Islamic Religious Commentaries and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?)، تأليف ديل ف. إكلمان، أبوريمات، مجلد ٤، تحت الطبع.

^٦ كتاب "مؤلف رسائل النور: بيدع الزمان سعيد النورسي" (The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi) ، تأليف شكران واحدة، الطبعة الثانية، (استانبول ١٩٩٢م)، ٢١-٢٢.

^٧ انظر "تقييم النورسي للصوفية"، تأليف بلال كوشبنار، في المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي، المجلد ٢.

^٨ انظر "المفكرون والقوة ومقالات أخرى" (Intellectuals and Power and other Essays) ، تأليف إدوارد شيلز، (شيكاغو ١٩٧٢م)، ١٦.

^٩ للاطلاع على مقال ممتاز عن الموضوع، انظر "حداثات متعددة: المسيحية والإسلام والهندوسية في عصر العولمة" (Multiple Modernities: Christianity < Islam and Hinduism in a Globalizing Age)، تأليف روبرت ديليو هيفنر، المراجعة السنوية علم الأنثروبولوجي، المجلد ٢٧، (١٩٨٨م): ٨٣-١٠٤.

^{١٠} انظر كتاب "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بيدع الزمان سعيد النورسي" (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman) (Said Nursi) ، تأليف شريف ماردين، (ألبارني ١٩٨٩م).

^{١١} لمراجعة عامة على نظرية الحداثة كما استخدمت لشرح التطورات في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، بما في ذلك تركيا وإيران، انظر "سياسة المسلمين" (Muslim Politics) ، تأليف إكلمان وجيمس بيسكاتوري (برينستون ١٩٩٦م) ٢٢-٢٨. وانظر أيضاً "فهم التطور السياسي: دراسة تحليلية" (Understanding Political Development: An Analytical Study) ، تأليف ميرون واينر و صامويل ت. هانتيجتون، (نيويورك ١٩٨٧م).

^{١٢} انظر كتاب "الخطاب الإسلامي المكتوب والحداث: حركة النور"، تأليف م. خاقان ياووز، ٣٤٢-٣٥٠.

^{١٣} انظر "الخطبة الشامية"، تأليف سعيد النورسي، ترجمة شكران واحدة، الطبعة الثانية ١٩١١ (استانبول ١٩٩٦م).

^{١٤} "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، (ألبارني ١٩٨٩م)، ٦٨.

^{١٥} المصدر السابق.

^{١٥} المصدر السابق.

- ^{١٦} المصدر السابق.
- ^{١٧} بالنسبة للمغرب، انظر "المعرفة والقوة في المغرب: تعليم المأ في القرن العشرين" (Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century) (Notable)، تأليف إكلمان، (برينستون ١٩٨٥م)، خاصة ٥٧-١٠٦. أما بالنسبة لتركيا، انظر "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١١٩.
- ^{١٨} "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي"، تأليف شكران واحدة، ٨٩-٩٠.
- ^{١٩} انظر "للمعات"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ٢٠٠٠م)، ٤٠-٤٦.
- ^{٢٠} المصدر السابق، ٢١١-٢١٣.
- ^{٢١} "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي"، تأليف شكران واحدة، ٢١٧.
- ^{٢٢} المصدر السابق، ٢١٩.
- ^{٢٣} "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ٦.
- ^{٢٤} انظر "تجربة الدعوة عن طريق العمل الإسلامي" (Bediüzzman Saïd Nursi's Experience of Serving Islam by Means of Politics) تأليف محمد سعيد رمضان البوطي، في المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، المجلد ١: ١١١-١٢١.
- ^{٢٥} انظر "التعليم العالي الجماعي والخيال الديني في المجتمعات العربية المعاصرة" (Mass Higher Education and Religious Imagination in Contemporary Arab Societies)، تأليف إكلمان، النسابة الأمريكي (American Ethnologist)، ١٩ (٤) نوفمبر ١٩٩٢م: ٦٤٥-٦٤٦. وانظر أيضا "الطباعة والإسلام وأمال التعددية المدنية: الكتابات الدينية الجديدة وجمهورها" (Print, Islam and the Prospects for Civil Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences)، تحقيق إكلمان وجون أندرسون، أقرص مدمجة، صحيفة الدراسات الإسلامية، ٨ (١) يناير ١٩٩٧م: ٤٣-٦٢.
- ^{٢٦} انظر "الحضارة اليابانية: نظرة مقارنة" (Japanese Civilization: A Comparative View)، تأليف شمويل أيسنشتات، (شيكاغو ١٩٩٦م)، ٣٩٦-٤٢٦.
- ^{٢٧} انظر "عرض الفضيلة: تحرير صوابية الذات وجعل الإسلام نموذج عام" (- Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctedness and the Making of Islam as Public Norm)، تأليف أرماندو سالفاتورى، كتاب العام في علم الاجتماع الإسلامي ١ (١٩٩٨م)، ٨٩-٩٠.
- ^{٢٨} انظر "خطابات الجمهورية" (The Letters of the Republic)، تأليف مايكل وارنر، (كامبريدج ١٩٩٠م)، ٤٢-٤٣.
- ^{٢٩} انظر "الإسلام والخطاب السياسي للحداثة" (Islam and the political Discourse of Modernity)، تأليف سالفاتورى، (قراءة، المملكة المتحدة ١٩٩٧م)، ٥٥-٥٦.
- ^{٣٠} انظر "الأمم والقومية" (Nations and Nationalism)، تأليف إيرنست جلنر، (إيثاكا ١٩٨٣م)، ٢٨-٢٩.

كيف نقرأ "رسائل النور" لسعيد النورسي

إبراهيم محمد أبو ربيع

توفي بديع الزمان سعيد النورسي ودفن في "أورفه" [جنوب شرقي تركيا] وبعد ثلاثة أشهر حدث انقلاب عسكري أطاح بالحزب الديمقراطي. وفي يوليو ١٩٦٠م تم استخراج رفاتة من القبر ونقلها بطائرة عسكرية إلى مكان ما في إسبارطة حيث دفن في مكان غير معروف بالجبال. وقد بدا ذلك كنهاية ملائمة لصبي الجبال العبقري الصغير والذي ظهر قبل أكثر من ثمانين عامًا من مكان غير معلوم حاملاً رؤية جديدة للممارسات التي يجب أن يوظف لها الإسلام. [الجزء المائل مضاف].

- "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين

لقد تحملت آلامي الشخصية كلها. ولكن آلام الأمة الإسلامية سحقتني، إنني اشعر بأن الطعنات التي وجهت إلى العالم الإسلامي، إنها توجه إلى قلبي أولاً. ولهذا تروني مسحوق الفؤاد.

- "صيفل الإسلام"، تأليف بديع الزمان سعيد النورسي

أنا الآن في موضع، على ذروة شجرة صنوبر ضخمة عظيمة، منتصب على قمة شاهقة من قمم جبل "جام". لقد استوحشت من الإنس... وحينما ارغب في المحاورة والمجالسة مع الناس أتصوركم بقربي خيالاً، وأجاذبكم الحديث وأجد السلوان بكم.

- "المكتوبات" (١٩٢٨ - ١٩٣٢م)، تأليف بديع الزمان سعيد النورسي

لو قبل لك مثلاً: أن "الإمام الرباني أحمد الفاروقي"، قدس سره، ساكن الآن في الهند، لاقتحمت المهالك وتركت الأوطان لزيارته.

- "المثنوي العربي النوري"، تأليف بديع الزمان سعيد النورسي

لقد وقفت شامخ الرأس فخوراً بآلامي، ولم أخفض عيني فرقاً من أحد. ولقد كان ذلك صعباً ولقد كان عذاباً. ولكنني الآن وحيد مع آلامي المبرحة في زنزانتي ولا أشعر بأي خجل من الانحناء تحت هذا الظلم الشديد.

- خطاب شخصي، فايز أحمد فايز

إن مفهوم النفي وتجربته لا يجله أحد، ولكنه مزيج من التفاعلات العاطفية وما تبقى من مشاعر... وطبيعة النفي أنه يبرهن على الوعي بالخسران.

- "المنفى الأدبي في القرن العشرين"، تأليف مارتن تاكر

ربما يكون أهم ما يلحظ على الروح الحديثة هو الاختفاء العملي لفكرة الموت وما لها من تأثير مباشر على الحياة العملية... ولقد استبدل الخوف من الموت ببهجة الحياة... إن الموت يخنفي الآن من أفكارنا.

- "موت الموت"، تأليف جوزيف جاكوبز

أمة أم قوم؟

إن أغلب العلماء الذين كتبوا عن "رسائل النور" لا ينتقصون من خلفية بديع الزمان سعيد النورسي الكردية العرقية، ولكن هناك البعض الذين يقولون إن عوامل أخرى كانت تلعب دورها، وهنا يضطر المرء لقبول هذا التحليل. ففي وقت من الأوقات، كان بديع الزمان سعيد النورسي أشد اهتماماً بالحفاظ على هويته العثمانية من الحفاظ على شخصيته الكردية. وهذا صحيح فيما هو متعلق بمفهومه للعثمانية على أنها الوسيلة للحفاظ على الهوية الإسلامية السياسية والدينية. ومع ذلك، فحتى عندما تم القضاء على الإمبراطورية العثمانية رفض بديع الزمان سعيد النورسي اللعب بورقة هويته الكردية. وإنما رأى نفسه أولاً وأخيراً كعالم مسلم مخلص يجب أن يكرس نفسه للحفاظ على الإسلام في عصر تتزايد فيه النزعة للعلمانية. ومما لا شك فيه أن إلغاء الخلافة الذي كان متوقفاً منذ وقت طويل من معظم المراقبين السياسيين للإمبراطورية قد أكد رؤية أهل الفكر والرأي المسلمين في ذلك الوقت أن الإنهاء المأساوي للإمبراطورية متعددة اللغات والأعراق والتي كانت تحكم باسم الإسلام قد فرض تحدياً رئيسياً لنظرتهم العالمية وفلسفتهم الدينية. أما بالنسبة لبديع الزمان فلو أنه رجع إلى القومية الكردية فإن ذلك كان سيعتبر بمثابة خيانة لأرائه العميقة الجذور الخاصة بقدرة الإسلام على البقاء في تركيا الكمالية. وحتى بعد إلغاء الخلافة، اعتبر النورسي أن الشعب التركي مازال حاملاً للرسالة الإسلامية ولم يسلم بهزيمة تركيا في أداء واجباتها الإسلامية لأن التسليم بالهزيمة كان سيعتبر - ولا يزال - تنازلاً عن المسؤوليات الإسلامية لتركيا الحديثة. فيقول بديع الزمان في كتابه "ملحق أميرداغ" والذي ألفه سنة ١٩٤٤م إن البقاء في تركيا صيانة للإسلام يمثل الرد على فساد العصور وخذاع المنحرفين: "فلو أملك ألف روح وروح، وابتليت بألف مرض ومرض، وقاسيت ألقاً من صنوف الآلام والمصاعب، فإن قراري - وقرارنا - هو البقاء هنا [في تركيا]، خدمة لإيمان هذه الأمة".^١ فبالنسبة له فإن مفاتيح إحياء الإسلام

الحديث لا تزال مترسبة في تركيا وكل ما هو مطلوب هو إزالة الصدا عنها. ومع ذلك، فهذا لا يعني أن النورسي لم يكن وطنياً بمعنى بذله الطاقة الجبارة والوقت الطويل للعمل على رفع مستويات التعليم والاقتصاد لشعبه". فقد حاول ذلك حتى قبل إلغاء الإمبراطورية العثمانية عندما تلقى الإذن من السلطان بإنشاء "مدرسة الزهراء" في شرقي تركيا.

إن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية لبديع لزمان والقومية التركية لعلاقة جد معقدة.^٢ فكما يوضح "بينديكت أندرسون" بجلاء في دراسته الهامة "المجتمعات المتخيلة"^٣ إن قوميات العالم الثالث رغبت في تحديث مجتمعاتها بابتكار مفهوم جديد عن القومية يتسم بالتغاير المتميز عن التصور العالمي للديانات الكبرى وخاصة المسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية؛ أي أن فكرة القومية أظهرت تصوراً أكثر محدودية وربما أكثر تواضعاً للمجتمع المتخيل عما أظهره الدين وخاصة الديانات التوحيدية. ففي الثقافات المقدسة العظيمة نجد أن "المجتمع الديني يمكن تخيله بصورة أكبر من خلال اللغة المقدسة والنص المكتوب".^٤ فالقومية التركية لم تظهر صدفة ولكنها ارتقت على مر العصور وبلغت ذروتها بالتأسيس الرسمي للجمهورية التركية سنة ١٩٢٤م. ولو ادعينا أن القومية التركية قد ظهرت عقب إلغاء الخلافة فإن هذا يعتبر تشويهاً لمرحلة رئيسية في التاريخ العثماني والتركي الحديث. فمنذ القرن التاسع عشر فصاعداً رفضت تيارات مركزية في القومية التركية تأييد الأفكار الإسلامية المتعلقة بالمجتمع وباللغة والخطاب، وارتأت تأسيس قومية تركية جديدة مبنية على المبادئ الأوروبية العالمية والعلمية^٥ وبحث عن الخلاص من خلال تبني الارتباط القوي بالغرب، كما اعتبرت أن الإسلام سبب رئيسي لتخلف القومية التركية. أما اللغة العربية - اللغة المقدسة للإسلام - فقد تم إحالتها إلى مرتبة هامشية.^٦ وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يلزم وعلى وجه الخصوص الفحص والتحقيق في التطور التاريخي للقومية التركية في ضوء الهزيمة التي لحقت بالجيش العثماني في الحرب العالمية الأولى^٧ والتحالف الرسمي بين القوات العربية تحت قيادة شريف مكة مع البريطانيين وكذلك الشعور الداخلي للكثير من الأتراك بأن العرب قد خانوهم.^٨ إن هذه النهاية كانت محتومة، وحتى بعد القراءة السريعة لحياة واحد من أذكى قادة الجيش العثماني وهو الجنرال مصطفى كمال أتاتورك الذي أوفده الباب العالي سنة ١٩١٧م للقتال ضد البريطانيين والفرنسيين في فلسطين وعبر الأردن وسورياً فقد كانت هذه أوقات اختبار للقومية التركية خاصة بعد نزول القوات الأوروبية على الأرض التركية في نهاية سنة ١٩١٨م. وعلى الرغم من أن أتاتورك كان يعتمد بشدة على دعم القوات المسلمة في المجتمع التركي لتأمين الاستقلال التركي من الحلفاء إلا أنه كان يحلم بتركيا ذات النمط الغربي.^٩ وفي كلمات "بيتر كيتروس" إن أتاتورك كان يميل للغرب قلباً وقالباً - لا بالميلاد ولا بالنشأة - وإنما بغريزته الدفينة.^{١٠} وهذه المقولة تؤيد بوضوح قول "شريف مردين" إن التغييرات البعيدة المدى في المرحلة المبكرة من الجمهورية التركية "كانت ولحد بعيد نتيجة للدافع العقلي الفردي وإصرار مصطفى كمال أتاتورك مهندس الجمهورية التركية وأول رئيس لها".^{١١} وأصبحت "الكمالية" هي أيديولوجية الدولة غير القابلة للنقاش

في تركيا منذ تأسيس الجمهورية. وفي رأي عالمة الاجتماع التركي المعاصرة "نيلوفر چولة": "إن الكمالية بعد أن نجحت في تحويل شكل الدولة من إمبراطورية إسلامية إلى دولة علمانية فإنها بحق كانت التعبير الأكثر وعياً عن النقلة الحضارية التي مارسها المجتمع التركي منذ فترة التنظيمات والتي اخترقت الحياة اليومية للأسرة".^{١٣}

لم يعلم أحد بالضبط ماذا كان يدور في ذهن سعيد النورسي في ذلك الوقت ولكن لا بد أنه أدرك أن سفينة الإسلام وليس فقط سفينة الإمبراطورية العثمانية كانتا تهويان إلى أعماق سحيقة وأنه من الضروري إيجاد حل جذري لخلاص تركيا والعالم الإسلامي من براثن القوى الأوروبية. وقد تسببت هزيمة الإمبراطورية العثمانية في أزمة نفسية عميقة في حياة بديع الزمان سعيد النورسي، فقد أدرك أن العالم الإسلامي قد ترك بلا أي دفاع ضد أي هجوم أجنبي ضار. وبمعنى أكثر شمولاً فإن فكر بديع الزمان سعيد النورسي لا بد وأن يفهم من خلال خلفية قيام القومية في تركيا ومحاولاتها نزع الإسلام كأساس للثقافة والفكر فيها.

إن كتاب سيرة سعيد النورسي قدموا لنا مقداراً هائلاً من المعلومات المفصلة حول لقائه مع كمال أتاتورك في المجلس القومي في أنقرة في عام ١٩٢٤م.^{١٤} وربما كان هذا هو أهم الأحداث التي وقعت في تاريخ سعيد النورسي بعد تحوله إلى "سعيد الجديد" قبل عدة سنوات مضت. ففي هذا اللقاء بدأ بديع الزمان فعلاً في الإدراك الفعلي والمتزايد بأن تركيا كانت بالفعل في مفترق الطرق وأن القيادة السياسية للأمة التركية التي يمثلها أتاتورك ومؤيدوه الفكريين كانت أكثر إصراراً وبطريقه غير مسبوقه على التخلص من الشريعة كمصدر للحكم وأنها كانت تمهد الطريق لتركيا لكي تسير على نهج غربي علماني صارم غير ملتفتة إلى هويتها الماضية. إن هذا الاكتشاف كان في أقل درجاته ومعانيه مروغاً مرعباً وأكد الشك الراسخ عنده بأن نية هذه القيادة كانت قتل الروح الإسلامية في الأمة التركية.

كان النورسي مؤيداً للقومية التركية طالما كان الإسلام هو مصدر إلهامها العقلي وممارستها الثقافية. وبرغم لقائه المرير بأتاتورك ظل منشئاً بفكرة أن مفتاح بقاء الإسلام في العصر الحديث كان بيد الأتراك. وهذا قد يفسر رفض بديع الزمان مشاركة الشيخ سعيد ثورته في شرقي تركيا ضد الحكومة المركزية.

إن رد النورسي على دعوة قادة الثورة له للمشاركة معهم تجلّى في مقولته الملهمة الآتية:

"إن الأمة التركية كانت ولعدة قرون حامل راية الإسلام، وقد أنجبت أولياء كثيرين وضحت بشهداء عديدين، ولا يجوز أن يجرد سيف ضد أبناء تلك الأمة. نحن مسلمون وهم إخواننا ولا يجوز أن نجعل أخاً يقتل مع أخيه... إن خلاصنا الوحيد في هذا الوقت هو أن نقدم النور والرشاد من خلال حقائق القرآن والإيمان، وفي أن نتخلص من أشد أعدائنا ألا وهو الجهل".^{١٥}

ومع ذلك أدرك النورسي أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لبعض أهل الفكر التركي القومي، وهاجم بمرارة شديدة هؤلاء الذين اتهموه بأنه كردي وليس تركي أو حتى مسلم؛ وفي رده على ذلك قال إن الشكل الوحيد للقومية التي يتوافق هو معها هي "القومية الإسلامية" وسمى خصومه: "أولئك الملحدون، أدياء النخوة والغيرة، المتستترين تحت ستار القومية التركية، وهم في الحقيقة أعداء الأمة التركية".^{١٦} وعلى ضوء مشاعره القوية، فإن "الرسائل" لا بد أن تؤخذ على أنها تعليق عميق على مآزق المسلمين في العصر الحديث - وهو مآزق بدأ بالتحدي الغربي وبرز للضوء بنجاح القومية التركية وتأسيس الجمهورية التركية الحديثة. فضلاً عن ذلك، فإن "الرسائل" إنما جاءت ردًا دينيًا محسوسًا وبقوة على تحديات العلمانية وادعاءاتها الفلسفية.

وبرغم انتصار القومية التركية في العشرينات من القرن العشرين إلا إنها لم تستطع القضاء على الإسلام كمصدر للثقافة والفكر بالنسبة لكثير من الأتراك، فقد استمدت حركة النور بعضاً من قوتها من سقطات الجمهورية والتي كان أكثرها وضوحاً هو عدم مقدرة الفكر الجمهوري العلماني على استبدال الإسلام كنظرة عالمية.^{١٧} وقد كون ذلك هو النقطة الأساسية في الموضوع عندما نأتي إلى العلاقة المتأرجحة بين الدين الدولة في تركيا المعاصرة. ففي تشريعاتها الأولى كانت "الكمالية" أيديولوجية قومية وية حشدت الأمة التركية ضد الأخطار الأجنبية وخاصة البريطانية والفرنسية يونانية؛ ولكن مع مرور السنين فقدت "الكمالية" جاذبيتها الأيديولوجية بالسماح للتغريب نخلل في الثقافة التركية بدون ضوابط فقد كانت تأمل في استئصال قوة الإسلام الثقافي يس فقط الإسلام السياسي. وبعد سبعة عقود نجد "الكمالية" نفسها في حالة إخفاق كامل مام القيم الإسلامية التي يحملها الجيل الصغير الذي ولد في تركيا العلمانية.

الصوفية والطريقة والحقيقة

يدعو شريف ماردين القارئ إلى أن يتعرف بنفسه على التربية الإسلامية التقليدية للنورسي والثقافة التي ترعرع فيها وعلى مجموعة الانتماءات القبلية والعائلية السائدة في تلك البيئة عن طريق دراسة سنوات نشأته الأولى في كردستان. ويستشهد ماردين بشدة بالدراسة الرائدة لمارتين فان برونسن "أغا وشيخ ودولة: الكيانات الاجتماعية والسياسية في كردستان". فهذه الدراسة ضرورية لهؤلاء الذين يريدون معرفة خلفيات حياة النورسي الدينية والثقافية، وهي تظهر الآتي بوضوح: (أ) إن الكيان الاجتماعي والسياسي في كردستان يتميز بالانتماءات القبلية والعائلية القوية؛ (ب) وبنفس القوة تأتي الانتماءات الدينية وانتشار الطرق الصوفية وسيطرة نظام "المدارس الشرعية" (الجامعة). وكانت هناك طريقتان صوفيتان في شرقي تركيا في ذلك الوقت وهما الطريقة النقشبندية والطريقة قادريّة؛^{١٨} (ج) تتأرجح القومية الكردية في أفضل حالاتها بين هذه الانتماءات القبلية والدينية؛ (د) تتفاسم الانتماءات السياسية للشعب الكردي في القرن العشرين ثلاث دول همة في المنطقة وهي: تركيا والعراق وإيران. ويذكر "فان برونسن" أن القبائل الكردية

وقبائل شرق أوسطية أخرى عاشت آلاف السنين على حدود متاخمة لدول متقدمة وكانت لها علاقات متعددة معها.^{١٩} ومع تحديث الدولة القومية والصراع الإيراني العراقي والتركيز الدولي الحالي على شمالي العراق، لم يعد الأكراد في مأمن وضعهم المتأخم هذا.

وعندما نتحدث من الناحية الإسلامية فإن تعليم النورسي كان على النهج التقليدي الدراسي في المدارس الشرعية حيث يجلس التلميذ أمام معلمه ويتعلم العلوم الإسلامية مثل تفسير القرآن والحديث واللغة العربية والمنطق. وبالإضافة إلى ذلك، كان النورسي متأثرًا جدًا بالأفكار الصوفية لكل من الطريقتين النقشبندية والقادرية، فكثيرًا ما كان يرجع إلى كتابات الشيخ "عبد القادر الجيلاني" مؤسس القادرية وإلى كتابات الشيخ "أحمد السرهندي" (١٥٦٣-١٦٢٤)^{٢٠} أحد أكثر المشايخ البارزين في الطريقة النقشبندية. ويتوسع "شريف ماردين" في التعرض للصلات القوية الموجودة بين التعليم الإسلامي المبكر للنورسي والتصوف؛ فقد تتلمذ على يدي الكثير من شيوخ النقشبندية. ويتضح من "الرسائل" أنه كان متأثرًا بعمق بأحمد الفاروقي السرهندي كمثل يحتذى به لدرجة أنه وفي فترة لاحقة من حياته كان يؤمن بأن كل إنجازاته هي التي تتعلق بإظهاره قدرات روحية خاصة تعود إلى التأثير الروحي للسرهندي الواضح عبر القرون.^{٢١} وكان النورسي مدينًا لـ "مكتوبات"^{٢٢} السرهندي و"فتوح الغيب" لعبد القادر الجيلاني.^{٢٣}

وقد يكون انغماس النورسي العميق في الصوفية هو أهم عامل في تشكيل منظوره العقائدي. وقد مكنته صوفيته هذه أيضًا من أن يرقى عن الفوضى السياسية والاجتماعية بصبر وحكمة. وكما يقول ماردين فإن الحق ما قاله النورسي والسرهندي بأنه "لا بد من إرجاع الإسلام إلى هذا العالم".^{٢٤} وعلى أية حال فإن الاتجاهات الروحية العميقة للنورسي قد مكنته من البقاء طافيًا وسط الدوامات الصعبة جدًا التي تعرض لها. إن تصوفه جعله قادرًا على إدارة الأزمات بدون التنازل عن قناعاته الدينية والعقلية وأكثر من ذلك، فإن الفكر الصوفي ساعده على اكتشاف الأسس الخفية للعلوم الشرعية وارتباطها بالله القدوس ولهذا كله وجد السكينة والهدوء في الانعزال عن الاضطراب اليومي.^{٢٥}

وكتب النورسي في عام ١٩٥٤م مقدمة بحثه الصوفي "المثنوي العربي النوري"^{٢٦} وهو تذكرة بكتاب "الإمام الغزالي" الكلاسيكي "المنقذ من الضلال"^{٢٧} أو بكتاب سيد قطب "في ظلال القرآن"^{٢٨} وفي بحثه عن "المقدس" في أوقات المعاناة يظل النورسي ملتزمًا بمحاولة معرفة أفضل السبل للكشف عن أسرار الحياة. وهو يميز بين مسارين متسعين للوصول إلى الحقيقة، الأول: عقلاني ويفوده المنطق فقط؛ والثاني: تأملي، ويقوده كلا من العقل والقلب أو الذكاء والحكمة. واستخدم "سعيد القديم" في كلماته الوسائل الفلسفية والعقلانية للإسكاف بأصل الحقيقة إلا أن هذه الطريقة كانت تزوغ منه وتسببت في الكثير من آلامه العاطفية وحيرته العقلية^{٢٩} وتركت له قلبًا مفعماً بالجراح. وبحث هذا القلب عن عزاء في أعمال الأئمة المسلمين العظام أمثال الإمام الغزالي وجلال الدين

الرومي وعبد القادر الجيلاني والإمام السرهندي. وكما يقول النورسي عام ١٩٥٤م: "كان سعيد القديم" - قبل حوالي خمسين سنة - لزيادة اشتغاله بالعلوم العقلية والفلسفية يتحرى مسلكاً ومدخلاً للوصول إلى حقيقة الحقائق، داخلاً في عداد الجامعين بين الطريقة والحقيقة. وكان لا يقنع ولا يكتفي بالحركة القلبية وحدها - كأكثر أهل الطريقة - بل جهد كل الجهد أولاً لإنقاذ عقله وفكره من بعض الأسقام التي أورثتها إياه مداومة النظر في كتب الفلاسفة.

ثم أراد - بعد أن تخلص من هذه الأسقام - أن يقتدي ببعض عظماء أهل الحقيقة، المتوجهين إلى الحقيقة بالعقل والقلب، فرأى أن لكل من أولئك العظماء خاصية جاذبة خاصة به، فحار في ترجيح بعضهم على بعض".^{٢١}

ويردد النورسي بعضاً من الأفكار الرئيسية للإمام السرهندي التي تدور حول مطابقة الشريعة للحقيقة. فعلى سبيل المثال يذكر السرهندي وجود طريقتين للمعرفة تكمل كلا منهما الأخرى في الأساس: الأولى يمثلها العلماء والثانية يمثلها الأولياء؛ فالعلماء يصلون إلى المعرفة بمعاونة البرهان الخارجي والمعرفة الشرعية، في حين أن الأولياء يصلون إليها من خلال كل من الإشراقات والأحاسيس (الكشف والذوق).^{٢١} وللسير على النهج الأخير لا بد من الإقلاع عن مباح هذا العالم والتمسك بالاستقامة. والمسألة التي كانت تشكل تحدياً له هي كيفية الوصول إلى الخلاص في الأوقات العصيبة. ولا بد أن نتذكر أن النورسي كان في حالة اضطراب نفسي شديد بعد الأحداث الخطيرة التي أحاطت بالأمة التركية في أعقاب إسقاط الخلافة.^{٢٢} ويعاود النورسي الإشارة المرة تلو الأخرى إلى كتابات الجيلاني والسرهندي، فلماذا كان يعاود الرجوع الفينة ثم الفينة إلى هذين الوليين بالذات؟

عند مناقشة تأثير كتاب الإمام السرهندي "مكتوبات" على النورسي نجد أن النورسي في بحثه عن أفضل الطرق للوصول إلى اليقين قد دهش بكلام السرهندي عن توحيد القبلة^{٢٣}، بمعنى استخدام القرآن وحده كهدى ومرشد ومعلم بدلاً من المضي في سبل متفرقة للوصول إلى المعرفة الإلهية.^{٢٤} ولذلك فإن "الرسائل" تقدم طريقاً مقصوراً على فئة قليلة للمعرفة الإلهية بعد إدراك التطهير الروحي والدخول في أعماق القلب والروح. إن الشريعة تتضمن كل من الصورة والحقيقة أو الأبعاد الخارجية والداخلية. فالإيمان بمعنى تحقق الأحكام الشرعية وكذلك محاربة شرور النفس الإنسانية يكون أساس البعد الخارجي للشريعة وعند تحقيق هذا الجانب من الشريعة إذا اتخذ فيه سبيل الرشد فسوف يوصل بالتأكيد إلى النجاح في العالم الآخر. إن ثمرة هذا الطريق هي ما يسميه السرهندي "الولاية العامة" وبعد ذلك فإن المؤمن أو الخبير سوف يكون مؤهلاً للسير ببطء في مسار الطريقة (تصوف) حتى يصل إلى "الولاية الخاصة". ومن غير المستطاع تحقيق ذلك إلا بعد بذل جهد للتحويل من "النفس الأمارة" إلى "النفس المطمئنة" ويحذر "السرهندي" من أن اعتناق جزء الداخلي من الإسلام لا يعني بالضرورة إهمال الالتزامات الشرعية للدين. فلو وصل

إلى الولاية لا بد من تنقية القلب من كل حب إلا حب الله وهذا عندما يصبح الشخص راضياً وموقناً تماماً برحمته تعالى.^{٣٥} ومن الواضح أن النورسي اعتنق تلك الأوامر بقلبه وحملها محلل الجد واعتبر نفسه ضمن الولاية الخاصة ويستشهد النورسي كثيراً بالسرهندي في مقدمة مؤلفه هو "مكتوبات". ويقول السرهندي: "(١) إنني أرجح وضوح مسألة من الحقائق الإيمانية وانكشافها على آلاف من الأذواق والمواجيد والكرامات. (٢) إن منتهى الطرق الصوفية كافة هو وضوح الحقائق الإيمانية وانجلاؤها".^{٣٦}

وكما ذكرنا من قبل فإن النورسي يناقش طبيعة "الرسائل" ومهمتها في كثير من كتاباته وخاصة في "الملاحق" (Lahikalar) المطبوعة في المجلد الثاني من كتاباته التركية الكاملة. ويذكر أن منهج "الرسائل" يختلف عن طرق العلماء أو طرق الحكماء، وأن النتاج الفكري الإسلامي التقليدي والذي تحقق في المرحلة التكوينية للإسلام كان هدفة أن ينشر ويوضح معنى الإيمان وسبل معرفة الله بدون مواجهة أي تحدٍ خارجي حقيقي لكمال عقيدة الإسلام. إلا أن "الرسائل" واجهت تحدياً منذ البداية من عدو قوي مصمم على مهاجمة أسس الإيمان وخلق فوضى شديدة في نظرة العالم المتدين للإسلام الحديث "أما الآن فإن هناك هجوماً عنيفاً جماعياً منظماً على أركان الإيمان وأسسه، لا تستطيع أغلب تلك الكتب والرسائل التي كانت تخاطب الأفراد وخواص المؤمنين فقط أن تصد التيار الرهيب القوي لهذا الزمان، ولا أن تقاومه".^{٣٧} أما "الرسائل" فقد قاومت واشتد عودها ضد تلك التحديات الخارجية،^{٣٨} وبرغم أن مصادرها لا يمكن فهمها بطريقة علمية أو ملموسة إلا أنها مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بالمشاكل الحديثة التي يواجهها العالم الإسلامي. فالحلول الإسلامية الفكرية القديمة أصبحت لا تتناسب مع مشاكل العصر الحديث. والنورسي يقف في الجانب المؤيد لخلق هوية ("ذات") إسلامية حديثة قادرة على التعامل والتوافق مع تحديات الحداثة؛ وبمعنى آخر، فإن هناك ضرورة ملحة لخلق طليعة فكرية مسلمة جديدة تعلمت من دروس الماضي ومن تحديات الحاضر. ويدعو النورسي إلى ثورة عقلية حقيقية مبنية على المبادئ الأساسية للقرآن. ومع كل ذلك، فإن "الرسائل" لا تقدم حلاً سياسياً بذاته لأزمة العالم الإسلامي الحديث. وفي الحقيقة فإن النورسي في كتابات ما بعد سنة ١٩٢٧م يحذر من السياسيين ومن العملية السياسية، وهو بنفسه كان قد ابتعد تماماً عن السياسة نتيجة لما رآه من فساد ونفاق سائد بين الساسة؛ ويكمن أمله الحقيقي في إنقاذ الإيمان الإسلامي من التحديات الخارجية والنكسات بإلهام بعض من الناس لكي ينفذوا الأهداف الأساسية "للرسائل" ويمكن تحقيق ذلك فقط إذا استبدل الناس حب تلك الدنيا الفانية بالرغبة في الباقية. ومن الواضح أن النورسي يتصور إمكانية حماية الإيمان بدون معاونة أي سلطة سياسية ولكنه في هذا السياق يصل إلى نتيجة معاكسة تماماً لفلسفة التفعيل الإسلامي في العالم الإسلامي الحديث. وبينما يؤمن مؤيدو عالمية الإسلام أن السياسة لا يمكن الاستغناء عنها في الحفاظ على وحدة الإسلام في العالم الحديث^{٣٩} فإن النورسي يري أن السياسة تُفسد وعلى المرء أن ينأى بنفسه عنها إذا أراد الحفاظ على الإسلام وهذا مسلك جرى يجب تبنيه عندما نرى أن السلطة الدينية أصبحت غير ذات هيبة ولا قداسة

في تركيا الحديثة. وما يقوله النورسي هو أن السلطة الدينية لا تعتمد على السلطة السياسية وأن العالم الإسلامي، عليه إعادة إنشاء سلطة دينية من جديد.

إن منهج النورسي مستمد من "الإعجاز المعنوي" للقرآن، وذلك معنى غير واضح تماماً وغير مقنع أيضاً في أنه اشتق مسلماً جديداً؛ إلا أنه يواصل قوله أن القرآن هو المنبع لكل الفيوض وأن كل الحقائق الجميلة والجليلة المذكورة في كتاباته تصدر كلها من الفيوض القرآنية.^{٤١} ومن وجهة نظره فإن "القرآن خطاب ودواء" لجميع طبقات البشر من أدنى الأذكياء إلى أغنى الأغبياء؛ ومن اتقى الأتقياء إلى أشقى الأشقياء.^{٤٢} ويقدم النورسي علاقة هامة بين القرآن كنص مقدس ونصه هو كنص بشري، فهو يذكر - وبطريقة حافلة بالتشابه مع الأولياء المسلمين العظام - أن أقواله أو كتاباته لا تشكل أي نوعية من العقائد الدينية المستقلة بذاتها وأن صلاحيتها ومصداقيتها إنما هي مستمدة من القرآن وحده. وعلى أية حال، فبعد إرساء هذه الرابطة المباشرة بين حقائق القرآن وأهداف "الرسائل" فإن النورسي يفصل نفسه عن "الرسائل" والتي يراها هو بعقله مجرد عمل يلخص كل الأفكار والمشاعر الخاصة بأولياء الإسلام منذ البداية وحتى النهاية - أي أنه يقيم نوعاً من العلاقة الخفية والتاريخية بينه وبين الآباء الروحيين للإسلام أو حتى للبشرية. ويصف النورسي "الرسائل" بأنها غذاء روحاني جري^{٤٣} ومعجزة قرآنية^{٤٤} ووسيلة تحافظ على القرآن وتفسره^{٤٥} وحقيقة صوفية^{٤٦} وتنبهات وإخطارات^{٤٧} وأنها ضياء معنوي^{٤٨} وأن مسلماً مقتبس من نور مسلماً الصحابة الكرام.

وبالإضافة إلى ذلك فإن التصوف ساعده على اكتشاف "المقدس" أثناء أوقاته لصعبة وأن "المقدس" كان يحتل مكانة عالية في مرحلته "سعيد الجديد"^{٤٩} وأنه (النورسي) استمد القدرة على البقاء والازدهار منه. وظهر معرفة النورسي "بالمقدس" في الدور المحوري للقرآن الذي كان يشغل حياته وفي انجذابه الكبير للطبيعة، فقد كان يعتبر كل مكان في الطبيعة هو مكان "المقدس" - حيث يمكن التفكير في الله والتأمل في غفلات الإنسانية. وكلما اقترب من الخالق في ساعات التفكير الطويلة بالليل والنهار وفي عزلة كاملة كلما أصبح قادراً على نسيان الآلام التي سببها له أعداؤه السياسيين وكان أيضاً يهفو إلى العفو عنهم على أعمالهم السيئة. وكان قلبه يتفتح على أعتاب رحمة الله كلما تأمل ضالة الإنسان وغروره. وبالفعل فقد وجد النورسي معرفة الله في العزلة والانسلاخ عما حوله. وربما قد صار أكثر إدراكاً بوجود الخالق على المستوى الباطني والواقعي فرد فعل لانتشار العلمانية في تركيا ومنعهم رفع الأذان للصلاة باللغة العربية لفترة. عياناً السيرة الذاتية للنورسي كيف أنه اعتاد عزل نفسه في المناطق الجبلية بغرض حمل وعبادة الله.^{٥٠} وتأكيد وجود الخالق (المقدس) بهذه الطريقة لم يكن ليتسامح معها نظام العلماني؛ أو بمعنى آخر لم تكن العلمانية التركية قادرة على أن تحل محل ينبوع سين العميق في المجتمع التركي برغم كثرة الأوامر العليا والتغيرات الحادثة.

الأوجه الخمسة للغربة

في أوقات الاضطرابات السياسية والاجتماعية فإن الشعور بالغربة بمعناها العاصري يصبح شيئاً لا مفر منه. فهناك أفكار جديدة تنفلق عن رماد الماضي وأشخاص جدد يركزون على المستقبل ويرغبون في تغيير كل ما مر بهم في الماضي. وفي مثل هذه الحالة فإن النفي أو الغربة^{١٥} يمثلان أحد أهم الأبعاد في "الرسائل" والمفعمة بكثير من الشرح حول معاني الحياة والنفي (الغربة) كمكونات لرحلة مليئة بالآلام. والقراءة المتعمقة لـ "الرسائل" كلها تكشف الطبقات المتعددة للغربة والتي عاناها النورسي. ويجد كثيرون من الأجزاء الخاصة من "الرسائل" التي تعالج هذا الموضوع في حياته مليئة جداً بالتوتر والاضطراب ومحركة للمشاعر. فهي قصة إنسان أصر على الحفاظ على أهم المبادئ الباقية في ذهنه والتي تعلمها من قلب ريف شرقي الأناضول وهي تحديداً "الحرية". وبسبب هذا عوقب بشدة. وهناك معنيان مختلفان يمكن التوصل إليهما من خلال فترات المنفى في حياة النورسي: الأول: ملموس، والثاني: مجرد. فعلى المستوى الملموس واجه النورسي النفي والغربة؛ أما مجرد فقد أوصل المشاعر التي تفجرت بداخله في المنفى إلى قوة معنوية وروحية هائلة أدت به إلى كتابة الأجزاء الرئيسية من "الرسائل"، فقد أعطى لمنفاه معنى واستخدمه كمصدر للإلهام وجاهد فيه للتقرب إلى الله. وفي كلمات إيفون حداد، فإن حياة النورسي:

"تضرب المثل لسهولة كيفية هزيمة الإحساس العميق بالوحدة والغربة للمهاجر إلى بيئة مغايرة ومعادية. إنها تشكل نموذجاً للبقاء وللبحث عن العزاء واليقين من الله بمحاولة الملاذ بحضرته. وهكذا، فإن تجربة الغربة والاعتراب تتحول إلى انس ورفقة".^{١٦}

والغربة موضوع أساسي في الأدب الروحي الإسلامي، فهناك حديث شهير يقول: "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء" أي من أمة محمد لأنهم يعيشون في العزلة وحدهم مع دينهم^{١٧}، وفي أثر آخر "كن في الدنيا كغريب أو كعابر سبيل". ومن المثير للاهتمام أن النورسي قد مر بمحن عظيمة في حياته (فقد حددت إقامته وسجن لأكثر من ثلاثة عقود من حياته)، ورغم هذا رفض التخلي عن مثله، وبرهن بطريقة تذكرنا بالأولياء العظام أن هذه الدنيا فعلاً محدودة البقاء وأن ساكنيها في حركة دائمة وأن زينة الحياة سريعاً ما تفتنى وتورث المتمسك بها حسرة عظيمة. فالحياة وحلاوتها ليستا إلا حملاً ثقيلًا لا سوى يشعب ضعاف النفوس.^{١٨}

إن الغربة فرضت فرضاً على النورسي لإجباره على سحب كلماته أو لمنع كلماته من الانتشار.^{١٩} وبما أن حالة النفي تلك قد فرضت بواسطة الدولة نفسها فقد كان لها معنى رمزي يتعدى حدود الفرد^{٢٠}، إنها ممارسة السيطرة الفكرية لآلة الدولة الجبارة ضد دين فقد قواعده السياسية. ولكن ذلك جاء في أعقاب تركيا العثمانية التي هيمنت على قلوب غالبية الناس وعقولهم. ولذلك فإن نفي النورسي يمثل بداية معركة شرسة وغالبًا غير منظورة بين نظرتين عالميتين وأيديولوجيتين ومنظورين؛ وكان النورسي واعياً

تمامًا بحقيقة أن نفيه الإجماري كان دليلًا على أن حركته ودينه الذي ينافح عنه كانا موضع شك السلطات السياسية. وظل في غمار تلك المعركة إلى أن توفى سنة ١٩٦٠م. وبالرغم من أن البعض قد يظن أن الموقف قد تحسن بشكل ملحوظ منذ سنة ١٩٦٠م إلا أن جوهر المعركة لا يزال كما هو.

لقد امتلك النورسي أسلوباً شعرياً عظيماً في تعبيره عن النفسي والاعتراب ولا يتمالك المرء منا نفسه من الإعجاب بقوة مشاعره. فقد نضج ككاتب تحت الظروف القاسية لعزلته، ووصل إلى أعلى قمم إبداعاته في أوقات حزنه العظيم. وهذا لأن أعظم كتاباته تأثيراً يبدو أنها تحققت عندما كان يقاوم أكبر احباطاته.^{٥٧} ففي تأملاته عن أحوال الإنسان المسلم في القرن العشرين نجد أن شذوه بترانيم الغربية يتحول إلى شجن ونحيب غالباً ما يذكرنا بحزن الأم على وفاة طفلها الحبيب. وكنتيجة لمواجهته مع التحديث العلماني أخذ النورسي في التأمل ملياً في الموت وأدرك أن "الثقافة الحديثة" المستوردة إلى المجتمع التركي تنكر الموت والآلام^{٥٨}، فاتخذ موقفاً معاكساً تماماً: فبدلاً من طرحه للموت والزج به إلى الخلف أصبح هو مصدره الأساسي للإلهام أثناء كتابته للأجزاء المحورية من "الرسائل". فكتاباته ترجع صدى ملحوظة "سيجموند فرويد" نافذة البصيرة عن الموت والتي مفادها أن الثقافة الحديثة "أظهرت ميلاً جلياً لتتحيية الموت جانباً ولإزالتة من الحياة، لقد حاولنا طمسها".^{٥٩} ولقد تَوَقَّف الموت عن إخافته بل وأصبح مصدرًا غير محدود لإثارة دهشته. وبدأ النورسي في إعادة دراسة الآيات القرآنية العديدة عن الموت برؤية جديدة وقام بمخاطبة أصحاب السلطات العليا في الجمهورية التركية مذكراً إياهم بحتميته قائلاً لهم: "إن الموت لن يقتلكم"، وقد اعتمد على الآية القرآنية "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام". وفهم النورسي أن الموت قوة تحديد وتقييد وأنها تقتحم عنوة حياة كل مخلوق بدون خوف أو خجل. بيد أنه أدرك أيضاً أن الموت هو مقام السلام والصمت والراحة الأبدية والتفكير السامي، وكلما تحداه الموت أكثر وأكثر كلما أبدع أكثر وأكثر في كتاباته. وحدا انشده النورسي بالحياة بعد الموت إلى منحه عزاءً كان محتاجاً إليه أكثر لتقوية نفسه أثناء حياة المنفى وساعده في التعامل مع الآلام المبرحة التي شعر بها للحالة التي يزرع فيها العالم الإسلامي الحديث. ولم يقدر نفي جسده على احتواء خياله المفعم بالحرية؛ فابتكر خياله نوعاً جديداً من الحياة لا تسكن فيها الآلام التي تحملها أثناء حياته الفانية. وبدلاً من إعلانته براءته فإنه يعود إلى الحقيقة البسيطة وهي أنه كفر د بسيط لا يستطيع تدمير آلة الدولة الجبارة - أي أنه أصبح عارياً حتى النخاع وأصبح العري هو درعه الوحيد في مواجهة غضب الدولة.^{٦٠} ومن جانبي فإبني أعتقد أن اعتناق النورسي لفكرة الموت هي أهم خصائص كتاباته بعد سنة ١٩٢٤م.^{٦١} فإن إبعاده بالقوة عن طريق سلطة الدولة وسجنه لم يخفها من هيمنة الموت على تفكيره، بل كان يشعر "وكان الموتى يعيشون في جلبابه"، ورأى الموت باحتمالاته الكثيرة وأحد هذه الاحتمالات أنه يُشعر المرء بتفاهة أعباء الحياة. ولكن في المقابل، كان يشعر بالحزن من أجل الجيل الجديد في تركيا لأنهم حجبوا الموت عن أفكارهم. وكان النورسي مستعداً دائماً للرحيل عن هذه الحياة إلى الحياة الآخرة. ولا يستطيع المرء إلا أن يدرك تماماً هذا الحزن العميق الذي

ينبعث من رسائله وخاصة تلك التي كتبها أثناء فترة منفاه حتى أنه كان يعتبر القرآن كتاباً لألحان حزينة ولعواطف جياشة وتأملات عميقة. و يبرز النورسي خمس خصائص أساسية للنفي في بيانه لمعناه في حياته: الأولى بسبب كبر السن. ففي منفاه وحيداً ومحجوباً ولا يؤنس وحشته أحد شاهد النورسي حياته وهي تمر أمام عينيه كعاصفة رعدية مرعبة وأثناء تفكيره العميق في كبر سنه خطرت تلك السطور على قلبه:

ذهب العُمُر هباءً، لم أفز فيه بشيء*
ولقد جئت أسير الدرب، لكن
رحل الراكب بعيداً
وبقيتُ
ذلك النائي الغريب
وبقيتُ
همتُ وحدي تائها اطوي الطريق

تبكي عيناى ويحترق قلبى ويحار عقلى- بدون أن ادري^{٦١} [الخط المائل مضاف]

إن اتساع حياة النورسي وتجربته يمثل فصلاً هاماً في حياة العالم الإسلامي الحديث.

أما الشكل الثاني من الغربة فيصفه النورسي على أنه ناتج عن المقاطعة نتيجة الخوف من السلطات السياسية وابتعاد الأصدقاء المقربين والأهل والجيران. ففي أحر ما يلاقي من منفاه وفي قلب "بارلا" ذلك القفر البعيد في غربي أناضول تركيا يمد النورسي يديه لأصدقائه ومريديه طالباً العون منهم إلا أن أحداً لم يهب لنجدته^{٦٢}، فكلهم امتنع عن الاتصال به، وبرغم ذلك يبدو متفهماً لظروفهم ولا يتهم أياً منهم بالنفاق أو حتى بعدم الشجاعة. إن مريديه على بعدهم عنه بالجسد أثناء منفاه إلا أنهم كانوا أمله الوحيد في نشر "الرسائل" ونشر الأسرار المقدسة للقرآن. وهو يخاطبهم بقوله "يا سلواني في دار الفناء هذه، ويا أنسى في دار الغربة هذه، يا من تحثونني على الكلام في الأسرار القرآنية بشوقهم ولهفتهم".^{٦٣} أما الشكل الثالث للغربة في المنفى فقد غذاه وحدته بالليل على الجبال الغربية بين "حفيف الأشجار الحزين".^{٦٤} إن الطبيعة كانت هي صديقه الوحيد. ومن الغريب أن تلك الظروف القاسية لمنفاه لم تحطمه تحطيماً. وأما الشكل الرابع للغربة فيتمثل في تغير الفصول وبرحيل الربيع الذي كان يتواصل معه النورسي كثيراً. أما الشكل الخامس والأخير فيصفه النورسي "بالغربة الروحية" والتي كانت في الواقع نعمة خفية للنورسي فقد أعد نفسه للرحيل عن هذا العالم والذي يصفه "بنزل الضيافة الانتقالي" إلى عالم الخلود ويتساءل النورسي عن "سر البلا" كما تساءل جلال الدين الرومي، ويجيب: "إنه طرق باب الفقر والاستغناء عن الناس". إن النورسي غريب رائع وربما حقق النبوءة الأساسية الكامنة في الحديث النبوي الشهير الذي ذكرناه آنفاً. ومرة أخرى، لأنه كان مجبراً على النفي فقد أصبح أكثر وأكثر سأمًا وضاق ذرعاً بـ"مبادئ الحضارة الغربية" وأضحى لا يثق أكثر وأكثر بمن تم إقناعهم بإمكانيتها وجدواها.^{٦٥}

وتكرر قصة النفي نفسها بعد عدة عقود من وفاة النورسي. فالنفي لا يزال هو جوهر العلاقة بين الدولة والدين. وأصبحت القصة أكثر تعقيداً بعد ظهور الأحزاب الإسلامية في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين وتأكيد الشخصية الإسلامية في الحياة التركية العامة. ويرفض الجنرالات الأقوياء الذين مازالوا يحكمون تركيا باسم "الكمالية" الاعتراف بالبعد الديني في الحياة التركية المعاصرة، ومازالوا يقنعون بالفكر الساذج أن الدين قد اختفى من الحيز العام بعد خمس وسبعين عاماً من العلمانية الرسمية للدولة. إن استمرار العامل الإسلامي في الحياة التركية المعاصرة يذكر المرء بالقدرة الفذة على تماسك تميز به شخص وحيد حارب ضد شرور كثيرة. فإن حياة المنفى بدلاً من أن تضعف إيمان بديع الزمان فتحت له آفاقاً جديدة للتأمل وفهم العالم، وكان كل ما رآه هو عجائب خلق الله ودوام الخالق وفناء المخلوق. وبسبب ذلك أمن في أحلك لياليه وأوحشها أن النفي ظاهرة عارضة وأن ظلام ليل الطواغيت سوف يخيم عليهم للأبد في العالم الآخر.

هل عاينت الحداثة "رسائل النور"؟

من بين كل المصطلحات المستخدمة حالياً في خطاب المفكرين نجد أن مصطلح الحداثة هو الأكثر إرباكاً وتشكيكاً. فعلى سبيل المثال نجد أن أساتذة العالم الثالث الذين يقومون بالتدريس في الجامعات الغربية يأخذون بالحداثة كقضية مسلمة بدون الفحص الدقيق لأصولها وتطورها.^{٦٧} ففي الحقل السائد في مجال الدراسات الإسلامية في الولايات المتحدة ينظر إلى الحداثة بطريقة إيجابية وقلة قليلة هم من حاول تنفيذ تلك الأسطورة. وتاريخ البشرية في القرون الثلاثة الماضية يكشف عن الحقيقة المذهلة بأن أي مجتمع إنساني في هذا العالم لم ينج من تأثره بالحداثة. إن البحوث الأكاديمية عن هذه الظاهرة كثيرة جداً وذلك شيء مفهوم بالطبع لدرجة أن محاولة حصر هذه الأعمال هو ضرب من المستحيل. ومن المثير للدهشة حينئذ أن كثيراً من المؤلفين العرب والمسلمين يأخذون على المفهوم كقضية مسلم بها ويستخدمونه بدون استقصاء لبداياته العنيفة والقاسية. وربما حزن الكثير من المفكرين العرب والمسلمين تعليمهم الغربي وتبعيتهم للطبقة التي ينتمون إليها ووظائفهم الحالية بالكشف عن انحيازهم إلى المركزية الغربية فيما يرونه من وجهات نظر.

إن الخطاب الغالب عن الحداثة والذي يمثله بصفة رئيسية أغلب الفلاسفة الغربيين من أمثال جورج هابرماس وريتشارد رورتي وج. فاتيمو وشارلز تايلور يشهد على بداياتها الإبداعية وقدراتها الحالية.^{٦٨} وهناك نهج آخر مواز من العالم الثالث له اتجاه مختلف ويمثله أساساً أناس من أمثال إنريك دوسيل من الأرجنتين^{٦٩} ومهدي الماندرجة من المغرب^{٧٠} وأشيس ناندي من الهند^{٧١}. إن هذا الاتجاه يواجه البدايات المدمرة للحداثة مع في الاعتبار كيف أن ظهورها قد أثر على النهج السائد الذي تأثر بشدة بانفجار عالمية على المسرح العالمي بعد القرن الثامن عشر.

أما فكر النورسي عن الحداثة والعلمانية والغرب في المحصلة النهائية من التحليل فقد تأثر بشكل عميق لا يمكن إنكاره بسجنه الشخصي ووضعه في المنفى.^{٧٢} فالنورسي يعترف بأن "سعيدًا القديم" كان متأثرًا للغاية بأوروبا وبيئتها الديمقراطية. وفي شبابه كان فكرة ذلك نتاجًا مباشرًا للمناقشات الدستورية الجارية في الإمبراطورية بفعل تأثير التنظيمات. ومن الواضح أنه في وقت ما كان يمثل خطأ تنويريًا إسلاميًا في الفكر داخل الإمبراطورية العثمانية والذي كان يعتبر الإصلاح هو السبيل الوحيد لإنقاذ الأمة المهتدة بالانهيار. ففي عام ١٩٠٨م وبعد ثلاثة أيام من الثورة الدستورية ألقى خطبة عنوانها "خطاب للحرية" ذكر فيها النقاط التالية: الأولى: أن الحرية والتمسك بالمبادئ الدستورية (المشروطية) هما الوسيلتان الوحيدتان التي يمكن بهما إعادة إحياء الخلافة العثمانية؛ والثانية: أنه لا يمكن تطبيق الشريعة إلا في إطار من الحرية؛ والثالثة: إن دعوات تلك الحرية الجديدة الناشئة لا بد وأن تشمل اتحادًا للقلوب وحبًا للأمة وللتنظيم وللجهد البشري. وذكر في الرابعة أن المسلمين بحاجة إلى العلم والتكنولوجيا الغربيين لكي يحققوا تلك الحرية. وأشار النورسي أيضًا أنه رغم ذلك توجد بعض الشرور المتلازمة في المميزات العديدة للحضارة الأوروبية وحث المسلمين على محاكاة اليابانيين في اكتساب فضائل الحضارة الغربية مع حفاظهم على تقاليدهم القومية المميزة لهم وثقافتهم. وفي نقطته السادسة عدد النورسي أسباب الانحلال والفقر والفسق في العالم العربي في هذا الوقت والتي يلخصها كما يلي: (أ) عدم اتباع المسلمين لأسس الشريعة ومبادئها؛ (ب) التعصب الأعمى للجهال من العلماء؛ (ج) ترك الفضائل الموجودة في الحضارة الغربية و تبني خطاياها فقط.

ومن الواضح أن أوروبا لم تمثل في عقلية النورسي في تلك المرحلة أي مشكلة طالما أن فضائلها تتمسك بها البلاد الإسلامية جميعها، واعتبر أن تقدم الدولة العثمانية مرهون بتكامل كلا من الشريعة والتكنولوجيا الغربية. وفي هذا السياق شارك النورسي كثيرًا من أبناء جيله المشاعر الجلية المتعلقة بضرورة إصلاح الدولة العثمانية وتبنيًا أيضًا بنوع من التزاوج بين الإسلام وأوروبا. وفي عام ١٩٠٨م علق بقوله "إن الدولة العثمانية حبلت بأوروبا وسوف تلد دولة أوربية، وإن أوروبا حبلت بالإسلام وسوف تلد يوما دولة إسلامية".^{٧٣} وبالنسبة لهذه التركيبة التي كان يأمل فيها فلم تتحقق ولكن الذي يهمننا أن نشير إليه هنا هو حقيقة أن النورسي في تلك المرحلة من حياته كان يري أوروبا كمؤثر إيجابي. إنه لم يكن ناضجًا بدرجة كافية في ذلك الحين لكي يصوغ أفكارًا نهائية عن أوروبا والغرب. إلا أن ذلك أصبح ضرورة بعد الثورة الدستورية سنة ١٩٠٨م ضد السلطان عبد الحميد والتي تجمعت نتيجة للدين الخارجي الضخم للإمبراطورية وكذلك مناخ الطغيان الذي أفرزته خلال الاثنتين والثلاثين عامًا من حكم السلطان.^{٧٤} ويستطيع المرء أن يؤكد أن تحول النورسي من "سعيد القديم" إلى "سعيد الجديد" قد توافقت مع التغيرات السياسية العميقة التي حدثت في حياة تركيا بعد هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى وهذا التحول كان يعني سقوط أنظمة وفلسفات قديمة وظهور أخرى جديدة. وكان المفكرون الذين يبشرون "بالعهد الجديد" يولدون كل يوم. ومما لا شك

فيه أن ذلك الموقف فرض تحدياً شديداً الوطأة على أي مفكر لا يزال يحمل الأفكار الإسلامية في ذلك الحين حيث إن تلك الأفكار كانت تعتبر بالنسبة للمفكرين العثمانيين الجدد هي المسئولة عن الأمراض العديدة التي أصابت الإمبراطورية. وكان النورسي كشاب صغير ونشط انتقل إلى استانبول حديثاً (حوالي عام ١٩٠٧م) مدركاً تماماً لوضع الإسلام المتدني في عيون أهل الفكر الجدد. ورأى أن التصميمات التي وضعتها تركيا الفتاة" لخلق تركيا حديثة سوف تتعد جذريا عن القيم الإسلامية وأدرك النورسي أن عليه لكي يواجه هذا الطوفان من القضايا الصعبة التي تواجه المجتمع العثماني في ذلك الحين أن ينظر نظرة نقدية للممارسات الإسلامية في ذلك المجتمع. ولذلك، فإن تحوله كان تحولاً فلسفياً عميقاً تطلب نظرة نقدية تجاه ممارسة "الإسلام التاريخي" والذي اعتبره تخلفاً وكذلك تقليد أوروبا المعاصرة والذي اعتبره مهيمناً. وحيث إن الإسلام كان ينسحب ببطء من بؤرة الأحداث بدأ بديع الزمان النورسي البحث عن طرق للخروج بنوع من الهوية الإسلامية الحديثة قد تجتذب أولاً أهل الفكر المسلمين والجماهير في تلك المرحلة الجديدة من تاريخهم وثانياً تعرقل تقدم عملية التحديث العدوانية.

ولقد كان هناك عاملان أساسيان جعلتا النورسي يسارع للعمل في هذا الاتجاه وهما: الأول: العجز التام لأهل الفكر الإسلامي التقليدي في المجتمع العثماني المتأخر في التعامل مع قضية الحداثة؛ والثاني: نجاح الحداثة الغربية أو التغريب في إنتاج طبقة صغيرة ولكن مؤثرة من العثمانيين المتغربين والذين أصبحوا فيما بعد أهل الفكر التركي الذين ينظرون إلى أوروبا كمصدر للإلهام العقلي والفلسفي. وفي الفترة حوالي ١٩٠٧-١٩٠٨م كان النورسي مرتبطاً بشدة بحركة "تركيا الفتاة" حتى أنه كان يؤيد برنامجها الإصلاحي؛ ومعنى هذا أنه كان واعياً تماماً بالتيارات التي كانت تتجه لاعتناق الغرب في المجتمع العثماني المتأخر حيث أنه هو نفسه كان قد تأثر بهذه التيارات بطريقة عامة.^{٧٥} وفي وقت من الأوقات اقتنع بفرضية وجود نوع من التقارب أو العلاقات الودية بين أوروبا والدولة العثمانية؛ ولكن هل أيد العلمانية الجزرية للمجتمع العثماني في ذلك الوقت؟ ذلك أمر مشكوك فيه، وهذا رأي عالم الاجتماع التركي المعاصر "نيلوفر چولة": "على عكس الحداثة الغربية والتي تمت صياغتها بقوة التصنيع والإنتاج وصراع الطبقات، فإن التحديث التركي كان نتاج فلسفة التغريب والعلمنة لصفوة الإصلاحيين والذين كانوا يرون أن تحرير المرأة من أسلوب الحياة الإسلامية التقليدية سوف يمهد الطريق للتغريب والعلمنة للمجتمع الأكبر".^{٧٦}

إن تحول سعيد النورسي - كما ظهر في كثير من كتاباته بصراحة تامة - أظهر كراهيته العميقة للكيفية التي يمارس بها الإسلام تاريخياً واجتماعياً في العالم الحديث. وهو يشير إلى أن الأسباب الرئيسية وراء هذا التدهور هي الجهل والديكتاتورية والتعصب. فمثل العلماء في إدراك أهمية العلوم الحديثة.^{٧٧} إن علماء المسلمين المعاصرين ويقصد بهم العلماء في بداية القرن العشرين هم عبارة عن "تذكار القرون الوسطى".^{٧٨} وكان نورسي محقاً في إفراد الجهل كسبب رئيسي في انحدار العالم الإسلامي الحديث؛ واحتواه

الغضب بسبب ظروف التخلف التي يعانها مسلمون كثراً. وفي معرض الكلام عن شرقي تركيا كان يناقش موقفاً أسوأ يتميز بالأمية الهائلة نتيجة لتحكم "رجال الدين".^{٧٩} وكمسلم ملتزم كان عنيفاً في رفضه للظروف التاريخية لشعبه. وأيقن بأن الإصلاح الشامل من خلال التعليم هو أفضل وسيلة لاستئصال تلك المشاكل.

وَألف النورسي تركيبة من العلم والدين أو بين نظام المدارس الشرعية التقليدية والنظام الحديث ويقول: "ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة".^{٨٠} وأصبح مقتنعاً بضرورة فهم الإسلام فهماً جديداً إذا أراد العالم الإسلامي النجاة من التغيرات الخطيرة جداً للعصر الحديث؛ أي، إن العالم الإسلامي يحتاج إلى خلق أو إنتاج نوع من أهل الفكر الإسلامي الذين لديهم الحساسية والإدراك لكل من الدراسات الإسلامية العقائدية والعلوم الغربية. إلا أن النورسي لم يحقق حلمه برغم رغبته العارمة في بناء جامعة أو "مدرسة شرعية" تتقارن فيها العلوم الشرعية والغربية. وربما يكون السبب في ذلك هو الأحداث السياسية التي مرت بحياة الإمبراطورية العثمانية؛ بيد أن هذا الحلم ظل عزيزاً على قلبه.

والنورسي - مثله مثل كثير من المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين - يتحدث عن وجودين مختلفين للإسلام. الأول: معياري ومجرد طبيعته؛ والثاني: تاريخي واجتماعي. وكان النورسي مهموماً تماماً بأحوال المسلمين وبالأزمة الموجودة في مؤسساتهم التعليمية والدينية وبالفتوحات الهائلة بين مجتمعات المسلمين الحالية والمجتمعات الغربية فيما يتعلق بممارسة العلم والتقدم. ونحن حين نتحدث عن صدامه المؤلم بالواقع الإسلامي فلا بد أن نضع في اعتبارنا نشأته الريفية والجبيلية - أي روحه الحرة والتزامه القوي برفع قدر هذه الأمة المتهاوية. إن صرخته هذه ضد تلك الظروف نتج عنها تصميم أكبر حتى أثناء مرحلة "سعيد القديم" على قتاله ضد الشرور الراسخة ليس فقط في الإمبراطورية العثمانية ولكن في الأمة الإسلامية بأسرها. إننا لا نستطيع أن نعرف بالضبط مدى علم النورسي بأحوال المسلمين خارج حدود الإمبراطورية العثمانية إلا أنه استخدم مصطلح الأمة بمعنييه الديني والسياسي، واعتبر أن الإمبراطورية العثمانية هي أكثر من مجرد إمبراطورية دستورية، فقد كان ينظر إليها على أنها قلب العالم الإسلامي ورأى أغلالها كأغلال للإسلام، وأبصر مجتمعاً مدنياً داخل مصطلحات الشريعة والأمة.

كانت هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى واحتلال الحلفاء استانبول وانتهاء الخلافة كوارث جسيمة لكل العالم الإسلامي. وكأحد أعضاء الصف الأول من العلماء ارتج النورسي إلى أخصص قدميه ارتجاجاً شديداً وبدأ "سعيد الجديد" في التمحض عن "سعيد القديم" تحت وطأة هذه الظروف. وهذا هو أهم عامل أدى به إلى تحويل كل طاقته من محاولة الحفاظ على الوحدة السياسية للإمبراطورية إلى الحفاظ على العقيدة الإسلامية في القرن العشرين. وإنجاز ذلك، كان هناك احتياج شديد لتفسير إبداعي وخالق. وبالتالي فإن انتقال النورسي من عالم السياسة إلى عالم الدين يعكس مدى الانهيار المريع لبناء تاريخي كبير: تزواج الدين والسياسة في العالم الإسلامي. ويزعم "فريد ريد"

في دراسته المثيرة عن النورسي - والتي سبق ذكرها- أنه كان وراء الفتوى بالجهاد التي أصدرتها الإمبراطورية العثمانية ضد الحلفاء.^{٨١} وعلى أن هذه الفتوى فشلت في إنقاذ الإمبراطورية "العجوز" فإنها ربما كانت تمثل أهم محاولة- برغم أنها الأخيرة- لعلماء المسلمين لإنقاذ البناء التاريخي لعقيدة الجهاد التي كانت قضية مثيرة للنزاع منذ بدء الإسلام. ولفترة ما كان النورسي يعتقد أن السياسة يمكنها فعلاً إنقاذ الإسلام ولكن لأنه وصل إلى طريق مسدود بهذه الفلسفة فقد بدأ يتبصر طرقاً جديدة لإنقاذ الإسلام من شروخ العالم الحديث. وجاءت النتيجة وثيقة من أهم الوثائق في التاريخ الفعلي للإسلام الحديث- وثيقة كان لها مردود رئيسي على أجيال عديدة فيما بعد "الكمالية" في تركيا، مردود لا يزال يكتشفه بقية العالم الإسلامي ببطء.

ومن المثير للاهتمام بلا شك أن يكون لنا نظرة شاملة للظروف الفكرية في المجتمع العثماني في العقود الأخيرة من حياة هذا المجتمع وكذلك موقف العلماء العثمانيين من قضايا الحرب والسلام. ويشك المرء في أن النورسي- مثله مثل كثير من العلماء في ذلك الحين - لم يعبر بشدة عن رفضه "تغريب" أو ما أطلق عليه "تحديث الفكر التركي" والذي كان ميله الفلسفي تجاه أوروبا. كان النورسي يعتبر أن الغرب قد فقد أسسه الروحية والعقائدية بإحالة المسيحية إلى مرتبة ثانوية؛ بمعنى أنه كان يشفق على وضع المسيحية في أوروبا الحديثة لأن المسيحية الحقيقية تمثل له الحب والتعاطف، وفوق كل ذلك، فهي فلسفة مقدسة. ومن هذا المنطلق كان متحمساً لمسألة هامة شغلت الفكر الإسلامي الحديث وهي: وضع المسيحيين في المجتمعات الغربية الحديثة. وقد أثرت تلك القضية في كتابات الكثير من المفكرين المسلمين مثل: محمد عبده، وحسن البناء، ومالك بن نبي وسيد قطب.^{٨٢}

ويميز النورسي في تحليله بين أوروبين- الأولى: أوروبا طيبة مبنية على قيم علمية؛ والثانية: أوروبا تسعى للدمار ومبنية على المادية. ولم يكن بديع الزمان عالماً سياسياً أو مؤرخاً اقتصادياً؛ فلم يكن لديه الكثير ليقوله عن اتساع عالم الرأسمالية بعد القرن الثامن عشر واكتساح التيار الاستعماري الاستبدادي^{٨٣} وظهور الدولة الأمة في كثير من دول العالم الثالث.^{٨٤} إلا أنه برغم ذلك كان يناقش أوروبا والمشاكل المتوطنة فيها كفيلسوف عقائدي أو "كمفكر مسلم" متوجع ولا يستطيع أن يجد العلاج في الصيدلية الأوروبية. فبالنسبة له كانت أوروبا قد استنفدت ينابيعها من الحكمة والإنسانية والرحمة. ويحذر: "يا أوروبا التي نأت عن النصرانية وابتعدت عنها، وانغمست في السفاهة والضلالة!"^{٨٥} فأوروبا هذه كان لها تأثير خبيث على طبقة صغيرة من أهل الفكر الذين كانوا يميلون للغرب بالفطرة والذين تقبلوا كل المسلمات العريضة للحضارة الأوروبية.

إن أوروبا النوع الثاني بالإضافة إلى ما كان لها من تأثير مدمر على أسس الدين في العصر الحديث قادت الجنس البشري بأكمله إلى مازق حقيقي. وهنا يشير النورسي في النتائج المدمرة لحربين عالميتين بدأتا في أوروبا وكانت نتيجتهما الموت للملايين. وفي

نفس السياق يذكر أن أهم الخصائص المميزة للحضارة الغربية هي الضياع والمنافسة الهدامة ويحذر العالم الإسلامي من الانقياد الأعمى خلف تلك الثقافة الفردية الشهيرة ويقول "إن المدنية الغربية الحاضرة لا تلقي السمع كلياً إلى الأديان السماوية؛ لذا أوقع البشرية في فقر مدقع، وضاعفت من حاجاتها ومتطلباتها، وهي تتماهى في تهيج الإسراف والحرص والطمع عندها بعد أن قوضت أساس الاقتصاد والقناعة".^{٨٦}

ويتجاوب النورسي بحماسة شديدة ضد تلك الفلسفة كلها وضد عملية العلمنة في كل من أوربا والعالم الإسلامي. ومما لا شك فيه أن العلمانية هي لحظة تحول واضح للمفاهيم في تاريخ الفكر الغربي الحديث وتعكس بعض التطورات الداخلية الرئيسية في الحضارة الغربية الحديثة، وأثناء تطورها في الغرب منذ القرن السادس عشر اتخذت بعض الخصائص الأساسية التي وببساطة لا تسمح بدخول "المقدس" (الرب) في حيز الحياة العامة. وقد سعت هذه العلمانية للعثور على ما تقيد أو حتى تسيطر به على دور الدين في الحياة العامة. وكما يقول "بيتر برجر":

"إن مصطلح "العلمنة" - وربما بدرجة أكبر منه المصطلح المشتق منه وهو "العلمانية" - قد تم توظيفه كمفهوم فكري مشحون بدرجة كبيرة بالدلالات التقييمية التي تكون أحياناً إيجابية وأحياناً سلبية. ففي الدوائر المضادة لرجال الدين والدوائر "التقدمية" أصبح هذا المصطلح يمثل تحرر الإنسان الحديث من نفوذ الدين بينما يتم مهاجمته في الدوائر المرتبطة بالكنائس التقليدية لكونه "مضاد للمسيحية" ومساوي "للوثنية" وما إلى ذلك".^{٨٧}

وتلك الأفكار المبينة في هذا البحث يمكن تطبيقها وبسهولة على تطور الفكر العلماني في العقود الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية وفي بدايات الجمهورية التركية. فقد اعتبر النورسي العلمانية مضادة للتوجه الإسلامي وكان رد فعله إزاء ذلك هو اعتناق "الرسائل" كملاد من جثوم التغريب على قلب الأمة.

وفي حين أن العلمانية لا تنفر من التعلم من الماضي فإنها لا تعترف بالماضي ولا بالنصوص المقدسة كأساس للإيمان، ولكنها تخلق نوعاً جديداً من السلطة كمعيار يوزن به كل شيء. وعلى أية حال فلا يجب علينا نسيان أن التنوير قد أدى إلى اختراع الطبقة في التاريخ الأوروبي الحديث.^{٨٨} وكان الهدف الأساسي للعلمانية الوصول إلى الحقيقة العقلانية بمعاونة البحث العلمي والفلسفي. ولا مكان لسلطة "النص" المقدس في فلسفة العلمانية، فهي تترك الباب مفتوحاً للممارسة الحرة للعقل (المنطق). وبرغم أن "برجر" يحذر من عدم إمكانية إعطاء تعريف دقيق للعلمنة فإنه يقول: "عندما نتكلم عن العلمنة فإننا نقصد العملية التي يتم بها إبعاد قطاعات من المجتمع والثقافة عن سيطرة التعاليم والرموز الدينية".^{٨٩} وهنا نجد أن العلمنة لا تشير فقط إلى عملية بنائية اجتماعية ولكن أيضاً ثقافية؛ فهي تشير إلى انحسار الأفكار الدينية ومضامينها كقوة في الحياة الثقافية والفكرية للناس. وكما صاغ أحد الفلاسفة الفرنسيين الكاثوليك: "إن العلمنة، برغم مضمونها الحديث، تشير إلى عملية معقدة من التحول الديني والاجتماعي في الحياة المسيحية في الغرب والتي تعني الآتي: أولاً: انحسار الممارسة الدينية؛ ثانياً: انحسار

السيطرة الاجتماعية للأكليروس (رجال الدين)؛ وثالثًا: انحسار الأفكار المقدسة والمعيارية في المجتمع".^{٩٠}

ولكي نتفهم معارضة النورسي الشديدة للنوع الثاني من أوربا والذي سبق مناقشته فمن المفيد أن نتفحص آراء المفكرين الأوربيين عن موضوع العلمانية بإيجاز. إن أحد التعاريف الكلاسيكية القوية عن العلمانية قدمها "جورج و. فوت" المفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر، فقد عرف العلمانية على أنها "النزوع الطبيعي في الأخلاق" تفرقة لها عن "الإيمان بالقوى الطبيعية الخارقة" وذلك يعني أن العلمانية مؤسسة على الافتراضات التالية: "العلم هو الله الواحد، والعقل هو الدليل الوحيد، والسعادة هي النهاية الوحيدة"^{٩١}؛ فهي إذن بطبيعتها المطلقة تهتم بهذا العالم وهكذا فإن العلمانية لا تضع في اعتبارها المشاكل الكبرى للدين".^{٩٢}

وقام أحد المؤيدين الألمعيين للعلمانية في الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر وهو "جورج جاكوب هولياوك" بتعريفها كالآتي:

"إن العلمانية هي دراسة زيادة رفاهية البشر بالوسائل المادية، وقياس رفاهية البشر بقانون النفعية، وجعل خدمة الآخرين واجبًا حياتيًا.... إن ما هو علماني مقدس في تأثيره على الحياة، لأنه بقاء الظروف المادية يمكن لأسمى الطبائع أن تنوم ولأدناها أن تلعو بالتأكيد. فالعلمانية هي مجموعة من المبادئ التي تستهدف الهداية لهؤلاء الذين يجدون اللاهوت غير محدد المعالم أو غير ملائم أو يعتبرونه غير جدير بالاعتماد عليه. فهي تحل محل اللاهوت الذي ينظر إلى الحياة على أنها ضرورة مليئة بالذنوب وكمكان للمحن التي نمر بها للوصول إلى عالم أفضل".^{٩٣}

فضلاً عن هذا فإن العلمانية تحمي حق الفرد في التفكير لنفسه وأن يعارض وأن يدلي بآرائه على الملأ ولا سلطة فوق سلطة المنطق (العقل). والعلمانية لا تخشى تحرير العقل البشري لتحقيق إمكانياته اللامحدودة وعن طريق تنفيذ ذلك فإنها ترتقي بالتفكير الجريء والنقدي والتساؤل غير المنحاز والفضول العقلي إلى درجة عالية من الاحترام.

ولربما يكون في استطاعتنا أن نستخلص المعاني الآتية عن العلمانية في الفكر الغربي الحديث: (١) الاعتقاد في العقل فقط هو "الصراع بين الشك واليقين (الإيمان)"^{٩٤} أو الميل الفلسفي "للاستغناء عن الدين"^{٩٥} أو اتجاه جديد للفكر كان عقوده "تحرير التاريخ من ضيق تفكير العلماء المسيحيين ومن الفروض العقائدية مسبقة، وعلمنة فكرة السببية، وفتح أفق واسع للتحقيق التاريخي".^{٩٦} فالعلمانية ثورة ضد ما وراء الطبيعة وابتداء لسلطة جديدة مبنية على العقل. إنها "خروج الإنسان من عدم ضجه الذي كتبه على نفسه. فعدم النصح هو عدم المقدره على استخدام فهمه الذاتي بدون حيزه من فهم الآخرين".^{٩٧} (٢) العلمانية تعني الفصل الحازم بين الدين والحيز العام (اجتمع). ففي الجزء الثاني من كتاب "لويثان" (أو الدولة الدكتاتورية) يقدم "هوبز" نهجاً جديداً للأخلاقيات والذي يستحث بالخير الإنساني ويحكم بالقوانين العلمية

والعلمانية (الذنيوية). وهو هنا يناصر فكرة الفصل الواضح بين الدين والحيز العام. والدولة - طبقاً لمنطق "هوبز" - "لا تؤيد أي دين ولا تسعى وراء أي أهداف دينية وأما البضاعة التي يسوقها الدين فلا مكان لها في كتالوج الغايات التي تنشدها".^{٩٨}

وفي كلمات المفكر الهندي المعاصر "ت. ن. مادان" فإن العلمانية هي هبة المسيحية البروتستانتية للإنسانية.^{٩٩} إن النماذج الغربية للتحديث تعظم فكرة العلمانية وتؤمن بعالمية تطبيقاتها. وتلك العالمية كانت نتاج النظرة العالمية الغربية الحديثة والتي قسمت العالم إلى عالمين "متحضر" و"همجي".^{١٠٠} وبالإضافة إلى ذلك، فإن "نماذج التغريب - مع ذلك - توصي بنقل العلمانية إلى المجتمعات غير الغربية بدون اعتبار لنوعية تقاليدهم الدينية أو للمزايا التي يمكن أن تمنحها هذه التقاليد".^{١٠١} وأكثر من ذلك، فإن العالم الثالث قد شهد أحداثاً كثيرة فرضت الدولة فيها العلمانية من فوق؛ وكانت هذه هي حالة كلا من تركيا كمال أتاتورك وصين ماوتسي تونج.

وإذا نظرنا إلى العلمنة ومشتقها العلمانية في ضوء ما سبق نجد أنها مفهوم معقد يفرض نظرة عالمية حديثة تتميز في صميمها بالخصائص التالية: أولاً: نظرية معرفة تبغض ما وراء الطبيعة (الغيبات)؛ ثانياً: قيمة أخلاقية جديدة مشتقة من استقلال المجتمع المدني عن السلطة الدينية؛ ثالثاً: أسلوب جديد للإدارة وخاصة في الدوائر الاقتصادية والاجتماعية؛ رابعاً: عقد سياسي مؤسس على تساوي جميع المواطنين بصرف النظر عن الجنس أو الدين.

ويمكن الاحتجاج بأن عملية العلمنة في الغرب كانت ناتجاً طبيعياً للتطور العلمي والصناعي والفلسفي الذي ارتبط بقدوم "الإصلاح" وبظهور الروح الرأسمالية. وفي هذا السياق، فإن العلمنة كانت نمواً طبيعياً للعوامل الأوروبية الداخلية - سواء في المجالات العقلية أو الاقتصادية للحياة. ولهذا، فإن العلمنة - مثلها مثل حركات كثيرة اجتماعية وسياسية بعد القرن السادس عشر - كانت من أرومة ونزعة غربيين.^{١٠٢}

ولكي نفهم موقف النورسي من الحداثة فلا بد أن نضع في اعتبارنا العوامل التالية والتي أثرت على حياته وفكره، أولاً: التغييرات السياسية الحادة التي أثرت على الإمبراطورية العثمانية وانكماشها من إمبراطورية إلى مجرد دولة - أمة؛ ثانياً: التغييرات الاجتماعية والثقافية المصاحبة للتغييرات السياسية والمؤثرة عليها؛ ثالثاً: انتصار الجناح التغريبي للكمالية في تركيا؛ رابعاً: الحاجة إلى نظام تعليمي أفضل في البلاد. وكل ذلك بلغ ذروته من خلال عملية علمنة قوية وصلت إلى حد إنكار أي وجود "للمقدس" (الله) في الحياة العامة. وبالنسبة للنورسي، فإن العلمانية هي عملية مقدر لها الهزيمة من داخلها إذ ليس لها جذور إيمانية أو روحية وبدلاً من تلك الجذور فإنها فخورة بأصولها العقلية والنقدية ومعاداة الأديان والقومية والتنافسية. ومن أهم الأسئلة التي واجهها النورسي: كيف نحافظ على الحقائق القرآنية في فترة انتقالية كهذه؟ وكان بديع الزمان مدركا تماماً لحقيقة أن فرداً واحداً لا يمكنه تحقيق هذا الهدف. ولذلك كانت معركته هي معركة لبناء

حركة يمكنها أن تحارب في سبيل النظرة العالمية القرآنية في مثل هذه الظروف. والسؤال الآن هو: هل نجح النورسي في تحقيق أهدافه؟

انسحب النورسي من عالم السياسة تماماً كنتيجة للعلمانية. وقد تفهم ذلك على أنه انسحاب من الحياة الدنيوية وابتلاءاتها إلى أمان "الحياة المقدسة" وسموها. وفي مجموعته "الشعاعات" يستعيد ذكرياته عن حضوره لجلسات المحكمة وأنواع الاتهامات التي وجهتها له الحكومة العلمانية:

"أدرج فيما يلي خاطرة قديمة وقصة دفاع لطيفة حول محكمة "اسكي شهر" بقيت مخفية حتى الآن ولم تدرج في المضابط الرسمية للمحكمة كما لم ترد في دفاعي أمام تلك المحكمة. سألوني هناك: ما رأيك حول النظام الجمهوري؟. فقلت لهم: تستطيعون أن تتأكدوا من كتاب "السيرة الذاتية" الموجود لديكم بأنني كنت شخصاً متديناً ومن أنصار النظام الجمهوري. وذلك قبل أن تأتوا انتم إلى الدنيا.. هذا باستثناء رئيس المحكمة المتقدم في العمر. وخالصة ذلك أنني كنت آنذاك منزوياً - كحالي الآن - تحت قبة مقبرة (ضريح) خالية، فكانوا يأتون لي بالحساء، وكنت أقوم بإعطاء حبات الحساء إلى النمل واكتفي بغمس الخبز في سائل الحساء. سألوني عن السبب فقلت: إن أمة النمل وكذلك النحل تعيش في نظام جمهوري، وأنا أعطي الحبات للنمل احتراماً لنظامها الجمهوري".^{١١٣}

أفكار أخيرة

كما ناقشنا في هذا الفصل، فإن النورسي لم يُخفِ نيته في دعوة الناس لمهمته. ولدينا هنا عالم^{١١٤} أتى من جبال كردستان الوعرة وكان معروفاً بروحه الكريمة واعتزازه المطلق بحريته. ولقد كان شخصاً ينتمي إلى أطراف إمبراطورية متعددة الألسن والعرقيات... مارس النورسي فن التصور الجماعي في وقت كانت تتصاعد فيه نزعات العرقية والقبلية؛ وكان مفكراً من الطراز الأول بين بوضوح الأفكار الإسلامية بدون أي إيمان بالنظام العلماني الذي كان سائداً في زمانه. واختار أن يقوم بذلك بدون الانسحاب من المجتمع بإرادته؛ تذكر أن نفيه كان قد فرض عليه.^{١١٥}

ويحتج "ماردين" بأن جمهور النورسي كانوا أساساً من "غير المتقنين".^{١١٦} وعلى أية حال فقد كانوا متضلعين بتعاليم الإسلام وكان النورسي نفسه يشير إليهم على أنهم من "عوام الناس"^{١١٧} أو "العامة" واعتبرهم حملة الرسالة الإسلامية الحقيقيين في الأوقات العصيبة. ومن المؤكد أن "الرسائل" جذبت انتباه القطاعات الأكثر ريفية وتقليدية في المجتمع التركي والتي تم تجاهلها في عملية التغريب المتعجلة للمجتمع التركي بعد عام ١٩٢٤م. إن "التحديث" التدريجي للمجتمع التركي اجتماعياً وفكرياً جعل الناس يبحثون عن إجابات وبدائل، وقد يكون ذلك هو السبب في تحول الكثير منهم إلى "الرسائل" والتي الأهداف التي تدعو إليها.

اعتبر بعض هذا الجمهور أن النورسي كان يحارب فكرة أن يصبح المسلمون "متسولي العلم والتتوير الأوربي".^{١٠٨} وكان النورسي يمثل هؤلاء الذين لم تكن قبضتهم عن التمسك بالثقافة الإسلامية التقليدية والذين لم يتم تمثيلهم بطريقة ملائمة في قوى التحديث في المجتمع. ويؤكد "ماردين" فكرة أن النورسي وخاصة بعد تحوله إلى "سعيد الجديد" أصبح أكثر اهتماماً بالعلاقات الإنسانية الشخصية عنه بالأحكام الفقهية؛ وبهذه الطريقة راق النورسي لجميع قطاعات الشعب وخاصة الفقراء والمعدمين. وفي هذا الصدد كان بديع الزمان مهتماً بإعادة إحياء القيم الإسلامية، "وكان تركيز النورسي على العنصر الشخصي قد أعطى سكان الريف الذين تجمعوا حوله خارطة للعلاقات الاجتماعية والتي أهملتها الكمالية".^{١٠٩}

برغم تأثر النورسي الشديد بالأفكار الصوفية فقد رفض إنشاء طريقة جديدة - أي أنه كان ينظر إلى "الرسائل" على أنها تحوي بقايا سر شخصيته واتخذها لتعمل ككتاب ساحر للجماهير لا يحمل بين دفتيه أفكاره الشخصية فقط بل كل أفكاره الملهمة وكل نفاذ بصيرته والتي اكتسبها خلال تاريخ كفاحه الطويل.^{١١٠} ويركز "ماردين" على نقطة هامة جدًا وهي: توظيف النص ليعمل عمل السحر. وسؤالنا هو: هل هذا السحر مواز أو مساو للسحر القرآني؟ وهذا سؤال مثير للاهتمام من الناحية النقدية وقد وجهه إلى النورسي وإلى حركة "رسائل النور" بعض المسلمين المتعلمين؛ فهم يؤكدون أن "الرسائل" قد حلت محل القرآن كأساس لفلسفتهم. وعلى أية حال، فإن هذا النقد هين وغير مباشر نظرًا لأن "الرسائل" تتبع التفسير التقليدي للقرآن اتباعاً لصيقاً.

ولا يجب أن نقلل من قدر تأثير الصوفية (بمعنى الروحانية الإسلامية) على حياة النورسي، فقد تمكن من البقاء في منفاه لسنوات طويلة فقط لأنه كان قادرًا على الاتصال بالله مباشرة. وكان تفكره وتأمله في الله هو مفتاح نجاته في الأوقات الشاقة والعصيبة. وفضل السلام على الفوضى، وما هو قدسي على ما هو مادي دنيوي، كما أنه فضل الوحدة على الشهرة. ومن المستحيل فعلاً إدراك حجم المعاناة التي تحملها بدون فهم حجم الطمأنينة أو السلام الذي وصل إليه في حياته. لقد مات النورسي ميتة هادئة أثناء الفوضى العلمانية التي أهدقت بتركيا سنة ١٩٦٠م.

ثبت المراجع وملاحظات

- ١ انظر "الملاحق"، "المتنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول، ١٩٩٨م)، ٢٨٩.
- ٢ يعتبر سعيد النورسي أي شكل للقومية قوة مدمرة. ويحتج بقوله إنه حتى في بدايات الإسلام فإن الأمويين استخدموا قوميتهم العربية ضد أعدائهم. "ان اعتماد الأمويين على قومية العرب وحدهم في إدارة شؤون الدولة، ونظرتهم المتعالية على سائر الأقوام كأنهم عبيد لديهم وتسميتهم بالموالي، أصاب غرور أولئك [القومي]، انظر "Letters"، تأليف سعيد النورسي، ١٩٢٨-١٩٣٢م، (استانبول، ١٩٩٧م)، ٧٧ [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص [٧٠].

^٣ انظر " *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (المجتمعات المتخيلة: تأملات في أصول القومية وانتشارها)، تأليف بينديكت أندرسون، (لندن، ١٩٩١م).

^٤ المصدر السابق، ١٣.

^٥ يزعم نور يلمن أن المفكرين الأتراك من العلمانيين في الهزيع الأخير من القرن التاسع عشر ربطوا الجمود الاقتصادي في العالم الإسلامي بمبدأي "المحافظة" و "الإيمان بالقضاء والقدر" في الإسلام، انظر " *Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey* (بعض الملاحظات حول العلمانية في الإسلام: الثورة الثقافية في تركيا)، تأليف نور يلمن، ديدالوس: مجلة الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم، المجلد ١٠٢ (١)، شتاء ١٩٧٣م: ١٤٣.

^٦ انظر كتاب " *The Emergence of Modern Turkey* (نشأة تركيا الحديثة)، تأليف بيرنارد لويس، (لندن ١٩٦٨م).

^٧ انظر كتاب " *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War* (أمر أن يموت: تاريخ الجيش العثماني في الحرب العالمية الأولى)، تأليف إدوارد ج. إيركسون، (جرين ود ٢٠٠٠م).

^٨ للاطلاع على تحليل دقيق لهذه المسألة راجع كتاب " *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, ١٩٠٨-١٩١٨* (العرب وتركيا الفتاة: العثمانية والعربية والإسلامية في الإمبراطورية العثمانية، ١٩٠٨-١٩١٨م)، تأليف حسن كيالي، (بيركلي ١٩٩٧م).

^٩ انظر التحليل الممتاز لحياة أتاتورك في " *Atatürk: the Rebirth of a Nation* (أتاتورك: إعادة ميلاد أمة)، تأليف باتريك كينروس، (لندن ١٩٩٥م).

^{١٠} يقول شريف ماردين أنه

"خلال السنوات التي قاد فيها [أتاتورك] حركة المقاومة التابعة له بين عامي ١٩١٩ و ١٩٢٢م، كان يعتمد على تعاطف المسلمين من خارج تركيا معه وغالباً ما كان يستخدم موضوع الوحدة الإسلامية. كما أنه استخدم نفس الموضوع لتعبئة مشاعر كبار رجالات الدين في الأناضول ضد إدارة الحكم العثمانية التي ما فتأت تعمل وكأنها أسير وهمي للحلفاء في العاصمة". انظر " *Religion and Secularism in Turkey* (الدين والعلمانية في تركيا)، تأليف شريف ماردين، في " *The Modern Middle East: A Reader* (الشرق الأوسط الحديث: قراءة)، تحقيق ألبرت حوراني، وفيليب س. خوري، وماري سي. ويلسون، (بيركلي ١٩٩٣م)، ٣٦٣.

^{١١} كينروس في " *Atatürk* (أتاتورك)، ٤٥.

^{١٢} انظر " *Religion and Secularism in Turkey* (الدين والعلمانية في تركيا)، تأليف شريف ماردين، ٣٤٧.

^{١٣} انظر كتاب " *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (الحديث المحظور: الحضارة والحجاب)، تأليف نيلوفر چولة، (ميشجان ١٩٩٦م)، ٥٧.

^{١٤} انظر " *Son Şahitler*، تأليف نجم الدين شاهينز، (٣ مجلدات)، (استانبول ١٩٧٦-١٩٨٦م)؛ وانظر " *The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursî* (مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي)، الطبعة الثانية، (استانبول ١٩٩٢م).

^{١٥} انظر " *Said Nursî* (سعيد النورسي)، تأليف شاهينز، كما استشهدت به شكران واحدة في كتابها " *Müfessirü'l Risale-i Nur*، ١٩٣.

^{١٦} انظر " *Letters*، تأليف سعيد النورسي، ٤٩٢ [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٥٤٢.

- ١٧ انظر " *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي)، تأليف شريف ماردين، (الباني، ١٩٨٩م)، ٢٥.
- ١٨ انظر كتاب " *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (أغا وشيخ ودولة: الكيانات الاجتماعية والسياسية في كردستان)، تأليف مارتين فان برونسن، الطبعة الثانية، (لندن ١٩٩٢م)، ٢٠٥-٢٦٤.
- ١٩ المصدر السابق، ١٣٥.
- ٢٠ انظر " *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought* (الشيخ أحمد السرهندي: نبذة عن فكره)، تأليف يوهنان فريدمان، (مونتريال ١٩٧١م).
- ٢١ انظر " *الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة*"، تأليف شريف ماردين، ٥٩.
- ٢٢ لقد رجعت في تحليلي لفكر الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي إلى النسخة العربية من كتابه " *المكتوبات*"، (مجلدان)، (استانبول، بدون سنة نشر).
- ٢٣ انظر " *فتوح الغيب* (The Revelations of the Unseen)، تأليف عبد القادر الجيلاني، ترجمة م. أفتاب الدين أحمد، (نيودلهي ١٩٩٠م). ولمعرفة المزيد عن حياة الجيلاني، راجع كتاب " *الشيخ عبد القادر الجيلاني*"، تأليف أبو بكر القادري، (الدار البيضاء ١٩٩٩م).
- ٢٤ انظر " *الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة*"، تأليف شريف ماردين، ٧٧.
- ٢٥ الخلوة هي الوسيلة المؤكدة لمعرفة الله. ويقول ذو النون المصري: "لم أر شيئا أكثر هدى إلى الصلاح من الخلوة (العزلة) لأن من يخلو بنفسه لا يرى إلا الله، وإذا لم ير إلاه فلا يحركه شيء سواه". اقتباس اقتبسته مارجريت سميث في كتابها " *Studies in the Early Mysticism in the Near and Middle East* (دراسات في بدايات الصوفية في الشرقين الأدنى والأوسط)، (اكسفورد ١٩٩٥م)، ١٩٦.
- ٢٦ راجعت النسخة العربية والنسخة التركية من كتاب سعيد النورسي هذا. انظر " *المثنوي العربي النورسي*"، تحقيق إحسان قاسم (استانبول ١٩٩٩م)، و " *Mesnevi-i Nuriye*" في " *Risale-i Nur Külliyyati* (كليات رسائل النور)، المجلد ٨، (استانبول ١٩٩٦م).
- ٢٧ انظر ترجمة مونجمري واط التي بعنوان " *The Life and Thought of Imam al-Gkzali* (حياة الإمام الغزالي وفكره)، (شيكاغو ١٩٨٨م).
- ٢٨ انظر " *في ظلال القرآن*"، تأليف سيد قطب، (بيروت ١٩٧٦م).
- ٢٩ يقول سعيد النورسي: "ازدياد العلم الفلسفي في ازدياد المرض [العقلي]، كما رأيت ازدياد المرض في ازدياد العلم العقلي. فالأمراض المعنوية، توصل إلى علوم عقلية، كما أن العلوم العقلية تولد أمراضا عقلية". انظر " *المثنوي*"، ١٥٨.
- ٣٠ انظر " *المثنوي العربي النورسي*"، ص ٢٩، و " *Mesnevi-i Nuriye*"، ص ١٢٧٧، تأليف سعيد النورسي. ويقول السرهندي في مناقشته لموضوع الشريعة ما يلي: "إن مقام الإخلاص أساس من أسس الشريعة وله ثلاثة أجزاء: المعرفة والعمل والإخلاص. ويعين كل من الطريقة والحقيقة الشريعة في تحقيق مقام الإخلاص، وهو جوهر الحقيقة"، انظر " *المكتوبات*"، تأليف الشيخ أحمد السرهندي، المجلد ١، ٧٩.
- ٣١ انظر " *المكتوبات*"، ٣٠.
- ٣٢ فعلى سبيل المثال يقول سعيد النورسي في " *المثنوي*": "أنى قد ساقني القدر الإلهي إلى طريق عجيب، صادقت في سيرتي فيه مهالك ومصائب وأعداء هائلة. فاضطربت، فالتجأت بعجزتي إلى ربي.. فأخذت العناية الأزلية بيدي، وعلمني القرآن رشدي، وأغاثتني الرحمة فخلصتني من تلك المهالك"، انظر " *المثنوي*"، ١٠٤.
- ٣٣ انظر " *المكتوبات*"، تأليف الشيخ أحمد السرهندي، المجلد ١، ١٣٠.

^{٣٤} "عندما كان يسعى هذا السعيد الفقير إلى الله، للخروج من حالة (سعيد القديم) ارتج عقلي وقلبي وتدحرجا ضمن الحقائق إزاء إعصار معنوي رهيب، فقد شعرت كأنهما يتدحرجان هبوطاً تارة من الثريا إلى الثرى وتارة صعوداً من الثرى إلى الثريا"، انظر "The Flashes Collection"، تأليف سعيد النورسي، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٥م)، ٨١ [المعتمد]، (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٨٢.

^{٣٥} انظر "المكتوبات"، تأليف الشيخ أحمد السرهندي، المجلد ٢، ١٢٨-١٣٠.

^{٣٦} انظر "Mektubāt" المنشور ضمن "Risale-i Nur Külliyyati" (كليات رسائل النور)، تأليف سعيد النورسي، ٣٥٥ [المكتوبات]، (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٢٦.

^{٣٧} انظر الملاحق [ملحق قسطنطيني]، ١٠٥.

^{٣٨} يقول سعيد النورسي: "سبب الاهتمام الذي نالته رسائل النور نابع من أهمية الزمان نفسه.. ومن شدة الهدم الذي أحدثه هذا العصر في الشريعة"، انظر الملاحق [ملحق قسطنطيني]، ٢٢٣.

^{٣٩} انظر "Modern Islamic Political Thought" (الفكر السياسي الإسلامي الحديث)، تأليف حامد عناية، (أوستين ١٩٨٢م)؛ وانظر أيضاً العدد الخاص عن "Political Islam" (الإسلام السياسي)، تحقيق تشارلز إ. بترويرث و إ. وليام زارتمان، في The Annals of the American Academy of Political and Social Science، المجلد ٥٢٤، نوفمبر ١٩٩٢م.

^{٤٠} انظر الملاحق، ١٥٦ [ملحق قسطنطيني]، ص ١٨٢، تأليف سعيد النورسي.

^{٤١} انظر "المثنوي العربي النورسي"، تأليف سعيد النورسي، ٧٠.

^{٤٢} انظر الملاحق [ملحق بارلا]، تأليف سعيد النورسي، ٨٣.

^{٤٣} المصدر السابق [ملحق قسطنطيني]، ١٠٠.

^{٤٤} المصدر السابق [ملحق قسطنطيني]، ١٢٣.

^{٤٥} المصدر السابق [ملحق قسطنطيني]، ٢٠٢. ويقول سعيد النورسي: "إن رسائل النور ليست طريقة صوفية بل حقيقة، وهي نور مفاض من الآيات القرآنية ولم تستق من علوم الشرق ولا من فنون الغرب"، المصدر السابق.

^{٤٦} "إن مسائل رسائل النور ليست نابعة من العلم، وإعمال الفكر، وبالنية والقصد والإرادة، بل هي - بالأكثرية المطلقة - سانحات وظهورات قلبية وتنبهات وإخطارات على القلب"، المصدر السابق [ملحق قسطنطيني]، ٢٠٥.

^{٤٧} المصدر السابق [ملحق قسطنطيني]، ٢٢٣.

^{٤٨} المصدر السابق [ملحق أميرداغ]، ٢٦٢.

^{٤٩} للمزيد من المعرفة حول فكرة المقدس أو القداسة في أديان الساميين، راجع الدراسة الفذة لـ روبرنسون سميث التي بعنوان "Lectures on the Religions of the Smites" (محاضرات حول أديان الساميين)، (لندن ١٩٠١م). ويقول سميث:

"لا يمكننا بتحليل الاستخدام الحديث للقداسة فقط أن نصل إلى مفهوم واحد محدد لهذه الكلمة، ولا يمكننا كذلك أن نضع إصبعنا على سمة واحدة من السمات الحديثة لهذا المفهوم ونقول هاهو أصل الفكرة وماعاده تفرع عنه؛ إذ ينتمي المفهوم البدائي للقداسة والذي يجب أن ترد إليه التعديلات الحديثة له إلى عادة فكرية قد فقدنا الاتصال بها ولا تجدينا المناقشات المنطقية شيئاً في التوصل إلى فهمها. بل ما يجدينا هو أن ندرس هذا المفهوم في ظل بيئته هو كما يظهر في الحركة الفعلية للأديان الأولى". المصدر السابق، ٩١.

^{٥٠} انظر "Son Şahitler"، تأليف نجم الدين شاهينز (٣ مجلدات).

^{٥١} أسهب علماء الكلام المسلمين والصوفيون وأطالوا في مناقشة معنى الغربة. وطبقاً لأبي حيان التوحيدي:

"إن الغريب هو من غربت شمسها الجميلة؛ ومن بُعد (استغرب) عن يحب ولائمي (العاشقين في عشقهم)؛ وهو أيضاً من يغرب (يتصرف بغرابة) في القول والفعل؛ ومن يذهب إلى أرض غريبة (أي غرب) سواء ارتقى أو انحط؛ ومن يظهر بمظهر غريب (استغرب) بملابس رثة. والغريب هو من يخبر مظهره عن تداعي المحن والإحن فوق رأسه الواحدة تمسك بذيل أختها، وتترى عليه الحادثات تسمه بوسمها؛ ومن صارت حقيقته ناصعة لديه على مر الأزمان. والغريب من غاب إذا حضر وحضر إذا غاب. وهو من لا تعرفه إذا رأيته ومن لا تتمنى أن تعرفه إذا لم تكن تعرفه". استشهد به فرانز روزنتال في "The Stranger in Medieval Islam" (الغريب في إسلام العصور الوسطى)، في Arabic: Journal of Arabic and Islamic Studies، المجلد ٤٤ (١)، يناير ١٩٩٧م، ٥٧.

^{٥٢} انظر "Gurba as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i Nur Worldview" (الغربة كنموذج لحياة المسلم: نظرة عالمية لرسائل النور)، تأليف إيفون ي. حداد، في مجلة العالم الإسلامي، المجلد ٨٩ (٣-٤)، يوليو-أكتوبر ١٩٩٩م، ٣٠٩.

^{٥٣} يعتقد لويس ماسينون أن هذا حديث قدسي، انظر "Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism" (مقال حول اللغة الفنية للصوفية الإسلامية)، تأليف لويس ماسينون، ترجمة بنجامين كلارك، (نوتردام ١٩٩٧م)، ١٦٥.

^{٥٤} سئل أبو حمزة الخراساني الصوفي الفارسي ذات مرة "من الغريب؟"، فأجاب: من ينأى بنفسه عن المجتمع لأن الدرويش لا وطن له ولا مجتمع سواء في هذه الدنيا أو في الأخرى، وحينما يفصل عن الوجود الظاهر ينأى بنفسه عن كل شيء فيصير غريباً؛ وتلك الدرجة العلى"، انظر: *Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (كشف المحجوب: أقدم أطروحة فارسية عن الصوفية)، تأليف علي بن عثمان الهجويري، ترجمة رينولد أ. نيكولسون، (بومباي ١٩٩٩م)، ١٤٦.

^{٥٥} يقول بديع الزمان النورسي: "بينما كنت منعزلاً في مغارة أحد الجبال، وقد طلقت السياسة وتجردت عن الدنيا منشغلاً بأمور آخرتي، أخرجني أهل الدنيا من هناك ونفوني ظلماً وعدواناً"، انظر "Letters"، ٦٦ [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ٥٦].

^{٥٦} يقول الكاتب الإيراني غلام حسين السعدي:

"فليخبر من ذاقوا النفي الدنيا بأسرها وبكل لغة جاءت فيها عما حدث بأوطانهم. فليخبروا الناس عن رداء أسود طرحه حفنة من القثلة فغطوا به شعباً كاملاً وهو حي يرزق. ولتكسر الأغلال التي تسكت الشفاه، فقد حان موسم الصراخ. فإن لم تصرخ وتندك أركان العالم فلن يلتفت إليك أحد، وسيأكلك الموت البطيء الموت المزمّن رويداً رويداً كما الغرغرينة". انظر "Avatars of Exile" (صور من المنفى)، تأليف غلام حسين السعدي، ترجمها من الفارسية [إلى الإنجليزية] سعيده بكرافان في Chanteh، ربيع ١٩٩٣: ٣٥.

^{٥٧} من المثير أن نقارن القول التالي للروائي البولندي جوزيف كورنراد بموقف بديع الزمان النورسي: "عشرين شهراً ظللت أكافح مع الرب من أجل خلقي... العقل والإرادة والضمير استغرقتهم جميعاً في الصراع، ساعة تتلوها ساعة، يوم يعقبه يوم... أصارع وحيداً في عزلة عن العالم. اعتقد أنني قد نمت وأكلت ذلك الطعام أمامي وتكلمت متواصلاً مع المناسبة بما يلائم غير أنني لم أكن قط واعياً بالتدفق المتصل لحياة يومي التي تسلسلت بسهولة وتحلت بعدم الضجيج من تلك العاطفة الصامتة التي ترقبني ولا تكل". كورنراد، كما استشهد به تيلي أولسن، في "Silences: When Writers Don't Write" (صموت: عندما لا يكتب الكتاب)، في "An American Album: One Hundred and Fifty Years of Harper's" (البوم أمريكي: مائة وخمسون عاماً على هاربر)، تحقيق لويس هـ. لافام، وإلين روزنبوش، (نيويورك ٢٠٠٠م)، ٤٦٨.

^{٥٨} تتعامل المجتمعات الحديثة مع الموت بتجاهله. "كم نحتاج إلى مراثيات هؤلاء [الشعراء] وإن ثقلت علينا، فمجتمعا كثيراً ما يذيب حزننا وحدادنا في سلوان مهتز، أو ينسحب منهما في صمت الحرج، أو يحيله إلى مرض، حتى إنه يحبسه في مصحة طبية". انظر " *Poetry of Mourning: The Modern Elegy from Hardy to Heaney* (شعر الحداد: المراثيات الحديثة من هاردي حتى هيني)، تأليف جاهان رمازاني، (شيكاغو ١٩٩٤م)، ix.

^{٥٩} اقتباس في المصدر السابق، ٣١١.

^{٦٠} إنني مدين بهذه العبارة للشاعر والرائء الأمريكي الألمعي تيودور روتكه الذي يقول: "تصرخ أسراري تدوي، لست بحاجة إلى لسان. يفتأ قلبي ينفتح، على مصراعيها أبوابي .. سحب منها دون الغلق للسان ... تُعلم مني حقاقي سبقاً بلا كلام، يكشف هذا العذاب نفسي .. تظهر للأنام .. عارية حتى النخاع، ولبست عربي درعا، فذات اللباس هو نفسي: قد خليت ما فيها من روح دوني"، انظر " *The Collected poems* (القصائد المجموعة)، تأليف تيودور روتكه، (نيويورك ١٩٧٥م)، ٣.

^{٦١} نعلم أن النورسي قد تأثر بشدة بالكتابات الصوفية عن الموت. وقارن مسلكه بالقول الشهير التالي للامام الحجويري: "اعلم أن هناك من يتبعني (أي الموت) وليس لي مهرب دونه، لذا، أعددت نفسي للقائه"، انظر "كشف المحجوب"، تأليف الحجويري، ١٣.

^{٦٢} انظر " *The Flashes Collection* "، تأليف سعيد النورسي، ٢٨٩ [اللمعات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٣٤٥.

^{٦٣} "كان نفيه من وإن ومجيؤه إلى القرية (بارالا) سبباً في توقف حياة النشاط والعمل التي كان يعيشها توقفاً لا رجعة فيه. فتلك الأيام والليالي والشهور بل والسنوات التي أضحت وحدة وتأملاً، وصلاة ودعاءً، وعوزاً وفاقةً.. أتى لقارئ مترع في الغرب أن يصورها في مخيلته.. وتلك المرات الطوال التي كان يتصعد فيها إلى قمم جبال شجر الحور، والساعات التي كان يقضيها وهو يجلس القرفصاء على صفحة مهلهلة مدت وسط الأغصان العالية في الأشجار، كمن اتخذ مقعده الطبيعي في عالم الطيور"، انظر " *Hidden Turkey Anatolia Junction; A Journey into* " (مفترق الأناضول: رحلة في خفاء تركيا)، تأليف فريد ريد، (بيرنابي، برينش كلومبيا، ١٩٩٩م)، ٢٧٣.

^{٦٤} انظر الملاحق [ملحق بارالا]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٥م)، ٧٥.

^{٦٥} انظر " *Letters* "، تأليف سعيد النورسي، ٤٢ [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٢٩.

^{٦٦} المصدر السابق.

^{٦٧} انظر على سبيل المثال مجموعة المقالات في " *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* " (إعادة التفكير في الحداثة والهوية القومية في تركيا)، تحقيق سبيل بوزدوغان ورشاد قصبة، (سياتل ١٩٩٧م).

^{٦٨} انظر بصفة رئيسية المؤلفات التالية: " *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* " (منابع الذات: إيجاد الهوية الحديثة)، تأليف تشارلز تابلور، (كامبريدج ١٩٨٩م)؛ " *The Hidden Agenda of Modernity* " (البرنامج الخفي للحداثة)، تأليف ستيفين تولمين، (نيويورك ١٩٩٠م)؛ " *The Philosophical Discourse of Modernity* " (الخطاب الفلسفي للحداثة)، تأليف جورجين هابرماس، (كامبريدج ١٩٨٩م)؛ " *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* " (نهاية الحداثة: العدمية وتفسير النص المقدس في حضارة ما بعد الحداثة)، تأليف ج. فاتيمو (بلتيمور ١٩٨٨م).

^{٦٩} انظر " *The Invention of the Americas: Eclipse of the 'Other' and the Myth of Modernity* " (اختراع الأمريكتين: حجب "الأخر" وخرافة الحداثة)، إنريك دوسيل، (نيويورك ١٩٩٥م).

^{٧٠} " *Le Post-colonialisme est un phenomene très recent qui date du debut des années ١٩٩٠, comme suite à la chute des regimes communistes, la Guerre du Golfe et l'effritement du peu d'unité que le Tiers Monde était parvenu à* "

construire. ... Le post-colonialisme est, avant tout, le produit du 'nouvel ordre mondial'

انظر "La decolonization culturelle: Defi majeur du ٢١ème siècle" (إزالة الاستعمار الثقافي: التحدي الكبير في القرن الواحد والعشرين)، تأليف مهدي الماندرجة، (مراكش بالمغرب ١٩٩٦م، وباريس ١٩٩٦م)، ٢٠٨. وللاطلاع على تحليل جاد للمناقشات العربية المعاصرة للحدث، انظر "Islam and the Political Discourse of Modernity" (الإسلام والخطاب السياسي للحدث)، تأليف أرماندو سالفاتوري، (ريدينج، المملكة المتحدة ١٩٩٧م).^{٧١}
يقول أشيس ناندي:

"هناك سمة هامة من سمات هياكل معرفة ما بعد الاستعمار في العالم الثالث ألا وهي ذلك الشكل الغريب من إمبريالية الرتب. ففي ظل هذه الإمبريالية أحيانا ما يتسلط مفهوم أنتج وصقل في الغرب على أحد المجالات الإدراكية، فتأتي هذه السيطرة أو الهيمنة غاية في الأحكام حتى أن المجال الأصلي يختفي من وعينا". انظر "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance" (سياسة العلمانية واستعادة سماحية الدين) في "Secularism and Its Critics" (العلمانية ونقادها)، تحقيق راجيف بهارجافا، (نيودلهي ١٩٩٨م)، ٣٢١.

^{٧٢} "حينما سار "سعيد الجديدي" في طريق التأمل والتفكير، انقلبت تلك العلوم الأوروبية الفلسفية وفنونها التي كانت مستقرة إلى حد ما في أفكار "سعيد القديم" إلى أمراض قلبية، نشأت منها مصاعب ومعضلات كثيرة"، انظر "The Flashes Collection"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٥م)، ١٥٩ [اللمعات" (القاهرة ٢٠٠٠م)، ١٧٦].

^{٧٣} استشهدت بها شكران واحدة في "مؤلف رسائل النور"، ٦٧.

^{٧٤} لمزيد من التفاصيل انظر "Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press ١٩٠٨-١٩١١" (الصورة والإمبريالية في الصحافة الثورية العثمانية، ١٩٠٨-١٩١١م)، تأليف بالميرا بروميت، (ألباتي ٢٠٠٠م)، لا سيما الفصل الأول.

^{٧٥} حول "تركيا الفتاة"، انظر "The Young Turks in Opposition" (تركيا الفتاة في المعارضة)، تأليف م. شكرو هانياوغلو، (نيويورك ١٩٩٥م)؛ وانظر أيضا "The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas" (تكوين الفكر العثماني الفتى: دراسة في تحديث الأفكار السياسية التركية)، تأليف شريف ماردين، (برنستون ١٩٦٢م)، وكذلك انظر له "Jon Turklerin Siyasi Fikirleri"، (استانبول ١٩٨٩م).

^{٧٦} انظر كتاب "The Forbidden Modern: Civilization and Veiling" (الحديث المحظور: الحضارة والحجاب)، تأليف نيلوفر چولة، ١١.

^{٧٧} انظر "صيقل الإسلام"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٨م)، ٤٣٩-٤٧٤.

^{٧٨} المصدر السابق، ٢٤.

^{٧٩} المصدر السابق، ٤٥٠.

^{٨٠} المصدر السابق، ٤٢٨.

^{٨١} انظر "Anatolia Junction" (مفتوق الأناضول)، تأليف فريد ريد. ويقول ريد: "خمسة رجال هم الذين وضعوا فتوى إعلان الجهاد: أولهم كان شيخ الإسلام وهو أعلى سلطة دينية في الإمبراطورية؛ وخامسهم بديع الزمان سعيد النورسي"، المصدر نفسه.

^{٨٢} فعلى سبيل المثال، يرى محمد عبده أن الإسلام كظاهرة توحيدية ودين سماوي متمازج تمام الامتزاج مع المسيحية ردا على شبهتين رئيسيتين وجههما للإسلام فرح أنطون وهو سوري هاجر إلى مصر وأسس جريدة "الجامعة" العلمانية. ويزعم فرح أنطون أن الإسلام على النقيض من المسيحية لأنه لا يسمح بالعلم والليبرالية لسببين هما: (١) لا يفرق الإسلام بين "السلطة المدنية" و "السلطة الدينية"، وعدم التفرقة

هذه -كما يقول أنطون- بين السياسة والدين كان لها أثر سلبي على السماحية والحرية المدنية بشكل عام. بينما المسيحية من جهة أخرى ميزت بين الاثنين فنتج عن ذلك أن صارت الحضارة الغربية تعترف بالحرية والديموقراطية. (٢) هرب العلم والفلسفة من بطش الكنيسة في الغرب. وما التقدّم إلا الثمرة الطبيعية لذلك. أما في الإسلام فقد أحمّد الظلم الديني روح التقدّم وحرية كل من العلم والفلسفة. وقام محمد عبده بالرد على هذه المزاعم بأن قرر تناول طبيعة الدين المسيحي لكي يثبت أن الإسلام لا يضاد العلم أو الفلسفة أو حرية تعايش كافة الأديان والأقليات. ويقول محمد عبده أن المسيحية تستمدّ مصداقيتها من الإيمان بـ"الغيب" (فكرة الرب الواحد)، والمعجزات، وزوال هذه الدنيا. وأن العلاقة الوطيدة بين الإسلام والمسيحية تتمثل في إيمان المسلمين بأن المسيح هو "روح الله، وكلمته ورسوله إلى بني إسرائيل. ولقد دعا المسيح الناس إلى اتباع الحكمة الصحيحة للكتاب المقدس وإلى الحياة المستقيمة واستخدام عقولهم التي هي لطيفة من لطائف البشر في تحقيق هذه الحياة الصالحة"، انظر "المؤلفات الكاملة للشيخ محمد عبده"، تحقيق محمد عمارة، المجلد ٣، (القاهرة ١٩٩٥م)، ٢٦٣-٢٦٤. وانظر أيضا "The Concept of the Other in Modern Arab Thought: From Muhammad 'Abduh to Abdallah Laroui (مفهوم الآخر في الفكر العربي الحديث: من محمد عبده إلى عبد الله العروي)، تأليف إبراهيم م. أبو ربيع، Islam and Christian-Muslim Relations، المجلد ٨ (١)، ١٩٩٧م: ٨٥-٩٧.

^{٨٣} يستخدم سعيد النورسي مصطلح "امبريالية" عندما يشير إلى الغزو الأوربي للعالم الإسلامي. فهو يشير إلى "التيار الاستعماري الاستبدادي" لأوربا، انظر "صيقل الإسلام"، ٣٥٦.

^{٨٤} للاطلاع على تحليل ثاقب لهذه الظواهر انظر "Europe and the People without History" (أوربا وشعب بلا تاريخ)، تأليف إيريك وولف، الطبعة الثانية، (بيركلي ١٩٩٦م).

^{٨٥} انظر "The Flashes Collection"، ١٦١ [اللمعات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ١٧٨.

^{٨٦} انظر الملاحق [ملحق أميرداغ]، ٣٨٠.

^{٨٧} انظر "The Social Reality of Religion" (الحقيقة الاجتماعية للدين)، تأليف بيتر برجر، (لندن ١٩٧٣م)، ١٠٦.

^{٨٨} انظر "The Enlightenment: An Interpretation" (التنوير: تفسير)، تأليف بيتر جاي، (لندن ١٩٦٦م)، الفصل الرابع.

^{٨٩} انظر "Social Reason of Religion" (السبب الاجتماعي للدين)، تأليف بيتر برجر، ١٠٧.

^{٩٠} انظر "Ambiguity des theologies de la secularisation"، تأليف كريستيان ديوكوك، (باريس ١٩٧٢م)، ١٤.

^{٩١} انظر "Secularism Restated with a Review of the Several Expositions" (إعادة المقال في العلمانية مع مراجعة للشروحات العديدة)، تأليف جورج و. فوت، (لندن ١٨٧٤م)، ٦.

^{٩٢} المصدر السابق، ٩. ويستطرد فوت فيقول:

"لا تهتم العلمانية بأن يكون لها اعتقاد للحياة المستقبلية، خلا إذا تعارض هذا الاعتقاد أو قل أشكال معينة منه مع الطابع النفعي لأخلاقياتها. وقد يرسخ لدى الشخص العلماني إيمان محض مجرد بالخلود دون أن يتخلى عن جوهر علمانيته؛ بيد أنه في اللحظة التي يتعارض فيها هذا الإيمان مع مبادئ العلمانية، في اللحظة التي يُسمح فيها للاعتبارات الدنيوي الأخرى بالتأثير على السلوك، في تلك اللحظة بالذات ينقلب اعتقاد الحياة المستقبلية إلى الهلاك بعينه". المصدر نفسه.

^{٩٣} انظر "The Principles of Secularism" (مبادئ العلمانية)، تأليف جورج جاكوب هولياوك، (لندن ١٨٧٠م)، ١١.

^{٩٤} انظر "Religion and the Rise of Scepticism" (الدين ونشأة الشك)، تأليف فرانكلين بومر، (نيويورك ١٩٦٠م)، ٣.

- ^{٩٥} انظر " *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* " علمنة العقل الأوربي في القرن التاسع عشر، تأليف أوين تشادويك، (كامبريدج ١٩٧٥م)، ١٥٦.
- ^{٩٦} انظر " *The Sources of the Self* " (منابع الذات)، تأليف تشارلز تايلور، ٣٥.
- ^{٩٧} انظر " *What is Enlightenment?* " (ما هو التنوير؟)، تأليف إيمانويل كانت، في " *Kant: political Writings* " (كانت: الكتابات السياسية)، تحقيق هانز ريس، (كامبريدج ١٩٩١م)، ٥٤.
- ^{٩٨} انظر " *The Sources of the Self* " (منابع الذات)، تأليف تشارلز تايلور، ٣٥.
- ^{٩٩} انظر " *Secularism in Its Place* " (العلمانية في مكانها)، تأليف ت. ن. مادان، في " *Secularism and Its Critics* " (العلمانية ونقادها)، تحقيق راجيف بهارجافا، (نيودلهي ١٩٩٨م)، ٣٠٧.
- ^{١٠٠} انظر " *Eurocentrism* " (المركزية الأوروبية)، تأليف سمير أمين، (نيويورك ١٩٨٩م).
- ^{١٠١} انظر " *Secularism in Its Place* " (العلمانية في مكانها)، تأليف ت. ن. مادان.
- ^{١٠٢} انظر " *Europe and the People without History* " (أوروبا وشعب بلا تاريخ)، تأليف إيريك وولف؛ وانظر " *The Pillage of the Third World* " (سرق العالم الثالث)، تأليف بانينكر؛ وأيضا " *The Great Transformation: Political and Economic Origins of Our Time* " (التحول الكبير: الجذور السياسية والاقتصادية لزماننا)، تأليف كارل بولياني، (بوسطن ١٩٥٧م).
- ^{١٠٣} ويستطرد بديع الزمان النورسي في نفس القسم قائلا:

ثم قالوا: أنت تخالف بذلك السلف الصالح. فأجبتهم: لقد كان الخلفاء الراشدون خلفاء رؤساء جمهورية في الوقت نفسه فالصديق الأكبر (رضي الله عنه) كان دون شك بمثابة رئيس جمهورية للعشرة المبشرة وللصحابة الكرام. ولكن ليس تحت عنوان أو شكل فارغ، بل كل منهم رئيس جمهورية متدين يحمل معنى العدالة الحقيقية والحرية الشرعية. إذن فبا أيها المدعي العام ويا أعضاء المحكمة! انتم تتهمونني الآن بمعاداة فكر كنت أحمله منذ خمسين سنة. أما إن كان سؤالكم حول الجمهورية العلمانية فإن ما اعلمه هو أن معنى العلمانية هو البقاء على الحياد، فكما لا تتعرض مثل هذه الحكومة للملحين ولأهل السفاهة بحجة حرية الضمير فيجب ألا تتعرض لأهل الدين ولأهل التقوى. وإنني الآن لا أعلم الأوضاع السياسية والأحوال التي تعيش فيها الحكومة الجمهورية لأنني قد اعتزلت الحياة الاجتماعية منذ خمس وعشرين سنة، فإن كانت قد دخلت في مرحلة مرعبة ومذهلة من العمل لحساب الملاحدة وبدأت بسن القوانين التي تدين من يعمل لأخرته وإيمانه والعباد بالله فإني أقول لكم دون خوف أو خشية انه لو كان لي ألف نفس لما ترددت في التضحية بها في سبيل إيماني وفي سبيل آخرتي واعملوا انتم ما بدا لكم، وسيكون آخر كلامي (حسبنا الله ونعم الوكيل). ولو قمتم بإعدامي ظلما أو بسجنني مع الأشغال الشاقة فإني سأرد عليكم بقولي: إنني وبفضل ما كشفته رسائل النور بصورة قاطعة لن اعدم، بل أسرح وأذهب إلى عالم النور والسعادة. أما انتم يا أعدائنا المتسترين والمتخفين الذين تسحقوننا لأجل الضلالة فأقول لكم بانني متهيب لكي أسلم الروح باطمئنان وبراحة قلب. لأنني أعلم وأرى انه سيحكم عليكم بالإعدام الأبدي وبالحبس الانفرادي المؤبد، لذا فإن انتقامي منكم سيكون تاما وكاملا" السجين سعيد النورسي. انظر " *The Rays Collection* "، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٨م)، ٣٠٤-٣٠٥ [الشعاعات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٤٢٥-٤٢٦].

ويشرح بديع الزمان كذلك فهمه للعلمانية والدين كما يلي. "وكتبوا أيضا "ومن ذنوبه: انه يعدّ المنجزات الثورية (حركات الانقلاب) بدعة وضلالة وإحادا، فيعدّ إغلاق النكايا والزوايا والمدارس الدينية، وإقرار العلمانية، ووضع أسس القومية بديلا عن مبادئ الإسلام، وفرض لبس القبعة، ورفع الحجاب، وفرض كتابة الحروف اللاتينية بديلا عن الحروف القرآنية، وأداء الأذان والإقامة باللغة التركية، وإلغاء دروس الدين

في المدارس، ومنح المرأة حقوقاً في الميراث كالرجل وإلغاء تعدد الزوجات، وأمثالها من الأعمال.. يعدّ كل ذلك بدعة وضلالة وإحاداً.. فلا شك أنه متهم بالرجعية".
 يا أعضاء هيئة الخبراء العديمي الإنصاف! إن كان بمقدوركم إنكار ما يأمر به القرآن الكريم الذي هو إمام سماوي مقدس لثلاثمائة مليون في كل عصر، ويضم مناهج سعادتهم جميعاً، وهو الخزينة المقدسة الحاوية على أسرار الحياتين الدنيوية والأخروية، يأمر في كثير من آياته الكريمة بصراحة تامة بما لا يحتمل التأويل، بالحجاب وقواعد الميراث ويسمح بتعدد الزوجات، ويدعو إلى ذكر الله، ويحثّ على تدريس علوم الدين ونشرها والحفاظ على الشعائر الدينية.. وإن كان بمقدوركم إدانة جميع مجتهدي الإسلام والقضاة وشيوخ الإسلام.. وإن كان بمقدوركم إنكار تقادم الزمان على تلك الرسائل وقرار عدة محاكم لها بالبراءة وقوانين العفو الصادرة بحقها وإنكار وجه سرّيتها وخصوصيتها.. وإن كان بمقدوركم رفع حرية الضمير والمعتقد وحرية الفكر من البلاد ومن الحكومات.. وإنكار كون مخالفة تلك الرسائل مخالفة فكرية وعلمية فحسب.. أقول إن كان بمقدوركم هذا فاعتبروني مذنباً بتلك الأمور. وإلا تكونون انتم المذنبون الرهيبيون في محكمة العدالة والحق والحقيقة". المصدر نفسه، ٤٢٨.

^{١٠٤} يفصل بديع الزمان النورسي الكلام عن العلم والعلماء في كثير من كتاباته. ونجد أفضل معادلة إسلامية كلاسيكية عند أبي حامد الغزالي في "كتاب المعرفة"، ترجمة نبيه أمين فارس، (لاهور، باكستان ١٩٨٧م). ولفهم موقف الشريعة من هذا المفهوم الهام، يرجى مراجعة "The Reliance of the Traveler: A Classic Manual of Islamic Sacred Law" (عمدة المسافر: كتاب كلاسيكي في الشريعة الإسلامية)، ترجمة نوح ح م كيلر، (إيفانستون III ١٩٩٣م).

^{١٠٥} إنه لمن المثير أن ننعم النظر في إيديولوجية سعيد النورسي الإسلامية في ضوء العبارة التالية: "إن المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة نشر الرموز المقدسة للحياة الدينية عاشوا إما في دير يراعاه الأغنياء، أو بتسول احتياجاتهم اليومية ويرعاهم أحياناً من يعولهم"، انظر "The Intellectuals and the Powers and Other Essays" (المفكرون والقوى ومقالات أخرى)، تأليف إدوارد شيلز، (شيكاغو ١٩٧٢م)، ١١.

^{١٠٦} انظر "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ٥.

^{١٠٧} انظر "المثنوي العربي النوري" ٢٠٢. ويشير النورسي إلى نفسه في بعض كتاباته بأنه "ابن حمال فقير"، انظر "صيقل الإسلام"، ٤٥١.

^{١٠٨} انظر "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ١٥٧.

^{١٠٩} المصدر السابق، ١٦٩.

^{١١٠} المصدر السابق، ١٨١.

تفسير سعيد النورسي للجهاد

شكران واحدة

مقدمة

قبل عرض تفسير سعيد النورسي للجهاد، فإنه من المناسب أن نذكر نقطتان اثنتان حول مفهوم الجهاد بشكل عام. أولاً: المكانة الهامة التي يحتلها الجهاد في الإسلام، فقد وصفه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) بأنه "نروة سنام الإسلام".¹ وعندما سئل عما إذا كان هناك شيء يساوي الجهاد في سبيل الله أجاب بأن ليس هناك من عمل يعدل الجهاد في سبيل الله.² وهناك أمر آخر من المهم أن نتذكره هنا وهو المعنى الموسع للجهاد الذي يتعدى المعنى المحدود "بالحرب المقدسة ضد الكفار" والذي يترسمه بعضهم في بعض الأحيان، فإن لفظ الجهاد الذي أستنبط من أصل كلمة جاهد التي تعني يكافح أو يناضل أو يبذل الإنسان نفسه إلى أقصى طاقته يشتمل على معان كثيرة.

وعلى سبيل المثال، ففي كتاب "زاد المعاد" يوصف الجهاد بأنه يتكون من أربع "خطوات" أو "مراحل": جهاد النفس، و جهاد الشيطان، الجهاد ضد الكفار، والجهاد ضد المنافقين. إن أول أنواع الجهاد - جهاد النفس - يتألف من أربع مراحل: المجاهدة مع النفس لتعلم الدين الحق، والمرحلة الثانية هي السعي الحثيث للعمل طبقاً لهذا الدين الحق، والمرحلة الثالثة هي العمل الجاد على تعليم الآخرين لهذا الدين، والرابعة هي الصبر والثبات أمام المصاعب والاضطهاد أثناء دعوة الآخرين إلى دين الله. أما جهاد الشيطان ففيه مرحلتان: الأولى: السعي إلى اقتلاع بذور الشك التي يزرعها الشيطان في قلب الإنسان والخاصة بمعتقداته، والثانية هي التبرؤ من الرغبات الفاسدة التي يوسوس بها الشيطان. إن أول أنواع الجهاد - جهاد النفس - يحقق بلوغ الإنسان العقيدة الصلبة الأكيدة، بينما يؤدي الثاني إلى الصبر والمثابرة. أما النوعان الثالث والرابع من الجهاد وهما الجهاد ضد الكفار والمنافقين فهما يتكونان من أربعة مراحل: الجهاد بالقلب، واللسان، والمال، والنفس. وبينما يكون الجهاد ضد الكفار بالسيف أي بالقوة؛ فإن الجهاد ضد المنافقين يكون باللسان أي بالجدال والحجة والإقناع. وتضاف مرحلة نهائية هي الجهاد ضد الظالمين وأصحاب البدع والخاطئين وهذه تتكون من أربعة خطوات - سواءً امتلك القوة أو لا- فيجب مكافحتهم باللسان- وإذا لم يكن هذا ممكناً فعلى الإنسان أن يحمل بغضهم ومعارضتهم في قلبه.³

وبعبارة أخرى فإن الجهاد يعرف علي أنه هو :

"السعي الواعي الحثيث والمستمر لتعلم أمور الإسلام وتعليمها للآخرين وتطبيقها في كلا الحياة الشخصية والاجتماعية، حث الآخرين ودعوتهم إلى ذلك، بالإضافة إلي تخطي جميع العقبات التي تحول دون تطبيق هذا- سواء كانت هذه العقبات على المستوى الشخصي أو داخل المجتمع أو خارجه.^٤ وقد تم وصف الهدف من الجهاد علي أنه "العمل على رفع شأن دين الله وإعلاء كلمته" ° و"غلب الكفر وإقامة الحق".^٦

إن الآيات التي نزلت بمكة أي قبل الهجرة وصدور الإذن القرآني بمقابلة القوة بالقوة^٧ ألزمت النبي بالآتي: {فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا}٨، وهذا يوضح من ناحية أهمية الجهاد باللسان وهو السعي إلى إعلاء كلمة الله والإسلام من خلال المعرفة والبرهان والتفكر من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن الجهاد لابد أن يتوافق مع الظروف بشكل يتماشى مع متطلبات الموقف.

بعد توضيح المعنى الواسع للجهاد وأهميته في الإسلام سوف أقوم بمناقشة تفسير النورسي وممارسته النموذجية له، دون الإسهاب أكثر من ذلك في طرح ماهية الجهاد كما هو محدد في مختلف أنواع التراث الفكري الإسلامي.

تفسير النورسي للجهاد

عند دراسة تفسير النورسي للجهاد تبرز نقطة تلفت الأنظار وهي استمرار فكرة الجهاد خلال حياته كلها، سواء في مرحلة "سعيد القديم" أو "سعيد الجديد". وما يحول الناظر إليه هنا هو التغيرات الكبيرة التي طرأت على العالم الخارجي وعليه هو نفسه في الفترة ما بين هاتين المرحلتين الرئيسيتين في حياته ففترة "سعيد القديم" استمرت خلال شبابه وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى أي خلال العقد الأخير للإمبراطورية العثمانية عندما كان الإسلام ما يزال "السبب في وجود الدولة وهو دينها".^٩

شهدت الهزيمة في الحرب العالمية الأولى انهيار الإمبراطورية، وشهدت السنوات التالية ظهور "سعيد الجديد"، والذي جاء مغايرًا لـ"سعيد القديم" وأنشطته المختلفة إذ انسحب كلية من الحياة العامة بكل أشكالها. وتعاضمت هذه الصفة عندما سلك قادة تركيا الجدد طريق التغريب؛ وأدخل النورسي في غيابة النفي ما بقيت حياته. وبدلاً من أن يكون الإسلام (ولو بالاسم) هو الأساس لإقامة الدولة من تحت غطاء من العلمانية، أصبحت تركيا على استئصال للإسلام بطريقة منظمة. ولكن مع ما كان من اختلافات واضحة في الظروف- وأسلوب حياة النورسي وطبيعة كفاحه وأنشطته - فإن هناك أوجه كثيرة متشابهة في أفكاره وكذلك في استمراريتها. ولهذا فإنه علي الرغم من أن تفسيره للجهاد

نضج واكتمل تعبيراً في "رسائل النور" ومع كفاح "سعيد الجديد" فإنه من المفيد أن نوجز الإطار العام لوجهة نظره وتطبيقه لها في الفترة السابقة.

رأي "سعيد القديم" في الجهاد وممارسته له

إن أول العوامل الهامة والذي أثر في تشكيل تفسير النورسي للجهاد له صلة بالعصر الحالي كونه عصر العلم و"الحضارة". كتب النورسي يقول: "عندما تسود الحضارة فإن ما يحكم العالم هو العلم والمعرفة..."^{١٠} ومرة أخرى يقول: "إن البشرية في أواخر أيامها على الأرض ستنتساب إلى العلوم، وتنصب إلى الفنون، وستستمد كل قواها من العلوم والفنون فينتسلم العلم زمام الحكم والقوة."^{١١} إن تلازم الهيمنة العلمية والعقلية كان كما أشار النورسي مرة أخرى "حتى يغدو الناس يستلهمون أمضى سلاحهم من جزالة البيان وسحره."^{١٢} أي أنه من خلال التقدم في العلم والتكنولوجيا وتطور الإنسان وكذلك التطور الهائل في وسائل الاتصال فإن البشر سيناضلون لإقناع الآخرين بقبول أفكارهم بالبلاغة والإقناع. وهكذا، فإنه ونتيجة لانتشار وسائل الإعلام في كل أوجه الحياة، فإن الصراع بين الحقيقة والزيف - والإيمان والكفر - ستكون - أو نستطيع أن نقول هي - معركة بين القلوب والعقول - معركة إقناع، معركة أفكار وحضارة. إنها حرب ثقافية واقتصادية في المقام الأول أكثر من كونها جهاداً مادياً بالرغم من أن ذلك بطبيعة الأمر سيستمر تحت ظروف معينة وعلى عدد من الجبهات.

والعامل الثاني الذي شكل تفسير "سعيد القديم" للجهاد كان له صلة بأن العالم الإسلامي لم يساير التطور العلمي في الغرب وهذا أدى إلى تخلفه في التكنولوجيا والتقدم بالإضافة إلى أنه فتح الطريق لخضوعه لعدوه التقليدي، فهذا أدى أيضاً إلى ترك القرآن وأسس الإسلام عرضة للهجوم خاصة مع ارتفاع صوت الفلسفة المادية.

الجهاد العلمي

وهكذا فإننا نرى أن النقاط التي ذكرت سابقاً هي التي أثرت على النورسي في شبابه وأدت به إلى أن يعد نفسه لشكل جديد من النضال فقد بدأت نيته للدفاع عن القرآن تجاه التهديد والهجوم عليه تتبلور عندما علم أن رجل الدولة الإنجليزي جلدستون وجه تهديدات واضحة للقرآن خلال مرحلة الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. كان هذا الحادث بمثابة نقطة تحول أدى به إلى أن يكرس حياته وعلمه لهذا الدفاع.^{١٣} وفي هذا الوقت أصبح متمكناً في علوم الرياضيات والطبيعة بالإضافة إلى العلوم الشرعية التقليدية. كان لحادثات مختلفة وقعت تأثيرها في ترسيخ عزمه لإثبات إعجاز القرآن - أي أنه كلمة الله وهو المصدر الحق لتطور الإنسان المعنوي والروحي والمادي. ومن هذه الحادثات الرؤية التي شاهدها في بداية الحرب العالمية الأولى.^{١٤} لقد أعد النورسي نفسه

للجهاد العلمي في سن مبكرة، لأن سيرته الذاتية "الرسمية" تشهد بأنه عندما كان في السادسة عشرة أو السابعة عشرة من عمره (حوالي عام ١٨٩٢-١٨٩٤م) وبينما كان في "بتليس" كان الغرض من دراسته المكثفة للمصادر الرئيسية للعلوم الإسلامية هو "الإجابة على الشبهات والدسائس بحق الإسلام"^{١٥} (والتي تسببت فيها الهجمات التي جاءت من الغرب تحت مسمى العلم والفلسفة والتقدم). وفي "وان" درس وبرع في العلوم الحديثة حيث كان ذلك من الغريب على نخبة علماء الدين في "المناطق الشرقية" في ذلك الوقت لأنه "كون رأيا مفاده أنه في هذا القرن سيكون النمط القديم في علم الكلام غير مجدٍ لتفنيد الشكوك التي أثيرت حول الدين الإسلامي وبمعنى آخر فإن تجديد الكلام كان واحدا من أهداف الجهاد العلمي.

ولم يقصر النورسي مجهوداته هذه للحصول على المعرفة، وإنما كان المشروع الذي دأب على تحقيقه في هذا الوقت هو تأسيس جامعته الشرقية "مدرسة الزهراء" حيث سيتم تطبيق أفكاره الخاصة بالإصلاح التعليمي وخاصة دمج تدريس العلوم التقليدية مع العلوم الحديثة.

الحضارة والجهاد

كان هدف بديع الزمان النورسي الذي سعى إليه هو إعادة بناء الحضارة الإسلامية والتي هي جوهر قضيته، ففي رأيه إن الإسلام هو المصدر الحقيقي للحضارة. ولذلك فإن العالم الإسلامي يستطيع أن يتقدم ويستعيد مكانته المستحقة في السيادة من خلال إطار إسلامي فقط، ولهذا أيضاً فإن البشرية ككل يمكنها أن تجد الخلاص والسلام فقط من خلال الإسلام ومن خلال بناء الحضارة الإسلامية.

ظن القادة الأتراك وكم هم مخطئون فيما ذهبوا إليه أن الفضل في التقدم العلمي الذي بزغ منه ولاشك التفوق العسكري والاقتصادي الأوروبي يعود إلى الفكر والحضارة الغربية، خاصة مع التنظيمات، وبدأ هؤلاء القادة في نبذ الإسلام وتبني النموذج الغربي في مناحي عديدة للحياة، بمعنى آخر إنهم بدءوا عملية التحول للغرب "التغريب". ومع ذلك، وبدلاً من تطبيق "الأشياء المفيدة" مثل العلوم والتكنولوجيا الغربية والتي أيدها النورسي فقد أخذوا "سيناته وسفاهاته" "فقدوا الدين رشوة للحصول على الدنيا فما حصلوا عليها ولا حصلوا على شيء"^{١٦}. ومع أن النية كانت بلا شك هي تدعيم الإمبراطورية العثمانية ووقف انحدارها، فإن نتيجة تلك التغيرات المشؤومة كانت عكسية وأدت إلى زيادة خضوع العثمانيين لأوروبا ليس فقط اقتصادياً ومادياً ولكن أيضاً في الجوانب الفكرية. وانتشرت عدم الثقة في الإسلام بين العثمانيين الذين انفتحوا على أوروبا، واتبعوا أعداءهم في أن تكون عندهم أن الإسلام كان ضد العلم والتقدم بل كان سبباً في انحدار الإمبراطورية العثمانية.

وهكذا، سعى بديع الزمان النورسي لإيضاح أنه في واقع الأمر كان العكس هو الصحيح، فكما أن الحضارة لم تكن "ملك المسيحية"^{١٧} فإن الإسلام "أستاذ جميع الكمالات.. و جُهِز بالحضارة الحقيقية، والعلوم الحديثة والصحيحة".^{١٨} إن الإسلام يحض على التقدم ويشتمل على ضروريات الحضارة.^{١٩} ومن أجل هذا السبب - كما كان النورسي يشير أحياناً- مسئلتها الأدلة من التاريخ أن المسلمين تقدموا في حضارتهم وتطوروا إلى الدرجة التي وصلوا إليها لأنهم لم ينفصموا عن دينهم وحينما أهملوا دينهم تراجعوا وعانوا من الهزيمة بينما العكس هو الصحيح مع أصحاب الديانات الأخرى.^{٢٠}

قام النورسي خلال الفترة الأولى وبعد قيام الجمهورية (بعد ١٩٢٤م) بعمل مقارنات عديدة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية لكي يبين تلك النقاط. وأوضح أن الاختلاف الأساسي بينهما ينشأ من حقيقة أن الحضارة الإسلامية تعتمد على الوحي المقدس في حين أن الحضارة الغربية تعتمد على مبادئ الفلسفة الإغريقية والرومانية، ولأن الحضارة الغربية بعيدة عن المسيحية الحقة فقد تغلبت مفسدها على منافعها، وساد الانغماس في الملهيات الحسية والظلم الاجتماعي والاقتصادي الذي سيؤدي إلى انحدارها وفي النهاية إلى سقوطها وإفساح الطريق لبناء الحضارة الإسلامية.^{٢١}

وعلى ضوء هذه الحقائق أكد بديع الزمان أن هذا العصر -"إعلاء أو تمجيد كلمة الله" وهو أحد أهداف الجهاد المفروض على كل المسلمين- يعتمد على التقدم المادي. وإن إعلاء كلمة الله "ممكناً بالدخول في المدنية الحقيقية" وكما أن رقي الإسلام وتقدمه في الماضي كان بالقضاء على تعصب العدو وتمزيق عناده ودفع اعتداءاته.. وقد تم ذلك بقوة السلاح والسيوف. فسوف تُغلب الأعداء وتُسْتَت شملهم بالسيوف المعنوية - بدلاً من المادية - للمدنية الحقيقية والرقي المادي والحق والحقيقة.^{٢٢} بالإضافة إلى ذلك فإنه كان يري أن العدو الجوهري للمسلمين في هذا العصر ليس العدو "الخارجي"، لكنه ذلكم الثالوث: "الجهل، والفقر" [الضرورة]، والخلاف"، وهي تناقض الإسلام. وقد كان هؤلاء الثلاثة الأعداء "القساة" وأثارها السيئة السبب وراء انحدار العالم الإسلامي ومنع المسلمين من أداء واجبهم في إعلاء كلمة الله.^{٢٣}

الجهاد الخارجي عند "سعيد القديم"

تلخص هذه العبارات فيما بيناه أنفاً الشكل الأمثل الذي يجب أن يكون عليه الجهاد الخارجي وفق ما يراه بديع الزمان في عالمنا الحديث، ففي أثناء العصور الوسطى كان من واجب المسلمين أن يستخدموا السيف ببراعة في وجه البربرية والتعصب الأعمى والعذوانية التي تواجدت في ذلك الوقت. لكن في وقتنا الراهن من الحضارة فإن الأوربيين متحضرين وأقوياء... ومن الدين أن المتحضرين يمكن التغلب عليهم بالإقناع وليس بالقوة وكذلك بضرب الأمثلة على الإذعان وطاعة أوامر الإسلام من خلال العمل

والأخلاق الحسنة- وبهذا يعلو شأن الإسلام ويكون ديننا محبوباً".^{٢٤} وهكذا، فبالإضافة إلى كونه عنصرًا هامًا للتقدم، فإن المسلم الذي يعتقد الأخلاق الحميدة ويمارسها يضرب المثل للمنزلة الرفيعة والشخصية المحبوبة للمسلم وهو شيء هام ومطلوب من المسلم "لإعلاء كلمة الله" وسيكون ذلك وسيلة لدخول عدد كبير من الناس في الإسلام.^{٢٥}

والنقطة الأخيرة لها أهمية تتعلق بهذه النظرة المثالية للجهاد الخارجي- فكما ذكرنا آنفاً- إن بديع الزمان كان يؤمن إيمانًا راسخًا بأن البشرية ستجد الخلاص في الدين الإسلامي الحقيقي وأن من خلاله يمكن إرساء قواعد السلام العالمي. وطرح بديع الزمان مناقشات عديدة لتدعيم رأيه وكرر ذلك في مناسبات كثيرة. وباختصار فقد ذكر أن البشرية قد تم إيقاظها هذا القرن بالتقدم العلمي من ناحية وبال حرب وبالنواب المرعبة من ناحية أخرى. وبفهم طبيعته الشاملة وإمكانياته، فإن المرء لا يستطيع أن يحيا بدون دين- بل يجب عليه السعي ليصل إلى الهدف الحقيقي للحياة.^{٢٦}

الجهاد المادي عند "سعيد القديم"

يجب علينا ألا نعتقد بأن النورسي كان وبأي طريقة معارضًا للجهاد المادي بالسيف عندما تتطلبه الظروف- أي في مواجهة العدوان الخارجي- فلقد كان واحدًا من أشد المقاتلين الأبطال في الدفاع عن وطنه. فالميليشيات التي كونها في شرقي الأناضول بأوامر من "أنور" باشا والتي سميت أصحاب "القبعات اللباد" كانوا مقاتلين أشداء ضد الثوار الأرمن ("الطاشنك") وكذلك ضد الروس. ونال بديع الزمان أيضًا وسامًا حربيًا عن أعماله الاستثنائية ضد الروس.

وهناك أمر يجب عدم إغفاله هو أن بديع الزمان لم يترك قلمه عندما كان يقاتل ضد العدوان الروسي. وكان يترفع عن النزول إلى الخندق حتى تحت القصف المدفعي الروسي المكثف واستمر في تفسير أسرار القرآن وهو يملئ على كاتب أثناء امتطائه لجواده. وهذا يوضح أكثر من أي شيء أن تفسيره العلمي للجهاد كان ملحا وضرورياً، كما كتب في مقدمة مؤلفه هذا والذي أسماه "إشارات الإعجاز".^{٢٧}

امران هامان متعلقان بالنضال السياسي والنظام العام

لقد كان قدر النورسي أن يتهم بعكس ما قام به من أعمال في كلا من فترة "سعيد القديم" وأيضاً في فترة "سعيد الجديد" إبان الحكم الجمهوري. وبالرغم من أنه في الفترة الأولى كان يعتبر "شخصية عامة" ويشارك بفاعلية في الحياة العامة في المجالات التي كان يعتقد أنها تخدم الإسلام والإمبراطورية العثمانية، وكذلك تجنب الانخراط مباشرة في السياسة لأنه لم يعتبر النضال السياسي شكلاً لائقاً من الجهاد في هذا الوقت أو فيما بعد

وأن أي اشتراك له في السياسة كان من أجل جعل السياسة تخدم الدين ليشرح مبادئ الإسلام لرجال السلطة، أو للبحث عن طرق لتوجيه الأحداث في القنوات الإسلامية. وفي القسم التالي سوف نتناول هذا الأمر بتوسع، فحتى بالنسبة إلى الوحدة الإسلامية التي كانت القضية التي يسعى إليها خلال كل حياته المبكرة بجد واجتهاد وتكلم عنها مرة أخرى في آخر عشر سنوات من عمره - فإنه لم يدافع عن النضال السياسي بالرغم من كتابته باسم جمعية الاتحاد المحمدي، فيمكننا أن نأخذ ما كتبه على أنه تعبير عن رأيه الخاص: "إن طريقنا ليهتم فقط بالأخلاق والدين... وأن محبته التحلي بما كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم من شمائل وإحياء سنته، وأن مرشدنا على هذا الطريق هو الشريعة الغراء وأن سيفه هو البراهين المؤكدة وهدفها هو إعلاء كلمة الله".^{٢٨} "وهدف الاتحاد وقصده: إعلاء كلمة الله.. ومسلكه: الجهاد الأكبر للنفس وإرشاد الآخرين.. وهمة هذه الهيئة المباركة مصروفة بنسبة تسع وتسعين بالمائة إلى غير السياسة من تهذيب الأخلاق واستقامة السلوك وما شابهها من الفضائل والمقاصد المشروعة..."^{٢٩}

وهناك أمر آخر اتهم بديع الزمان به ظلماً من قبل المحكمة خلال فترتين هما الفترة الدستورية وفترة الجمهورية؛ وهو كذلك نقطة جوهرية لفهمه الجهاد. وهذا الأمر هو الحفاظ على النظام الداخلي والأمن العام. وهذه المسألة سيتم مناقشتها بتفصيل أكثر في القسم التالي. وسنذكر هنا فقط أنه بالرغم من أن بديع الزمان تم اعتقاله بعد حادث ٣١ مارس بحجة انتسابه لجمعية الاتحاد المحمدي التي اتهمت بتنظيم الثورة وذلك رغم إقناعه لثمانية طوابير (كتائب) عسكرية على الأقل بترك العصيان من خلال مقالاته التي نشرت في الصحف وبياناته الشخصية الموجهة للجنود المتمردين بطاعة ضباطهم والعودة إلى التكنات؛ وبهذا عاون في قمع التمرد.^{٣٠} بالإضافة إلى أن استخدامه لنفوذه وشهرته وتوظيف موهبته القوية في الخطابة للأهمية التي أرجعها لمسألة الحفاظ على النظام والأمن العام، فقد قام النورسي بتهدئة كثير من المواقف المتفجرة في تلك الفترة الشائكة. والأمثلة على ذلك مقابلته للحمالين الأكراد أثناء مقاطعة البضائع النمساوية، وأثناء الشغب الذي وقع خلال محاضرة ميزانجي مراد بك في مسرح فرح في حي شيخ زاده باشي، وفي اجتماع طلاب المدارس الشرعية في بايزيد في فبراير ١٩٠٩.^{٣١}

سعيد الجديد

قامت الجمهورية عام ١٩٢٣م وسيطرت العناصر المضادة للإسلام مستخدمة السلطة الممنوحة لهم من الدولة لفرض نظام غير إسلامي بطريقة متدرجة على المجتمع الإسلامي التركي وحذوا حذو مختلف البلاد الغربية في بعض أفرع الحكومة والإدارة وقاعدة من الفلسفة الوضعية وكان الهدف هو خلق دولة علمانية حديثة غربية الشكل. وحينما كانت الثقافة والسلوك الغربي في طريقهما إلى أن يصبحا نمط الحياة في تركيا، كانت أيضاً مبادئ الفلسفة المادية الغربية على وشك أن تصبح أساساً للحياة. وبإيجاز فإن الفلسفة المادية كانت تحتل مكانة الدين الإسلامي .

وبهذا أصبحت تركيا هي جبهة القتال المتقدم في المعركة ضد الكفر والمادية وفي نضال كان في شكله المعاصر هو بالضبط نفس الشكل التي كانت عليه عندما كانت هي مركز الخلافة الإسلامية لمدة أربعين عاماً - ألا وهو "حمل راية العالم الإسلامي" وقيادته في جهاده المادي. ولهذا فإن النورسي نفسه ذكر في عدد من المناسبات أنه لو كان في مكة كان سيجيء إلى تركيا "إنفاذاً للإيمان وخدمة للقرآن الكريم...".^{٣٢} وعندما تقوم بفحص رد الفعل لدي النورسي إزاء تلك التطورات، فهناك أمران يستحقان الذكر سيعاونان في توضيح ذلك، أولهما أنه في خلال تحوله إلى "سعيد الجديد" فإنه اتخذ القرآن "المرشد الوحيد" والذي انعكس مباشرة في أعماله وأفكاره التالية.

بالإضافة إلى ذلك فإنه من البداية تفهم الطريق الذي سيسلكه قادة تركيا الجدد، وأنه يجب عدم قتالهم في عالم السياسة، وطبقاً لسيرته الذاتية "الرسمية" فقد أدرك أنه فقط ومن خلال "سيف الإعجاز القرآني" يمكنه التغلب على اللادينية التي كانوا يمثلونها.^{٣٣} وهكذا انسحب كلية من الحياة السياسية والاجتماعية. وعندما تم نفيه عام ١٩٢٥م بدأ كتابة رسالات مبرهنا دعائم الإيمان التي استلهمها مباشرة من القرآن. وبعبارة أخرى إن حالة الانحدار التي سمحت لنظام معادى للإسلام أن ينشأ في الدولة التي كانت مقراً للخلافة مما يتضح معه خطورة أمراض العالم الإسلامي كانت بحاجة إلى الإصلاح والتجديد وإعادة بناء من أساسها.

الجهاد المعنوي

أطلق النورسي على النضال الذي بدأه "الجهاد المعنوي" و"العمل الإيجابي" والذي يمكن ترجمته إلى "الجهاد اللامادي" أو "جهاد الكلمة" أو "الجهاد الأخلاقي". إن ملائمة هذا الجهاد محددة بحقيقة أن هذه الحركة التي بدأها النورسي لم تستطع فقط تجديد الإيمان الذي بدأه ولكن استمرت في الانتشار وكسب القوه منذ بدايتها وأيضاً وبعد ما يزيد عن العشرين عاماً من الكفاح وفي أواخر الأربعينيات استطاع القول أن حركة "رسائل النور" (يشار إليها فيما بعد بـ "حركة النور" قد استطاعت قضم ظهر الكفر وطرده الإلحاد.^{٣٤} بالإضافة إلى أن "حركة النور" يعود إليها الفضل بدون شك وبطريقتها الناجحة "بالعمل الإيجابي" في إرساء قواعد إعادة بعث الإسلام التي تم رصدها في تركيا في الأعوام الأخيرة وجعلتها شيئاً يمكن تحقيقه.

وهناك فقرة محورية تصف فكرة الجهاد المعنوي والتي ضمنها النورسي في نهاية الشعاع الحادي عشر ("رسائل معنوية").^{٣٥} ففي تلك الفقرة يعيد النورسي بطريقة غير مباشرة تأكيد آرائه التي عبر عنها في بدايات القرن بأن عصر "القوة والقسر" قد مضى وأن النضال في الحاضر سيكون بالضرورة بالمعرفة والعلم والإقناع. ومع إنه يعزو كفاحه إلى مبادئ معينة هي نتاج تطوره بالإضافة إلى إقراره بأن القرآن نفسه يشير إلى ذلك يمكن القول بأنه يرى أن هذه المبادئ هي "حرية الضمير" التي هي نتيجة هامة

لعصر العلم (العصر الحالي) وهو يقر أيضاً بأن الجهاد الديني يجب أن يكون في شكل مناسب لذلك - وكما يوضح القرآن ذلك - فهو يمدنا بوسائل تحقيق هذا الجهاد. ومن أجل الحفاظ على نقاء هذا الجهاد يجب على الساعين إليه أن يظلوا بعيداً عن النضال السياسي أو "المادي". ومن المثير للسخرية أن شخصاً اعترف بالقبول العالمي لمبدأ "حرية الضمير" والتي تعارض الإكراه في الدين، حتى أنه عارض الكفاح السياسي من أجل الدين - اضطر هذا الشخص أن يعاني ولمدة خمسة وثلاثين عاماً من النفي والسجن بتهمة انتهاك حرمة مبدأ العلمانية التي من مكوناتها الرئيسية حرية الضمير.

لكي نفهم بطريقة أفضل فكره الجهاد المعنوي سنناقش أولاً "سلاحه" الرئيسيين وهما: الإيمان التحقيقي الذي يتوصل إليه بالبحث والتقصي، و"السيف اللامادي" في "رسائل النور" التي ساهم في حل الكثير من مئات الأمور الغامضة في الدين مؤكداً لعدم الحاجة لاستخدام "السيف المادي". وثانياً سنناقش بتفصيل أكبر سلوك النورسي إزاء السياسة وأسباب تجنبه هو وتلاميذه الخوض فيها.

سيف "الإيمان التحقيقي"

ربما وقبل كل شيء يجب أن نذكر أنه طبقاً للتقسيم الذي أوردناه في بداية هذا الفصل أن اثنتين فقط من "مراحل" الجهاد الثلاث عشرة تتضمن الجهاد المادي بمعنى استخدام القوة. إن الغرض الرئيسي من الجهاد هو "غلب الكفر ونشر الحق ونصرة دين الله وإعلاء كلمته". وهكذا وكما أورد أحد دارسي الدين المعاصرين وبما يتوافق مع الحديث القائل بأن جاهدوا المشركين بالكلمة^{٣٦} فإن هناك شكل هام من أشكال الجهاد وهو محاربة الكفر باستخدام أي وسيلة للإقناع والجدال والحجة والدعوة أو أي طريقة مكتوبة أو مسموعة طبقاً للزمان والمكان.^{٣٧}

وحتى بنظرة سريعة على "الرسائل" وهو الاسم الجامع للمباحث التي بدء النورسي في كتابتها حال منفاه يتضح أنها تتضمن خصائص تؤهلها بصورة فريدة لأن يكون نهجها هو "الجهاد بالكلمة" ضد المارقين، وأصحاب البدع، والفلسفة المادية والتي فرضت في تركيبها؛ وأن تلك الخصائص جعلت قراءها يتحصلون على "الإيمان التحقيقي" وقد أثبت الكثير منهم صحة ذلك.^{٣٨} وأبرز هذه الخصائص أنها تتعامل فقط مع حقائق الإيمان والموضوعات المتعلقة به والتي ثبت من تمامها وتوضيحها بالمنطق والحجة أنها هامة وعقلانية. لقد استخدمت "الرسائل" أساليب المقارنة والمجاز بطريقة أو ضحت حتى أكثر الأمور غموضاً، واعتمد جزء كبير منها على المقارنة الشاملة بين القرآن وحكمته ومدنيته وبين الفلسفة الغربية و"نتائجها"، ففند الحضارة الغربية وهجماتنا وأوضح أن القرآن وحده هو الذي يستطيع أن يمنح الإنسانية السعادة المستحقة والتطور. وتقوم "الرسائل" أيضاً بتجميع حقائق الدين والعلوم الطبيعية الحديثة إلى درجة أن هذه الحقائق يتم توضيحها في ضوء العلم. إن هذا الأمر يتعلق بـ "الرسائل" عندما بسطت جانب

القرآن الذي يطل على العصر الحديث" مستلهمة من القرآن منهجها في إرشاد الناس ليتأملوا التصاريف الإلهية الظاهرة في إدارة الكون من خلال التفكير التأملي في الكون وتجليات الأسماء الحسنى فيه. إن النورسي "من خلال "الرسائل" فتح طريقاً [جديداً] ومباشراً إلى الحقيقة". وفي نفس الوقت تجيب "الرسائل" على الفلسفة المادية وتفندها، داحضة بأوضح الطرق "الطبيعية" و"المصادفة" وهما المفهومان اللذان ترنكز عليهما تلك الفلسفة.

إن هذا الأسلوب الفريد والفعال من التفكير التأملي وطبقا لكلمات النورسي "يبين أنوار التوحيد" في الأمور التي يتخذها أصحاب المذهب الطبيعي وأصحاب المذهب المادي كأسس لأفكارهم الزائفة، وبذلك "ينزع بقوة الأستار التي يريدون أن يختبئوا وراءها".^{٣٩} وأثبتت "الرسائل" بالإضافة إلى ذلك وبنفس الأسلوب أن بعض الأمور الإيمانية يمكن قبولها ببسر وسهولة الآن والتي وقف الأساطين من علماء السلف من قبل باعترافهم عاجزين أمام أمور مثل الحشر بالجسد، قضاء الله وقدره (المشيئة الإلهية) وإرادة الإنسان والعديد من الغوامض مثل التغير الدائم في الكون، والنفس الإنسانية وحركة الجزئيات.^{٤٠} وبايجاز يمكننا القول أن الرسائل تعطي لنا تفسيراً للدين وثيق الصلة بإنسان القرن العشرين، مخاطباً كلا من عقله وملكاته الداخلية ("للطائف") البارعة وملبية كل احتياجاته في عصرنا هذا. إن الإيمان لهؤلاء الذين يتبعون طريق "الرسائل" أصبح أمراً حيويًا ومتطورًا مستمرًا من خلال درجات يقينية لا حصر لها.^{٤١}

وقد أطلق النورسي على هذا الإيمان اسم "الإيمان الحقيقي" والذي يمكن "ترجمته" [إلى لغات أخر] باسم "الإيمان المبرهن" أو "المؤكد" أو "الإيمان المحقق من خلال البحث" أو "النتائج من البحث"؛ وهو عكس "الإيمان التقليدي" أو الإيمان عن طريق التقليد الأعمى أو الاعتياد. ولهذا فإن علماء اليوم يشعرون بالامتنان للجهود التي بذلها بديع الزمان سعيد النورسي في "الرسائل" لتحديث علم الكلام جاعلا إياه ملبيًا للاحتياجات المعاصرة.^{٤٢}

الكفاح العملي:

كانت النتيجة الطبيعية لهذا الكفاح الثقافي الدؤوب ضد الكفر الذي كان يتم فرضه هو الكفاح العملي لكتابة ونشر الرسائل في تلك الظروف المعادية والمحبطة في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي. إن جزءاً كبيراً من هذا الكفاح نتج عن منع نشر المواد الدينية - وفي الحقيقة - فإن هذا المنع لم يكن بالقانون فقط. لقد كتبت "الرسائل" في الجبال والريف وكان النورسي يملئها على كاتب ولعدم وجود مطابع بعد إلغاء الكتابة باللغة العربية فقد تم كتابة جميع النسخ يدويًا وهو مشروع تطلب شجاعة من تلاميذه الذين تعرضوا للاعتقال والسجن والاضطهاد من قبل السلطات. وهذا الأمر أيضًا استوجب قدرًا كبيرًا من التضحية لأن مواد مثل المداد والورق لم يكن من السهل الحصول عليها خاصة أن هؤلاء التلاميذ لم يكن معظمهم غنيًا واضطروا أن يهملوا سبيل

معيشتهم. وكان النورسي يشجعهم باستمرار على هذا "الجهاد الحثيث لنشر أنوار الإيمان" مذكراً إياهم بالحديث "يوزن يوم القيامة مداد العلماء ودم الشهداء... الحديث"^{٤٣}، مؤكداً على الأهمية القصوى لهذا وطبع في أذهانهم أن عملهم هذا كان أكثر وأعظم أهمية من قضايا أخرى.^{٤٤}

سعي بديع الزمان إلى أن تتسلح حركته التي كانت تنمو ببطء بخاصية مميزة وهي تكوين الشخصية الجامعة للخصال الحميدة "الشخص المعنوي" والتي عمل علي أن يتمتع بها طلاب "الرسائل" والذين كان يعد نفسه واحداً منهم ولهذا أكد عليهم بشدة أن يتحلوا بالإخلاص وأن يصحى الفرد في سبيل الجماعة أو "الشخص المعنوي". وفي رأيه أن الظروف في هذا العصر - عصر الأنا- تتطلب هذا الشكل من جهاد النفس ("الجهاد الأكبر")، لأن "الشخص المعنوي" فقط هو الذي يستطيع أن ينجح في مواجهة الأشخاص المتوحدين من قوات الكفر والضلال.^{٤٥}

"الجهاد المعنوي" وسلوك النورسي حيال السياسة

إن أساس جهاد النورسي المعنوي وهدفه كان تجديد وإعادة بناء الإيمان بمعناه الجوهرية. ولقد أصر النورسي دائماً أن هذا الأمر يفوق في أهميته الأمور الأخرى. ووضع هذا "الواجب" في سياق نهاية الزمان وقال إنه حتى لو جاء المهدي في هذا الزمان سيكون نفس الأمر أساساً لمهمته أكثر من أمور أخرى أكبر مثل الخلافة أو الشريعة بالرغم أن الأمران الآخران يعتبر أكثر إلحاحاً في رأي العامة.^{٤٦} وفي وجه هجمات هذا العصر تعتبر كل الأمور الأخرى أقل أهمية وثانوية من صيانة الإيمان وتجديده. وكما أوضحنا سابقاً ولأن "السيوف اللامادية" لـ"الرسائل" انبثقت من القرآن للقيام بالجهاد المعنوي فليست هناك حاجة باقية للجهاد "المادي"

ولأهمية هذا الأمر - وحيث إن النورسي لم يلتفت ولم ينجس في السياسة - وحتى لو تصورنا أنها كانت ستعاونه في قضيته وتخفف من ظروفه - وهذا من قبيل الفضول الجامح فإننا سنقوم بدراسة موجزة لأسباب سلوك النورسي من خلال ردوده التي كتبها رداً على أسئلة تتعلق بذلك السلوك.

أولاً: يجب إقناع الناس و"كسبهم" أو "إعادتهم" إلى الحقيقة لأن السياسة لها دور هائل في التأثير السلبي:

"إن أعظم خطر على المسلمين في هذا الزمان هو فساد القلوب وتزعزع الإيمان بضلال قادم من الفلسفة والعلوم. وإن العلاج الوحيد لإصلاح القلب وإنقاذ الإيمان إنما هو النور وإراءة النور.... لذا فأنا مضطر إلى الاعتصام بالنور بما أملك من قوة، فيلزم عدم الالتفات إلى هراوة السياسة أيا كان نوعها."^{٤٧}

ثانياً: إن "حقائق الإيمان" لا يمكن استغلالها أو التقليل من شأنها، ففي رأي النورسي إن حقائق الإيمان وخدمته تعلوان فوق أي شيء في هذا العالم. وقد تجنب هو نفسه وبدقة أي نشاط كان من المحتمل أن يؤدي إلى استغلال تلك الحقائق الدينية.^{٤٨} إن تلك الحقائق يمكن تحويلها إلى أدوات للشيء ويمكن إفسادها وخاصة من التيارات والقوي السياسية. ولهذا السبب فإن "خدمة القرآن الحكيم" منعت طلاب "الرسائل" منعاً باتاً من أي تورط في السياسة.^{٤٩}

ثالثاً: هذا هو أهم أسباب النورسي لتجنب السياسة - "الإخلاص". وكان "أعظم قوة" في منهج "الرسائل"^{٥٠} و"أساسها". إن الإخلاص تطلب أن ينفذ طلاب "الرسائل" و"إجباتهم" لخدمة القرآن والإيمان مع عدم تدخلهم فيما هو موكول أمره إلى الله" وهو أمر دقيق عندما نجىء إلى السياسة ويعني عدم الاندفاع والتهور وعدم التصرف توقعاً لنتائج قورية.

رابعاً: مسألة موالة حزب والإخلاص. أيضاً كتب النورسي "الإخلاص هو الذي يمنعنا عن ذلك [الانخراط في السياسة]، لأن في زمن الغفلة هذا، ولاسيما من يحمل أفكاراً موالية إلى جهة معينة، يحاول أن يجعل كل شيء أداة طبيعة لمسلكه... بينما الحقائق الإيمانية والخدمة النورية المقدسة تأبى أن تكون وسيلة لأي شيء كان في الكون، ولا يمكن أن تكون لها غاية إلا رضا الله سبحانه".^{٥١}

خامساً: بالإضافة إلى جعل الناس يستغلون الدين فإن الموالة لها نتائج سلبية أخرى كانت إحداها تفتت وتدمير وحدة المسلمين.^{٥٢}

سادساً: وهو نتيجة أخرى وكذلك سبب رئيسي لتجنبه الشديد هو وطلاب "الرسائل" التورط في السياسة ألا وهو تعرض الأبرياء للضرر مقابل الموالة. وطبقاً للنورسي فإن معاناة الأبرياء للضرر لأن الآخرين مذنبين هو أمر مخالف كلية للعدالة الإسلامية مستشهداً بالآية {ولا تزر وازرة وزر أخرى} (الآية ١٦٤ من سورة الأنعام) والتي يراها مبدأ في مواضع مختلفة، وبخاصة عند إجراءه لمقارنة بين الحضارة الإسلامية وحضارة اليوم، لأنه مبدأ انتهكته هذه الحضارة الأخيرة على الدوام وفي تنمية للمكتوب ("الخطاب") التالي يقوم النورسي بالتوسع في النقاش ويذكر "الجهاد" مبيناً أنه من أجل هذا السبب فإن استخدام القوة أو العنف حتى باسم الدين هو شيء غير شرعي في "ديار الإسلام"، ولاحظ أنه يستخدم هذه العبارة الأخيرة بدلاً من "دار الإسلام" وربما يرجع هذا إلي المضامين السياسية للمصطلح الأخير.

ولو كان الجهاد قائماً وهو جهاد إسلامي، فإن حال أطفال الكفار تبقى على وضع آباءهم، وربما يكونون من الغنائم ويتمكن المسلمون أن يجعلوهم تحت إمرتهم وملك يمينهم. ولكن لو ارتد أحد داخل ديار المسلمين، فلا يُملك أطفاله قطعاً. ولا يجوز التجاوز على حقوقهم بأي شكل من الأشكال. لأن أولئك الأبرياء إنما يرتبطون بالإسلام وبجماعة المسلمين، برباطة الإسلام، التي انقطعت عن والدهم. أما أولاد الكفار فرغم أنهم من أهل النجاة، فإنهم

يتبعون والدهم في الحقوق والحياة. لذا ربما يكونون أسراء أو ممالك عبيد في أثناء الجهاد الإسلامي".^{٥٣}

الجهاد المعنوي "والعمل الإيجابي"

تأكيداً على أهميه مفهوم "الجهاد المعنوي" في منهج "الرسائل" قام بديع الزمان في درسه الأخير الذي ألقاه علي تلاميذه قبل موته^{٥٤} بتكرير أن الأبرياء لا يجب تعريضهم للمعاناة بسبب بعض المجرمين. ومن أجل هذا السبب فإن استخدام القوة في "عالم الإسلام" غير مسموح بها. "قد تستخدم القوة فقط ضد العدوان الخارجي، لأن أسر وممتلكات العدو تعتبر من الغنائم" ومرة أخرى يستشهد بالآية {ولا تزرر وازرة وزر أخرى} (الآية ١٦٤ من سورة الأنعام)، وذكر أنه في هذا الوقت هناك فرق كبير بين الجهاد الخارجي والجهاد الداخلي. إن الدعوة داخل البلاد أي "داخل ديار الإسلام" يجب أن تكون "عملاً إيجابياً"، وحيث أن الدمار لن يكون مادياً لكن معنوياً وروحياً فإن الكفاح ضده يجب أن يكون من نفس النوع. "إن واجبنا هو "العمل الإيجابي" وليس "السلبى". إنه فقط لخدمة الإيمان [طبقاً لحقائق الدين] ولرضى الله - وليس تدخل فيما هو موكول أمره إلى الله... إن هذه هي الخدمة الإيجابية للإيمان والتي تؤدي إلى الحفاظ على النظام والأمن العام...".^{٥٥}

وفي الواقع فإن النورسي قد وصف طلاب "الرسائل" بأنهم يعملون على "الحفاظ على الأمن والنظام" (السلام العام). لأنهم "وهم يرشدون في ضوء حقائق الإيمان فإنهم يضعون في رأس كل أحد "مانعاً" [يمنعه من ارتكاب الآثام] وبهذا يحفظون النظام العام والأمن".^{٥٦}

إن السبب الذي من أجله أعطى النورسي مثل هذه الأهمية لدور "الرسائل" في ذلك تم وصفه في خطاب كتبه في منتصف الأربعينات (من القرن الماضي) حيث قال: "نظراً لأن "الرسائل" تمثل "توغاً من الخلاص لهذه البلاد المباركة" وأنه قد حان الوقت للوصول إلى مرتبة بارزة في عالم النشر للتصدي للكارتئين المروعين واللتين يواجههما العالم الإسلامي بالإضافة إلى الفساد والفوضوية الذين يهدفان إلى تحقيقه.^{٥٧} إن إحدى هاتين "الكارتئين" أو "التيارين" كانت الشيوعية والتي لم تكن تهدد ليس فقط تركيا من الشمال، ولكنها أيضاً جعلت لنفسها موطأ داخل البلاد. والكارثة الثانية جاءت في شكل المنظمات "التي لها جذور خارجية" والتي هدفت إلى نشر الإلحاد والانشقاق والفساد بين شعوب الإسلام. إن هذين التيارين كانا يمثلان الكفر المطلق، وكان الهدف النهائي للثانية هو تدمير عالم المسلمين. ومن خلال الدعاية مزقوا ما تبقى من الروابط بين هذا العالم الإسلامي و"تركيا"، وبعيداً عن هذا الدعم الطبيعي وبعيداً عن الإسلام مصدر قوتها لم تستطع الأمة التركية أن تتحمل الفساد الذي أتى به التياران الملحدان، ووقعت فريسة للفوضى السياسية والاجتماعية الناجمة عن الدمار المعنوي الذي سببها.^{٥٨} وطبقاً لكلمات النورسي: "إن أمة بدون دين لن تستطيع الاستمرار في المقاومة".^{٥٩} إن "الرسائل" كانت

"سدًا قرآنيًا" في وجه طوفان الشيوعية القادمة من الشمال "والدمار الأخلاقي والروحي" لخلفائها السريين داخل البلاد وكانت ذلك "الملاذ بقوة قنبلة ذرية" لعلاج الفساد الذي سببه التياران.

وفي خطاب عنوانه "هام جدا"، وصف نورسي أهم واجب طلاب "الرسائل" في هذا الوقت كالاتي: "اتخاذ التقوى أساساً في الأعمال كلها، ثم التحرك وفقها أمام تيار الدمار [الأخلاقي] الرهيب... ولكن بفضل الله فإن الرسائل القرآنية أينما حلت قاومت الدمار، وحالت دون تهديم هذا الأساس الاجتماعي المتين، بل حاولت تعميره. فكما يعيثر بأجوج ومأجوج في الأرض الفساد بخراب سد ذي القرنين، فإن فساداً أبشع من فساد بأجوج ومأجوج قد دبّ في العالم وأحاطه بظلمات الإرهاب والقوضى وعمت الحياة والأخلاق مظالم شنيعة وإلحاد شنيع.. فظهر الفساد في البر والبحر، نتيجة تزلزل السد القرآني العظيم، وهو الشريعة المحمدية الغراء. لذا فإن الجهاد المعنوي لطلاب النور ضد هذا التيار الجارف يعدّ - بإذن الله - جهاداً عظيم الثواب، إذ فيه قبس من جهاد الصحابة الكرام رضوان الله عليهم الذين يثابون بعمل قليل ثواباً عظيماً".^{١٠}

عزى بديع الزمان حقيقة أنه بالرغم من أن القوى التي هدفها إفساد وزعزعة الاستقرار قد أصبحت أكثر نشاطاً في تركيا أكثر من البلاد الأخرى مثل إيران، مصر، وشمال أفريقيا، إلا أنها لم تتجح أمام ٦٠٠٠٠٠ نسخة من "الرسائل" وأمام ٥٠٠٠٠٠ من طلابها الذين عاونوا السلطات في الصمود أمام تلك المحاولات.^{١١}

نواحي أخرى "للعمل الإيجابي"

إن منهج "الرسائل" تطلب أسلوب "العمل الإيجابي" تجاه أتباع السبل الأخرى داخل الإسلام وحتى تجاه تابعي الطوائف المنحرفة في الإسلام والمسيحيين. إن هذا هو الواقع حتى وإن كانوا عدوانيين ومعادين. إن المؤمنين بالله عليهم البقاء متحدّين في وجه قوى الإلحاد وألا يقفوا في الخلف:

"وانتم بدوركم لا تسوقوا ذلك العالم الفاضل ولا أمثاله من العلماء إلى المناقشة والمناظرة. ولو حدث تعدّ وتجاوز علينا، فلا تقابلوه... هو أخونا من حيث الإيمان لأنه مؤمن... لأن هناك أعداء شرسين [أعظم خطراً من هذا]... لا ينبغي أن نثير معهم [المؤمنين] نزاعاً وخصاماً في هذا العصر العجيب، بل لا نجعل نقاط اختلاف ونزاع موضع نقاش مع المؤمنين بالله واليوم الآخر حتى لو كانوا من النصارى...^{١٢} إن منهجنا هو "العمل الإيجابي" وهو لا يسمح لنا بالتفكير والانشغال بالآخرين (المؤمنين) ناهيك عن الخلاف معهم".^{١٣}

وهناك ناحية أخرى "للعمل الإيجابي" وهي الصبر والتحمل في وجه الظلم وهو الأمر الذي يتطلب التضحية بالنفس في أعلى مراتبها "إن واجبنا هو أن نعمل إيجابياً وليس

سلبياً - إنه مقصور على خدمة [قضية] الإيمان، فيما يرضي الله ولا نتدخل فيما هو موكول أمره إلى الله. فنحن مأمورون [بالاستجابة] بالصبر والشكر في وجه كل صعب [يقابلنا] في خدمتنا الإيجابية للإيمان... " وقد ضرب النورسي المثال على نفسه فهو لكي يعمل إيجابياً وليس سلبياً " رد بالصبر والإذعان على كل المعاملة الظالمة خلال ٣٠ عام ..."^{٦٤}

وبينما كان السبب الذي أعطاه نورسي لعدم الرد "بالقوة" أو "سلبياً" في وجه "قوى الاستبداد الشديدة للأعداء السريين لهذه البلاد ولهذا الدين " فقد كان السبب مرة أخرى هو أن الضرر لا يجب أن يتعدى إلى الأغلبية البريئة بسبب "العشرة في المائة من الملحدين الكفرة" ومن أجل الحفاظ على "استتباب الأمن والنظام [العام]"^{٦٥}.

"سعيد الثالث"

كما ذكرنا آنفاً، فإن من رأيي أن الشكل الذي صاغ به النورسي المبادئ العامة المتعلقة بالجهاد "في سبيل الله" و"لإعلاء كلمة الله" يجب أن يكون قد ارتبط بفترة شبابه وذلك كما أعلن "سعيد القديم" في العقود الأولى من هذا القرن العشرين. وقد التزم هو بها طوال حياته. وبرغم ذلك فقد كان "سعيد الجديد" الذي اتسم باتخاذ القرآن "المرشد الوحيد" ومعتمداً عليه وحده هو الذي طور مبادئ "الجهاد المعنوي" و"العمل الإيجابي" بمعانيهما الشاملة. إن بديع الزمان لم يعلن أبداً عن تلك المبادئ صراحة وإنما فسرها لتلاميذه كلما تطلب الأمر ذلك؛ وهكذا نرى إنه بتغيير الظروف وخفة حدتها خلال الخمس وثلاثين عاماً لمنفاه وسجنه فإن معالم هذا الجهاد اتضحت تدريجياً. وفي رأيي أن الأمر كان رؤيته المستقبلية للمجرى الذي تتجه إليه الأحداث وتحديده لشكل هذا الجهاد ومنهجيته ثم تفسيره ذلك وإرشاده لتلاميذه ومن دونهم طبقاً لمجريات الأحداث بدلاً من تعديل أفكاره لملائمة تغيير الأحداث. ويمكننا القول أنه أثناء تحديد شكل "الجهاد المعنوي" و"العمل الإيجابي" طبقاً لاتجاه الأحداث والتنبؤ بالمستقبل كان يضع الخطوط العريضة الضامنة لاستمرارية هذا الجهاد بعد موته. ويشهد النمو غير العادي لحركة "الرسائل" ونجاحاتها في كل أرجاء العالم في الخمسة والثلاثين عاماً التالية لكتابتها أن ذلك هو بالفعل ما حدث.

إلى جانب استمرارية هذه الأفكار في قسم "سعيد الجديد" من حياته، فإن أقوى دليل على أن جهاد النورسي المعنوي تجلى كما تنبأ به في آخر عشر سنين في حياته. ففي الفترة التي عرف فيها ب"سعيد الثالث" أقر مرة أخرى بعض الأفكار التي عبر عنها في السنوات المبكرة للقرن العشرين وهو "سعيد القديم". ويمكننا القول أنه وبهزيمة حزب الشعب الجمهوري وصعود الحزب الديمقراطي إلى السلطة برئاسة عدنان مندرس في مايو ١٩٥٠م والذي كان له ميل إيجابي تجاه الإسلام وكان في نيته أن يعكس الإجراءات المناهضة للإسلام التي اتخذها الحزب الجمهوري فإن الظروف هدأت إلى حد ما بالنسبة للنورسي وتلاميذه وأتاحت له التوسع في جهاده وهو التوسع الذي عكس أفكاراً كثيرة كان

قد كونها "سعيد القديم"، وأبرز مرة ثانية استمرارية أفكاره وأيضًا وضعه للقواعد التي تضمن استمرارية هذا الجهاد بعد يكون قد قضى فلم يوجد بنفسه لتوجيهه.

إن الطرق الرئيسية التي استخدمها بديع الزمان لتوسيع مجال جهاده كانت كالآتي:

تقديم الدعم لمندرس والحزب الديمقراطي

قام بديع الزمان بدعم مندروس والديمقراطيين خلال كل فترة الخمسينات (من القرن الماضي) لما قاموا به من إجراءات لمحاربة الإسلام والدين وبهذا أصلحوا بعضًا من الضرر ("التخريب المعنوي") الذي نتج عن حكم خمسة وعشرين عامًا للحزب الجمهوري. وجاء هذا الدعم من ناحية لمنع عودة الحزب الجمهوري للسلطة - لخطورة ذلك على البلاد والمفروضة من قبل الشيوعيين الذين كانوا يستخدمون هذا الحزب كغطاء لهم، كما ظهر ذلك بعد سنوات قليلة من موت بديع الزمان. ومن ناحية أخرى لأن النورسي كان مقتنعًا بأن الديمقراطيين قد "ساعدوا طلاب "الرسائل" في جهودهم لتكوين "سد" ضد التدمير المعنوي.^{٦٦}

إن هذا الدعم لم يك قط تورطًا في السياسة لكنه كان في شكل تقديم النصيحة والإرشاد حول تلك الأمور وكذلك من أجل قضية الإسلام و"الرسائل". وكما كتب بديع الزمان إلى جلال بابار بعد تعيينه رئيسًا للجمهورية عام ١٩٥٠م: "أننا سعينا لأجل إسعاد هذه الأمة والبلاد بجعل السياسة أداة للدين وفي وئام معه تجاه أولئك الذين جعلوا السياسة المستبدة آلة للإلحاد".^{٦٧}

إن الوسيلة الوحيدة للخلاص والسعادة في هذا العالم والعالم التالي عند بديع الزمان هي الإسلام. إن التدمير الأخلاقي الذي تسببت فيه المادية واللادين سيؤديان إلى الفوضى والانحدار، وفي النهاية سيدمر البلاد والعباد. إن قلة قليلة كانت تعمل كغطاء لقوى تسعى لهذا التدمير، وكانت هي من قام باستغلال السياسة لجر الناس إلى هاوية الإلحاد وكانت السبب في كل هذا الاضطهاد والظلم الذي عانى منه النورسي وتلاميذه. لقد ظل النورسي يناضل لمدة خمسة وعشرين سنة ضد هذا الفساد الذي نشره "خمسنة في المائة" وضد أهدافهم المشنومة.

وهكذا اتخذت نصيحة النورسي لمندروس والديمقراطيين في أغلب الأحيان شكل تنويرهم بالتيارات المختلفة للإلحاد وتحذيرهم من النتائج المستقبلية المحتملة للتدمير الذي تسعى إليه هذه التيارات. وقدم لهم أيضًا عددًا من القواعد القرآنية التي ستوقف ذلك التدمير وتصلح من عاقبته. إن ما أراد أن يستهضهم له علي الرغم من كونه غامض غير مبين كان وجود ثمة معركة، معركة في جوهرها بين الإيمان والكفر، بين الدين والفلسفة المادية. لم يكن هناك شيء بين الإيمان والكفر - لم يكن ثمة طريق ثالث.^{٦٨} إن

مبادئ الفلسفة الغربية التي تبنتها البلاد أثناء عملية التغريب كانت في أساسها ظالمة وأدت إلى التشيع الحزبي المتطرف، والاستغلال البيروقراطي والروتين الطاغوي، والعنصرية، والكراهية والانقسام داخل المجتمع. إن هذه التيارات إبان تخريبها للنظام العام والوحدة وانسجام المجتمع ما أثمرت سوى الفساد المروع والفوضى والظلم. إن الحل الوحيد في مواجهة تلك الأخطار لهي المبادئ الإسلامية الحقة التي تثمر التأخي والشعور بالانتماء "للأمة الإسلامية" والنظام العام والعدالة الحقيقية والتضامن.. الخ.^{٦٩} وأبان لهم بديع الزمان فضلاً عن ذلك أنه لا "القوى المادية أو التحالفات الدولية" هما اللذان سيوقفان الإلحاد وما يتبعه من دمار ولكن "حقائق الإيمان والقرآن والمعنويات القلبية هي القادرة علي هذا. ولذلك فقد أثنى النورسي على توجهات الحكومة الخاصة بإعادة إدخال التعليم الديني الإلزامي في المدارس.^{٧٠}

دعا بديع الزمان الديمقراطيين بـ "الأحرار" وكذا هؤلاء الذين عملوا من أجل "الحرية الشرعية" - الحرية التي تطابق الشريعة، تذكراً لهؤلاء الذين اجتهدوا من أجل غايات مماثلة في الفترة السابقة، وكذلك تشجيعاً للديمقراطيين علي المضي قدماً في نفس ذات الاتجاه.^{٧١}

التوسع في النشر

حاول بديع الزمان في ضوء ثبوت فاعلية الرسائل^{٧٢} في إصلاح التدمير الأخلاقي والروحي الحصول على الدعم الرسمي والتأييد لتحقيق هذا الإصلاح؛ والتمس أيضاً من الحكومة في مناسبات عديدة طبعها ونشرها.^{٧٣} وتحقق ذلك بعد محاولات فاشلة عام ١٩٥٦م عندما صرحت به محكمة آفيون وأذن النورسي لتلاميذه بالطباعة بالأحرف اللاتينية في مطابع حديثة.

ومنذ ١٩٥٠م فصاعداً تركز عدد من تلاميذ النورسي في أنقرة منفذين أعمالاً من هذا النوع والنقوا بنواب في مجلس الأمة معمقين بفاعلية هدف "الرسائل" وأصبحت أيضاً مركزاً للنشر بعد عام ١٩٥٦م حتى أن بديع الزمان وصف تلاميذه هناك كأنهم على الجبهة ("جبهة الجهاد").^{٧٣} وجدير بالذكر أيضاً أن طلاب "الرسائل" قاموا بطبع النسخة الأولى مجلدة بقماش أخضر (الأخضر اللون الرمزي للإسلام) وقدموها لبديع الزمان الذي كان وقتها في إسبارطة. وعلي أية حال فقد طلب بديع الزمان من أحد الحرفيين في مجال التجليد بإسبارطة إزالة التجليد الأخضر الفخم وأبدله بتجليد أحمر عادي (الأحمر اللون الرمزي للجهاد) وبقي هذا اللون الأحمر حتى الآن.

وفي الخمسينات أيضاً أعاد النورسي طباعة أعمال "سعيد القديم" مثل "مناظرات" و"المحكمة العسكرية العرفية"، مما يتضمن مناقشات للعديد من الموضوعات التي تم بحثها في مقالتنا هذه. وقام بنفسه بترجمة "الخطبة الشامية" من الأصل العربي إلى التركية وقام بنشرها مزيدة ببعض الإضافات الخاصة.

توسع حركة "الرسائل"

أدى النشر الواسع للرسالة بالرسم الجديد (الأحرف اللاتينية) إلى الازدياد الكبير في قراءها وزيادة انتشار الحركة. ونتيجة لذلك تم فتح مراكز لدراسة "الرسائل" (درشانات) في طول البلاد وعرضها.^{٧٤}

الاتحاد الإسلامي

هناك أمر آخر يمكن إدماجه ضمن مجال التوسع في الجهاد المعنوي لـ "سعيد الثالث" والذي عمل على تحقيقه في شبابه أيضاً، ألا وهو الاتحاد الإسلامي. وجاء عمله على تحقيق هذا الاتحاد متضمناً في كل من إلحاحه على مندرس بإعادة العلاقات مع العالم الإسلامي، هذه العلاقات التي لم تكن واقعياً موجودة منذ إقامة الجمهورية، وأيضاً في جهوده لترجمة "الرسائل" إلى اللغة لعربية ونشرها في أنحاء العالم الإسلامي.

لقد أولى بديع الزمان في خطاباته لمندرس وإلى الحكومة هذا الأمر أهمية بالغة؛ وبالإضافة إلى تحذيره مندرس إلى "التيار" الهادف إلى بث الريبة والعداء ضد تركيا في العالم الإسلامي بنشر الإلحاد، ألح النورسي على الديمقراطيين أن يتمسكوا بالقرآن ذلك أنه هو السبيل لكسب أربعمائة مليون من الأخوة، والحصول من ورائهم علي "القوة المدخرة للعالم الإسلامي".^{٧٥} ووصف بديع الزمان طلاب "الرسائل" بأنهم أعضاء وخلفاء للاتحاد المحمدي والذي كان ناشطاً في أوائل ١٩٠٩م، لما لهم من أهمية في مجابهة التيار الذي ذكره أنفاً وعملهم من أجل الاتحاد الإسلامي.^{٧٦}

وفي هذا الوقت (أواخر الأربعينات والخمسينيات من القرن الماضي) عندما كانت مختلف البلدان المسلمة في آسيا وأفريقيا تتال استقلالها من القوى الاستعمارية وتقيم "دولاً إسلامية"، عاود بديع الزمان مرة أخرى حديثه عن أملة في هيمنة الإسلام المستقبلية المأمولة والتي كان واثقاً جداً منها في مطلع القرن.^{٧٧} ويستشهد كذلك بعلماء قبول الإسلام في الغرب تأييداً لما يذهب إليه. وهو يرى أن الدول الإسلامية تمثل اتحاداً فدرالياً مؤسساً على أخوة الإيمان، وقد كتب ربما في أوائل الخمسينات: "تهنئكم من صميم أرواحنا وأعماق قلوبنا بحلول العيد السعيد، وستدركون بإذن الله عيداً يعم العالم الإسلامي كله ذات يوم. إن هناك أمارات كثيرة تبين أن القرآن الحكيم الذي هو منبع جميع القوانين السامية للجماهير المتحدة الإسلامية، سيكون مهيمناً في المستقبل. وسيأتي ذلك اليوم بإذن الله، ذلك العيد الحق للمسلمين جميعاً، بل البشرية قاطبة".^{٧٨}

مدرسة الزهراء

ينبغي لنا أن نرى مساواة بديع الزمان بين الجامعة التي خططت حكومة الديمقراطيين لبنائها شرقي تركيا وبين مدرسة الزهراء وإلحاحه عليهم لإعطائها قاعدة

دينية - ينبغي لنا أن نراه ذا صلة بالدور الهام الذي يوليه لمثل هذه المؤسسة العلمية في مواجهة العنصرية والانقسام وفي إرساء السلام والوحدة بين الشعوب الإسلامية في شرقي العالم الإسلامي.^{٧٩} ويجب أن ننظر إلى خطابه لدعم إنشاء تلك الجامعة والذي يتضمن مناقشة حول الجامعة الشرقية بنفس ذات الضوء.

الموقف حيال الغرب

كما وصفنا سابقاً ، ذكر بديع الزمان أنه في العصر الحديث يجب أن نوضح للأوروبيين روح الإسلام السامية وإذا تم ذلك فسوف يدخلون الإسلام أفواجاً "لأن المتحضرين يتم التغلب عليهم بالإقناع". وبعد الحرب العالمية الثانية شعر النورسي بمزيد من علامات من القبول المستقبلي للإسلام في الغرب، والذي وصفه في عدد من الرسائل.^{٨٠}

بالإضافة إلى ذلك وحيث أنه أعتبر الفوضى السياسية والاجتماعية الناتجة عن الشيوعية والإلحاد واحدة من أكبر الأخطار التي تواجه البشرية، فبعد الحرب العالمية الثانية فضل النورسي التحالف السياسي مع الغرب ضد هذا التهديد وكان رأي النورسي أن القوى الأوروبية التي عارضت في السابق "الاتحاد الإسلامي" لن تعارضها مجدداً لأنهم في الحقيقة كانوا في احتياج إليه الآن.^{٨١} ومن هنا جاء تأييده لحلف بغداد. واعتبر أيضاً الولايات المتحدة بلذا "عمل باجتهاد من أجل الدين" وعلى هذا الأساس يمكن إقامة علاقات ودية معها.^{٨٢} وفي الواقع فإنه من المفهوم من خطاب بديع الزمان إلى رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء حول إنشاء جامعة الشرق أنه بات مقتنعاً بأن السلام والتصالح يجب أن يتم تعزيزهما على أسس الدين، المعرفة، والعلم ليس فقط بين الشعوب الإسلامية ولكن أيضاً بين الغرب والإسلام.^{٨٣}

الخلاصة

لقد كانت نويا بديع الزمان في صياغة الجهاد بـ"الجهاد المعنوي" و"العمل الإيجابي" من أجل مقاومة ما اعتبره التهديد الأعظم للإسلام وللإنسانية في هذا القرن أي الفلسفة المادية الغربية، وبتجديد الإيمان وجعل الدين الإسلامي وثيق الصلة وذو مغزى لكافة المؤمنين وخاصة الذين تعرضوا لهذه "الفلسفة" مما يرسى قواعد لتجديد صادق وإعادة بناء للعالم الإسلامي والحضارة الإسلامية. فبالإضافة إلى الحفاظ على إيمان المسلمين فإن مثل ذلك الجهاد سيجذب أعداداً كبيرة في الغرب إلى الدين الإسلامي الحق.

إن الصراع بين الحق والباطل في العصر الحالي صراع أيديولوجي وثقافي أكثر منه صراع قوة، ومن ثم فإن "الأسلحة" التي يستخدمها بديع الزمان في جهاده المعنوي هي البراهين المنطقية لحقائق الإيمان، الجدل الرشيد، والإقناع، وكل ذلك من ناحية يتم تنفيذه

بسيف القرآن، فالطبيعة والمصادفة [أساسا الفلسفة المادية] وإزالة الشكوك التي أنجباها، ومن ناحية أخرى فإن هذه الأسلحة ستصل بالإنسان إلى "الإيمان الحقيقي". إن نهج الحقيقة هذا حين يتوجه مباشرة بالقرآن ويعكس سطوعه وتآلقه - هذا المنهج الحق يلبي احتياجات الناس الذين أيقظهم التقدم العلمي خاصة، وهو في الوقت نفسه يمهد لنماء غراس التقوى الحقّة والفضيلة الإسلامية.

إن مثل هذا الاعتقاد هو أيضاً أساس المكون الثاني لجهاد بديع الزمان أي "العمل الإيجابي" وأهم جوانبه مقاومة الفساد الأخلاقي والروحي ("التخريب المعنوي") للنتوءات المختلفة التي تمخضت عنها الفلسفة المادية مثل الشيوعية والمنظمات الدولية الملحدة الأخرى. إنما هي حرب أيولوجية تلك التي تشنها هذه الحركات أو "التيارات"، تهدف من ورائها التخريب، والفرقة ونشر الفوضى وفي النهاية زعزعة استقرار دار الإسلام وهدمها من القواعد. لذا اعتبر بديع الزمان أن الواجب الرئيسي لطلاب "الرسائل" هو الحفاظ على النظام العام والأمن، حتى في وجه أشد الاستفزازات المتعمدة والظلم والاضطهاد التي كانت تمارس ضدهم أنفسهم، وأن يعملوا في سبيل وحدة المجتمع وتضامنه.

حتى في أفسى أيام حكم الحزب الجمهوري، حمل النورسي لخمسة أو عشرة في المائة مسئولية تنفيذ الإجراءات المدمرة المعادية للإسلام. وكان هؤلاء المعاونين السريين للشيوعية و"التيارات" الأخرى يحاولون التخلص منه ومن تلاميذه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد كان هو نفسه يدير معركة ضدهم - كما قال أثناء محاكماته. وفي وجه مخططاتهم التي فهمها جيداً، لم يعارض الحكومة أو النظام الذي فرضته. وقد مارس بديع الزمان "جهاده" داخل هذا النظام حتى أنه استخدمه لصالحه، حفاظاً على الأمن العام وإحباطاً لخططهم وبالرغم من وضعه الذي ليس في صالحه في هذا النظام ومعاناته لخمسة وثلاثين عاماً باسم العلمانية وذلكم النظام.

هذا النضال الصبور جلب لبديع الزمان ولتلاميذه النصر على أعدائهم. فعلاوة على أن مندرس والديمقراطيين تركوا له حرية نشر "الرسائل"، استطاع أن يوسع من منظور جهاده بعد وصولهم للسلطة في عام ١٩٥٠م كما أشرنا إليه سابقاً.

آمن بديع الزمان إيماناً راسخاً أن القرآن والحضارة الإسلامية سيحكمان المستقبل، وأن كلمة الله سوف تسود. وأدرك - مسترشداً في ذلك بالقرآن الحكيم - أن هذا سيتحقق فقط بتجديد وإصلاح وإعادة بناء تبدأ من القواعد والأسس؛ الأمر الذي يتطلب تغييراً تدريجياً يشمل كافة أجزاء المجتمع. وقد شكل هذا مفارقة رئيسية لـ"سعيد القديم" الذي أكد على التقدم المادي.

رغم أن بديع الزمان طور مبادئ "الجهاد المعنوي" و"العمل الإيجابي" في ظل الظروف القسرية خلال العقود الأولى للجمهورية التركية، فبتوضيحه من جهة للطبيعة

الأساسية للصراع بين الحق والباطل في العصر الحالي وتفسيره لهذا الصراع بلغة القرآن و"الفلسفة" وإيراده الوسائل المناسبة للدفاع عن القرآن ودحض "الفلسفة"، ومن جهة أخرى بالإصرار على "الإصلاح" الإيجابي للفساد في المجتمع هذا الفساد التي أنتجته القوى التي تمثل تلك "الفلسفة" - فبهذا كله كان يضع القواعد لجهاد امتدت الحاجة إليه إلى ما وراء هذا الزمان وذلك المكان. وفي الحقيقة كانت أمنية بديع الزمان أن يستمسك العالم الإسلامي بهذا سبيلاً إيجابياً للتجديد فيمسي وقد أضحي هذا السبيل قاعدة صلبة لوحدته في قادم الأيام.

ثبت المراجع وملاحظات

- ١ انظر "زاد المعاد"، تأليف ابن قيم الجوزية، [ترجمه إلى التركية أوزن وآخرون]، (استانبول ١٩٨٩م)، المجلد ٣، ١٢١.
- ٢ انظر "الكتب الستة" [ترجمها إلى التركية وشرحها إبراهيم جانان]، (انقرة ١٩٨٨م)، المجلد ٥، ٢٦.
- ٣ انظر "زاد المعاد"، المجلد ٣، ٢٤-٢٥، ١٩٨.
- ٤ انظر مادة "Cihad" (جهاد) بقلم أحمد أوزل، في TDV İslām Ansiklopedisi (الموسوعة الإسلامية)، (استانبول ١٩٩٣م)، المجلد ٧، ٥٣٠-٥٣١.
- ٥ انظر "Hak Dini Kur'an Dili" (دين الحق ولغة القرآن)، تأليف الماليلي م. حمدي يازير، (استانبول، بدون سنة نشر)، المجلد ٢، ١٦٧؛ والمجلد ٤، ٣٤٧.
- ٦ المصدر السابق، ١٥٣.
- ٧ انظر القرآن الكريم، الآية ٣٩ من سورة الحج.
- ٨ انظر القرآن الكريم، الآية ٥٢ من سورة الفرقان.
- ٩ انظر "Bediüzzaman'nin Fihriste-i Maksadi" (فهرسة المقاصد)، تأليف سعيد النورسي، (جريدة فولقان، عدد رقم ٨٤)، في Āsār-i Bedi'iyе (الأثار البديعية)، (بدون مكان طبع أو سنة نشر)، ٣٧٥.
- ١٠ انظر "Nutuklar"، تأليف سعيد النورسي، في Āsār-i Bedi'iyе (الأثار البديعية) [نطق]، القاهرة ٢٠٠٠م، [٤٦٩]؛ وانظر "المحكمة العسكرية العرفية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"] (استانبول ١٩٧٥م)، ٦٣.
- ١١ انظر "The Words"، تأليف سعيد النورسي، (مجلدان)، (الترجمة الإنجليزية) (استانبول ١٩٩٨م)، ٢٧٢، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، [٢٩٢].
- ١٢ المصدر السابق.
- ١٣ انظر "Sikke-i Tasdik-i Gaybî" (ختم التصديق الغيبي)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٦٠م)، ٧٦.
- ١٤ انظر "Letters"، تأليف سعيد النورسي، في the Risale Collection (مجموعة الرسائل) (الترجمة الإنجليزية)، (استانبول ١٩٩٧م)، ٤٣٣، [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠، ٨٥٤.
- ١٥ انظر "Risale-i Nur Külliyyati Müellifi, Bediüzzaman Said Nursi, Hayati, Mesleki, Tercüme-i Hali" (مؤلف كليات رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي، حياته ومنهجه وسيرته الذاتية)، (استانبول ١٩٦٧م)، ٤٣.
- ١٦ انظر "The Damascus Sermon"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٦م)، ٣٨، [الخطبة الشامية] (متضمنة في "صيقل الإسلام")، القاهرة ٢٠٠٠م، [٥٠١].

- ١٧ انظر "Sünūhat" (سنوحات)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م)، ٦٠-٦١؛ وانظر Letters ١٨٢٨-١٩٣٢ (المكتوبات)، تأليف سعيد النورسي، ٥٤٧.
- ١٨ انظر "The Damascus Sermon"، تأليف سعيد النورسي، ٣٦-٣٧ [الخطبة الشامية] (متضمنة في "صيقل الإسلام")، القاهرة ٢٠٠٠م، ٦٠٦.
- ١٩ انظر "Bediüzzaman'nin Fihriste-i Maksadi" (فهرسة المقاصد)، تأليف سعيد النورسي، (جريدة فولقان، عدد رقم ٨٤)، في Āsar-i Bedi'ye (الأثار البديعية)، ٣٧٣.
- ٢٠ انظر "The Damascus Sermon" (الخطبة الشامية)، ٢٨ [القاهرة ٢٠٠٠م، ٤٩٣]؛ وانظر "Münāzarat" (مناظرات)، (استانبول ١٩٧٧م)، ٣٨ [القاهرة ٢٠٠٠م، ٤٠٧]؛ وانظر "Sünūhat" (سنوحات)، (القاهرة ٢٠٠٠م، ٣٥١): (كلها متضمنة في "صيقل الإسلام" ومن تأليف سعيد النورسي).
- ٢١ انظر "Muhākemat" (محاکمات)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م)، ٣٧-٣٨. ولعقد المقارنات بين الحضارتين، انظر "Sünūhat" (سنوحات)، ٤٣-٤٦؛ و "The Words" (الكلمات) (مجلدان) (إزمير ١٩٩٧م)، ١٤٥-١٤٦، ٥٢٠-٥٢٤، ٧٤٥-٧٤٨؛ وانظر "İşarātül-İcāz" (إشارات الإعجاز)، تأليف سعيد النورسي (ترجمها إلى التركية: عبد المجيد النورسي) (استانبول ١٩٧٨م)، ٤٧-٤٩.
- ٢٢ انظر "The Damascus Sermon"، تأليف سعيد النورسي، ٨٥ [الخطبة الشامية] (متضمنة في "صيقل الإسلام")، القاهرة ٢٠٠٠م، ٥٠٠.
- ٢٣ انظر "Reddül-Evham" (رد الأوهام) وهو جزء من "الخطبة الشامية"، تأليف سعيد النورسي، (جريدة فولقان، عدد رقم ٩١)، في Āsar-i Bedi'ye (الأثار البديعية)، ٣٨١؛ وانظر "The Damascus Sermon"، تأليف سعيد النورسي، ٧٨ [الخطبة الشامية] (متضمنة في "صيقل الإسلام")، القاهرة ٢٠٠٠م، ٥٢٧.
- ٢٤ انظر "Reddül-Evham" (رد الأوهام) وهو جزء من "الخطبة الشامية"، تأليف سعيد النورسي، (جريدة فولقان، عدد رقم ٩١)، في Āsar-i Bedi'ye (الأثار البديعية)، ٣٨١-٣٨٢.
- ٢٥ انظر "The Damascus Sermon"، تأليف سعيد النورسي، ٢٩-٣٦، ٣٩-٤٣. وانظر "Münāzarat" (مناظرات)، تأليف سعيد النورسي، ٣٧-٣٨.
- ٢٦ انظر المصدر السابق، ٢٩-٣٦، ٣٩-٤٣. وانظر "Münāzarat" (مناظرات)، تأليف سعيد النورسي، ٣٧-٣٨.
- ٢٧ انظر "İşarātül-İcāz" (إشارات الإعجاز)، تأليف سعيد النورسي، ٧-٨.
- ٢٨ انظر "Bediüzzaman'nin Fihriste-i Maksadi" (فهرسة المقاصد)، تأليف سعيد النورسي، (جريدة فولقان، عدد رقم ٨٤)، في Āsar-i Bedi'ye (الأثار البديعية)، ٣٧٧.
- ٢٩ انظر "Reddül-Evham" (رد الأوهام) وهو جزء من "الخطبة الشامية"، تأليف سعيد النورسي، (جريدة فولقان، عدد رقم ٩٠)، في Āsar-i Bedi'ye (الأثار البديعية)، ٣٨١؛ وانظر "The Damascus Sermon"، تأليف سعيد النورسي، ٨٤-٨٥ [الخطبة الشامية] (متضمنة في "صيقل الإسلام")، القاهرة ٢٠٠٠م، ٥٣٤.
- ٣٠ انظر "المحكمة العسكرية العرفية" [متضمنة في "صيقل الإسلام"] (استانبول ١٩٧٥م، ٢٢-٢٥).
- ٣١ "The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi" (مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي)، تأليف شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٢م)، ٦٨-٧١.
- ٣٢ انظر "Emirdağ Lahikası"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٥٩م)، المجلد ١، ١٩١ [ملحق أميرداغ]، القاهرة ٢٠٠٠م، ٢٨٩.
- ٣٣ "Risale-i Nur Külliyati Müellifi" (مؤلف كليات رسائل النور)، ١٣١.
- ٣٤ على سبيل المثال، انظر "Emirdağ Lahikası" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ١، ١٢٣، ١٥١، ٦٦.

- ٣٥ انظر "The Ray Collection" (الشعاعات)، تأليف سعيد النورسي، (الترجمة الإنجليزية) (استانبول ١٩٩٨م)، ٢٨٩-٢٩٠.
- ٣٦ انظر "الجهاد" في سنن أبي داود، ١٨ (٢٥٠٤)؛ وانظر "الجهاد" في سنن النسائي، (٦، ٧)، كما في "الكتب الستة"، ٥، ٦٧.
- ٣٧ انظر "الكتب الستة"، ٥، ٦٧.
- ٣٨ انظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٦٠م)، ٨٤.
- ٣٩ المصدر السابق، ١٧٤-١٧٥.
- ٤٠ انظر "Letters ١٩٢٨-١٩٣٢"، تأليف سعيد النورسي، ٤٣٨-٤٣٩؛ [القاهرة ٢٠٠٠م، ٤٨١-٤٨٤].
- ٤١ انظر "Emirdağ Lahikasi" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ١، ١٠٢-١٠٣.
- ٤٢ انظر "Said Nursi'nin Risalelerinde Kelam-Felsefe Problemleri"، تأليف عبد القادر خارمانجي، (استانبول، بدون سنة نشر)، ١٢١.
- ٤٣ انظر "Emirdağ Lahikasi" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ١، ٨١؛ وانظر "The Flashes" (اللمعات)، تأليف سعيد النورسي، (الترجمة الإنجليزية) (استانبول ٢٠٠٠م)، ٢٢٢؛ وانظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، تأليف سعيد النورسي، ١٨٤؛ وانظر "إحياء علوم الدين"، تأليف أبو حامد الغزالي، (القاهرة ١٩٦٨م)، المجلد ١، ٦؛ وانظر "فيض القدير"، للمناوي، ٦، ٤٦٦؛ وانظر "كشف الخفاء"، للعجلوني، ٢، ٥٦١؛ وانظر أيضاً "الجامع الصغير"، للسيوطي، رقم ١٠٠٢٦.
- ٤٤ انظر "Hizmet Rehberi" (مرشد أهل القرآن)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩١م)، ١٧٠-١٧٢.
- ٤٥ انظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، ١٠٢، ١٣٥؛ وانظر "Flashes" (اللمعات)، ٢٠٣، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ٤٦ انظر "Emirdağ Lahikasi" (ملحق أميرداغ)، المجلد ١، ٢٥٩-٢٦١؛ وانظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، ٥٧، ١٠٤، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ٤٧ انظر "Flashes" (اللمعات)، ١٤٣-١٤٤؛ وانظر أيضاً "Letters ١٩٢٥-١٩٣٢" (المكتوبات)، (استانبول ١٩٩٧م)، ٦٨-٧٠، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ٤٨ انظر "Emirdağ Lahikasi" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ١، ٢٦٦.
- ٤٩ انظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، تأليف سعيد النورسي، ٩٦، ١٠٥.
- ٥٠ المصدر السابق، ١٠٧ [القاهرة ٢٠٠٠م، ١٧٠].
- ٥١ انظر "Emirdağ Lahikasi" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ١، ٣٨.
- ٥٢ انظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، تأليف سعيد النورسي، ٨٤.
- ٥٣ انظر "Emirdağ Lahikasi" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ١، ٣٨-٣٩.
- ٥٤ المصدر السابق، المجلد ٢، ٢١٣-٢١٩.
- ٥٥ المصدر السابق، ٢١٣-٢١٤.
- ٥٦ المصدر السابق، ١٢٨.
- ٥٧ المصدر السابق، المجلد ١، ١٠١.
- ٥٨ المصدر السابق، ٢١٤-٢١٦؛ وانظر المجلد ٢، ١٧٧-١٧٨.
- ٥٩ المصدر السابق، المجلد ٢، ٢١٦.
- ٦٠ انظر "Kastamonu Lahikasi" (ملحق قسطنطيني)، تأليف سعيد النورسي، ١٠٦-١٠٧.

- ٦١ انظر "Emirdağ Lahikası" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ٢، ٧٧.
- ٦٢ انظر "Kastamonu Lahikası" (ملحق قسطنطيني)، تأليف سعيد النورسي، ١٨٦-١٨٧.
- ٦٣ المصدر السابق، ١٨٣؛ وانظر أيضاً "اللمعة المشروون".
- ٦٤ انظر "Emirdağ Lahikası" (ملحق أميرداغ)، تأليف سعيد النورسي، المجلد ٢، ٢١٣.
- ٦٥ المصدر السابق، ١٣٦-١٣٧.
- ٦٦ المصدر السابق، ٥٢، ١٧٧-١٧٨.
- ٦٧ المصدر السابق، ١٧.
- ٦٨ انظر المصدر السابق، ٦٠-٦١.
- ٦٩ المصدر السابق، ١٤٢-١٤٥.
- ٧٠ المصدر السابق، ٦٠.
- ٧١ على سبيل المثال، المصدر السابق، ٢٠، ٢٥.
- ٧٢ المصدر السابق، ١٠-١١، ١٥١، ١٧٨.
- ٧٣ المصدر السابق، ٥٧.
- ٧٤ انظر المصدر السابق، ١٠١، ١٠٥، ٢٠٣.
- ٧٥ المصدر السابق، ٥٦، ١٧٨.
- ٧٦ المصدر السابق، ٢٤-٢٥، ٣٤.
- ٧٧ المصدر السابق، ١٠٠.
- ٧٨ المصدر السابق، ٧٦.
- ٧٩ المصدر السابق، ١٩٥-١٩٧.
- ٨٠ المصدر السابق، المجلد ١، ٢٣٧، ٢٤٤-٢٤٥، ٢٦٢-٢٦٣.
- ٨١ المصدر السابق، المجلد ٢، ٢٤.
- ٨٢ المصدر السابق، ١٧٨.
- ٨٣ المصدر السابق، ١٩٥-١٩٦.

السجن جحيم لغير المؤمنين:

أفكار وتأملات حول سجينين من المسلمين

أييزيا جاماتد-ايفريت

﴿ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُمْ عَلَيْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴾

القرآن الكريم - سورة الإسراء الآية رقم ٨

إن مجرد فكرة الحياة في السجن ناهيك عن ممارستها الفعلية تعتبر بالنسبة للكثيرين جحيمًا على الأرض. وفي عقيدة الأمريكيين من ذوي الأصل الإفريقي يعتبر كل شخص أسود مجرمًا بالفعل. إن أي حوار مطول مع النشطاء السياسيين السود في الولايات المتحدة سينجم عنه معلومات غزيرة تتعلق بالدور المستبد والظالم الذي يلعبه السجن وما يشكله من تهديد وخطر في المجتمع الأمريكي. وهكذا، فإنني لن أركز على مشكلة عدم عدالة الحكم بالسجن هنا ولكنني أنوي تحديد إطار ما يعنيه السجن بالنسبة لشخص أمريكي من أصل إفريقي - وعلى وجه الخصوص المسلم الأفرو - أمريكي.

ربما لا ينظر الذين ينتمون للاديان إلى السجن على أنه عقوبة أخلاقية أو معنوية ولكنهم يعتبرونه اختبارًا يؤكد هذا الأيمان. ولقد كان في مقدور الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكذلك في مقدور المسيح (عليه السلام) النزول إلى جهنم بدون معاناة أي ألم، وعليه فإننا نستطيع أن نستنبط أن مكان وجود الروح لأي شخص ليس على مستوي أهمية مدى ولاء هذه الروح وإخلاصها لله الواحد. إن الذين يعانون في الجحيم وفي السجون يعانون جزئيًا لأن فساد أماكن تواجدهم يربك قدرتهم على الإيمان بقوة الله "العلي الأعلى". وهكذا فإن السجن يصبح جحيمًا لغير المؤمن لأنه يجد فيه نفسه وحيداً وفي عزلة تامة.

إنني أكتب هذا مع عدم تعرضي للسجن مطلقا لكني تعرضت أثناء دراستي للنظام القضائي. وعلى الرغم من أن أفرادا من أسرتي هم رهن الاعتقال في الوقت الحالي، فقد تأثرت فقط باثنين من المعتقلين كانا يتمتعان بالقوة الروحية الذاتية ولذلك كتبت عنهما أثناء دراستي، وأخص تحديداً مالكوم إكس وسعيدا النورسي. إن الكثير من السياسيين العظماء والزعماء الروحانيين قد عانوا من نير الاعتقال ولم يكن غاندي، أو مارتن لوثر

كنج الابن ، أو جرامسي ، أو فيودور ديستوفسكي إلا بعض هؤلاء الذين خرجوا من السجن وهم يتمتعون بقوة أكبر من القوة التي كانوا عليها قبل دخولهم السجن.

في حين قد يكون فيه من الدقة الاستعانة بنمط "الليلة السوداء للروح" لإقامة الحجة والدليل المرتبط بهذه الظاهرة ، فإنني أربح أن أكون أكثر تحديداً. إن هدفي هو تحديد الطرق التي من خلالها يمكن استخدام أعمال مالكوم إكس وسعيد النورسي في تحييد الدور الذي يقوم به السجن على السجين المسلم الأفرو أمريكي.

إن اختياري للتركيز على السجن لا يقوم فقط على الخبرة المشتركة لكل من مالكوم إكس وبديع الزمان سعيد النورسي؛ فإنني أستعين فيما يتعلق بجميع القضايا المرتبطة بالإسلام أولاً بالقرآن. ففي قصة يوسف يلاحظ أن هناك نوعاً من الشجاعة يتمتع بها جميع الأفراد الذين يتحلون بالإيمان على الرغم من قلة الذين يعترفون بهذا. ففي هذه القصة الأخلاقية تتاح ليوسف الفرصة ليتساوى مع سيده على جميع المستويات. ولكن بدلاً من هذا فإن يوسف يوبخ سيده ويعنفها مختاراً بذلك طريق الفضيلة - بدلاً من أن يلجأ إلى التماس العفو من سيده الذي يعمل في خدمته بخصوص هذا فإن يوسف أثر اللجوء إلى قوة أعلى فقال: "رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين" (سورة يوسف الآية ٣٣).

ولم يكتشف عالم البشر مواهب يوسف الروحية إلا بعد دخوله السجن. وإنني أرى في هذه القصة الأخلاقية ما يوازيها في حياة سعيد النورسي ومالcolm إكس فعلى الرغم من أن القس "مالكوم" لم يختار السجن فإنه استطاع أن يجد "دار الإسلام" فقط حينما كان يعاني من اعتقالاته المتكررة وتحديه لها. وبالنسبة "لبديع الزمان" الذي كان مولعاً بدراسة القرآن، فمن المؤكد جداً أن هذه القصة الأخلاقية شددت من أثره أثناء أوقات الاعتقال العصبية ولربما كانت هذه القصة بالذات الأصل الذي قاده إلى فكرة "ميزة الإيمان".

إن كتابات "بديع الزمان" (سعيد النورسي) تصل إلى إن اختيار الإيمان هو الذي يضع البشر في مرتبة أعلى من جميع المخلوقات الأخرى، فمقارنة بالذين يضعون أنفسهم في الأغلال باختيارهم الانعزال عن "الله" فإن الذين يختارون الإيمان يتمتعون بميزة فريدة لا يضاهيها أي ميزة أخرى في هذا العالم المخلوق. فعندما يكون الفرد عالماً بأن "الله" موجود معه أثناء المحاكمات والمحن فإن ذلك يضيف عليه نوعاً من الشجاعة والقوة التي لا يمكن أن يتمتع بها معدومي الإيمان الضالين والمتحجرة قلوبهم. إن هذه هي القوة التي جعلت "يوسف" يختار السجن بدلاً من أن يكون مثل أي أحد آخر - من المصريين العاديين وهي نفس القوة التي جعلت "الملا سعيد" يتصدى لأعدائه الكثيرين جداً بدون أي خوف - وهي أيضاً نفس القوة التي ساعدت "الحاج مالك الشاباز" على الوقوف بمنتهى الصلابة ضد نظام استبدادي ظالم تطاول لأكثر من ٤٠٠ سنة.

إنني أكتب هذا الفصل لنوعين من جمهور القراء - وكلاهما لم يعتادا قراءة مثل هذه الموضوعات - و قد تكون هذه هي المرة الأولى التي يتم مخاطبتهم في نفس الوقت. وإنني أقدم هذا الفصل إلى المسلمين الأمريكيين من ذوي الأصل الأفريقي المعتقلين وأيضاً لهؤلاء المسلمين الذين يريدون اقتفاء أثر كلمات بديع الزمان النورسي وحياته. إن أحد الطرق الماكرة التي يعمل من خلالها الاستبداد والظلم هي المداومة على تفريق الحلفاء أو الأصدقاء المحتملين. فهؤلاء الذين يعيشون على هوامش المجتمع يتم تلقينهم الصمت وألا يجتنبوا الانتباه إلى أنفسهم خشية من ازدياد وطأة الظلم عليهم. وهذا ينتج عنه تحديد لقدرة الفرد على النظر فيما هو أبعد من موقفه الذاتي وحالته الخاصة لكي لا يرى مدى تشابه أشكال الاضطهاد وأثارها الوخيمة على حياة الآخرين. إن كلا من مالكوم إكس وبديع الزمان النورسي كانا قادرين على النظر إلى ما هو أبعد من موقفهما الخاص لرؤية النعمة الأكبر التي يواجهها العالم؛ لقد كانا يعملان كمسلمين يشعران بواجبهما الإسلامي على دعم الأخوة الإسلامية و كذلك دعم دينهما - وكلاهما أقر بأنه ليس للإسلام حدود وطنية أو قومية وإن كل من يعتقد الإسلام يكون قد ارتبط بنوع من الأخوة هي أقوى بكثير من رابطة الدم. وإنني أمل من خلال هذا الفصل أن يستمر آخرون في بناء الجسور التي بدأها هذين الرجلين وأن يجدوا الطرق اللازمة للوصول بينهما.

ولابد لي أن أوضح إنني لست متبحراً في الدراسات الإسلامية فمازال أمامي الكثير لكي أبرع في اللغتين الجميلتين العربية أو التركية. ولقد تعرفت على بديع الزمان من خلال الأعمال المترجمة فقط. ولهذا السبب فإنني لن أتعرض أبداً لأي تحليل نصي لأعماله. فإني أستند في هذا العمل إلى حقيقة أنني من الناشطين الذين يعملون من قاعدة روحية فقط ولهذا فإنني أخذت إلماحاتي و دلالاتي من الموضوعات المحترمة في هذا العمل - وهذا هو المستوي الوحيد الذي أكتب فيه. إن وجود قاعدة روحية أثناء البحث والتنقيب عما يغير العالم إلى الأفضل يعني أن الفرد القائم بهذا العمل لا يبغي الحصول على أجر مادي أو نيل منصب مرموق في مؤسسة تعليمية شهيرة؛ ولكن العكس هو الصحيح فإن الفرد يتحصل على رزقه وتوجهه من الموجه والرزاق لكل شيء [الله سبحانه وتعالى]. وإلى أن تقوم الساعة فسيكون هناك من يحاول الوقوف ضد هذا. إن بعض هؤلاء الأناس يريدون الهيمنة على الهيئات الإرشادية الإصلاحية - ولكن الروح لا يمكن تقييدها وكبحها إلا بواسطة الله خالقها فقط ومن الضرورة بمكان عدم إغفالنا هذا المفهوم أثناء دراستنا لخبرات كل من بديع الزمان ومالكوم إكس أثناء تواجدهما بالسجن.

إن وضع المسلم في السجن في الولايات المتحدة يعتبر من الحالات الخطيرة - فوطني هذا لا ينظر إلى المسلمين بطريقة جيدة سواءً كانوا خارجة أو طبقاً للسياسة الداخلية. والعديد من الناس يمكنهم أن يشهدوا على الظلم الذي تمارسه حكومة الولايات المتحدة على الذين ينتمون إلى الإسلام؛ وكذلك فإن العديد من السجناء في الولايات المتحدة يمكنهم الإدلاء بشهادتهم الخاصة بانتهاكات معاهدة جنيف. وما كلمة الفساد في توقيع

العقوبات في الولايات المتحدة إلا تعبير لطيف عن العمل المعتاد؛ وعلى هذا يبدو أن المسلمين المعتقلين في السجون يتعرضون للتكيد بهم بصورة مضاعفة .

كيف للمرء أن يتحمل؟ فبينما لا يحتاج المسلمون المستقيمون إلا إلى الله تعالى فقط وكلمات الرسول صلى الله عليه وسلم للإرشاد والهدى فإنه قد يبدو أن أفضل المؤمنين الخاشعين قد يتولد لديه سبب للشك في إيمانه أثناء وقوعه تحت سيطرة غير المؤمنين فقط بل من هو أيضاً عدو لهذا الدين بالذات. إن المؤمن المخلص يستغل الحكمة الموجودة في الأحاديث النبوية بتعلم كيفية دراسة أقوال الرسول وأيضاً الاعتبار بفعاله. ومن هنا، فإذا أمكن تطبيق نفس المنطق على بديع الزمان (سعيد النورسي) فحينئذ سيكون بالاستطاعة دراسة سلوكه وعمله أثناء الاعتقال حتى يتسنى استخدام هذا الدرس ليس فقط لتقوية إيمان السجين المسلم ولكن أيضاً كبداية لرابطة عقائدية بين العالم الإسلامي ككل والمسلمين ذوي الأصول الأفريقية في الولايات المتحدة.

إنني أقدم في هذا الموضوع كلمات وأعمال مالكوم إكس كنهج مسابير لأقوال وأعمال بديع الزمان العظيم وبأسلوب مخالف للنموذج الاستعماري القديم في أمريكا لنقل الحكمة. إنه لمن الصعب وصف تأثير القس مالكوم إكس على المجتمع الأفرو أمريكي بدون الاختلاف إلى الخطب الرنانة والبيانات المشبوبة بالعاطفة. ولغرض مقالتنا هذه فليعرف أن مالكوم إكس كان على مدار حياته وحتى مماته محلاً للإعجاب والافتتان به عند المجتمعات الأفرو أمريكية داخل الولايات المتحدة. إن اهتدائه للتحول إلى أمة الإسلام أثناء سجنه هي المادة التي أسست عليها الأساطير وكذلك تحوله فيما بعد إلى اعتناق مذهب أهل السنة والجماعة. والتحليل النقدي يوضح أن سبب هذا التحول لم يكن فقط بسبب مجمع التصنيع بالسجن ولكن أيضاً على أمل جعل السياسة الخارجية للولايات المتحدة واضحة لهؤلاء المسلمين الخاضعين للإمبريالية الأمريكية بحيث يكون في مقدورهم معرفة أصدقائهم الحقيقيين داخل هذه الدولة.

في حين أن كلا من بديع الزمان ومالكوم إكس كانا مسجونين وأنهما كتبا في ذلك الموضوع فإن هذا الفصل لن يكون مكتملاً بدون بعض التحليل النقدي لفكرة واستخدام هذه الكيانات التي نطلق عليها "السجون". ولقد اخترت التركيز على السجون داخل الولايات المتحدة وجعله موضوع هذا الفصل بسبب حقيقة واحدة فقط ألا وهي أنني مواطن أمريكي. وسيكون من الممكن معرفة درجة مصداقية النتائج التي سيتم التوصل إليها من هذا العمل عبر أرجاء الوطن كله من قبل هؤلاء الموجودين في أماكن أخرى. ولكن الحقيقة التي مفادها أن مجتمعات التصنيع بالسجون الأمريكية هي أسرع الصناعات نمواً و تطوراً في هذا البلد لا يجب تجاهلها أبداً من قبل القراء الأجانب بالإضافة إلى نقطة أخرى وهي أن سياسة الإغارات الدولية المتصلة بالشركات التي يقوم بها الأفراد متعددون الجنسيات والتي تدعمها القوات المسلحة الأمريكية يتم استخدامها في السجون لت الملكية الخاصة. إن الدرجة التي يجب على كل المسلمين أن يتفقوا عليها إزاء قضية

المسلمين المسجونين يمكن أن تحدد ردود الفعل الداخلية والخارجية ضد الظالم المشترك وعندئذ ستتاح أفضل الفرص لإحداث تغيير جوهري.

إن العثور على نص لاهوتي تمخضت عنه خبرة التواجد في المعتقل كمسجون في هذه الدولة لهو من أشباه المستحيلات. وتعتبر "السيرة الذاتية لمالكوم إكس" من أمثلة هذه النصوص ولكنها كتبت بعد فترة طويلة من خروجه من السجن. ومما أصابني بالصدمة أن "رسائل النور" لم يتم توزيعها أبداً بطريقة موسعة على السجناء في ذلك الوقت. إن بين أيدينا هنا نصا كتبه سجين يتحدث عن عظمة الحياة وقداسة الإنسان وكذلك عن الطبيعة المقدسة للاختيار، وهذا النص الذي يمكن من خلاله تحرير أرواح العديد من المسلمين المسجونين تكون فرص الوصول إليه من قبل المسجونين شبه مستحيلة؛ والسبب الجزئي في هذا يرجع إلى نقص المعرفة. فكما ذكرنا من قبل إن القمع الذي تعرض له الأفروأمريكيون والأتراك قد استقام لممارسيه دائماً بالحفاظ على جهالة كل من الجماعتين بمأزق الآخر. وبالنسبة لي كطالب في معهد لاهوتي فإن فرص حصولي على المصادر الهامة تعتبر أكبر من فرص من هم دون هذا العمل. ولكن محاولتي للعثور على كتابات سعيد النورسي لم تكن خالية من المحن والبلايا. وهذا للأسف محزن للسجناء المسلمين الأفروأمريكيين لكونه يعبر عن الاضطهاد الراسخ والمضاعف الذي يتعرضون له. فالحقوق الأصيلة لجميع مواطني الولايات المتحدة التي من المفترض أن يتمتعوا بها وبممارستها ومن بينها حق ممارسة الفرد لشعائره دينه بغض النظر عن كونه سجيناً قد تم بترها بما يوجد من صعوبة التوصل إلى المعلومات وفي المقابل، فإنني كأمركيي ينحدر من أصول أفريقية أجد أن الوصول إلى ثقافة روحية غير بيضاء والتي تتوجه مباشرة إلى ثقافة وخبرة السود يتم بترها هي أيضاً.

لقد قال مالكوم إكس ذات مرة: "إن الرجل الأسود الوحيد الموجود على الأرض والذي يطلق عليه اسم "زنجي" هو ذاك الرجل الذي يجهل تاريخه تماماً".^١ وفي الواقع فإن ما يجعل رجلاً أسوداً مسلماً يقول هذه العبارة يجب أن يوضع في الإطار التحليلي لتأثير محتواها. إن على المسلم أو المسلمة أن يعرف تاريخه/ تاريخها، وهذا التاريخ هو تاريخ الإسلام. ومن خلال هذه المعرفة لا يبدأ كل منهما فقط في التعلم ولكن في امتلاك أو الاستحواذ على هذا التاريخ. وإنني أمل أن يكون هذا الفصل سبباً في تعريف بعض المسلمين السود بتاريخ بديع الزمان سعيد النورسي.

إن سعيد النورسي يخاطب المسلمين الأفروأمريكيين بوضوح شديد لأنه قضى وقتاً طويلاً جداً في السجن بسبب معتقداته. وهناك قول قديم يقول "لا يوجد أبداً هذا الفلاح الذي يحرث حقله بتقليبه في عقله". وعليه، فلا أحد يستطيع مخاطبة الجماهير الأفروأمريكية من خلال منابر الوعظ أو فصول الدراسة فقط. فمن يحاول أن يفعل هذا سينال دعماً وتأييداً جد ضعيفين. ولكن من يريد أن يكسب المصادقة الكافية للحديث الموضوعي لقومي لا بد أن يكون مستعداً وراعياً في بذل حياته وبدنه في سبيل ذلك؛ فالرد التاريخي لأي مؤلف هو اشد بلاغة وفصاحة من أي كلمات قد يختارونها لكتابتها

على الورق. إن التزام بديع الزمان وإخلاصه لدينه بحيث يأتي في أعلى المراتب مقارنة بأي شيء آخر لهو الأنموذج للمسلمين الأسوياء في جميع الأماكن بما فيها الولايات المتحدة نفسها ليقلدوه. فإن التزامه بالتحدث وعيش واقعه في مواجهة الموت رمياً بالرصاص يمكن أن يقوي هؤلاء المخلصين الواقفين في طابور الموت في الدولة؛ وكذا، فإن مباركته لجنوده الذاهبين إلى المعركة يمكن أن يزود هؤلاء المسلمين المعتقلين بالقوة التي يحتاجونها أثناء ذهابهم إلى المحاكمات، بالإضافة إلى أن قبوله وامتنانه بعقوبة سجنه يمكن أن يكون نبراساً لهؤلاء المؤمنين الصالحين أثناء الأوقات العصيبة التي يمرون بها في الحبس الانفرادي. ولكل هذا الخير الذي يستطيع بديع الزمان أن يأتيه به فإن غيابه بشكل عام عن البيئة المسلمة الأفروأمريكية يصبح مفهوماً أكثر حينما نتعرض للدور الذي يلعبه السجن في هذا الفصل فيما بعد. ولكن في اللحظة الراهنة دعنا نقول إن العمل الذي قام به بديع الزمان لم يتم بعد إدماجه بطريقة كاملة ضمن المفردات الخاصة بالمسلمين الأفروأمريكيين - وهذا شيء غير موات لنا.

ومما نسعد به أن العديد من الأفروأمريكيين قد سمعوا كلمات مالكوم إكس ودرسوا حياته، فهو ما يحاول الكثيرون منا محاكاته كقمة عالية في الإسلام على المستوى الأفروأمريكي. وعلى الرغم من أن الكثيرين مازالوا يعتبرونه متاجراً بالكرهية فإنني أنحى إلى تقديره من خلال كلماته التي قالها عند موته فحينما اصطفت جماعة الإعدام لرميه بالرصاص وجه كلماته للمحتشدين قائلاً "فلتهادأوا فلتهادأوا". وفي حين أن مالكوم إكس كان قادراً على إبعاد نفسه عن تعاليم "اليشع [إلجيا] محمد" التي كانت تنص على أن الرجل الأبيض هو الشر فإن مالكوم إكس لم يستطع أبداً أن يتجاوز عن أن إدانته التي اعتقل بسببها جاءت من خلال نظام أقامه أناس بيض ضد السود في هذه الدولة وقد أسسوه على الكراهية وضد المسلمين والمسيحيين كذلك بالإضافة إلى كونه يتعارض مع القانون الأخلاقي. وطبقاً لما يذكره "مالكوم إكس" فإن الولايات المتحدة نفسها ما هي إلا سجن للأفروأمريكيين وما الوضع في الاعتقال إلا مجرد بيان عملي يتميز بالوضوح الأكبر لهذه الحقيقة الحقيرة.

ومن وجهة نظري، فنظراً للنمو الدائم "لعمالة" السجون فإنني أرى أن أفكار هذا القس كانت أشبه بتنبؤات نبوية. وعموماً فإن "مالكوم إكس" لم يستسلم أبداً لقبول وفاته بقليل كان يسعى إلى إثارة قضية الظلم والاضطهاد الواقع على الأفروأمريكيين أمام الأمم المتحدة. وإنني أعتقد أنه كان يؤمن بأن الدول الإسلامية في مختلف أنحاء العالم ستكون مستعدة وراغبة في معاونة إخوانهم في الإسلام داخل سجن هو واحد من أكبر السجون الموجودة في العالم من خلال ممارسة ضغط خارجي ضد محاكم الاستعباد والقهر بينما يقوم المسلمون المحليون من داخل الدولة بممارسة ضغط آخر على المستوى الداخلي، و بهذا يمكن أن ينتهي هذا الظلم والاضطهاد بتوحد الإسلام نفسه. والحقيقة التي مفادها أن هذا لم يحدث حتى الآن ليس معناها فقد في المستقبل.

من المهم قبل المضي قدماً دراسة الأدوار التي تلعبها السجون؛ فمن الخطأ بمكان مجرد اعتبار السجن عملية تحقيق اجتماعية ونفسية وروحية عند الاعتقال كنتيجة "طبيعية" للتصرف الإجرامي. إن هذا الخطأ يضاعف نفسه حينما يدخله السجين بنوع من التدبير يتسم بإيمانه بأن الإذعان الحقيقي الوحيد لا بد أن يكون لإرادة الرب، وتنفيذ القوانين يتطلب عقوبة السجن ليس فقط من أجل العقاب ولكن أيضاً للإصلاح بأقصى طرق هذا الإصلاح صرامة ومن خلال فرض شكل جديد من السلوك على المسجونين، فإن العقوبة تهدف إلى هدم عادات سلوكية استقرت لدى المسجونين مسبقاً سواء كان هؤلاء المسجونين من مسجونين مخالفة الأخلاق في الشارع أو سجنوا لأسباب دينية وعقائدية. إن هذا الإجراء قد تم تخصيصه بحيث تكون حياة المسجون تحت المراقبة المستمرة من أجل الوقوف على المفاهيم والأفكار التي تجعله ضد المجتمع والتي أوجبت لزوم اعتقاله. وعلى هذا فإن هذا مبرر جيداً وكاف؛ كذلك فإن هذه هي الفائدة المفترض جبايتها من السجن: أحكام تم اتخاذها حول مسار الحياة الشخصية للفرد.

في حين أن الأحكام الخبيثة والسلبية والسافرة تسود دوائر النظام القضائي الأمريكي إلا أن القيم الخاصة بالسجين لا يتم وضعها في الاعتبار إلا إذا كان النظام ذاته الذي أوقع الظلم والاضطهاد يستفيد من هذه القيم. إن النقاخص الأخلاقية لسجين ما لا يتم التعامل معها على أنها عيوب يمكن تغييرها وإصلاحها بمعاونة "العلي الأعلى" من خلال الصلاة والتأمل والتي بواسطتها يمكن للسجين استعادة إحساسه الإنساني. وعلى أية حال فإن هذا قد تكون نتيجته عكسية على المصالح الخاصة بالسجون. إن السجون تعامل المساجين على أنهم النتيجة الثانوية أو الموازية للأخطاء التي نجمت عن تجربة اجتماعية تسمى "الولايات المتحدة" وهذا الخطأ ليس له حقوق - وفيما هو وثيق الصلة بهذا الفصل - ليس له قوة أخلاقية.

وفي هذا السياق يمكن بسهولة رؤية التوتر والضغط المستمر على أبدان الأشخاص الصالحين عند مواجهة قوانين هذا المستبد الظالم. ومن السهل أيضاً رؤية كيفية السيطرة على المساجين ولكن العديد من الناس ينسون أنه أثناء الاعتقال يتم أيضاً السيطرة على عقول هؤلاء المساجين وقد عبر "مايكل فوكولد" عن هذه النقطة بمنتهى البلاغة حين كتب الآتي:

"كنتيجة لهذه القيود الجديدة "السجون" فإن جيشاً كاملاً من الفنيين قد أباحوا لأنفسهم القيام بدور الجلادين والأطباء الشرعيين والمحللين الفوريين للألم وهم حرفياً مديرو السجن والأطباء والعواظ والأطباء النفسيين والسيكولوجيين و التربويين وذلك أنهم من خلال تواجدهم الحاضر والقريب جداً من المساجين يقوموا بترديد التسيحات الخاصة بالقيم التي يحتاجها القانون مؤكدين على أن جسد المسجون والأمة ليست هي أقصى الأهداف المنشودة من العمل العقابي".^٢

وطبقاً لما كتبه "فوكولد" فإن الهدف النهائي للعمل العقابي يكون هو الروح.

وبدراسة هذه الفقرة لا بد لنا أن نتساءل عن الدرجة التي يمكن للوعاظ والأطباء النفسيين والسيكولوجيين والتربويين وكذلك الأطباء "بدرجة ما" أن ينفذوا بطريقة مؤثرة إلى جسد المسلم وعقله؟ وما هو المدى الذي يتم تعريض هذا السجين فيه إلى الإجراء العقابي؟ وكيف لأحد ما لم يصم رمضان أبداً أن يتفهم من الناحية السيكولوجية عدم السماح بتناول الإفطار في مجتمع يوجد به الآخرين من معتقي عقائد أخرى؟ ونوضح هذا أكثر، فلو افترضنا حضور الأئمة المسلمين من المجتمعات التي يعملون بها فماذا يستطيع واعظ "مسيحي" من خارج هذا المجتمع أن يقدم من خير "المسجد" هو رهن الاعتقال؟

إن ثقافة المراقبة في السجون تسهم في خلق نوع من الإحساس الاضطهاد لا يمكن رؤيته إلا عملاً مبرراً حينما يدرك الإنسان أن مثل هذه الاستجابة العقلية هي بالضبط ما يهدف إليه و يرغب فيه النظام - فبدلاً من كون "الله" هو البصير الذي يرى كل شيء فإن كيان السجن أو الظالم المضطهد يكون هو ما يرى كل شيء، فالكيان السجني يريد جميع المساجين أن يعلموا أنه محيط بهم؛ كذلك يؤدي إذعان المسجونين لنزوات حراس السجن إلى وضعهم أيضاً في حالة قلق ذهني وروحي - فبالإضافة إلى انحطاط النظام فإن المسلمين الوريين يضطروا إلى مسائلة أنفسهم عما إذا كانوا مسلمين صالحين أو غير صالحين عندما يسمحوا للحراس بتجريدهم من ملابسهم وتفشيهم ذاتياً وهم عرايا أو عندما يتم إرغامهم على أكل أنواع محرمة من الأطعمة. و طبعاً فإن "الله" هو رب رحمن رحيم و لكن الاعتداء المتكرر على أركان الإسلام قد يدفع الكثيرين إلى الشك في مدى إخلاصهم وورعهم.

ومن النقاط التي ترتبط على وجه الخصوص بهذا الفصل فكرة تأسيس وزرع مذهب أخلاقي جديد على السجين وهذا المذهب هو "العمل". فطبقاً لنظرية "ماكس وبيبر" فإن الدين المهيمن في الولايات المتحدة ليس هو المسيحي ولكنه نوع من الرأسمالية المتشحة بالعرقية البروتستانتية - ولا ندهشنا حقاً هذه المفاجأة. ففي الولايات المتحدة أدت خصخصة السجون - "جعلها قطاعاً خاصاً" - إلى نوع من الأعمال التجارية والصناعية المتزايدة والمتنامية المستغلة لقوة العمل المسجونة!! ودمجها مع انخفاض معنويات السجين يبدو أن الأخذ بيد هذا السجين إلى الطريق القويم قد تراجع للتأكد من أن السجين أصبح يعلم تماماً كيفية أداء وتنفيذ الوظائف الدنيا التي ترفضها الطبقات الأعلى في المجتمع. وطبقاً لما يقوله "فوكولد": "إن العمل هو العناية الإلهية للشعوب الحديثة - فهو البديل عن الأخلاق ويملاً الفجوة التي نشأت بسبب غياب الإيمان. والعمل ينظر إليه باعتباره الأساس لكل ما هو خير. إن العمل يجب أن يكون الدين الذي يمارس في السجون - وفي المجتمعات الصناعية لا بد من تواجد وسائل الإصلاح الميكانيكي فقط".^٣

ومع ذلك، فإن الافتراض الأساسي بأن في مقدور السجون إصلاح المسجونين يظل قائماً. إن "الإصلاح" يعني معرفة ماهية الشكل الأصلي؛ إنني على أية حال لا

أعتقد أن المسلم الذي اهتدى بطريقة سليمة هو الشكل الذي تبغي السجون عودة المساجين إليه بعد الإصلاح. وهكذا فإن المرء لا يصل إلا إلى نتيجة واحدة هي أن المسلم المعتقل بواسطة غير المسلم يعاني ليس فقط من الحرمان من الحرية ولكن أيضا من الاعتداء الفاسي الذي لا ينقطع على معتقداته الروحية.

إن فكرة الجماعة في الإسلام هي فكرة ملزمة في الدين بالضرورة. والمسلم أو المسلمة يفهمان ما هو متوقع منهما من خلال معايير كبح واتزان متأصلة في الجماعة الإسلامية. ولكن الشكل التنظيمي للسجون في الولايات المتحدة قائم بطريقة مهلهلة على النماذج المسيحية الكاثوليكية من الكفارة والتأمل وذلك يتطلب الحبس الانفرادي- وفيه يتم عزل السجن عن المجتمع العام وكذلك عن المسجونين الآخرين. وعلى الرغم من أن الوصول إلى النتائج التي يسمح بها والتي غالبًا ما تتأتى فإن العقوبة تستشعر كشكل من أشكال العزل المتزايد عن المجتمع الأكبر. ولكن السجن المسلم الذي خالف قواعد السجن لا يتم إجباره على قضاء وقت أطول مع أفراد عشيرته المسلمين- ولكن يتم عزله عن هذه العشيرة بدون أي وسيلة إصلاح طبقا للمحتوى الإسلامي إلا الصلاة والدعاء فقط. وهذا العزل ليس موجودا فقط في السجون ولكن في الصلة بين المسلمين داخل الولايات المتحدة وخارجها. إن الدين الإسلامي لو كان مقدرًا له أن يكون قوة هداية حقيقية في هذا العالم- فإبنا يجب أن ندرس كلمات "بديع الزمان سعيد النورسي" بكثير من العناية والحرص:

"وهكذا، فإنه من خلال هذه الرابطة المقدسة فإن جميع الشعوب التي تدين بالإسلام ستمثل عشيرة واحدة. فمثل أعضاء العشيرة الواحدة تكون الشعوب والجماعات الإسلامية مرتبطة ومتصلة ببعضها الآخر من خلال الأخوة الإسلامية وتقوم بتزويد بعضها البعض بالدعم الأخلاقي والمعنوي وحتى المادي عند اللزوم. إنه كما لو كانت كل هذه الجموع الإسلامية قد ارتبط بعضها ببعض في سلسلة نورانية".^٤

إن وقوف بديع الزمان أمام السلطان والمستعمر وقائد الجيش والقيصر بطريقة قد استقامت له ولم يتحول عنها قط وكذلك استعداده للذهاب إلى السجن حتى يوم مماته لهو في الواقع موقف مثير للاحترام والتبجيل وغاية الإعجاب. ففي أثناء محاكمته الأولى في عام ١٩٠٩م وحينما كانت الأجساد المعلقة تتأرجح من المشانق ويمكن رؤيتها من أبواب قاعة "المحاكمة" ظل محتفظًا بموقفه الصارم، ثم أن تم تبرئته من جميع التهم الموجهة إليه. وكونه كان مقاتلاً أيضاً واستعداده للبروز لقتال الجيش الروس الغازي فلا يعتبر ثم غريباً. وكما ذكرنا مسبقاً فإن الأكاديميين والوعاظ الذين يقودون فقط من قاعات الدرس ومنابر الوعظ نادراً ما يحققون تغييرات هامة وحقيقية في المجتمع الأفروأمريكي. إننا نرى في استعداد بديع الزمان للقتال ما يمنع الكثير من الأفروأمريكيين من الاقتراب من النموذج المسيحي البروتستانتية الملطف للولايات المتحدة والذي يسعى للحفاظ على هذا الوضع الراهن بالرغم من شكله الذي ينافي الصفة الإلهية. ويجب علينا أيضاً ألا ننسى السعي الدؤوب لبديع الزمان في سبيل الحصول على الكتب جنبا إلى جنب مع الأسلحة بغير أن يفضل أحدهما على الآخر. فهذا يعتبر أيضاً توجهاً موازياً لفلسفة الاقتراع

والمقلاع [الرصاص] التي كان "مالكوم اكس" يدعو إليها والتي بدت من الناحية العملية جزءاً من كليهما.

وعلى الخطوط الأمامية التي كان غالباً ما يتواجد بها بديع الزمان طبقاً لما وردنا من أخبار عنه فإنه أبداً لم يتقاعس عن أداء المسئوليات التي كانت منوطة به "كإمام"، فإن التزاماته الدينية - المتمثلة في تعليم المخلصين وبث الأمل في أرواح هؤلاء الذين كانوا يبدون في شك وحيرة - أبداً لم تنقطع ولم يكتفه أي تردد في القيام بها:

" في هذه اللحظة كنت قد أصبت في منطقة "حسن قلعة" وتم إخلائي للخلف - لقد دخلت إحدى الشظايا في أحد حقوي - انظر إنه مازال مفتوحاً... كان من الممكن أن أموت منذ زمن بعيد ولكن "الملا سعيد" كان قد كتب نكراً أو دعاءً لكل واحد منا نحن الأربعة وقمنا بتعليقها حول أعناقنا وطاشت الرصاصات عنا جميعاً. وفي ذلك الوقت كانت هناك مائة من هؤلاء الكافرين يطلقون الرصاص على المسلم الواحد".^٦

قد يبدو أن الوقوع في الأسر أثناء الجهاد كافٍ لهزيمة أي إنسان وجعله يشعر بالانكسار. ولكنها قوة "الله" التي أيدت بديع الزمان. فرغما عن سجنه في الأسر لمدة عامين فإن إيمانه لم يترحزح وظل يحث الآخرين على الإقتداء به. وليشاهد الأفروأمريكيين كيف أن بديع الزمان رفض الوقوف احتراماً لـ "نيقولا نيقولفيتش" الذي من السخرية أنه كان القائد العام للجبهة القوقازية. فعند سؤاله عن سبب عدم قيامه له أجاب: "إنني عالم مسلم وإيماني راسخ في قلبي وأي إنسان مؤمن عنده إيمان في قلبه يجعله ذلك الإيمان أعلى من أي شخص آخر لا يملك مثل هذا الإيمان. إنني لا أستطيع أن أخالف إيماني".^٧

من الواضح أن هناك تشابهات متوازية بين عاطفة بديع الزمان مثل تلك التي أشرنا إليها توأ وبدايات حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة. فقد رفض السود عبر أنحاء الولايات الجنوبية الوقوف للبيض في الأتوبيسات والتخلي عن مقاعد لهم. ومن منطلق إيمانهم الفطري والمتأصل أن الإله الواحد هو فقط الذي يتحكم في كرامتهم وحياتهم فكلا من بديع الزمان وحركة الحقوق المدنية التي قام بها السود كانا قد اختارا الامتثال لأوامر الرب بدلاً من الامتثال لأوامر البشر وبهذا الاختيار لم يتعرضوا للاعتقال بل على العكس نالوا الحرية.

لقد تعرض بديع الزمان للاعتقال مرة أخرى بعد الحرب ضد روسيا؛ فطبقاً لما هو وارد في السياق الأفروأمريكي فإنه تم اعتقاله من أناس ينتمي إليهم. فبعد اضطراره لمغادرة استانبول لما كان من موقفه المضاد للاستعمار البريطاني في عام ١٩٠٨م فقد توجه الى "وان" وعاش في هدوء نسبي هناك إلى أن اتصل به الثوار الذين كانوا في طريقهم لإشعال نزاع مدني ولكنه وبخهم بهذه الكلمات: "إن السيف لا يستخدم إلا ضد العدو الخارجي ولا يجب استخدامه داخلياً، تخلوا عن محاولتكم هذه فإنه مقضي عليها بالفشل وقد تنتهي بباداة الآلاف من الأبرياء رجالاً ونساءً بسبب بعض المجرمين".^٨

إن الدرجة التي يمكن بها تطبيق هذه الفلسفة بين المسلمين الأفروأمريكيين في السجن لهُو أمر مشكوك فيه. ولكن حقيقة كونها قضية في حد ذاتها لا يمكن إنكاره. إن التوتر الذي يشوب كيفية تهذيب سلوكيات المواطنين المسلمين يعتبر قضية بالنسبة للأفراد الذين لم يتعلموا إلا هذا النظام فقط كأحد أشكال العنف أثناء معيشتهم. فمعرفة إذا كان يجب حمل السلاح من عدمه ضد المسلمين الآخرين يشكل قضية ليس فقط بالنسبة للمعتقلين ولكن أيضاً لهؤلاء الموجودين في بقاع أخرى من العالم يربط جهاد السجنين بالجهاد الإسلامي ككل وهكذا، فإن هذا في الحقيقة يساعد على إنشاء "دار الإسلام".

ومن المحزن أن يتعرض بديع الزمان للاعتقال مرة أخرى على الرغم من حقيقة أنه لم يشارك في الثورة. ولكن مرة أخرى فإن إيمانه كان قد زاد أكثر. إن الظروف التي أحاطت بـ"الرسائل" عند بدء كتابتها حينما كان بديع الزمان معتقلاً تظهر قوة التركيز العقلية عند المسلم. وحقيقة أنه قام بنشرها على تلاميذه عند اعتقاله مرة أخرى والذين قاموا بدورهم بكتب ستمائة ألف نسخة من كتاباته بالكتابة اليدوية لهُو شهادة "للأمة" التي كان يعمل على خلقها. إن هذا النوع من المجتمعات يمكن خلقه وأن هذه الأعمال يمكن إنجازها بغض النظر عن مكان تواجد هذا المسلم المؤمن. وفي الواقع، فلأن المسلم الأفروأمريكي المعتقل يقدم له لوازم الحياة من طعام وملبس ومكان يأوي إليه فإنه أو إنها يمكن أن تتاح لهما فرصة أكبر لتسجيل ما يعن لأي منهما من أفكار وتأملات. إن رسالة "ثمرات من شجرة النور" كتبت أول ما كتبت على ورق الأكراس التي تم تهريبها إلى داخل بناية كانت الأوراق والأقلام غير مسموحاً بهما بها. ولو لم يثر اهتمام بديع الزمان بالتعليم إعجاب المسلمين الأفروأمريكيين السجناء ويؤثر فيهم فإنني أرتعب من تصور ما قد يعجبهم ويؤثر فيهم.

بينما كان جسد بديع الزمان رهن الاعتقال بصفة مستمرة أثناء حياته فإنه يبدو أنه فاز في الحرب الخاصة بعقله وروحه في مرحلة مبكرة من حياته، أن "العقل المستعمر" كما يطلق عليه "فرانتز فانون" هو شيء يجب على كل الأفروأمريكيين التعامل معه. إنه هذا النوع من العقل الذي ليس لديه أي مقاومة للإدراك السلبي لوجوده. إنه هو هذا العقل الذي يوافق المستعمر حينما يقول إن السبيل الوحيد للارتقاء بمكانة الفرد في المجتمع لن يتحقق إلا بتقليده تقليداً لصيقاً وهذه مهمة فاشلة لن تتحقق أبداً. إن هذا العقل هو عقل غير فطري ولا يمكن أن يكون عقلاً لمسلم. إن عقل المسلم الحقيقي لا يستسلم إلا "لله" فقط. ولم يولد بعد أي فرد يؤمن بدنو منزلته عن الآخرين والوحيد الذي يستطيع تعليم هذا الدرس هو المستبد الظالم. إن هذا الاستبداد والظلم هو الذي فضحه بالبلاغة والعاطفة القس "مالكوم إكس" أولاً أمام الضمير والوعي الأمريكي. ويبدو أن تأثير بديع الزمان يمكن أن يتكامل بطريقة كلية في عقول المسلمين الأفروأمريكيين فقط بعد قيامهم ذكراً وأنثى باستيعاب النقاط التي أشار إليها القس "مالكوم إكس" وجعلها مبادئ حقيقية ذاتية.

ولا نستطيع أن نفهم مسلماً آخر هو "الحاج مالك الشاباز" بدون فهم المسلم "مالكوم إكس" الأمريكي ذي الأصول الأفريقية. إن موضوع كون الفرد مواطناً من الدرجة الثانية في هذا المجتمع قد أثر وما زال على الأفروأمريكيين بطريقة تجعل الكثيرين منا يجد نفسه يحاول البحث عن أي نوع من الإيمان يساند ويدعم الكرامة المتأصلة والفطرية للحياة وفي نفس الوقت يقف ضد الاستبداد والظلم. وهناك التزام على كل مسلم أن يحارب الظلم والاستبداد بغض النظر عن خروج هذا الالتزام إلى حيز التنفيذ أو عدمه فإنه ذو أهمية هائلة للأفروأمريكيين. فهو يعتبر سبباً جزئياً لتحول الكثير في السجون إلى الإسلام.

ولابد هنا من إبراز حقيقة هامة ألا وهي كون العنصر الأفروأمريكي نتاجاً مباشراً بدرجة كبيرة جداً للنظام الأوروبي الذي كانت تسيطر عليه المسيحية وأن آثار هذا النظام على الشخص الأفروأمريكي لا يحتاج لأي توضيح أو إعادة وتكرار. إن المسيحية كانت للكثيرين مثلاً حاضراً دائماً على القهر والاستبداد في حين أن الإسلام كان يطرح فلسفة أكثر سماحية عند تعامله مع العالم؛ وعلى أية حال، فإنه بغض النظر عن المعتقدات الدينية الشخصية فإن الولايات المتحدة من أدناها إلى أقصاها لا زالت تعتبر سجناً لجميع الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية.

إن السجن الأمريكي كان له أهمية مركزية عند "مالكوم إكس"؛ ففي الوقت الذي كان فيه بديع الزمان يجادل الرؤوس الحاكمة في بلده كان "مالكوم إكس" معتقلاً بسبب تهم السطو على المنازل وقد قضى فترة العشرينات المبكرة من حياته في السجن حيث أنه برعاية "الله" عرف شكلاً من أشكال الإسلام كان يمارسه "المحترم إليشع محمد"؛ وكان هناك الكثير من الناس يعارضون "إليشع محمد" بدعوى أنه لم يكن يمارس ما كان يعرف تقليدياً بالإسلام. وسواء كان هذا حقيقياً أم لا فإنه من المهم النظر إلى الدور الذي لعبه في حياة الكثيرين جداً من الأفروأمريكيين. لقد قام "إليشع" بتوسعة البيئة والظروف الدينية بحيث يستطيع الضوء الإلهي المتمثل في الإسلام أن يدخل عقول الناس وقلوبهم. وبدون "إليشع محمد" فإنه لم يكن للعديد من الأفروأمريكيين أن يدركوا حتى أن هناك ديناً يسمى الإسلام. وفي الواقع فإنه كان هناك ما يمكن اعتباره أنماطاً تميل أكثر إلى الشكل الأرثوذكسي للإسلام في الولايات المتحدة قبل نشأة "أمة الإسلام" فإنه يجب أيضاً ملاحظة أن باستثناء الحركة "الأحمدية" فإن الكثيرين لم يحاولوا مخاطبة المجتمع الأفروأمريكي؛ ويجب أيضاً ملاحظة أنه منذ وفاة "إليشع محمد" فإن كلاً من أمة الإسلام وفروعها قد قاموا ببطء ولكن بثقة بإقامة الجسور نحو المجتمع الأكبر الدولي المسلم السني. ومعظم هذا العمل بدأ في السجون:

إن "وارث د. محمد" وهو ابن "إليشع محمد" بدء في حل "أمة الإسلام" عن طريق تحرير أتباعه من إخلاصهم وولائهم الذي بلغ حد التيه لشخصية "إليشع محمد". فقد أصدر تعليماته لأعضاء أمة الإسلام الموجودين في الجماعات الموجودة بالسجون بالبدء في تعلم كيفية أداء الصلاة والقرآن من زملائهم السنيين مما أدى إلى ظهور توحّد ناجح في بعض الأحيان للجماعة الموجودة بالسجن. ورغمًا عن التقاير الذي أدى إلى إطالة زمن هذا فإن جميع سجون نيويورك ماعداً اثنين فقط يوجد بها حالياً مجتمعات مسلمة متوحدّة.^أ

إنني أعهد بهذه القضايا الخاصة بـ"إليشع محمد" إلى التدوين بالصحائف على أمل أن يستطيع كل من هو خارج البيئة الأفروأمريكية النظر نظراً متوازناً إلى تأثير هذا الرجل على الإسلام في الولايات المتحدة. إن تأثيره على "مالكوم إكس" يشبه تماماً الدور الذي لعبه الإسلام في حياة الكثير من المسلمين المعتقلين. إنه طريق للانطلاق الخارجي - طريق يحرر العقل والروح وفي نفس الوقت لا يلتفت إلى التخريب الذي يقع على الجسد. وقد بدء "مالكوم إكس" عند إطلاق سراحه في التحدث ليس فقط عن حقيقته كسجين ولكن أيضاً عن حقيقة ما كان يراه من أن كل الأفروأمريكيين كانوا في نظره أسرى حرب، ولقد صرح بالآتي:

"إنك غير مضطر للذهاب خلف القضبان لكي تشعر إنك مسجون في هذا البلد، فكونك قد وُلدت في هذا البلد أسود اللون يعني أنك مسجون بالفعل، فأنت محصور بالفعل، ويتم مراقبتك فعلاً بأمور سجن يقف لك بالمرصاد كأنه رئيس البلدية التي تتبعها أو كأنه العمدة أو حاكمك أو كأنه الرئيس - إنه ليس إلا هذا المأمور الذي يبيئك في سجنك".^١

ونظراً لأن هذه الرسالة تأتي من مسلم مخلص فإنه لا يمكن تجاهلها لأنه في حالة "مالكوم إكس" فإن عقله المسلم فقط هو الذي كان قادراً على المقاومة ضد عقله المستعمر. وقد تحقق ذلك من خلال التزامه بقوانين "الله" وإرادته تعالى. إن "مالكوم إكس" وهو الأمريكي ذو الأصل الأفريقي كان قادراً على إدراك الدرجة التي عندها يذعن للاضطهاد والظلم وبالتالي عمل على ألا يصل إليها عن طريق تجاهل الظروف الواقعية المحيطة به منذ زمن بعيد. إن الأمريكي ذا الأصل الأفريقي يتم تعليمه وتلقينه أنه أقل قيمة من لاشيء في الولايات المتحدة. والمسلم يعلم أن "الله" هو أقرب إليه من حبل الوريد، وهاتان الحقيقتان لا يمكن أن تشغلا حيزاً واحداً. إن "مالكوم إكس" كرجل مسلم يعرف أن واجبه الإسلامي يملئ عليه التصدي للاضطهاد والظلم الواقع على قومه. ولهذا قلت مسبقاً بأنه من أجل أن يظهر الكثيرون من الأفروأمريكيين امتنانهم وعرفانهم بالجميل لبديع الزمان عليهم أولاً أن يتفهموا كلمات "مالكوم إكس" وحياته الواقعية. إن الأسلوب الذي انتهجه "مالكوم إكس" في التعايش داخل السجن الواسع الذي هو الولايات المتحدة كان من خلال الاعتماد على إيمانه كمسلم. إن الإسلام كان "مالكوم إكس" بمثابة مفاتيح الخلاص لجميع القضايا العالمية. وفي هذا فإنني أرى نوعاً من العهد الإيماني والسمة المشتركة مع بديع الزمان. وفي نظر البعض فإن المعتقدات السياسية لـ"مالكوم إكس" تفوق قناعاته الدينية. ولكن هذا تعارض زائف ذو شقين لا يقدم ولا يؤخر. فلقد كان "مالكوم إكس" مسلماً وكان أيضاً أمريكياً ذا أصول أفريقية وهما هويتان تسببان ضغطاً متواصلاً على أي فرد إذا كان يأخذ وعوده مأخذ الجد. فالمسلم يحيا طبقاً لإرادة "الله" - والأفروأمريكي يحيا حياة خضوع واستعباد مستمرة من المجتمع المستبد. إن "مالكوم إكس" تصدى لهذا النضال عن طوع خاطر بإيمانه الصريح للعالم ليسمعه:

"للوصول إلى استقامة نفسي... فإنني مسلم بكل معنى الكلمة، وهذا لا يعني إلا أن ديني هو الإسلام، إنني أؤمن بالرب الذات الأعلى وخالق العالم. وهو دين سهل وبسيط يسهل قيمه. إنني أؤمن برب واحد و إنني أؤمن بأن هذا الرب كان له دين واحد وما زال له هذا

الدين الواحد وسيكون له هذا الدين الواحد وأن هذا الرب قد علم هذا الدين الواحد لجميع الأنبياء".^{١١}

وكما حدث مع بديع الزمان فإن رسالة "مالكوم إكس" كانت واحدة من الرسائل التي تمثل نوعاً من اللاهوت العملي. فبينما كان أعداء بديع الزمان هم البريطانيين والروس والحكام الذين انصب فكرهم على توجيه الدول المسلمة بوسائل غير مسلمة كان "مالكوم إكس" يواجه عدواً أكبر بكثير من ذلك ألا وهو العنصرية. وإنه لمن المثير أن أجد في وقتنا الحاضر من لا يزال يعتقد أن "مالكوم إكس" مات وهو يكره البيض. إنه مات وهو يكره العنصرية وحقيقة أن هذا وذلك يتشابهان معا بحيث يصعب الفصل بينهما لدرجة أن غموض واقعيتهما يبين أن الأمريكيين مازالوا على مسافة بعيدة من إدراكها بمثل ما كان يعينها "مالكوم إكس". فالعنصرية التي ناضل "مالكوم إكس" ضدها لم تكن غامضة أو متساهلة ولم تكن كراهية شخصية ولكنها كانت عنصرية نظامية مؤسسية وشاملة بدرجة كبيرة وكان لها تأثيرها السيئ ليس على مواطني الولايات المتحدة فقط ولكن امتدت لتشمل شعوباً أخرى حول العالم. ولقد تحدث القس قبل وفاته في لندن وباريس وفي العديد من الدول الأفريقية وذهب إلى مكة حيث تغير بطريقة جوهرية:

"إن كل ساعة تمر على هنا تجعلني أشعر ببصيرة روحية أعظم إزاء ما يحدث في أمريكا الآن بين السود والبيض. إن الزنجي الأمريكي لا يمكن أبداً أن يلام بسبب أحقاده العنصرية لأنه ببساطة يتفاعل ويرد على أربعمئة عام من العنصرية السافرة للأمريكان البيض. وبينما تفقد هذه العنصرية أمريكا على طريق الانتحار فإنني أؤمن بالفعل - وذلك من خلال تجربتي التي خضتها معهم بأن البيض الذين ينتمون إلى الجيل الأصغر في الكليات والجامعات سوف ينظرون إلى الحوائط المكتوب عليها وأن الكثيرين منهم سوف يلتفتون إلى الطريق الروحي للحقيقية وهذا هو الطريق الوحيد المتاح أمام أمريكا للحيلة دون وقوع الكارثة التي من المؤكد أن العنصرية ستقودها إليها".^{١١}

والنقطة ذات الأهمية الأكبر هي أن "مالكوم إكس" أخذ التغيرات والأحداث التي خبرها وتحدث عنها مع الآخرين. وكان تركيزه الدولي على الظلم الجماعي الواقع على الناس في هذا العالم مشيراً إلى ضرورة تضامن المؤمنين كطريق وحيد لإحداث تغيير كبير هو ما كان يثير أقصى درجات اهتمامه قبل نهاية حياته. وإنني كشخص أمريكي لا أعلم الدرجة التي استمع المسلمون عبر أرجاء العالم لهذا النداء الذي يستهدف المعونة والتضامن؛ ومع ذلك فبالنسبة لهؤلاء الذين يقتفون كلمات بديع الزمان وحياته فيبدو أن المجتمع الأفروأمريكي ككل وعلى وجه التحديد هؤلاء الموجودين منه بالسجون يمكن أن يقدم فرصاً كبيرة للمسلمين للاشتراك في عمل يمكن من خلاله تقوية الإسلام بطريقة حقيقية ليس فقط كنظام ديني ولكن كقوة عالمية قادرة على تغيير حياة الكثيرين.

ومن المؤسف من الناحية التاريخية أن بديع الزمان ومالكوم إكس لم يلتقيا قط. فلقد كانا متشابهين في العديد من الأنشطة التي تركزت في الارتقاء الروحي لشعوبهم. وقد ناضلا في قضايا ذات سمة وطنية مع إبراز دور الإسلام في صياغة هذه الهوية. ولم يخافا البتة من مواجهة عقوبة السجن في سبيل مهمتهما الروحية هذه. ولو كانا قد التقيا لكان على القس مالكوم إكس أن يبدي احترامه الكبير لحكمة رفيقه الأكبر منه سنًا

بسؤاله النصح فيما يتعلق بالدور الذي يجب أن يقوم به أسرى الحرب الأفروأمريكيين. ولو كان لكلمات بديع الزمان الموجودة أي توجه تصدر عنه فإبني أعتقد أنه كان سيقوم أولاً بنصح هذا الإمام الأصغر منه سناً بأن يوجه تابعيه أولاً إلى عدم الخوف من الموت. وأستطيع هنا أن أتخيل "الملا سعيد" هو يستحضر خبراته الذاتية في سجن اسكي شهر حينما تعلم لأول مرة أن يقدر قيمة الموت :

"فظنرت أول ما نظرت الى وجه الموت المخيف. ورأيت ان الموت لأهل الإيمان تسريح من الوظيفة، والأجل هو بطاقته. فالموت إنن تبديل مكان، ومقدمة حياة باقية، وباب إليها. وهو انطلاق من سجن الدنيا الى بساتين الآخرة. وهو انتظار زمن الوصول الى ديوان الرحمن الرحيم لاستلام أجره العمل، وهو دعوة الى دار السعادة. ولما فهمت حقيقة الموت فهما يقينا أحببته."^{١٢}

و نظراً لسمو شأنه كعالم محترم فإبني أستطيع رؤية مالكوم إكس يضغط على بديع الزمان ليستزيد من نصحه فمن المؤكد أن مالكوم إكس لم يكن ليفكر قطعاً في أن بديع الزمان العظيم سيطلب منه أن يخضع الأفروأمريكيين للمذلة وأن يموتوا ببساطة ولكن أن يكونوا فقط مستعدين للموت في سبيل الحياة المستقيمة و الصالحة التي أمر المسلمون أن يحيوها. ولربما قام بديع الزمان بمدح القس مالكوم إكس على نفاذ بصيرته واستعداده للبحث عن معانٍ أعمق لحقيقته. وإبني لأعتقد كذلك أن بديع الزمان قد يطلب من مالكوم إكس أن يقرأ "الرسائل" وأن يتذكر المناخ الذي كتبت فيه أي في السجن. وأن يتذكر أيضاً تجربته هو الشخصية في السجن وكيف أنه لأول مرة في حياته أحب الإسلام أثناء هذه التجربة. وحينئذ قد يقرأ بديع الزمان خطاباً مشابهاً لخطابه الذي كان قد كتبه لتلاميذه حينما اكتشف أنهم قد اعتقلوا بسبب قيامهم بتقديم يد المعاونة له:

" إخوتي الأعزاء -إبني أشعر بمنتهى الحزن و عدم السعادة من أجلكم و لكنه نقل إلى أن الإرادة الإلهية كذلك قدركم قد زدوكم بماء السجن لتشربوا والخبز لتأكلوا. وإبني أرى في هذا رحمة إلهية وإظهاراً للجميل الرباني. إن أكلكم لهذا الخبز وارتواءكم بهذا الماء لهو أسهل وأخف وأفضل الطرق لمكافئكم على ما قمتم به. فلقد كان هذا السجن أحد أفضل الأماكن لتعليم طلاب "رسائل النور" وأكثرها سطوعاً أثناء المحنة وأكثرها تحديداً من ناحية اختبار كيفية تعليم أهمية ضرورة التصرف بذكاء وحصافة في مواجهة الأعداء. إبني أنظر إلى هذا السجن كأحد أكثر الأماكن نورانية للدراسة وتكايا للتعليم والاستفادة من المواهب الراقية والسماة الرفيعة المتنوعة جداً لأصدقائنا هنا. وكذلك لتأسيس وتجديد الأخوة التي تربط بينهم. ولهذا فإبني لم أشك من هذا الموقف بل على العكس أعربت عن شكري وامتناني بكل روجي. نعم، إن طريقتنا هي الشكر وذلك لكي نرى مفهومًا للسواء في كل شيء.

من أخيك الذي هو في أشد درجات الحزن إزاء الآلام التي تعانونها. سعيد النورسي."^{١٣}

إن القس مالكوم إكس كان ليقدّم شكره الجزيل إلى الحكيم العاقل لمعرفته، وكان ليدعو لتحقيق هذا الأمر. ولربما قام بعد ذلك بسؤاله عن كيفية تطبيق ما فسره بديع الزمان لآية من الآيات. إن هذه الآية وتفسيرها هو كالاتي "هناك قصة تقيّد أن الحكام المستبدّين الذين سيأتون في نهاية الزمان وعلى وجه الخصوص "المسيخ الدجال" سيكون لهم جنة زانفة وجحيم زانفة أيضاً" ولقد يتمحور سؤال القس مالكوم إكس على الحقيقة

التي مفادها أن مثل هذه الحالة توجد الآن في الولايات المتحدة وتؤثر مباشرة على المسلمين الأفروأمريكيين. إن المدارس الآن تشبه السجون وتقوم بالعمل مثلها في المجتمعات الأفروأمريكية بطريقة متزايدة. وحتى حينما تؤدي هذه المدارس الدور المطلوب منها فإنه نادراً ما تكون القيم الإسلامية محور اهتمام هذه المؤسسات التعليمية. وحتى هذه الجنات الزائفة فإنها تختفي رويداً رويداً وأصبحت تأخذ شكل الأبراج المحصنة وغرف التعذيب أكثر فأكثر. ولربما يسأل القس أخاه الأكبر والأكثر حكمة عما يجب عمله إزاء هذا - وللأسف فإن خيالي يعجز عن تصور الرد. إنني لا أستطيع أن أرى ما يمكن أن تكون إجابة بديع الزمان حول هذا. إنني أدرك احترامه للمعرفة وكذا رغبته في دمج العلوم المادية والعلوم الشرعية لكي يمكن تقديم كل المعاونة الممكنة للعقل المسلم. ولكنني لا أعلم نوعية شعوره عن تلك المؤسسات التعليمية القادرة على تحقيق ذلك بدلاً من تحولها بنفسها لكي تكون مدارس إعداد للسجون. وإنني لأمل أن يقوم علماء أفضل مني بروية أهمية مثل هذا الموضوع ويسألوا أنفسهم عما يجب عمله إزاءه - ولكن بالنسبة لي فإنني أشعر بالرضا لسبقي في فتح هذا الحوار - حالياً.

ثبت المراجع وملاحظات

- ^١ انظر كتاب "مالكوم إكس وأسوار السجون في أمريكا" (Malcom X and the Prison Walls of America)، تأليف هانك فليك، في العدالة الاجتماعية لأتيكا (Social Justice Attica)، العدد التذكاري، للمجلد ١٨، خريف ١٩٩١م: ١٩.
- ^٢ انظر "الانضباط والعقاب: ميلاد السجون" (Discipline and Punish: The Birth of the Prison)، تأليف مايكل فوكولد، (نيويورك ١٩٩٥م)، ١١.
- ^٣ المصدر السابق، ٢٤٢.
- ^٤ انظر <http://www.risale-nur.com.tr/mk/eng/tarihce/1chap.v/html>.
- ^٥ "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي" (The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi)، تأليف شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٢م)، ١٢٥.
- ^٦ المصدر السابق، ١٣٥.
- ^٧ المصدر السابق، ١٩٣.
- ^٨ انظر <http://www.nyu.edu/classes/crises/prison.html#intr>.
- ^٩ انظر كتاب "مالكوم إكس وأسوار السجون في أمريكا" (Malcom X and the Prison Walls of America)، تأليف هانك فليك، ٢٦.
- ^{١٠} انظر كتاب "الخطب الأخيرة" (The Final Speeches)، تأليف مالكوم إكس، (نيويورك ١٩٩٢م)، ١٤٨.
- ^{١١} انظر كتاب "السيرة الذاتية لمالكوم إكس" (The Autobiography of Malcom X)، تأليف مالكوم إكس، (نيويورك ١٩٦٦م)، ٢٥٥.
- ^{١٢} انظر "الشعاعات"، ضمن كليات رسائل النور، (استانبول ١٩٩٨م)، ٢٠-٢١.
- ^{١٣} انظر "اللمعات"، (استانبول ٢٠٠٠م)، [٣٥٥ بالترجمة الإنجليزية].

الوحي وفروع المعرفة العقلية والحقيقة

في مؤلفات سعيد النورسي وبول تيليك

كيتون كوب

لم يلتق الفقيه المسيحي بول تيليك بالفقيه المسلم سعيد النورسي مطلقاً، وعلى قدر علمي فلم يسبق لهما أن ظهرا سوياً في جملة واحدة. فتيليك (١٨٨٦-١٩٦٥م) ابن لراعي إبراشية لوثرية، نشأ في بروسيا شرقي برلين فيما يسمى الآن بولندا وحصل على درجتي دكتوراه في الفلسفة واللاهوت، ثم سيم كاهناً سنة ١٩١٢م وخدم كقس في الخنادق على الجبهة الغربية للجيش الألماني إبان الحرب العالمية الأولى. ثم رجع من بعد ليشهد الإذلال والفوضى في برلين بعد الحرب. صار تيليك ناشطاً سياسياً، وساعد في تأسيس حركة تسمى "الاشتراكية الدينية" وذلك لمناهضة الاشتراكية اللادينية والتي كانت تجتاح أجزاءاً من أوروبا. درّس تيليك في خمس جامعات ألمانية قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٣م تحت ضغط من نظام الحكم النازي ليقضي بقية حياته في منفاه في الولايات المتحدة الأمريكية خائب الأمل في السياسة ومعلماً لللاهوت في مدارس اللاهوت في نيويورك وبوسطن وشيكاغو. وفي تلك الأثناء كتب أهم مؤلفاته وهو "اللاهوت المنظم". وتيليك معروف الآن كواحد من القلة المعدودة من المفكرين البروتستانت الأكثر تأثيراً في القرن العشرين.

أما سعيد النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠م) فكان ابناً "لقرويين كرديين متواضعين في شرقي الأناضول؛ فقد كان أبوه فلاحاً، وكلا والديه مسلمين ورعين. وتعلم سعيد في سلسلة من المدارس الشرعية، وعلم نفسه العلوم الطبيعية والفلسفة وأصبح مدرساً ومصالحاً تربوياً، وخدم كقائد في جيش الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وأثناء قتاله البطولي ضد الروس في القوقاز كتب تفسيراً للقرآن. ثم أن كان أسره وإرساله إلى السجن لمدة سنتين كأسير حرب في روسيا التي فر منها بعد ذلك. وبعد الحرب ألقى بنفسه في غمار الحركات الاجتماعية والسياسية التي كانت تقاوم آثار الاحتلال البريطاني لاستانبول؛ وفي سنة ١٩٢٢م استدعاه مصطفى كمال أتاتورك إلى أنقرة وعرض عليه منصباً في حكومة الجمهورية التركية الجديدة، بيد أن بديع الزمان سعيد النورسي لم يقبل هذا المنصب. وبعدها بقليل اتهم ظمناً بالتآمر في حركة تمرد اندلعت في شرقي الأناضول ضد الجمهورية وأجبر على الرحيل إلى منفى في غرب الأناضول لسنوات تلت بلغت الخمس والعشرين. وفي تلك الفترة انسحب من الحياة العامة وكرس نفسه لتفسير القرآن وكتابة مؤلفه "رسائل النور".

تُرى ما هي الأمور التي يتشاركها هذان المفكران والتي تبرر ظهورهما معاً في هذا الفصل؟ فكلاهما فقيه، ولكن يفوق هذه الأهمية ظهور أهم أعمالهما كنتيجة لشقهما طريقاً اخترقا به ظروفًا عصيبة وتجارب تاريخية متشابهة إلى حد يثير الدهشة. وُلد تيليك وكذا سعيد النورسي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وماتا في الستينات من القرن العشرين؛ وكلاهما وجد نفسه على جبهة القتال وفي الخنادق في الحرب العالمية الأولى وعلى نفس الجانب من قوات المحور. وكلاهما خرج من هذه الحرب مدركاً لمستوى العنف الذي أطلقته تلك الحرب، ومتيقظاً سياسياً لقدر الإذلال الذي تعرض له وطنيهما المهزومين، وناقداً للأسلوب الضحل الذي يمارس به إخوانهم في الدين معتقداتهم الدينية. ولأن كلا منهما قطع شوطاً في النشاط السياسي وانتهى هذا النشاط بخيبة أمل في الأنظمة الحاكمة التي وصلت إلى السلطة (النازية في ألمانيا) و(الكمالية في تركيا) فقد جُرأ إلى النفي تحت ضغط الأنظمة الحاكمة التي عارضها ودلغا إلى مرحلة من حياتيهما تتسم بالطمأنينة السياسية، والشغف الفقهي، والنقد الديني الفاضح للميول المادية للحضارة الغربية. وأقر تيليك وسعيد النورسي بمشروعية العلم الحديث، وسيادة أنظمة العالم الطبيعي وعملياته؛ ولأنهما تشاركا فهم أو إدراك كيف أن الوازع الديني ما برح يفقد مكانته بسبب الهجوم الضاري لتلك المكاسب المادية، فقد بحثا بطرق مختلفة لتحديد العلاقة الملائمة بين الإيمان والأنواع الأخرى من المعرفة. وعند هذه النقطة الأخيرة أجد نفسي مهتماً بمتبع أعمال النورسي وتيليك جميعاً. فنجد النورسي في "الرسائل" يفسر القرآن على أنه يتضمن كل العلوم الحقيقية، والفنون، وكل علم أو فن أو براعة، مع العلم بأن كثيراً من المعارف العلمية والثقافية قد تطورت منذ تلقى النبي محمد الوحي الإلهي، وحيث أن النورسي يرى ذلك، فلا بد أن يحدد وبأثر رجعي كيفية ظهور تلك الإنجازات الحضارية الحديثة في القرآن. ولإثبات ما يراه يتبنى استراتيجيتين، أولاهما: زعمه أن جميع العلوم الحقيقية تمت سلفاً من خلال معجزات الأنبياء، فكل من عجائب العبقريّة الإنسانية كان يؤذن أو يبشر بها في معجزة أو نبأ أحد الأنبياء، فعلى سبيل المثال، فتكنولوجيا حفر الآبار والري أُنذرت بها في معجزة موسى عند ضربه الحجر بعصاه وتفجر المياه منه. ويقترح النورسي في استراتيجيته الثانية أن الأسماء الحسنى تعمل كأصول (البذور أو العلامات أو المبادئ) لكل العلوم الحديثة والفنون والإنجازات. أما تيليك فيبذل جهداً مماثلاً، وهو تعريف الأسس المقدسة لكل ما يسميه "الوظائف الحضارية" كالعلم، والفن، والسياسة، والمجتمع، ويطور ذلك إلى شكل من "العقل الوجودي"، والذي يعكس رغبته في إعادة ربط ما بين العقل والوحي - وهي تلك الرغبة التي تحرك كثيراً من أعمال النورسي. وفي هذا الفصل، سوف أستكشف جهود كل من النورسي وتيليك في تلك الجزئية، وبطريقة التنبؤ سوف أزعّم أن لدى النورسي ما يخاطر به أكثر من تيليك في إيجاد السوابق لكل الإبداعات الثقافية الشرعية في النصوص المقدسة. ولكنني سوف أزعّم أيضاً أنهما يتشاركان إيماناً لا يتزعزع بالوحدانية كمبدأ أساسي في كل المعارف.

إن الاهتمام المشترك الأساسي للنورسي وتيليك والذي يدفعهما كلا في سبيله هو إيجاد كيف أن المعرفة الإنسانية وبنياتها وعملياتها مؤصلة جذورها في الوحي. ولكي

نقدر الأسلوب المتميز، والطريقة التي يحقق بها كلا منهما ذلك، فسوف أبدأ بتفحص كيف يفسران العلاقة العامة بين العقل والوحي، ثم أستكشف تبريرهما الفروع المتعددة للمعرفة كوسائط للحقيقة الأساسية العليا. وأخيراً، سوف أضع في الحسبان كيف ربط كلا من النورسي وتيليك حقيقة الدين بالأنواع الأخرى من الحقائق. وبرغم أن الغرض من مقالتي هذه وصفيّ في المقام الأول في محاولة لتوضيح كيف أن النورسي وتيليك تتاولا تلك القضايا التي تتمحور حول قضية الإيمان والعقل، فسوف أختتم باقتراح أبين فيه نقاط الضعف والقوة النسبية لكل منهما - من وجهة نظري كمسيحي يقرأ لهذين المفكرين.

العقل والوحي

كانت المعضلة التي واجهت النورسي هي كيفية التوفيق بين وقع عجائب العقل في عصر التنوير على المسلمين - تلك العجائب التي ترعرعت في تربة غريبة - والاعتقاد بأن القرآن يحتوي على كل المعارف المفيدة للجنس البشري كله، في وقت كان فيه المسلمون في تركيا تحت ضغط شديد من كلا القوتين الداخلية والخارجية. فخارجياً، كانت قيادة الجمهورية التركية الجديدة تصلح المجتمع التركي ومؤسساته بدقة لكي تعكس النموذج الأوروبي الحديث، وداخلياً، وجد المسلمون منتجات العلم الأوروبي والتكنولوجيا مثيرة للفتنة، وأصبحوا في حالة ذهول وارتباك لأن تراثهم الديني لم يظهر لهم وبه تلك العبقرية بداخله؛ وجاء رفض كل ما هو أوروبي وحديث كرد فعل طبيعي بين بعض المسلمين المتدينين. أما بديع الزمان النورسي فقد سعى إلى منزلة بين المنزلتين، راسخاً في إيمانه أن القرآن مرشد جدير بالثقة في مجاله الكون وأسواره ولكن راسخاً أيضاً في أن اكتشافات العلوم "الغربية" هي إنجازات أصيلة ويمكن تقليدها، بمعنى استعادتها وتوظيفها لصالح المجتمع التركي.

وقد توصل إلى هذا القرار بإعادة توظيف مفهوم العقل نفسه بالاستفادة من مفهوم من مفاهيم عصر التنوير يطلق عليه مفهوم "الاسمية" أو المذهب اللفظي الذي عمل على "تحرير" العقل من الدين - لغلبة تناوله في البحوث العلمية في أوروبا وأمريكا. ويدعى النورسي أن الفلسفة الأوروبية قد افتقرت وأفلست بالنسبة إلى "معرفة الصانع الجليل"^١ ولكنه بدلاً من إخضاع العقل وفوائده إلى أعداء الدين، يقول بفصاحة وبلاغة "إن تجريد العقل من مصدره المقدس وتصيينه مكانة يصبح فيها شريكاً لله هو شرك - كأنه صنم". ويصر النورسي على أن العقل بالمفهوم السليم هو بحث في الكائنات والتي تصل في النهاية إلى أسماء الله الحسنى، وأن أي عقل مهما كان ما يكتشفه إنما يكشف لنا ببساطة تفاصيل أكثر عن القدرة الإلهية، وأن ذلك سوف يؤدي إلى تناغم كافة العمليات الطبيعية، وحسبما يقول: "كل شيء بحد ذاته، وبمعناه الاسمي: زائل، مفقود، حادث، معدوم، إلا إنه في معناه الحرفي، وبجهة قيامه بدور المرآة العاكسة لأسماء الصانع الجليل، وباعتبار مهامه ووظائفه: شاهد، مشهود، واجد، موجود".^٢

فالعقل، بمعنى آخر، له مكانة عالية عند النورسي، فهو وسيلة لتدعيم ما أوحى به في القرآن وحتى إنه -أي العقل- يصل أيضاً إلى فهم أوضح لهذا الوحي؛ ولا يجب الإعراض عنه لأنه يؤدي بصورة لا تقاوم إلى ممارسة الشرك. فالعقل خلق الله، وكل الحقيقة منطقية بشكل رائع، والعقل يعمل كأداة لله للحفاظ على العالم المخلوق. فبالنسبة للبشر يعتبر أعمال العقل كوسيلة لتحسين ظروف الحياة والوصول إلى فهم أفضل لله عملاً جديرًا بالثناء. ولكن الاستخدام الأمثل للعقل سوف يبحث دائماً عن دليل من معرفة الواقع والذي كشف عنه القرآن من قبل. ويرى هدفه الأساسي هو النظر في الكائنات لما يشيرون إليه من القدرة والإرادة العليا التي سببت وجودهم. هذا، وقد واجه تيليك معضلة مشابهة، فعندما كتب "اللاهوت المنظم" في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين كان أولاً قد مر بتجربة النتائج المدمرة للنماذج المعوجة من العقل والتي ساقط بلده الأصلي ألمانيا إلى حربين عالميتين. فعندما كان في أواخر العشرينات من عمره خدم تيليك في الجيش الألماني كقس في الحرب العالمية الأولى، وفي عام ١٩١٥م تم نقله إلى الجبهة حينما شنت قوات الحلفاء هجوماً ليلياً، فكما يذكر ذلك بعد عدة سنوات: "ظللت أنتقل طوال الليل بين الجرحى ومن يحتضرون وقد جاءوا بهم، وكان كثير منهم أصدقاء لي مقربين. وطوال تلك الليلة الرهيبة تنقلت بين صفوف من الرجال المحتضرين، وتحطم في تلك الليلة بداخلي كثير من فلسفتي الألمانية التقليدية: الإيمان بأن بمقدرة الإنسان أن يسيطر وبوعي على أصل كيانه بذاتية الأصل والوجود...".^٣ وبعد عدة عقود وفي أثناء الحرب العالمية الثانية، يصف تيليك نوعاً من "اللاعقلانية المنطقية" والتي تسلطت على الشعب الألماني في شكل النازية.^٤ فالعقل لم يفعل أي شيء لمنع تلك الحروب، ولو كان أي شيء فقد زادت تلك الحروب من الرغبة في إراقة الدماء، فكلما الجانبين كان يحارب لبسط سيطرة عقلية مجتمعه المتميزة، وأنه من خلال العقل الفني تم تطوير أسلحة التدمير الشامل واستخدامها. ولم يكن في قرارة تيليك عزم على هجران العقل، وإنما قارن بين نوعين من العقل: "العقل الفني والعقل الوجودي".^٥ فالعقل الفني هو نوع من التبرير وهو الذي يحدد الوسائل لبلوغ الأهداف أساساً من خلال الحسابات الفنية بدون تأثير على معاني تلك الأهداف، أي أن هذا العقل "معين، ومنطقي، وواقعي" ولكنه غير متأمل في الوضع المعياري أو الوضع الوجودي لأهدافه، ويصفه بأنه "تحكم في المعرفة" - وهو نوع من المعرفة التي يقوم فيها العقل "الذاتي" عن طريق الفصل الواعي بالتحكم في العقل "الموضوعي". وهكذا "يشيء" الموضوعي محولاً إياه إلى مجرد "شيء". وعن "التحكم في المعرفة" يكتب تيليك: "ينظر إلى الشيء الموضوعي كشيء لا يستطيع رد تلك النظرة عليه".^٦ وهذا النوع من العقل الفني لا غنى عنه في تحقيق أشياء كثيرة جيدة، فهناك العديد من الأشياء التي لا بد وأن تترك بالعقل الفني وإلا سنصبح متلقين سلبيين وضحايا للقوى المحيطة بنا، ولكن إذا ترك هذا العقل لأدواته مفصلاً عن العقل الوجودي فإنه يمكن أن يصبح أداة للقوى اللامعقولة والتي غالباً ما تخدم الإرادة الذاتية التي قال بها نيتشه. أما "العقل الوجودي" فعلى النقيض، فهو العقل الذي تتحد فيه الذات مع الشيء دخولاً إلى "مستوياته العميقة ومدركاً لقدرته الخاصة على الوجود".^٧ ويسمى تيليك ذلك بالوجه "المستقبل" للعقل، أضف إلي ذلك "أن هذا العقل يختص بمصادر المعاني والهيكل

(البنى) والمعايير والمبادئ والتي يفترضها العقل^٨. فهو يشير إلى شيء ما يظهر في بنى الواقع والتي يكشفها العقل ولكن "يسمو عنها في القدرة والمعنى"^٩. فالعقل الفني والعقل الوجودي يحتاجان لبعضهما بعضاً حتى يتمكن كل العقل من العمل بأقصى طاقاته، فعملية فهم أي شيء (شخص - حيوان - نص مكتوب) تتضمن وصلاً وفصلاً، ألفة وتحليلاً. فالعقل الفني بدون العقل الوجودي هو عقل اختياري وضحل، والعقل الوجودي بدون العقل الفني غير فعال.

أما الوحي عند تيليك فهو العقل في حالة "النشوة" ولكي نتفهم ما يقصده بذلك فمن الضروري أن نتفهم أن تيليك عنده - مثله مثل كثير من المسيحيين - أن الكتاب المقدس لا يعادل الوحي، فالإنجيل سجل مكتوب لكثير من التجارب الوحيية، ولكن محتوى هذه التجارب ليس هو المقصود بكلمة "الوحي" فإذا سويت ما بين الاثنين فقد شوهدت معنى "الوحي". فكما يزعم تيليك "الوحي هو ما يعرف عموماً بأنه معلومة إلهية عن أمور إلهية أعطيت للأنبياء والرسل وأمليت إليهم بواسطة الروح الأمين إلى كتبة الإنجيل أو القرآن أو أي كتب مقدسة أخرى، وقبول مثل هذه المعلومات الإلهية أياً كانت ضئيلة أو غير منطقية فهذا هو ما يسمى بالإيمان"^{١٠}.

ويواصل تيليك فضلاً عن ذلك بقوله: "الوحي بادئ ذي بدء هو التجربة التي فيها يمتلك العقل البشري اهتمام لا محيىص عنه ويخلق مجتمعاً يعبر فيه عن نفسه برموز من العمل والخيال والفكر"^{١١}.

إن الوحي عند تيليك تجربة نوعية أو لحظة يتحد فيها العقل "الذاتي" لحظياً مع العقل "الموضوعي" خارج ذاته، وفي تلك اللحظة يرفع "الحجاب" عن شيء مستتر. ويلجأ تيليك إلى مصطلح "النشوة" كثيراً بمعناه اليوناني أي الوقوف خارج الذات لكي يصف ما يقصده بالوحي، فيزعم أن "النشوة" تشير إلى حالة عقلية غير عادية بمعنى أن العقل يسمو فيها على وضعه العادي" وإذا فهمنا الوحي على هذه الطريقة فإن "الوحي ليس إلغاءً للعقل بل هو حالة عقلية يصبح فيها العقل أبعد من ذاته، أي أبعد من تركيبه "الذاتي" و"الموضوعي" "^{١٢} ولمزيد إيضاح لهذه النقطة نقول إن الوحي هو العقل عندما تتماكحه قدرة تتسامى به - قدرة هي مصدر كل المعاني. وهذه القدرة هي ما يسميها تيليك "كينونة الذات" أو ببساطة "الرب". وبهذا التحليل تصبح النصوص المقدسة عبارة عن "وسيط للوحي"؛ فالوحي قد يحدث عند قراءتها أو الاستماع إلى كلماتها ولكنها - أي تلك النصوص المقدسة - ليست ذاتها الوحي. أما بالنسبة إلي علاقة ما بين العقل والوحي "فحينما تحدث تجربة الوحي، فإن كلا من الإيمان والعقل يتجددان"^{١٣}. والعقل الوجودي على وجه الخصوص هو الذي يمكن مخاطبته بالوحي.

ويدرك إذا كل من تيليك والنورسي خطورة العقل المنفصل عن الوحي، والذي هو مصدر لمعناه - مصدر يضمن له أن ذلك الذي يكشفه العقل له مردود أكبر من مجرد إرضاء شهوات الإنسان والرغبة في التسلط أو الإرادة الذاتية. ويصران أيضاً على لزوم

العقل للبحث في بنى الحقيقة وفهمها، وعلى هذه الأمور الأساسية اتفاقاً. ولكن ماذا يحدث بعد ذلك هو الأكثر تشويقاً؛ فببساطة نجد أن لكليهما طرقه المميزة لإثبات أصول الفروع المتعددة في الوحي، أو أصول سبل المعرفة التي يتبعها العقل.

استنتاج فروع المعرفة عند النورسي

علق "سعيد القديم" في تأملاته المبكرة عن العلاقة بين الدين والعلوم الحديثة قائلاً: "الإسلام سيد العلوم ومرشدها ورئيس العلوم الحقّة ووالدها".^{١٤} وبعد ذلك في "الرسائل" قصر هذا الدور السامي للإسلام على القرآن نفسه وادعى أنه يحتوي على "فهرس خوارق العلوم والفنون والكمالات".^{١٥} وهذا إدعاء جدير بالاعتبار. والنورسي غير متواضع على الإطلاق من ناحية شمولية هذا الفهرس. فعنده، يمكن تمييز كل فرع أو نوع من أنواع المعرفة في القرآن، حتى ولو كان على شكل بذرة أو - باستخدام استعارة غير عضوية - على شكل شفرة يمكن للمفسر المتبصر أن يفكها. وهو يدرك تمامًا أن هذا الإدعاء قوى ولا يتردد في تبريره. وتبريره أن القرآن هو كلام الله، وأنه يتضمن كل المعرفة الضرورية لرحلة البشر في هذا العالم. وهذا الإدعاء بالنبأية عن النصوص المقدسة يتفق مع فكر المسلمين فيما يخص القرآن أكثر مما يخص الإنجيل عند النصارى. وسوف أعود فيما بعد إلى أهمية هذا الفرق، ولكن الآن أرجو أن أركز على الطريقتين اللتين يقترحهما بديع الزمان النورسي لتمييز ذلك الفهرس للعلوم أخذاً عن القرآن.

الطريقة الأولى للنورسي هي دراسة معجزات الأنبياء لكي يحدد ويأثر رجعي كيف أن هذه المعجزات كانت إيذاناً بعجائب الحضارة اللاحقة. أما الطريقة الثانية فهي ربط أسماء الله الحسنى بكل مبادئ الكون والكائنات منفردة والموجودة كجزء من الخلق. وعلى ذلك، فإن أصل كل نوع من أنواع المعرفة - والتي هي نتاج الإبداع الإنساني - يحدد له النورسي صراحة أو ضمناً معجزة قام بها أحد الأنبياء، وأصل كل نوع من أنواع المعرفة التي اكتسبناها بما فيها الوظائف والعمليات المتصلة بعالم الحقيقة، يربطه النورسي صراحة أو ضمناً باسم من أسماء الله الحسنى.

ويقول النورسي عند تقديمه لطريقته الأولى أن "في القرآن الحكيم حوادث جزئية، ولكن وراء كل حادث يكمن دستور كلي عظيم"^{١٦}، وعلى وجه الخصوص "فهناك رموز وإشارات إلى خوارق المدنية الحاضرة".^{١٧} ويمثل على ذلك بمعجزات عديدة أوتيتها الأنبياء أو ارتبطت بهم كإرهاصات بالعلوم والتكنولوجيا التي ظهرت بعد قرون من الإحياء بالقرآن لمحمد. فالطائرات على سبيل المثال، كان الإيدان بها في قصة سليمان من خلال رحلته في الجو عندما كان يقطع مسيرة شهرين في يوم واحد^{١٨}، وتكنولوجيا الأبار والري تمثلت في انفجار المياه عندما ضرب موسى الحجر بعصاه^{١٩}. وهذا الطب تم الإيدان به في تقارير إبراء عيسى للأعمى والأبرص وإحياء الموتى.^{٢٠} ويقترح النورسي أن هذا قد يفسر أسباب اتخاذ أصحاب الحرف بعض الأنبياء كأنموذج لهم.^{٢١}

وعندما يطرح سؤاله البلاغي عن سبب عدم صراحة القرآن في التنبؤ بهذه العجائب للحضارة الحديثة، يعطي إجابة مراوغة ويكتب بأن تلك المعجزات في خفائها - تماماً - تشذ الرغبة البشرية لاكتساب تلك القدرات، أي أن نعمل عقولنا لتحقيق تلك المعجزات من خلال إبداعات العلوم والتكنولوجيا. ويستطرد النورسي قائلاً في مؤلفه إنه "يضع هذه المعجزة الكبرى أمام أنظار الأنام في موقع رفيع" "لأن الغاية الوحيدة من مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا ليست سوى اتخاذه تلك المعجزة العظمية دستور حياته، وغاية مناه".^{٢٢} وهكذا يضرب القرآن الكريم ... يد التشويق على ظهر البشرية مشيراً إلى أسمی النقاط وأبعد الحدود وأقصى المراتب التي قصرت كثيراً عن الوصول إليها في تقدمها الحاضر". فهو يقول [لها]: "هيا تقدمي".^{٢٣}

ومن ثم، هناك نوع من الإغراء الغائي الموجود في تلك الأحداث البسيطة والمعجزات المذكورة في القرآن، والتي تغري خيال البشر لكي يصبوا إلى مثل عليا هلامية محددة من الحرفية. وبهذه الطريقة يصبح النص المقدس عامل تحفيز هادئاً للتقدم التدريجي في العلوم. وهذه هي الطريقة الأولى التي يؤسس عليها النورسي المسارات المتعددة للعقل في النص المقدس. وهذا اقتراح مفعم بالصعوبة إذ يدنى الشيء ثم يقصيه. ولكن بالنسبة إلي أنه تكيف بالحدثة، أشعر أنه اقتراح متكلف. فمن السهل جداً إيجاد مرجعيات شفرية للاختراعات الحديثة بأثر رجعي في نص مقدس كهذا بوفرة من مادة يمكن الاختيار منها. وربما لا يضع النورسي في هذه الطريقة ثقة كبيرة، ولحق فإنه يفرّد صفحات قليلة نسبياً في كليات "الرسائل" لاستكشافها. بينما يكرس صفحات أكثر بكثير لطريقته الثانية، وهي مدخل أكثر عمقاً وأشد إقناعاً ويتخلل الكليات كلها.

تتضمن الطريقة الثانية ربط العلوم المختلفة ومجالات المعرفة في عالم الحقيقة بأسماء الله الحسنى، ونقطة الأصل القرآنية لهذا المنهج توجد في موضوع "تعليم الله الأسماء" لآدم، والتي قصد بها النورسي في تفسيره "علوماً كثيرة لا تحد، وفنوناً كثيرة لا تحصى حتى تستغرق أنواع الكائنات، فضلاً عن تعليمه المعارف الكثيرة الشاملة لصفات الخالق الكريم سبحانه وشؤونه الحكيمة".^{٢٤} ويعد هذا الربط لأسماء الله بأفروع المعرفة المختلفة طريقة ثرية لربط العقل في مساعيه المختلفة بما وراء الطبيعة من علم ديني. فلو أن معرفة أحد صفات الله هو المكافأة للطلب المهذب الحريص في بعض أوجه الكون فإن هناك سبباً دينياً قوياً لإعمال عقل الإنسان.

وفي أحد التذييلات المثيرة للدهشة في "المكتوب الرابع والعشرين" يقدم النورسي تفسيراً كلامياً لهذا الدور لأسماء الله في تصميم الحقيقة المخلوقة وترتيب نظامها:

"إن للسلطان دوائر مختلفة ناشئة من عناوينه المتنوعة، فله اسم السلطان، الخليفة، الحاكم، القائد، وأمثالها من العناوين والصفات. (وشر المثل الأعلى) فإن للأسماء الحسنى تجليات متنوعة لا تحد، فتنوع المخلوقات ناشئ عن تنوع تلك التجليات، ... فإن تلك الأسماء المختلفة - لكونها دائمية وسرمدية - تقتضي ظهوراً دائماً سرمدياً أي تقتضي رؤية نقوشها"^{٢٥}

فالأسماء هنا تريد أن تصور نفسها بشكل ملموس، وأن تؤثر في قطاع من الخلق بتلك الصفة لله والتي تحملها بداخلها، وأن تعلن من خلال الحقيقة المتميزة عن الأصل النقي واللامتمايز لله. وهذا هو علم وراء الطبيعة الكلامي في أقوى أشكاله. ولكن لماذا تريد الأسماء أن "تقتضي ظهوراً"؟ ولماذا "تقتضي رؤية نقوشها"؟ وهنا يضغط النورسي على الإجابة بأن أسماء الله ترغّب في أن "تكتب باستمرار وتجدد" ألوف "رسائل الكون" المختلفة، و"إظهار كل رسالة لنظر شهود الذات المقدسة والمسمى الأقدس".^{٢٦} فأسماء الله - بمعنى آخر - "تحيي وتجدد نشاط العالم المخلوق أساساً بغرض إظهار الله لله".^{٢٧} وهي تفعل ذلك كذلك مع عرض تلك الرسائل "على مطالعة أنظار ذوي الشعور واستقرائهم".^{٢٨} وتلك هي النقطة التي يعود بها النورسي إلى موضوع ربط أسماء الله بأفروع المعرفة المتعددة.^{٢٩}

والقصة التالية نراها مرتين على الأقل في "الرسائل": اقترب بعض طلاب المدارس العليا من النورسي وسألوه أن يخبرهم عن الخالق لأن مدرسيهم لا يخبرونهم عن الله، فقال لهم: "إن كل علم من العلوم التي تقرأونها يبحث عن الله دوماً، ويعرف بالخالق الكريم بلغته الخاصة".^{٣٠} ثم يصف بعد ذلك الطب والهندسة والاقتصاد والعلوم العسكرية والتكنولوجيا وعلم الفلك محدداً في كل منها كيف يشهد العالم على صفات الله المتعددة، ثم يختتم قائلاً: "وهكذا فإن كل علم من العلوم العديدة جداً، يدل على خالق الكون ذي الجلال - قياساً على ما سبق - ويعرفه لنا سبحانه بأسمائه الحسنى، ويعلمه إيانا بصفاته الجليلة وكلماته. وذلك بما يملك من مقاييس واسعة، ومرايا خاصة، وعيون حادة باصرة، ونظرات ذات عبرة".^{٣١} وفي "الكلمات" يقترح النورسي بعض الاقتراحات بخصوص الربط، والتي يمكن استنتاجها؛ ففي خلفية علم الهندسة نجد أسماء الله مثل: "العدل" و"القدير"؛ وفي علم الطب نلمح "الشافى"؛ وفي العلوم الطبيعية عموماً نجد الله تحت اسم "الحكيم".^{٣٢}

وفي أوضح عباراته فيما يتعلق بذلك يقترح النورسي: "إن لكل كمال، ولكل علم، ولكل تقدم، ولكل فن - أياً كان - حقيقة سامية عالية. وتلك الحقيقة تستند إلى اسم من الأسماء الحسنى، وباستنادها إلى ذلك الاسم - الذي له حُجُب مختلفة، وتجليات متنوعة، ودوائر ظهور متباينة - يجد ذلك الفن وذلك الكمال وتلك الصنعة، كلٌ منها كماله، ويصبح حقيقة فعل".^{٣٣} ونجده يمزج في هذا التصوير إحدى استعاراته المفضلة لكي يوصل طريقة ربطه لأسماء الله الحسنى بالمبادئ التأسيسية التي تتبني عليها مجالات المعرفة؛ وتلك الاستعارة هي "الحجب". فيبدو أن الحجب عند النورسي تعني كل من "تخفيات" أسماء الله التي تغطيها و"أمارات" مصممة لتبنيه المرء بحقيقة أنه يقترب من أحد أسماء الله الحسنى. والحجاب للفاسق يعني إخفاءً وتضليلاً وفرصة للشرك، أما للمؤمن فهو إلماح لتبنيه المرء أنه في حضرة القدرة الإلهية. ونقرأ في اللعة الثالثة والعشرين أن الطبيعة "ستار مخلوق للعزة، ولن يكون خالقاً... ومجموعة قوانين ولن يكون قادراً"^{٣٤} فمن وجهة نظره أن الحجب تبدو لنا كاشياء عادية ولكنها لمن لهم أعين يبصرون بها

والذين يحسنون استخدام عقولهم فهي مفاتيح لمظاهر قدرة الله العجيبة؛^{٣٥} أما هؤلاء الذين يسيئون استخدام تلك العقول تفهم الحجب على أنها مبادئ ناشئة من نفسها منظومة في أنظمة صغيرة داخل علوم مشتتة أو ضحلة.^{٣٦}

وهناك استعارة أخرى ترتبط بنظرية فروع المعرفة المبنية على أسماء الله، وهي "كتاب الكون"، حيث يصف النورسي مراراً الكون ككتاب يجب أن يقرأ لأن مفاتيحه التي يحتويها تشير إلى مؤلفه المقدس. فهو يدعى أن الله "يكتب آياته على صفحة الكون".^{٣٧} ولذلك فإن القارئ الواعي الذي يلاحظ الكون بعقل مفتوح لا يمكن إلا أن يصل إلى الإيمان بالله. فعلى كل صفحة من هذا الكتاب يعرض الله "تجليات أسمائه الحسنى" و"معجزات قدرته".^{٣٨} ويصر النورسي على أنه:

"محال أن يكون كتاب بلا كاتب، ولا سيما كتاب كهذا الذي تتضمن كل كلمة من كلماته كتاباً خطّ بقلم دقيق، ... فوجه الأرض صحيفة... والثمرة حرف، والبذرة نقطة. وفي هذه النقطة فهرس الشجرة الباسقة... أي أن مجرد النظر إلى العالم ومشاهدته يستلزم هذا الإيمان، إلا من أسكرته الضلالة!"^{٣٩}

ومما يتصل بصميم الموضوع أن البشر مصممون داخلياً على قراءة هذا الكتاب وفهمه. فنحن خلقنا بحيث يمكن لعقولنا أن نتفهم بنى الكون وتدرك أسماء الله الحسنى التي تنظم تلك البنى؛ وقوانا العقلية وحواسنا وهبت لنا كما يرى النورسي لكي تتوفر لدينا الوسائل لاستشعار "جميع أنواع تجليات الأسماء المقدسة المشهودة في هذا العالم؛ فهذه الأجهزة أو القوى العقلية والحواس هي "مفاتيح" مودعة في فطرتنا لفتح الكنوز المخفية للأسماء الحسنى.^{٤٠} وعندما يقوم العقل البشري بما أوتي من هذه الأجهزة باستكشاف هذا الكون الفسيح بما يتمتع به من "حجم هائل" فإننا نحول كتاب الكون إلى "مكتبة من العلوم الطبيعية والفلسفة الحقيقية".^{٤١}

والمفهوم النهائي الذي سيساعد على توضيح طريقة النورسي الخاصة بتأسيس القواعد على أسماء الله الحسنى يتواجد في الدور الذي ينسبه للأسباب داخل شبكة العمليات الطبيعية. فالأسباب تعمل كحجاب ساتر للقدر الإلهية؛ ويكتب النورسي: "الله سبحانه يجري إجراءاته... تحت ستار الأسباب"^{٤٢}، ومرة ثانية يقول: "جاعلاً من الأسباب والطبيعة ستاراً ليد قدرته الجليلية"^{٤٣}، وبالنسبة لغير المؤمنين فإنهم سوف يخلطون بين الأسباب والمصادر النهائية كما يحدث أيضاً مع الأستار (الحجب) الأخرى، وسينتجون إما ديناً وثنياً متعدد الآلهة أو علماً متفرقاً مليئاً بالأخطاء. ولكن في الحقيقة، فإن كل الأسباب الطبيعية هي الحجب التي ترتديها إرادة وقدرة مقدسة واحدة. فالأسباب الطبيعية هي أفعال الله والتي من خلالها يريد أن "يكشف عن ذاته ويصبح معبوداً لدرجة لانهاية". إن هدف الطبيعة البشرية هو تقديم الشكر والعبادة وليس ذلك لأن الله يحتاجهما ولكن لأننا نحن الذين نحتاجهما. ولذلك فمن أجل سعادتنا الذاتية لا يجب علينا أبداً "تسيانه بأن يدع تحبب أفضل مخلوقاته وأكلمهم عبودية وشكراً وحمداً إلى غيره من المخلوقات".^{٤٤}

إن المؤمن سيتعلم معرفة الله في زخم الأسباب التي تحافظ على دوام حركة الكون، تلك الأسباب التي تحافظ على استمرار تقدم المخلوقات خلال هذا العالم وتاريخه. فالتعددية الوفيرة للأسباب لن تسبب أي حيرة لمن يراقب ويرى رؤية حقيقية وأسلم نفسه تماماً وأذعن لوحداية الله. ويعبر النورسي عن ذلك بقوله:

"فالتوحيد الحقيقي إنما هو حكمٌ وتصديق وإذعان وقبول، بحيث يمكن المرء من أن يهتدي إلى ربه من خلال كل شيء. ويمكنه من أن يرى في كل شيء السبيل المنورة التي توصله إلى خالقه الكريم، فلا يمنع شيء قط عن... استحضاره لمراقبة ربه. فلو لم يكن الأمر هكذا، لاضطر المرء إلى أن يمزق حجاب الكائنات ويخرقه - كل مرة - كي يتمكن من التعرف على ربه!"^{٤٥}

إن المراقب الذكي يتعلم الإحساس بالحضور الإلهي في جميع الأسباب ولا يطلب أن يزيل الله حجب السببية وأن يظهر بذاته. إن الحجب والأستار كافية بنفسها للتأكيد لأي فرد تعلم كيف يخبر وجود الله في جميع مواقف الاحتمال.

إن أسماء الله - حينئذ - ما هي إلا أدوات لقوة الله وإرادته الواحدة والتي يوجهها في جميع الاتجاهات لإدارة عمليات لا حصر لها في الكون، والتي تأتي به إلى الوجود وتحافظ عليه في تعقيده الشديد. إن كل سبب يستشعره العقل النقي هو أداة تنفذ الواجب المسند إليها ثم تتسحب على مسار يصل في النهاية إلى نفس المكان وهو الحضرة الإلهية المقدسة.

فالبشر يلاقون الله ظاهرياً من خلال تلك الوسائط من أسماء الله الحسنی، والحجب، وصفحات كتاب الكون وكل السلسلة المترابطة من الأسباب. ومن خلال هذه الخبرة بالتعددية فإننا نصل إلى مختلف المعارف وفروع العلم. ويقبل النورسي بهذا ويعتمده على أنه طريقة إنسانية حقيقية للوصول إلى الحقيقة بطريقة مفيدة ولكن ليست الأخيرة. وعندما يسوق فهمه لفحوى ما علمه الله لأدم في قصة تعليمه الأسماء، ينصح النورسي:

"يا بني آدم!.. إن تفوق أبيكم آدم في دعوى الخلافة على الملائكة كان بما علمته الأسماء كلها، وأنتم بنوه ووارثو استعداداته ومواهبه فعليكم أن تتعلموا الأسماء كلها لتثبتوا جدارتكم أمام المخلوقات لتسمن الأمانة العظمى،... فهيا انطلقوا وتقدموا، فالطريق مفتوح أمامكم.. واستمسكوا بكل اسم من أسمائي الحسنی،... ارفعوا رؤوسكم عالياً، وانعموا النظر والفكر في أسمائي الحسنی، واجعلوا علومكم ورقمكم سلماً ومراقى إلى تلك السموات، لتبخلوا حقائق علومكم وكمالكم، وتصلوا إلى منابعها الأصلية، تلك هي أسمائي الحسنی. وانظروا بمنظار تلك الأسماء ببصيرة قلوبكم إلى ربكم."^{٤٦}

ومن هنا، فإن تقصي المعرفة من خلال هذه القنوات المختلفة هو بالضبط بما ستؤول به أحوال الحياة البشرية إلى الارتقاء، وكذا يمكن تعلم أسماء الله الحسنی المتنوعة. ولكن

النورسي يحذر أيضاً من الخطر الذي يمكن أن يعرضنا ذلك له وهو خطر الخلط بين الوسائط والقوة الوجدانية واللامتناهية لإرادة الله وقدرته. وهنا يحث قراءه قائلاً:

"إن الله واحد أحد، فلا تتعب نفسك - أيها الإنسان - بمراجعة الأغيار. ولا تنذل لهم، فترزح تحت منتهم وأذاهم.. ولا تحني رأسك أمامهم وتتملق لهم.. ولا ترهق نفسك فتلثت وراءهم.. ولا تخف منهم وترتعد إزاءهم.. لأن سلطان الكون واحد، وعنده مفاتيح كل شيء، بيده مقود كل شيء."^{٤٧}

استنتاج فروع المعرفة عند تيليك

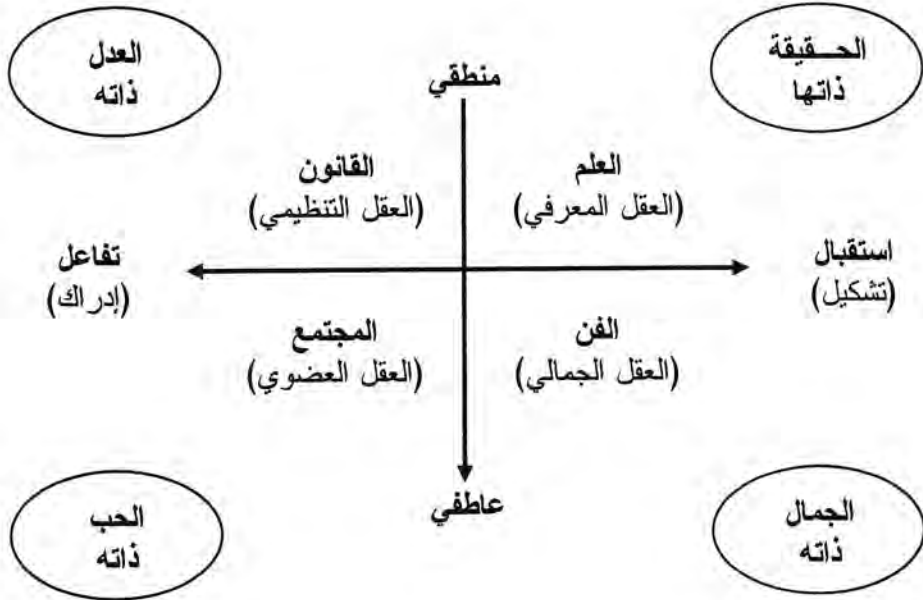
استحوذ على تيليك نفس قضية موقف الدين في مجال المعرفة البشرية. ويأخذ تيليك بنفس مفهوم العقل المنبثق عن عصر "التنوير" الذي أخذ به النورسي فيذكر أن هذا العقل قد تسبب في بروز ما أطلق عليه "الحضارة المستقلة" وهو يعني بها الحضارة التي تحاول أن "تخلق أشكالاً من الحياة الشخصية والاجتماعية بدون إشارة إلى شيء نهائي وغير مكيف، بل تتبع فقط مطالب العقلانية نظرياً وعملياً".^{٤٨} وكما شرحناه من قبل فليس هناك خطأ في العقلانية النظرية أو التطبيقية فهما العنصران الأساسيان للعقل الفني. ولا يمكن للبشر تمييز بنية الحقيقة وكيفية عملها إلا بتطبيق للتفكير أو إعمال للعقل من مثل هذا النوع. ولكن العقل لا يدخل ببساطة كمكون في أي هذه البنى أو في قدراتنا على إدراكها وتشكيلها. وللعقل أيضاً "عمق"، وإنه في عمق هذا العقل يظهر هذا النهائي وغير المكيف (الرب) - أو ما يطلق عليه تيليك "كينونة الذات" ويؤكد لنا أن بنية الحقيقة لها أهمية أو معنى، أي أنها هامة ويجب أن تكون أهدافاً نوليها عنايتنا. وفي تلك الحالة فقط التي يؤخذ هذا في الاعتبار يكون قد تم فهم ماهية العقل تماماً بكلا معنييه الفني والوجودي. وأيما حضارة (أو ثقافة) تمكنت من ناصية العقل الفني تماماً تكون حضارة قوية قادرة ولكنها ستكون بدون مرجعية خارج ذاتها وسوف تنفقد المعايير التي يمكن أن ترشدها لعمل أي شيء آخر غير ممارسة الإرادة الذاتية. ويقول تيليك: إن أي حضارة مستقلة "تنفقد مرجعيتها ومركز معناها ومادتها الروحية".^{٤٩}

والطريقة التي يميز بها تيليك مجالات المعرفة هي التمييز من خلال تخطيط العقل، وفيه يميز أولاً ما بين العقل "الموضوعي" والعقل "الذاتي"؛ فالعقل الموضوعي يشير إلى البنية العقلانية للحقيقة أي النظام الممنوح للأشياء. أما العقل الذاتي فيشير إلى البنية العقلانية للرب (العقل) والذي يستطيع أن يعي هذا النظام. ويستطرد تيليك أنه في تفاعلها جميعاً يدرك العقل الذاتي ما هو موجود في العقل الموضوعي استقبالياً ويعيد تشكيل هذا الذي يجده فيه تفاعلاً. فالعقل الموضوعي - إذا أعدنا صياغة ما سبق - له شكل وله نظام، ولكن شكله وترتيبه يقبلان إعادة التشكيل عل نحو ما. والرب كعقل ذاتي يستقبل العقل الموضوعي ويتفاعل مع هذا العقل الذي يجده خارج ذاته. وعلى ضوء ذلك يقول: "إننا نحول الحقيقة حسبما نراها، ونراها حسب ما نحولها إليه".^{٥٠} ويرتب تلكما

المقدرتين للعقل الذاتي على هيئة قطبية: عند القطب الأول يضع إدراك الحقيقة، وعند القطب الثاني تشكيل هذه الحقيقة.

ثم بعد ذلك يمايز تيليك بين العنصرين المنطقي والعاطفي داخل العقل. وهذا إقرار بأن العقل هو هيئة صورية (منطقي) وملء بالمعنى (عاطفي). ويضع هذين أيضا في قطبية فالعنصر المنطقي عند قطب والعاطفي عند القطب الآخر، وعندما يتم تركيب القطبين أحدهما فوق الآخر تتضح لنا أربع "وظائف عقل" أساسية. فالوظيفة "المعرفية" هي إدراك وتعليل منطقي، والوظيفة "الجمالية" هي إدراك وعاطفة، والوظيفة "التنظيمية" هي تشكيل وتعليل منطقي، والوظيفة "العضوية" تشكيل وعاطفة. ويبين تيليك في بعض مؤلفاته الأخرى باصطلاحات أكثر وضوحاً ويتحدث عن تلك الوظائف الأربع على أنها مشابهة "للوظائف الحضارية" للعلم والفن والقانون والمجتمع.^{٥١}

ويمكن إدراك هذا القدر بتخطيط العقل "المستقل"، ولكنه ليس عقلا وجودياً بعد في جميع أبعاده. فهو يفتقد للعمق الديني. وتتمثل الخطوة التالية لتيليك في اقتراحه أن تلك الوظائف الأربع للعقل وهي: العلم والفن والقانون والمجتمع تشير إلى شيء "أسمى منها في القدرة والمعنى".^{٥٢} ومجمل القول أن "كينونة الذات" هي من يسمو عنها ويصب فيها معناها. و"كينونة الذات" (الرب) هي مصدر المثل الوجودية العليا للحقيقة والجمال والعدل والحب. وعلى ذلك، ففي أعماق العلم "حقيقة الذات"، وفي أعماق الفن "جمال الذات"، وفي أعماق القانون "عدل الذات"، وفي أعماق المجتمع "حب الذات" (انظر إلى الشكل الآتي).



تجعل تلك المثل العليا التي هي تحليل لـ"كينونة الذات" حسبما يقول تيليك والتي يعبر عنها في الوظائف الأربع للعقل من تلك الوظائف معينة "لا ينضب" وتمنحها عظمتها.^٣ علاوة على ذلك فهي تمثل الوشائج الممتدة بين العقل واللامكيف.

وليس لهذا الاتجاه القائم على تأصيل فروع المعرفة البشرية في العقل صلة طالت أو قصرت بالاتجاه الذي سلكه النورسي. فقد أسس تيليك تخطيطه هذا جميعه دون الرجوع - إلا نذراً يسيراً - إلى النص المقدس؛ بيد أن هذا التخطيط يعتمد كلية على إيمانه بالتوحيد وفروعه المسبقة. وبينما يستهل بمنح العقل استقلالية، كانت ستتوافق توافقاً منطبقاً مع نهج أي مفكر في عصر التنوير، يستمر في جذله حتى يعود إلى مبدأ واحد ألا وهو "كينونة الذات". وفي مبدأ تأملاته في العقل الوجودي في كتاب "اللاهوت المنظم" قال إن جميع أشكال المثالية الفلسفية والتي يمثلها اتجاهه تصور العقل على أنه مدفوع برغبة في الذات الإلهية أو حباً فيها.^٤ وعندما يستخدم اصطلاحات مثل "المطلق"، "الأخر"، و"كينونة الذات" والتي هي جميعها مرادف لكلمة الرب فإنه وببساطة يستخدم تعبيرات فلسفية لكي يعبر عن التوحيد الإنجيلي العميق لديه، محاولاً بذلك مخاطبة ثقافة قد صمت أذنانها عن الاستعارات أو التشبيهات الإنجيلية. إنه يحاول الترجمة بمصطلحات فلسفية عن تعاليم الإنجيل التي تعنى بحب الرب بكل ما أوتي الإنسان من روح وبكل ما أوتي من فؤاد وبكل ما أوتي من قوة. وإصراره العنيد بأن العقل المستقل لأبد وأن يظل موصولاً بـ"أعماقه التي لا تنضب" هو أسلوبه للإصرار على أن يظل العقل متفتحاً للوحي المكتشف بالنشوة أو القادم من خارج ذات العقل.

أبعاد الحقيقة:

اقترح كل من النورسي وتيليك توفيقاً بين الحقيقة الدينية والأنواع الأخرى من الحقيقة عن طريق تعريف الحقيقة الدينية بالمعنى الكامن للأشياء وتعريف الأنواع الأخرى من الحقيقة بالسمات البنائية للأشياء.

ففي الكلمة الثانية عشرة يخبرنا النورسي بحكاية يدور مغزاها حول القرآن الكريم، قام فيها أحد الحكام ببناء للقرآن مستخدماً الذهب والفضة والجواهر الثمينة بنية تصميميه بشكل جدير بالكلمات التي يتضمنها، فقام الحاكم بتزيينه وزخرفته "حتى أضفى [عليه] جمالاً رائعاً وحسناً جالباً للأنظار، يعجب بها كل من يراها سواء أعلم القراءة أم جهلها. فالجميع يقفون أمام هذه الكتابة [الزخرفة] البديعة مبهورين يغمروهم التبجيل والإعجاب". ثم أراه الحاكم لأحد الفلاسفة الأوروبيين وإلى عالم مسلم، وأمر كلا منهما بتأليف كتاب عنه اختبأ منه لهما. فعلق الفيلسوف الأوروبي في كتابه على جمال نقوش الحروف وعلى خواص الجواهر ولكنه فقد معناه؛ فهو لم يجهل فقط قراءة اللغة العربية ولكن جهل أيضاً جهلاً مطبقاً أن ذلك نوع من الكتابة. "فهو مهندس بارع، ومصور فنان،

وكيميائي حاذق، وصائغ ماهر"، لذا فقد كتب كتابه هذا وفق ما يتقنه من مهارات ويجيده من فنون، وفاتته الحكمة التي يتضمنها بين دفتيه. أما العالم المسلم فعلى النقيض إذ تعرف على التصميم في الحال بأنه القرآن، ولم يتعرض مطلقاً للزينات الظاهرة إنما كان كل تركيزه على "... ما تحت تلك النقوش الجميلة من حقائق سامية".^{٥٥}

وفي تفسير تلك الحكاية يشرح النورسي "فذلك القرآن الجميل الزاهي، هو هذا الكون البديع"، أما كلماته نفسها فهي تفسير القرآن الكريم للكون، وهو الذي يرشدنا "إلى الآيات الكونية التي سطرها قلم القدرة الإلهية على صحائف الكون الواسع ودبجها على أوراق الأزمنة والعصور". وكما الفيلسوف الأوروبي في الحكاية، تحاول الفلسفة الطبيعية أن ترشد ولكنها "غرقت في تزيينات حروف الموجودات، وظلت مبهوتة أمام علاقات بعضها ببعض، حتى ضلت عن الحقيقة" و تنظر إلى "الموجودات" على أنها "قائمة بذاتها". ويخلص النورسي إلى أن "الفلسفة الملحدة إنما هي سفسطة لا حقيقة لها وتحقير للكون وإهانة له".^{٥٦}

إن كل الفلسفة الأوروبية في نظر النورسي كانت معادلة للفلسفة الوضعية. ويبدو أنه لم يكن على علم بالتيارات الفلسفية والتي وجدت في أوروبا حتى في أثناء حياته. فالمثالية الكانتية الجديدة والوجودية وفلسفة الحياة ومذهب الفكر التسلسلي ومذهب الشخصانية وفلسفة الظواهرية - كلها كان لها مؤيدون ومناصرون لهم من المرجعية الدينية ما لهم غير أنهم ظلوا يتشحون بالتواضع أمام العلو الإلهي. ولكن إذا تجاوزنا عن غفلة النورسي هذه فإن ما يمكن إدراكه من حكايته تلك عن فهمه للحقيقة هو تملكه لرد فعل مشروط ضد الفلسفة عموماً؛ فهو كثيراً ما يتحدث بجيد الكلام عن العلوم الحديثة ولا يجد صعوبة في التوفيق بينها وبين الوحي بشرط أن تكون في يد الحكمة القرآنية أو على الأقل حكمة التوحيد. ولكن بالنسبة للفلسفة الغربية و"علوم الحضارة" فإنه ينظر إليها في أفضل الحالات على أنها "تارة بالضلالة، وتارة بما لا يعنيه" [أ] من أمور".^{٥٧} ومصلح تربوي كان دائماً من الرواد الطبيعيين المؤيدين لإدخال العلوم الطبيعية داخل المدارس الشرعية التقليدية وكما يقول: "ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، فبامتزاجهما تتجلى الحقيقة، فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين، وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى والحيل والشبهات في الثانية".^{٥٨} وتحتوي "الرسائل" على نقاش مطرد للنظر إلى "العلوم الطبيعية" على أنها نتاج القرآن وأنها نبتة الحكمة القرآنية. ولكن "الفلسفة" هي محبة الحكمة التي تتنافس في قضايا ما وراء الطبيعة مع الحكمة القرآنية وبخاصة في القضية الحاسمة التي يرى النورسي أنها (القضية) إنكار الفلسفة المتأصل في صلبها لوحداية الله؛ أو بمعنى آخر، فإن العلم بين يدي ما وراء الطبيعة القرآنية هو المثل الأعلى، بينما نجد الفلسفة على النقيض دخيلة وتحجب إدراك الشخص بالله.

أما تيليك - كونه أوروبياً غربياً - فقد كان لديه فهم أكثر دقة بالفلسفة الأوروبية (ويجب أن نشير هنا أن فهمه كان محدوداً للفكر التركي). واستعار تيليك لنظامه اللاهوتي الكثير من المثالية الغيبية والوجودية. وبينما كان منتقداً لأدع النقد للفلسفة الوضعية فقد

حجز لها مكاناً مع المذاهب الفلسفية الأخرى في نظامه. ويمكن رؤية ذلك بكل وضوح في منظوره للمستويات المختلفة للحقيقة. وهو يعالج هذا الموضوع تحت عنوان "الوحي" في كتابه "اللاهوت المنظم"، وبناء عليه - كما ناقشنا من قبل - فإن الوحي يشير إلى حالة النشوة في تجارب محددة أو هو "حالة عقلية" لا يلغى العقل فيها ولكن يضغط عليه فيما وراء ذاته حتى يحققها.^٩ ويحدث الوحي في تلك اللحظات عندما يؤكد سر الوجود نفسه ويطفو إلى مستوى الوعي. ولكن المعرفة التي تكتسب من خلال الوحي - كما يصير تيليك - "لن تزيد من معرفتنا بالبنى الطبيعية أو التاريخ أو الإنسان". ويواصل تفسيره هذا بقوله: "كلما ظهر هذا الإدعاء بالمعرفة على ذلك المستوى فلا بد أن تخضع للاختبارات التجريبية والتي من خلالها تثبت الحقيقة وإذا ظهر هذا الإدعاء باسم الوحي أو أي سلطة أخرى فلا بد من إهماله و لا بد من استخدام الوسائل المعتادة للبحث والإثبات".^{١٠} بالنسبة لتيليك لا يشترط أن تفصل المعرفة المتأتمية من الوحي والمعرفة التي تتمحور حول بنى العالم المخلوق، أو أن تتصارعان؛ فنحن قد عرفنا بنى العالم المخلوق المحدود من خلال عدة أشكال للعقل المعرفي (العملي والتاريخي والفلسفي). وكما يزعم في "ديناميكيات الإيمان" "فإن حقيقة الإيمان تختلف عن معنى الحقيقة في كل واحد من طرق المعرفة هذه". ولكن لا يعني كونها مختلفة أنها غير متصلة مع المناهج الأخرى للحقيقة لأنها "الحقيقة تلك التي تحاول جميعها الوصول إليها، الحقيقة بمعنى الحقيقة والتي تستقبلها الوظيفة المعرفية للعقل البشري بطريقة كافية".^{١١}

ويحدد تيليك أربعة أنواع من الحقيقة (علمية - تاريخية - فلسفية - دينية) والتي تكون أربع طرق لمعرفة الحقيقة. ثم يربتها في سلسلة متصلة مع وجود انفصال بين الذات والشيء عند أحد طرفي القطبية ومع وجود تفاعل ما بين الذات والشيء عند الطرف الأخر. فالحقيقة العلمية هي الأشد انفصالاً والحقيقة الدينية هي الأشد تفاعلاً. ومساعدنا للحصول على الحقائق العلمية والتاريخية هي الوسائل التي نستخدمها للبحث في عالم (مجال) "الكائنات". أما الحقيقة الفلسفية فهي تبحث في "بنية الكينونة العميقة"؛ وتتوصل للحقيقة الدينية بواسطة فهم "معنى الكينونة". وكل مستوى من مستويات الحقيقة له مجموعة القضايا الخاصة به ومعايره الخاصة التي بها يتحقق مما يتوصل فيه من نتائج.

وفي السعي وراء الحقيقة "العلمية" - فيما هو وثيق الصلة أكثر بالنقطة السابق ذكرها - يبذل العالم ما بوسعه لوصف الواقع الطبيعي وتفسيره عن طريق البحث المبني على الملاحظة والاختبار بغرض تمييز قوانين بنائية محددة في الطبيعة (فعلى سبيل المثال النظرية الكمية ومبدأ اللانهاية والشفرة الجينية للكائنات الحية العديدة). وتختبر نتائج البحث العلمي كميًا برجحان الأدلة المتجمعة خلال تكرار التجربة تحت ظروف منضبطة. وللوصول إلى ذلك لا بد أن يكون العالم منفصلاً عن الشيء الذي يسعى لمعرفته وذلك بأن "يشباه" بمعالجته كحالة محددة في الفئة الأوسع من الأشياء التي ينتمي إليها.

أما الحقيقة "التاريخية" فهي تختلف عن الحقيقة العلمية في أنها تفسر أحداثاً فريدة لا تحدث سوى مرة واحدة ولا تتكرر وأحداثاً متسلسلة. ولذلك فإن إثبات الحقيقة التاريخية لا بد من أن يكون مدخله بطرق تختلف عن الطرق المتبعة في العلم. فالمخطوطات والشهادات أو البينات والبقايا الأثرية تفحص وتمحص ويتم استجلائها بأسئلة يطرحها الباحث في التاريخ من واقع فكره الشخصي وفكر الثقافة التي ينتمي إليها لكي يحدد أي الحقائق حقائق تاريخية ذات صلة بالموضوع. فحقيقة التاريخ على ذلك دائماً ما تكون تفسيراً يشمل الباحث الذي يحاول أن يميز في زخم الأحداث التي مضت نموذجاً للأحداث التي بلغت أوجها فاستحالت إلى وقائع معاصرة معينة. أضف إلى ذلك أنه بينما يعمل الكون الطبيعي أو المادي طبقاً لبعض القوانين الكونية والميكانيكية فإن السلوك الإنساني الذي هو أساس التاريخ بينما يعمل كذلك طبقاً لقوانين يمكن التنبؤ بها إلى حد ما إلا أنه "حر" أيضاً. فالتاريخ الدقيق لا يمكن كتابته عن أي شيء مع وجود كل تلك الاحتمالات؛ وإثبات أي حقيقة تاريخية حينئذ يكون موضوعه تحديد القصة الأكثر ملائمة والتي يمكن الأخبار بها لكي توافق الاختيارات والقوى الاجتماعية التي تكشفته حتى صارت واقعا حاضرا. وهذه القصة دائماً ما تكون قابلة للأخذ والرد والتفتيح لأن الواقع الحاضر دائماً ما يعترضه التغيير.

وفي تحديد الحقائق العلمية والتاريخ يتم تحديد معرفة يمكن الوثوق بها عن مجال المخلوقات المحددة، بالنسبة لبعدي المكان (العلم) والزمان (التاريخ). أما عن الحقيقة "الفلسفية" فيتم البحث فيها بالبحث في "الكيونة" - أي في الهيكل البنيوي الذي يميز الكائنات. فما هو - تسأل الفلسفة - ذلك الذي يميز المجالين التاريخي والطبيعي للحقيقة؟ وما هي البنى العميقة للمحدودية - للمخلوقات المحدودة في المكان والزمان؟ ويقول تيليك: "إن الفلسفة هي محاولة لإجابة أكثر الأسئلة عمومية عن طبيعة الحقيقة والوجود الإنساني".^{٦٢} وتحاول الفلسفة أن تعبر بلغة ذات علاقة بالمفاهيم عن العناصر البنائية لتلك الملامح الثابتة للحقيقة مثل المحدودية - الزمان - الموت - العدل - الشر - المجتمع - السلطة - مطابقة الحقيقة .

أما الحقيقة "الدينية" أو ما يسميها تيليك "حقيقة الإيمان" فهي بحث في "معنى" الكيونة. ففي معرض تأكيد قوانين الكون المادي ورواية القصص عن كيف تمخض الماضي عن الحاضر وصياغة لغة ذات علاقة بالمفاهيم لطبيعة الحقيقة في جميع المجالات، تتبلج أمام ناظرينا أسئلة الإيمان: ما معنى كل هذا؟ هل يهمننا؟ ما هو الموقف المفروض اتخاذه تجاه الحقيقة؟ وكيف سنستجيب لكل هذا؟ بعدم الأمل باليأس أم بالسخرية، هل بالثقة وبالبهجة أو بالأمل؟ كيف سنوجه أنفسنا تجاه "الكيونة"؟ وفي طرح تلك الأسئلة نصبح أقل انفعالا عن الشيء الذي نسعى لمعرفة بل أوثق تفاعلا معه. إنه من خلال تلك الفورة من الأسئلة يؤخذ العقل بشيء ما أبعد من قدراته على الفهم وليعلو فوق حدوده ويصبح إما محبطا أو متشعبا راضيا. وهنا تصل المنطقية المحدودة إلى ما وراء كل العلاقات المحدودة والعوارض وتفتح نفسها إلى اللامحدود وكما يصف تيليك:

"إن عقل الإنسان محدود، فهو يتحرك بين علاقات محدودة عندما يتعامل مع الكون و مع الإنسان نفسه... ولكن العقل ليس محصوراً بمحدوديته؛ إنه يدركها وفي غضون ذلك يرتفع فوقها. فالإنسان يشعر بالانتماء إلى اللامحدود الذي برغم ذلك ليس جزءاً منه وليس في قدرته... فالنشوة تحققت ولم تنكر المنطقية. فالعقل يمكن إشباعه إلى حد الرضى فقط إذا دفع إلي ما وراء محدوديته ويشعر بوجود المطلق المقدس. وبدون ذلك الشعور يقني العقل ذاته و يقني محتواه المحدود".^{٦٣}

فالعقل إذن يسعى وراء الحقيقة بطرق متعددة لأن لها أبعاد متعددة. وكل نوع من أنواع الحقيقة له مجاله الشرعي للبحث ولا بد أن يمنح حرية ذاتية داخل مجاله المعبر. فعندما تتصارع الحقائق العلمية أو التاريخية أو الفلسفية مع حقيقة الإيمان فهذا لأن هذه الحقائق تعدت مجال خبراتها أو لأن الإيمان على الجانب الآخر يقدم إجابات لأسئلة ليست أسئلته. فالمعرفة المكتسبة من خلال الإيمان ليست معلومات عن البنى الطبيعية أو التاريخ أو "الكيونة". إنها وعي وتوجيه للسر والإرادة والقدرة التي تحيا من هذه البنى وتحياها.

وكما يعني تيليك فإن ذلك يجب أن يعمل على منح الحرية الأصيلة لمبادئ البحث العلمي والتاريخي والفلسفي ولو حاول أي من هذه المبادئ أن يختزل الحقيقة كلها إلي قوانينه ورواياته ومفاهيمه فهو مذنب لتعديه حدوده المرسومة واحتلاله أرضاً مقدسة تخص الإيمان الديني.

خاتمة

أجد نفسي عند تفحص هذين المفكرين في حضرة مناقشتين متشابهتين كرجع الصدى عن كيف ينبغي علينا فهم الكون عندما يتخذ الشخص القرار الأساسي بالإيمان بأن هناك إله واحد وأن هذا الإله طيب وهو أيضاً مصدر كل شيء موجود. و يتفق كلا من النورسي وتيليك في هذه المسلمات المنطقية شديدة الأهمية - مثلما يتفق الإسلام والمسيحية بشكل عام. وتلك المسلمات المنطقية التوحيدية هي لب رسالة إبراهيم والتي عادة لا نلتفت إليها.

والسؤال المنظم لهذا الفصل هو كيف حاول هذان الموحدان أن يعيدا معالجة علاقة ما بين الإيمان والعقل بدون المخاطرة بالاستقلالية المشروعة لأي منهما - استجابة من هذين المفكرين للتطورات في القرن العشرين والذي شهد تراجع الإيمان الديني في كلا الحضارتين أمام الأنماط الحديثة للمعرفة. ولكي نتفهم بشكل أفضل كيف أعاد النورسي وتيليك إعادة صياغة تلك العلاقة فقد تفحصت كيف تناول كلا منهما إمكانية التصالح بين العقل والوحي وتأسيس فروع المعرفة ووضع الحقيقة الدينية حال كونها وجهاً لوجه أمام الأنواع الأخرى للحقيقة.

وجد النورسي وتيليك طرقاً للتوفيق بين "العقل والوحي"، وكان الشيء الحاسم في هذا التوفيق بالنسبة لهما هو التوحيد الذي يقاوم جميع أشكال الشرك والوثنية. فالعقل

لكليهما هو وسيلة في يد الله وهو حجاب يغطي إرادة الله وليست ذاته شيئاً يستحق التبجيل. ويسمح توحيدهما لهما بالثقة في أن بنى الحقيقة والتي للعقل البشري بعض القدرة على إدراكها وتمييزها تتبع من نقطة أصل واحدة ومصيرها إلى نقطة واحدة وأن هذه النقطة هي الإله الواحد الذي خلق كل ما هو كائن؛ وهذا الإله سلطانه أبدي وخيريته يمكن الركون إليها، وهذا الإله نفسه هو من يتم تلقي الوحي منه. وإذا كان هناك أي خلاف بين النورسي وتيليك بشأن التوحيد فهو ليس إلا فرقا في موضع التأكيد: فعند النورسي الأساس هو "وحدة" الله التي تمسك بكل شيء سوياً، أما عند تيليك فالأساس هو "عمق" الرب الذي يبقى إحساسنا حياً بأهمية الحقيقة. وكلا الوحدة والعمق يُعرّفان لعقولنا من خلال الوحي؛ إلا أن هناك فرقا جوهرياً بين النورسي وتيليك فيما يخص "الوحي": فهو للنورسي محتوى القرآن وهو التفسير المسترشد بالقرآن لـ"كتاب الكون". أما عند تيليك فهو نوعية من التجربة يتسامى فيها العقل ويتجاوز إلى ما وراء وضعه العادي وتمسك به قوة "كينونة الذات". تجربة تقع وراء النص المقدس وتستمر في تجارب خاصة من النبوة.

أما بالنسبة لـ"استنتاج فروع المعرفة وتأصيلها" فيوجد تباعد كبير بين النورسي وتيليك: يؤسس النورسي مساعي العقل في العلوم المختلفة على أساس أن الأنبياء بأنفسهم يعطون أهداف العلوم في معجزاتهم وأن في أصل ومنتهى كل علم شرعي لا بد من وجود أحد أسماء الله الحسنى. وأنا أعتقد أنه لمن العدل ذلك التعميم القائل بأن الحركات الأساسية لتفكير النورسي عن أسس المجالات المتعددة للعقل البشري كلها موجهة بقراءته للقرآن، وأن ادعاءاته وتبريراته متخمة بالقصص والصور والاستعارات والمفاهيم القرآنية أثناء سيره في معالجته لكيفية رؤية البشر لخالقهم عن طريق وسائط من أسمائه الحسنى والحجب وصفحات كتاب الكون وكل السلسلة المترابطة من الأسباب. وفي نفس الوقت لا بد من التصريح بأنه استخدم تفسيراً يتراوح جينته وذهاباً ما بين النص القرآني والعالم الملحوظ، ويثبت ذلك على أساس استعارته "كتاب الكون" المشتقة قرآنياً ولكنه حينئذ يستخدم ذلك الكتاب الثاني كتصريح بالرجوع إلى القرآن مع فهمه للعالم وإمكانياته والتي اكتسبها أولاً من أعمال العقل ثم يعزوها إلى القرآن - بصعوبة في بعض الأحيان. ورغم ذلك، فإن نظريته العالمية في المقام الأول قرآنية وبصورة تشع بهاءاً وروعة. وهو يعطي للوحي امتيازاً فوق العقل لكنه يسلم بهما الاثنين. أما تيليك فعلى النقيض إذ يعطي للعقل امتيازاً فوق الوحي. فالحركات الأساسية في تفكيره عن أسس المجالات المتعددة للمعرفة الإنسانية موجهة بتحليله للعقل المستقل ومصقولة من خلال تمسكه بالمثالية الغيبية. ويقوم بدون أن يستعين بالنص المقدس بتعريف وظائف العلم والفن والقانون والمجتمع و"مُعلمهم" المقابلة من الحقيقة والجمال والعدل والحب، وذلك من خلال تخطيط العقل. وفي نفس الوقت ولكي يجد تأكيداً أن تلك الوظائف والمثل وفروع المعرفة التي تجيزها تستحق اهتمامنا يُبم بفعل من عادة مدروسة شطر الوحي وكذا شطر التوحيد الإنجيلي. وهكذا نجد أيضاً يتراوح جينته وذهاباً ما بين العقل والوحي ولكنه يمنح تصديقاً أكبر مما يفعل النورسي لقوة العقل لتفهم وجود الرب في أعماقه (العقل) بعيداً عن إرشاد الأنبياء والنصوص المقدسة.

وأخيراً، نقول فيما يتعلق بموضوع "وضع الحقيقة الدينية بالنسبة لأنواع الأخرى من الحقيقة" إننا نجد تباعداً كبيراً ما بين هذين المفكرين. فالنورسي يبدو أنه يصرح بنوعين من الحقيقة: الأولى مشتقة من القرآن والثانية مشتقة من الطرق التجريبية للعلوم الطبيعية. ويمنح حرية واسعة للسعي وراء العلوم الطبيعية بشرط عدم تجريدها مما يمليه الضمير المتكون بالقرآن وبدون تدخل من أي فلسفة. أما تيليك - على الجانب الآخر - يميز الحقيقة الدينية عن ثلاثة أنواع أخرى من الحقائق وهي العلمية والتاريخية والفلسفية ويمنح الصلاحية لكل منها ويعين حدود الاستقلال التي تخص كل نوع. وإذا احترمت حدود كل نوع الاحترام اللائق بها فإن السعي صوب الحقيقة بأبعادها المتعددة حري به أن يرتقي ويستحق أن يعتبر حقاً وإنجازاً سامقاً. ويتشابه هذا المنهج مع منهج النورسي الذي يمنح صلاحية للعلوم الطبيعية شريطة أن يكون السعي فيها بدون تعدد على الحكمة الأخلاقية للقرآن؛ ولكن النورسي لا يقدم تبريراً مشابهاً لصلاحية المدخلين التاريخي والفلسفي تجاه الحقيقة وإنما يظل في شك كبير منهما.

وهذا الشك كان ضمنياً على الأقل في معالجة النورسي لوضع فروع المعرفة والتي تم تغطيتها في القسم الثاني من هذا الفصل. بينما يقول بأن "العلوم والفنون والمنجزات" مبنية على أساس من الأسماء الحسنى فإن الأمثلة التي يوردها تظل وبشكل تام داخل مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا. وبالتالي، فإن نوع حرية البحث النقدي والتي يجيزها عن طريق وضع أحد أسماء الله الحسنى في خلفية كل علم جاد وكل صناعة من الواضح أنه لا يمتد إلى "العلوم الثقافية" في فروع مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان الثقافي والعلوم السياسية والفلسفة. وما يظل غير واضح بالنسبة لي هو إذا كان هذا رفضاً متعمداً لهذه الفروع أو سهواً من النورسي، علماً بأن من بين من تأثروا به علماء في تلك المجالات وعلى ذلك فقد يكون الاحتمال الثاني هو الأقرب، ولكن هذا يسوغ مناقشة أكبر.

إن سعيداً النورسي وبول تيليك مفكران يمثلان نقطة تحول لمساعدة المسلمين والمسيحيين لتفهم كيف أن الإيمان الديني وتعبير أكثر تحديداً الإيمان التوحيدي يظل أساساً للسعي الجاد والملتزم وراء الحقيقة. وفي قراءتنا لكليهما نجد إرشادات عن الكيفية التي تقطع بها الطريق اللانهائي للحقيقة مع البقطة المدققة للعالم المخلوق والعبادة الحريصة لله راسختين لا تعيبان عن ناظرينا.

ثبت المراجع وملاحظات

^١ انظر "The Words"، تأليف سعيد النورسي، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٢م)، ١٥١، [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٥١].

^٢ المصدر السابق، ٤٩٣، [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٥٦٠].

^٣ بول تيليك كما هو مستشهد به في "To Be or Not to Be" في مجلة Time (١٦ مارس ١٩٥٩م)، ٤٧.

- ٤ انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ١، (شيكاغو ١٩٥١م)، ٩٣.
- ٥ المصدر السابق، ٧٢-٨١.
- ٦ المصدر السابق، ٩٧.
- ٧ المصدر السابق، ٩٨.
- ٨ انظر "Dynamics of Faith" (ديناميكيات الإيمان)، تأليف بول تيليك، (نيويورك ١٩٥٧م) ٧٥.
- التأكيد من جانبي.
- ٩ انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ١، ٧٩.
- ١٠ انظر "Dynamics of Faith" (ديناميكيات الإيمان)، تأليف بول تيليك، ٧٨.
- ١١ المصدر السابق.
- ١٢ انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ١، ١١١ وما بعدها.
- ١٣ المصدر السابق.
- ١٤ انظر "Muhākemat" (محاكمات)، تأليف سعيد النورسي، كما استشهدت به شكران واحدة في كتابها "Bediüzzaman Said Nursi The Author of Risale: (مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي)، (استانبول ١٩٩٢م)، ٤٤.
- ١٥ انظر "Words"، ٢٧٢، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩٢.
- ١٦ المصدر السابق، ٢٥٣، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٧٠.
- ١٧ المصدر السابق، ٢٧٤، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩٥.
- ١٨ المصدر السابق، ٢٦٢، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٠.
- ١٩ المصدر السابق، ٢٦٢ وما بعدها، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٠ وما بعدها.
- ٢٠ المصدر السابق، ٢٦٣، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨١.
- ٢١ المصدر السابق، ٢٦٢، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٠.
- ٢٢ المصدر السابق، ٢٧٢، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩٢.
- ٢٣ المصدر السابق، ٢٧١، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩١.
- ٢٤ المصدر السابق، ٢٥٤، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٧٠.
- ٢٥ انظر "Letters ١٩٣٢-١٩٣٨"، تأليف سعيد النورسي، شكران واحدة (استانبول ١٩٩٧م) ٣٤١ [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧٣.
- ٢٦ المصدر السابق [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧٣.
- ٢٧ تتناغم مسألة تصوير أسماء الله الحسنى كعناصر تفريق الحقيقة المخلوقة عن الجوهر اللامتمايز لله بغرض إظهار الله - تتناغم مع المعالجات المسيحية الكثيرة لعقيدة التثليث منذ هيجل، ويمكن أن نراها في ما كتب تيليك حيث يقول:
- "إن الرقم 'ثلاثة' ليس هو الفاصل في الفكر التثليثي ولكن الوحدة في تعدد للتجليات الذاتية الإلهية. وإذا سلأنا لماذا... ذاع الرقم ثلاثة فيبدو أن أكثر الاحتمالات هو ثلاثة رقم يتفق مع الجدليات الأساسية الخاصة بالحياة المجربة ولهو لهذا أكثر رقم كافٍ للترميز به 'الحياة الإلهية'. فالحياة قد وصفت بأنها 'عملية الابتثاق من الذات والعودة إلى الذات'. والرقم 'ثلاثة' متضمن في هذا الوصف، كما يعرف فلاسفة الجدلية." [التأكيد من جانبي]
- انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ٣، (شيكاغو ١٩٦٣م)، ٢٩٣.
- ٢٨ انظر "Letters ١٩٣٢-١٩٣٨"، ٣٤١، [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧٣.

- ٢٩ اتباعا لفكرة إظهار أسماء الله الحسنى لأنفسها من خلال "رسائل الكون" بطريقة تفرض على "الكائنات من ذوات الحس" تفحصها وقراءتها، فيكتب سعيد النورسي في "الكلمات" يقول: "وجود الأستاذ مدعاة لوجود القصر. واستماع الناس إليه سبب لبقاء القصر"، ويشير "القصر" هنا إلى العالم المخلوق. انظر "الكلمات" [القاهرة ٢٠٠٠م]، ص ١٣٢.
- ٣٠ حصلت فروع المعرفة العلمية على "أسنتها" من دراسة كل موجود في العالم، وكل موجود منها يلهج "كل حسب لسانه" بكلمات يعبر فيها عن وحدانية الخالق. انظر "الكلمات" [القاهرة ٢٠٠٠م]، ص ١٣٨.
- ٣١ انظر "The Rays Collection"، تأليف سعيد النورسي، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٨م)، ٢٢٨ وما بعدها [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٦٠، وانظر "The Words"، ١٦٩ وما بعدها [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٦٠.
- ٣٢ انظر "The Words"، ٢٧٠ وما بعدها [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩١.
- ٣٣ المصدر السابق، ٢٧٠ [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩١. وانظر "Rays"، تأليف سعيد النورسي، ٨٥، حيث يكتب فيقول: "جميع الآثار والمخلوقات والمصنوعات في هذا الكون كله تدل بوجودها غير المحدود دلالة قاطعة على وجود أفعال خالقها وصانعها وفاعلها وعلى وجود أسمائه وعلى وجود أوصافه وعلى وجود شؤونه الذاتية وعلى وجوب وجود ذاته المقدسة جل جلاله"، [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٨٧.
- ٣٤ انظر "The Flashes Collection"، تأليف سعيد النورسي، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٨م)، ٢٤٤ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٣.
- ٣٥ انظر "The Words"، ١٥٠، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٥٠.
- ٣٦ كتب النورسي: "ويقيم تلك القوانين الصادرة من العلم الإلهي والكلام الرباني التي لها وجود علمي فقط مقام القدرة الإلهية، ويملكها الخلق والإيجاد، ويطلق عليها اسم "الطبيعة"، متصوراً القوة التي هي تجل من تجليات القدرة الربانية، إنها صاحب قدرة فاعلة، وقديراً مستقلاً بذاته: أفبعد هذا جهالة وغباء؟"، انظر "Flashes"، ٢٤٣ وما بعدها [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٢.
- ٣٧ انظر "The Words"، ١٣٦، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٣٣.
- ٣٨ انظر "Letters ١٩٢٨-١٩٣٢"، ٢٧٦ [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٠٢.
- ٣٩ انظر "The Words"، ٧٠، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٦٠.
- ٤٠ المصدر السابق، ١٤٠، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٣٨.
- ٤١ انظر "Letters ١٩٢٨-١٩٣٢"، ٢٧٧ [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٠٣. ومرة أخرى، فعلى الجانب الآخر حين نسيء استخدام هذه الأجهزة التي أعدت لنا والتي تعرف خالقها فإننا نسيء فهم الحقيقة ونشوئها. وبعد أن علق في موضع آخر على أن الزهرة والبذرة والثمرة هي "أبدع معجزات القدرة الإلهية وأعجبها وأطفها"، استطراد يقول: "ولمّا عجز أهل الضلالة والطبيعة والفلسفة المادية من قراءة ما خطه قلم القدر والقدرة فيها من الكتابة الدقيقة، تاهوا وغرقوا فيها، وسقطوا في مستنقع الطبيعة الأسمن"، انظر "Words"، ٩٩، حاشية سفلية رقم ٢٧ [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٩٢، حاشية سفلية رقم ١. وهذه هي الطريقة التي يتصرف بها "الفريق الآخر وهم الفجار والأشرار فما ان دخلوا بسن البلوغ قصر هذا العالم إلا وقابلوا بالكفر دلائل الوجدانية كلها، وبالكرفران الآلاء التي تُسبغ عليهم، واتهموا الموجودات كلها بالتفاهة"، انظر كذلك "Words"، ١٣٨، وما بعدها [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٣٦.
- ٤٢ انظر "Words"، ٢٦٩، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٩.
- ٤٣ انظر "Flashes"، ٢٤٤، [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٤.
- ٤٤ المصدر السابق، ٢٤٧، [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٨-٢٨٩.
- ٤٥ انظر "Rays"، ١٧٦، [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٩٧.

- ٤٦ انظر "Words" ٢٧٠، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٨٩-٢٩٠].
- ٤٧ انظر "Letters ١٩٢٨-١٩٣٢" ٢٦٦، [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٩٠].
- ٤٨ انظر "The Protestant Era" (عصر البروتستانت)، تأليف بول تيليك، (شيكاغو ١٩٥٧م)، ٥٧.
- ٤٩ المصدر السابق، ٥٩.
- ٥٠ انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ١، ٧٦.
- ٥١ تمثل كلمة "مجتمع" في هذا السياق ما نصلح عليه في مناقشاتنا المعاصرة بـ "المجتمع المدني" - أشكال الترابط الإنساني التي نشارك فيها بدافع من حريتنا.
- ٥٢ انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ١، ٧٩.
- ٥٣ المصدر السابق، ٨٠.
- ٥٤ المصدر السابق، ٧٢.
- ٥٥ انظر "Words" ، تأليف سعيد النورسي، ١٤٣ وما بعدها [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٤٢].
- ٥٦ المصدر السابق، ١٤٤ وما بعدها [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٤٤].
- ٥٧ انظر "Flashes" ، تأليف سعيد النورسي، ٣٠٦ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٨٦].
- ٥٨ انظر "Münāzarat" ، تأليف سعيد النورسي، كما استشهدت به شكران واحدة في كتابها "Author of Risale" (مؤلف رسائل النور)، ٤٤ [المناظرات] (متضمنة في "صيقل الإسلام")، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٤٢٨].
- ٥٩ فكما يقول هو : "إن العقل هو الفرض الأساسي للإيمان، والإيمان هو تحقق العقل. فالإيمان في حالة التغلغل التام هو العقل في النشوة". انظر "Dynamics of Faith" (ديناميكيات الإيمان)، تأليف بول تيليك، ٧٧.
- ٦٠ انظر "Systematic Theology" (اللاهوت المنظم)، تأليف بول تيليك، المجلد ١، ١٢٩.
- ٦١ انظر "Dynamics of Faith" (ديناميكيات الإيمان)، تأليف بول تيليك، ٨٠.
- ٦٢ المصدر السابق، ٩٠.
- ٦٣ المصدر السابق، ٧٦.

مفهوم الإنسان:

مولانا جلال الدين وسعيد النورسي

بلال قوشبينار

إن مولانا جلال الدين الرومي (المتوفى سنة ١٢٧٣) وسعيد النورسي (المتوفى سنة ١٩٦٠م) اللذين عاشا في أهم مناطق الأناضول كانا يشتركان في العديد جداً من الصفات مثل أهليتهما الفقهية وكذا أساليبها في التفكير - رغم الفارق الزمني بينهما والذي يقدر بحوالي سبعمائة عام تقريباً. ومن المحتمل أنه بسبب هذه الصفات المشتركة المثيرة أن قال "سعيد علي أكبر شاه" المفكر الباكستاني المعاصر أنه تأثر بصورة رئيسية بشخصيتين بارزتين هما "جلال الدين الرومي" و"سعيد النورسي".^١ إن أول شيء تحصلا عليه هو تكوينهما المحترم من خلال ما قد يطلق عليه اليوم "النمط الإسلامي الكلاسيكي للتعليم" الذي غطى كل العلوم الشرعية التي كانت موجودة في ذلك الوقت سواء العامة أو الخاصة بنفس الدرجة. إن دراسة القرآن من بين جميع الموضوعات الأخرى كانت تشكل القلب أو المركز الذي تدور حوله كل العملية التعليمية. وقد كان هذا النص الإلهي الذي تشكلت منه في الحقيقة أسس نظريتهما العالمية هو الأساس الجوهرى الذي أنشأ منه جلال الدين الرومي رائعته "المتنوي" وبديع الزمان سعيد النورسي مجموعته الدرية "رسائل النور". ومن الممكن لأحدنا أن يعلن وبمنتهى الثقة اتفاقه مع آراء مختلف الكتاب أن "المتنوي" كانت تفسير الرومي للقرآن في قالب من الشعر بينما "الرسائل" هي تفسير النورسي للقرآن في القالب النثري. وبالإضافة إلى ذلك يبدو أن هذين الحكيمين كانا يتبوأن مكانة محترمة جداً في نظر مريديهما المعاصرين لهما واللاحقين تداني إلى حد ما منزلة الأنبياء. فعلى سبيل المثال، فإن عبد الرحمن الجامي (المتوفى سنة ١٤٩٢) وهو أحد المقلدين المشبوبين للرومي في الشعر وكذلك من التابعين المتحمسين لابن عربي في التصوف الديني - مدح "مولانا" [جلال الدين] ذات مرة قائلاً :

ماذا أقول في مدح هذه الشخصية الشامخة ؟

إنه ليس بنبي ولكن معه كتاب.^٢

وعلى نفس المنوال قال أحد مريدي النورسي واسمه محمد فيظي عن أستاذه:

إنني أعلم تماماً أنك لست بنبي

ولكن ماذا في يدك ؟ ليس هو نور؟^٣

وحتى سعيد النورسي نفسه أوضح بعد أن قام أولاً بتصنيف تفاسير القرآن التي ألفها المفسرون "الورعون" الأوائل إلى صنفين (١) فقهية: وهو التفسيرات المرتبطة

بالأحكام التي تحتوي عليها الآيات، و (٢) روعي: وهو التفاسير التي تبين الحكمة التي في الآيات - أوضح أن "الرسائل" تنتمي إلى الصنف الثاني. وهناك مؤلفات أخرى موازية لهذا من بينها ما قام به عبد القادر الجيلاني والغزالي وابن العربي وأحمد السرهندي (المتوفى في عام ١٦٢٤م) يقرن بديع الزمان النورسي "مثنوي" الرومي معها- لأنها كما يقول هو نفسه تقدم تفسيرات ثاقبة للمعاني والمفاهيم المرتبطة بالحقائق التي تحملها آيات الإيمان.^٤

إن مكانة القرآن - على ما يمكن أن تكون عليه- في الحياة العملية لهذين الرجلين المرموقين كانت في نفس المكانة التي احتلتها في أعمالهما؛ وتميزت هذه المكانة بسموها جدا لدرجة أنها تغلغت في أعماق تفكيرهما ولهذا صاغت الشخصية الفكرية لديهما. وفي الحقيقة، فإنهما من أجل القيام بهذه الأعمال كرسا كل جهودهما المادية والروحية وبمنتهى الحماس والغيرة لتعليم ونشر هذه الهداية الإلهية. إن هذا الإخلاص يمكن رؤيته بوضوح في تعليقاتهم وملاحظاتهم المختلفة فمثلا يقول جلال الدين الرومي: " طالما أنا على قيد الحياة فإنني عبد للقرآن"، وإلى جانب هذا القول يمكننا وضع ما قاله بديع الزمان النورسي بحماسة وعاطفة: "ولئن ظل قرآننا دون جماعة تحمل رايته على سطح الأرض فلا أرغب حتى في الجنة إذ ستكون هي أيضا سجنًا لي".^٥ إن كليهما يعتبر أن القرآن كمفهوم موسع هو ماء الحياة للإنسانية "والحبل المتين" الذي يوحد الأمة المسلمة علي وجه الخصوص. و للأسف فإن هذه الأمة منقسمة علي نفسها بسبب الابتعاد عن سبب حياتها الذي هو القرآن. ويذكر بديع الزمان بثقة أنه بدلاً من البحث عن مدرسين يهتمون بالهداية الروحانية فإن علي المسلمين أن يأخذوا القرآن نفسه علي أنه سيدهم الوحيد الحقيقي الذي يستطيع أن يوحدهم ويجمع شتاتهم صوب القبة الواحدة.

ويزيد فوق هذا كله أن جلال الدين الرومي أو بديع الزمان النورسي لم يكل أو يمل أحدهما مطلقاً من التعبير عن حبهما العميق والثقة اليقينية في النبي محمد حبيب الله في هذا الكون - فكلهما يبجلانه ويوقرانه ويرايانه معلمهما الروحي الأول واقتديا به اقتداءً حاضراً في حياتهما الفعلية و كانا دائماً يبحثان عما وجه إليه في تفهيم معاني القرآن. إن هذه الدرجة العظيمة من حب النبي تتعكس بمنتهى الجمال في أعمالهما المكتوبة بالعربية. فقد كتب الرومي: "إن هذا النبي حبيبي و طبيبي و معلمي و هو ملجائي...".^٦ والآن يقول نورسي أيضاً في مدحه للرسول مشاركا السرهندي "لا أستطيع أن أمدح محمد بكلماتي و لكنني أمدح كلماتي بمحمد نفسه .عليه سلامي و بركاتي".^٧

ومن بين الصفات الأخذة بالألباب التي تشارك فيها مفكرانا ذوا التوجه الصوفي هذا، فبالإضافة إلى امتثالهما تعاليم القرآن وسنة النبي فإنهما مزجا كتابتهما بالإرث الفكري الغني لماضيهما. ومن بين الشخصيات المسلمة البارزة التي تركت أثراً متساوياً تقريباً علي كل من الرومي والنورسي كان قصب السبق لاثنتين هما أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ١١١١) ومحي الدين بن عربي (المتوفى سنة ١٢٤٠). وهذا لا يعني إنكار تأثير العديد من الشخصيات الأخرى العظيمة والفلاسفة و متصوفي الديني الإسلامي الذين لا يمكن أبداً حصرهم عدداً. وعلى أية حال، فإنه لمن الواضح البين غلبة تأثير الغزالي

وابن عربي على الرومي والنورسي على تأثير الآخرين لأن أفكار جلال الدين الرومي وبديع الزمان النورسي تبدو وكأنها قد صيغت بالأسلوب الروحاني لهذين المتصوفين البارزين؛ وبمعنى آخر، فإن الفلسفة التصوفية لهذين الاثنین قد زودتهما بدون أي شك ليس فقط بالمفاهيم الروحانية ولكن أيضاً بأفكار عن الغيب متعددة القيم وإطارات عمل كانت جذورها مغروسة بالفعل في تربة الصرح الفكري المتين للحضارة الإسلامية في ذلك الوقت. وبالنسبة للنورسي فإنه يجب إضافة اسم اثنين على الأقل من المفكرين اللذين كان لهما تأثير عليه - أو على الأقل تأثير يماثل نفس تأثير الغزالي وابن عربي: أحدهما هو جلال الدين الرومي الذي هو محل مقارنتنا هنا والآخر أحمد السرهندي والمعروف للكثيرين بالإمام رباني الذي أشرنا إليه سابقاً. إن هذه الحقيقة تصبح أكثر وضوحاً عندما نمضي خلال "الرسائل" وفيها نجد بديع الزمان يكرر الإشارة إليهما بالاسم ودرجة كبيرة من التوقير والتجليل بالإضافة إلى الاستشهاد بنصوص عديدة من أعمالهما المكتوبة. إن علاقته بالرومي - ومن هنا ينشأ احتمال تأثره به - تبدو واضحة جداً وأعمق من علاقته وتأثره بالسرهندي، حتى أن النورسي في بعض المواضع يصف الرومي بأنه كان "أحد أساتذتي" ^٩ وفي واقعة معينة يتحدث عن زيارة لا ينساها لبقبره في "قونيا" ^٩ إن هناك العديد من المباحث الأخرى التي تستحق أن تكون محل المقارنة بين الرومي والنورسي و لكن مثل هذه المحاولة في نفسها تستدعي عملاً أكاديمياً موسعاً - والذي يخرج بنا عن مجال هذا البحث الحالي. ولهذا، فإننا سوف أركز دراستنا فيما سيلي على مفهوم الإنسان ونقوم بمحاولة تسليط الضوء على آراء هاتين الشخصيتين المسلمتين العظيمتين من خلال المقارنة بينهما.

الإنسان - ما وراء تاريخه - والعهد الأصلي:

ما هو الإنسان؟ من هو؟ نتيجة لهذه الأسئلة والأسئلة الكثيرة الأخرى المشابهة نشأ اهتمام متزايد إزاء دراسة الإنسان وطبيعته في العالم المعاصر - وهو اهتمام شكل الموضوع الذي دارت حوله مؤلفات عديدة أكاديمية وغير أكاديمية. ورغم عن جميع الجهود المبذولة في هذا الشأن حتى الآن والتي نتج عنها نظريات ووثائق بحث فإن المعرفة الشاملة للإنسان لم تكتمل أو تنتهي بعد وهي مهمة يعترف الكثير من العلماء والفلاسفة بأنها قد لا تكون ممكنة. ويرجع هذا بدرجة كبيرة إلى الطبيعة المعقدة المتأصلة للإنسان رغم ظهوره بمظهر بسيط جداً كنقطة أو نكتة في هذا الكون عند التحدث عنه. إن تاريخ الفكر الإنساني متحم بالكثير من التعريفات والمفاهيم الخاصة بالإنسان؛ وأياً منها يضي - بشكل عام - مفاهيم متجددة وبدرجات متفاوتة تجاه فهم الإنسان بالإضافة إلى الافتراضات المسبقة والمضامين المصاحبة لها. و لكن يبدو أنه لا يوجد منها ما قدم معادلة أو حلاً يغطي بطريقة كاملة القناعة التامة للإنسان كما هو، ولكن هذا بالذات هو السؤال الهام الذي يطرحه كلا من جلال الدين الرومي وبديع الزمان النورسي بعمق تفكيري تام في أعمالهم الخاصة بهذا - وذلك ما سوف نفحصه ونقرره.

بداية- إن كلا من الرومي والنورسي - في تلازم كلي مع العقيدة الإسلامية - ينظر إلى الإنسان ككينونة مركزية وحقيقية وقد أتى الله به إلى الوجود ومنحه بالفطرة عددًا لا يحصى من القدرات والملكات العقلية ليدرك وليحقق سبب وجوده في هذا العالم. إنه ليس مجرد جسم عضوي أو ميكانيكي. إنه كينونة معقدة جدًا أرقى بكثير من أن يكون حيوانًا سياسيًا أو عقلانيًا فقط، وإن حقيقته الباطنة لتكمن في كونها حاسة غيبية هي أعمق من أن يسير غورها الكائنات البشرية نفسها. والإنسان له أبعاد كثيرة - طبيعية و غيبية - داخلية وخارجية - ظاهرة وباطنة - مادية ومعنوية - دنيوية وروحانية. إنه كينونة أولية ورئيسية واعية بنفسها ومن هنا فإنه معرض لجميع المحن الأخلاقية والمعنوية. وطبقًا لكل من الرومي والنورسي فإن منزلة الإنسان هي منزلة فريدة في كل هذا الكون. ووفقًا لما تم تحديده بهذا الشأن في آيات عديدة في القرآن فإن مخاطبة الله له بالذات من بين جميع المخلوقات "و لقد كرّمنا بني آدم..." (الآية ٧٠ من سورة الإسراء) تبدو للرومي وكأن الله قد وضع تاجًا على رأس الإنسان - ويقول مستطردًا: "إنه بعلاقة التكريم هذه فإن الإنسان هو المادة الرئيسية وهو الهدف الأساسي بينما تبقى الأشياء الأخرى كلها مثل الكرات السماوية والكواكب والنجوم والجبال مجرد "عوارض مصاحبة له" ومثل فرع الشجرة أو الدرجة في السلم".^{١٠} ومن جانبه يذكر النورسي في تعليقه على نفس الآية مستخدمًا أسلوب ابن عربي و لغته أن الإنسان هو الكينونة الكاملة كمالًا تامًا (الخلق الجامع)^{١١} والذي أودعه الله جميع أنواع الجوارح والملكات العقلية المطلقة واللامحدودة وذلك على عكس جميع الكائنات الحية الأخرى والتي تملك هذه الجوارح والملكات ولكن بكمية محدودة و يقول أيضًا: "إن كل ملكة عقلية في الإنسان قد تم إيداعها قدرًا لا يحصى من الاستعداد و الجدارة يتفق مع إعداده ليعمل كمرآة للتجليات الإلهية التي لا تحصى لأسماء الله".^{١٢} و بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان قد أوتى على مفتاح أو ما يطلق عليه النورسي نفسه "أنا" كنتيجة لقبوله "الأمانة" التي عرضها الله أولاً على السماوات والأرض والجبال^{١٣} و لكنها كلها رفضتها بسبب ما يتبع ذلك من حمل هائل. إنه من خلال هذا المفتاح الذي يشبه التعويذة أو الطلسم أو "أنا" - الذي يمكن فهمه إلى حد ما في نظام نورسي "كتفكر واع" أو "نفس" أو "سبب" أو "ذكاء" أو "روح" أو أكثر احتمالاً "كتوحد لكل هؤلاء معًا مع كل الملكات العقلية أو اللطائف الأخرى - يستطيع الإنسان ليس فقط فتح جميع الأبواب المتعلقة بالكون ولكن يمكنه أن يكشف الغطاء عن الكنوز المخبأة فيه أيضًا.^{١٤} وعلى الرغم من شدة وطأة المهمة و ثقلها كما يذكر مولانا الرومي فإنها مع ذلك تبقى مهمة حيوية لا يهملها الإنسان أبدًا. فقد يستطيع نسيان أي شيء آخر ولكن ليس هذه المهمة بالذات. وفي الواقع، فإن الإنسان قد أتى إلى هذا العالم الحالي من أجل عين هذه المهمة، فهي هدفه وهي ثمن تفوقه وتميزه. وعلى هذا يشدد الرومي قائلًا: "إن لم يقم الإنسان بأداء هذه المهمة فإنه كان لم يفعل شيئًا".^{١٥} وفور تنفيذ هذه المهمة بنجاح سيتم تطهيره من "خطايا" و "حماقاته".^{١٦}

وتوضح آتماري شيميل أن والد الرومي "بهاء الدين" يفسر "الأمانة"^{١٧} على أنها الذات وهذا التفسير يماثل إلى حد ما مفهوم النورسي لها بكونها "أنا". فطبقًا للنورسي إنه

على الرغم أن هذه الـ "أنا" هي مفتاح رائع لكشف كنوز العالم فإن طبيعتها معقدة بطريقة هائلة. فهي مثل اللغز وعندما يتم حل هذا اللغز فإن مغاليق الخلق والكون جميعاً سيتم حلها أيضاً. وعلى هذا، فإن الـ "أنا" كأحد المركبات الداخلة في تكوين "الأمانة" قد تم وضعها في يد الإنسان لمعاونته على معرفة الحقائق المتصلة مع الأسماء والصفات الإلهية المقدسة.^{١٨} وفي المقابل فإن الرومي يذكرنا مرة أخرى بسر الوجود وراء الآية (ولقد كرّمنا بني آدم...) ويضيف موضحاً أن الله لم يقل "لقد كرّمنا السماوات والأرض"^{١٩} وإن هذا الشرف العظيم والتكريم لم يتم إعطاؤه للإنسان مجاناً ولكن بثمن غالٍ ملحق به وهو الأمانة نفسها. ومن هنا فإن "الأمانة" التي ترتقي بالإنسان إلى مرتبة عظمى وتكسوه برداء من الشرف وتاج لا يجب أبداً أن يساء استخدامها، وليس هناك أي عذر مقبول من الإنسان إذا أساء التصرف فيها. إن قيمة الإنسان بالإضافة إلى كل نجاحه في هذا العالم والعالم المقبل يعتمد بشكل رئيسي على التصرف الصحيح فيها. إن كل هذا يتعلق بالإنسان وبالإنسان فقط. ويقول الرومي عندما يبحث الإنسان أي موضوع بعناية وحرص فإنه سيدرك على الفور أنه هو أصل كل المسائل والأمور وأن الكائنات الأخرى ما هي إلا الفروع.^{٢٠}

إن أحد المطالب الوشيكّة و الفطرية المرتبطة بهذه الأمانة أن يعترف الإنسان بالله - خالقه- أو اتباعاً لنهج مفكرينا جميعاً أن يستذكر الإنسان معنى الإجابة المثبتة على السؤال الذي سألته الله أثناء أخذه العهد الأصلي على ذرية آدم و هم مازالوا في ظهريه قبل خلقه أو عندما كان الإنسان مازال في عالم الأرواح [ألسنت بربكم؟ قالوا بلى شهدنا] (الأعراف آية ١٧٢). إن تذكر الإنسان لهذه اللحظة الهائلة للإقرار والتسليم بها (أي السؤال الأساسي لله بالعربية وهو "ألسنت بربكم؟") يربطه ببدايته أو ما يسميه هـ. كورين ما وراء التاريخ أو عبر التاريخ^{٢١}، والذي من المفترض - طبقاً للرومي - أن "يستقر في قلب المؤمن الحقيقي إلى يوم القيامة".^{٢٢} وعلى أية حال، إن مثل هذا الإقرار من قبل الإنسان ببروبية الله يلزم بالضرورة وجود ابتلاء هائل يضطر إلى مجابهته خلال حياته. و لشرح هذه النقطة بالذات فإن النورسي متبعباً أستاذة الرومي بالحرف يستشهد بما قاله الأخير من تورية مدهشة عن كلمة "البلاء":

وقفت : "ألسنت" وتوكتني: "بلى"	قال الله ألسنت بربكم ؟ وأجبت بلى]
شكر "بلى" جيست؟ كشيدين بلا	[إن ما هو الشكر على بلى ؟ إنه التعرض للبلا]
سر بلا جيست كه يعنى منم	[أنتري ما سر البلا؟]
حلقة زن دركه فقر و فنا	[إنه طرق باب الفقر والفناء] ^{٢٣}

ولكن تفسير الرومي للمعنى الحقيقي للابتلاء على إن البلاء هو الفناء هو أن الإنسان يصبح ببساطة إما غير موجود أو عندما يفقد عقله ثملاً (مثلما كان في وقت أخذ العهد الأصلي)، ومن الواضح أن النورسي أخذ به ولكن لم يك كافياً شافياً له. إن اهتمام النورسي المهيم عليه في هذه النقطة هو أن الإنسان يجب عليه أن يعترف بالله ويقر بسلطانه عن طريق إدراك عجزه وضعفه هو (أي الإنسان) أولاً وليس بفقدان وعيه.

ولأجل التركيز أكثر على هذه النقطة فإن بديع الزمان يتمثل بببتي الشعر المشهورين لابن عطاء الله السكندري:

داني سماع جه بود؟ بي خود شدن ز هستي
اندر فناي مطلق ذوق بقا جشدين

[ماذا وجدَ من فقده؟]
[وماذا فقد من وجده؟]^{٢٤}

وعلى هذا فإنه طبقاً للنورسي على الإنسان أولاً أن يجد الله وحينما يجده فإنه لن يخسر شيئاً ولكن أثناء ذلك سوف يتعرض الإنسان للابتلاءات التي يجب عليه خوضها و تحمل مشاقها في حياته. و بمعنى آخر فإن مكافأة الإنسان على إجابته ببلي للخطاب الإلهي هو التعرض بامتحان لمثل هذه المحن والابتلاءات وعلى أية حال فإن العثر على الله لا يعني في نظر النورسي الوصول بسهولة إلى العلم بالله أو وجوده ولكنها عملية ذات نتائج وعواقب أعمق بكثير من أن يتخيلها أي فرد، وأهم هذه العواقب هو الحفاظ على الله ووجوده في العقل أو القلب باستمرار . ويقول النورسي إنه وفي هذه اللحظة التي يحقق الإنسان مثل هذه الدرجة العالية بالوعي بالله وإدراكه له فإنه سيكون قد صان العهد الذي أخذه على نفسه بالإجابة الخالصة الصادقة "بلي" على السؤال الإلهي "أست بربكم؟" لأن وعياً هذا شأنه سيجعله قادراً على التقدير الأفضل للمعنى الحقيقي لكلمة "الأمانة" وهذا يدفعه لبذل أقصى ما يستطيع وبإصرار وبأعلى درجة من الوعي لتحقيق واجباته المطلوبة منه إزاء هذه "الأمانة"؛ أي أن هناك اختلافاً واضحاً بين فهم الرومي لمعنى "البلاء" أو "الفناء" وفهم النورسي له. ففي نظر الرومي إنه يعني أن الإنسان سيكون مضطراً لتحمل البلاء إلى المدى الذي يفقد فيه وعيه الذاتي ويصبح غير موجود إطلاقاً مثلما كان عند وقت أخذ العهد الأصلي عليه، أي في حالة الفناء أو العدم - محققاً بذلك إعادة حالة التوحد مع الله. وعلى الطرف الآخر فإن رأى النورسي هو على النقيض تماماً من ذلك؛ فكما سردنا بالتفصيل نقده لعقيدة ابن عربي الخاصة بوحدة الوجود.^{٢٥} وفي مكان آخر فإن حالة الفناء تمثل عند النورسي مرحلة واحدة لمراتب السمو في الحالات التصوفية وتأتي في درجة أدنى من الوعي الذاتي وهذه المرحلة هي الحالة التي يتوجب على الإنسان أن يكون بها أو ملتزماً بالرجوع إليها طالما هناك حياة تدب فيه. ويؤكد النورسي على أنه عملياً حالة ضرورية لتحمل الإنسان للمسئولية المرتبطة "بالأمانة" والتي تتطلب منه عدم تجاهل العالم الذي يعيش فيه. إن هذا التوجه الواضح من جانب بديع الزمان النورسي يتضح أكثر وعلى وجه الخصوص في فقرة واحدة بالذات حينما كان يلفظ بنوع من الرثاء والوعويل بببتي الشعر الخاصين بالرومي في "الاستماع الروحي" وذلك مباشرة بعد سؤاله لنفسه عما إذا كان قد انتهى من واجباته فيما يسمى بمحل الضيافة الذي هو العالم:

داني سماع جه بود؟ بي خود شدن ز هستي

[هل تعلم ما هو عالم الاستماع الروحي؟ هو أن تغيب عن الوجود]

اندر فناي مطلق ذوق بقا جشدين

[وهنا تذوق في الفناء المطلق مذاق البقاء]^{٢٦}

وبعد قوله هذا فإن النورسي ينهي هذا المقطع فجأة بدون إضافة أي تعليقات أخرى عما إذا كان يتفق مع مثل هذا الطموح السامي للرومي. ومع ذلك فإنه ينضح من النص وكذلك من نهجه الفكري الكلي خلال "الرسائل" أن الكينونة الكلية للإنسان في هذا العالم هي كينونة لها معنى وأنها سوف تستمر في هذا شريطة أن يكون الإنسان محتفظاً بوعيه بذاته وبالعالم الذي يحيط به وعلى وجه الخصوص أن يكون في أعلى درجات الوعي بالله وفي حالة كاملة من الإدراك. ومن ناحية أخرى فإن حالة وعي الإنسان بالله المنشودة لها بعدا آخر في نظر بديع الزمان وهو بعد ذو معنى عميق جدا وضروري جدا للارتقاء الروحي للإنسان، وهذا البعد هو المعرفة الكاملة للإنسان بعجزه الشخصي وضعفه ومن هنا يتولد احتياجه الأعظم لله الخالق الغني الرزاق؛ ولهذا فإن عثور الإنسان على الله أو تذكره للعهد الأصلي يعني بالنسبة للنورسي إدراك الإنسان لنقاط ضعفه الذاتية - ذلك إذا جاز لي استخدام المفردات الفلسفية التقليدية - بدرجة كبيرة جدًا تدفعه إلى أن يصل حتما بنوع من الثقة القائمة على التجربة إلى حالة أو موقف يجعله يفهم مدى عجزه سواء بأعينه الخارجية أو الداخلية وذلك يجعله يسجل اعترافه الفوري:

أنا فان، من كان فانيا لا أريد
أنا عاجز، من كان عاجزا لا أريد..
لمت روحي للرحمن، سواء لا أريد..
بل أريد، ولكن حبيبا باقيا أريد..
أنا ذرة..
ولكن شمسا سرمدا أريد.

أنا لا شيء ومن غير شيء، ولكن الموجودات كلها أريد.^{٢٧}

ولهذا نجد أن نورسي بعدم اقتناعه بالطرق الصوفية التي أتبعها أسلافه - استحدثت شكلا جديدا من الرحلة الروحانية إلى الله وهي كما يقول أقصر نسبيا وأمن وتتصف بالعمومية أكثر من سابقتها وتتكون من مراحل أربع رئيسية مشنقة أساسا من القرآن وهي: (١) العجز (٢) الفقر (٣) الشفقة (٤) التفكير. و كما يلاحظ تتضح علاقة الاثنيتين الأوليين المباشرة بتأكيد نورسي على الوعي الذاتي للإنسان. و بالإضافة إلى ذلك فكل هذه المراحل يمكن اجتيازها فقط في حالة تفهم الإنسان لطبيعته الضعيفة.

وبالنسبة لما يذكره نورسي دائما و يذكرنا به وهو ضعف الإنسان وهشاشته، فإنه يوضح أن الإنسان ضعيف ومعرض للصعوبات العديدة و سوء الطالع والفواجع. و نظراً لأنه فقير ومعوز فإن له دائما احتياجات متزايدة. وأكثر من ذلك فإنه بائس ومنعدم القدرة ويرزح تحت وطأة الأتقال في هذه الحياة. وباعتبار كل هذه العيوب والنقائص فإنه لن يعاني فقط من الآلام التي تفوق حد الإطاقة وكذا من العذاب ولكنه سيتحول في النهاية إلى وحش مثل التتئين - إذا لم يضع ثقته الكاملة في الله. وأبعد من ذلك، فإن وجدانه سيكون دائما في حالة ألم.^{٢٨}

الطبيعة المزدوجة للإنسان: الملائكية والوحشية

إن الإنسان رغما عن طبيعته الضعيفة التي تبعث على الأسى فإنه طبقا للرومي والنورسي هو الهدف من الخلق ومن ثم يحتل كينونة بين الملائكة والحيوانات. ومنزلته هذه يمكن أن ترتقي إلى درجة أعلى من درجة الملائكة إذا كان يستطيع فقط أن يفعل كل الطاقات الكامنة في جنسه عند وقت الخليفة. ولأجل توضيح هذه النقطة المحددة بطريقة مادية أكثر فإن كلا من مفكرينا يطرحان العديد من الأمثلة بعضها يوازي بعض وكلاهما يستخدم أنواعا مختلفة من البراهين لدعم آرائهما. فجلال الدين الرومي - وطبقا لقول ينسب إلى حضرة النبي - يقسم الكائنات الحية إلى ثلاثة أقسام: ملائكة وحيوانات وبشر. ويستطرد قائلا: "إن الله قد وضع في الملائكة العقل وفي الحيوانات الغريزة، وفي البشر وضع كليهما "العقل والغريزة"، وعليه فإن من يتغلب عقله على غرائزه ويسيطر عليها فإنه في مرتبة أعلى من الملائكة، و من تتغلب غرائزه على عقله فإنه في مرتبة أقل من الحيوانات".^{٢٩} ويقول أيضا إن الإنسان بتركيبته العقلية والغرائزية هو نصف ملاك ونصف حيوان ولهذا فإنه محبوس بين هذين الجانبين لطبيعته واللذين هما في نزاع لا يتوقف. وهذا النزاع له اسمه الحقيقي الذي يعرفه الحديث الشريف بأنه الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس ويكون داخليًا. و بمعنى آخر، فإن هذين الجانبين هما كما لو أن هناك شخصين مختلفين يتقاتلان داخله. ففي طرف، يعمل عقله بما يقربه من الملائكة - أو بما يقربه من الله، بينما في الطرف الآخر، تسحبه غرائزه التي ما هي إلا نفس شهوانية إلى الجانب الحيواني. وعلى هذا، فإن الطبيعة الغرائزية للإنسان تعادل في مصطلحات الرومي الوجه الشيطاني والتلبس متفقا في ذلك مع ما ذكره شيتيك بحق في هذا السياق.^{٣٠} و يحذر الرومي من أنه حينما يسيطر على الإنسان هذا الجانب الغرائزي والمتلبس بالشيطان فإنه يتحول بسهولة إلى حيوان لا يعبد إلا نفسه.^{٣١} و العلاج الوحيد لهذا كما يقترح هو "تور الدين" أو "تور الله".^{٣٢}

وفي موضع آخر، يبدأ الرومي فيربط الجانب العقلي للإنسان بالمعرفة و جانبه الغرائزي بالجهل ثم بعد ذلك يصرح بأن "الذي أنقذ الملائكة هو المعرفة وإن الذي أنقذ الحيوانات هو الجهل ولكن الإنسان ترك بين الاثنين في صراع".^{٣٣} وبسبب هذا الصراع الذي يجب على الإنسان أن يخوضه مع الحفاظ على "الأمانة" فقد يكون في صحبة الملائكة أو يكون إنسانا ملانكيا- أو قد يهوى إلى ما هو أسفل من الحضيض.

إن مقارنة الرومي للإنسان بالملائكة والحيوانات يتشابه إلى حد كبير مع ما قاله النورسي في هذا الشأن ولكن مع فارق واحد فقط ألا وهو إن اهتمام النورسي في هذا التشبيه الجزئي منصب على عبادة الإنسان وعبوديته لله، كما يمكن رؤيته في الفقرة الآتية:

"هو الإنسان، فالإنسان الذي هو نوع من أنواع الخدم العاملين في هذا القصر، قصر الكون، هذا الإنسان شبيه بالملائكة من جهة، وشبيه بالحيوان من جهة أخرى، إذ يشبه الملائكة في العبادة الكلية وشمول الإشراف وإحاطة المعرفة وكونه داعيا إلى الربوبية

الجليلة، بل الإنسان هو أكثر جامعية من الملائكة، لأنه يحمل نفساً شريرة شهوية - بخلاف الملائكة - وأمامه نجدان، له أن يختار، إما رقيقاً عظيماً أو تدنياً مريعاً. ووجه شبه الإنسان بالحيوان هو أنه يبحث في أعماله عن حظِّ لنفسه، وحصّة لذاته، لذا فالإنسان له مرتبان:

الأول: جزئي حيواني معجل
والثاني: كلي ملائكي مؤجل.^{٣٤}

إن ما أوضحه نورسي يبدو أكثر تكاملاً وواقعية علي الرغم من قلة الخيال فيه عما قاله الرومي سلفاً. وعلى أية حال، ففي كلا الرأيين هناك حقيقة تم التركيز عليها بأسلوب إجمالي وبدرجة قوية وهي أن سقوط الإنسان أو تخلفه يتوقف على الحالة الفعلية لروحه. وهذا هو السبب الذي من أجله نجد نورسي يوبخ روحه بتسميات وصفات إزدرائية متنوعة والتي يشتمل البعض منه على عبادة الذات وعبادة الدنيا والبؤس وشهوة الجوع وعدم الصبر والحماقة والنفاق والرياء أو الغرور. وفي الطرف المقابل فإن الرومي الذي يستخدم مصطلحات عديدة أيضاً لوصف الروح يقارنها في موضع واحد بالتنتين وفي موضع آخر بالفرعون - فالروح مثل التنتين - كما يقول - الذي بدأ في مرة من المرات كأنه ميت بسبب الثلج والبرد ثم بدأ فك نفسه حينما تم وضعه تحت حرارة الشمس وهاجم كل الناس الذين من حوله، وعليه، فإذا لم يتم قمعه فإنه سيبدأ في التشبه بفرعون، "وهنا" - يستطرد الرومي - "يستلزم وجود موسى ليقتل هذا التنتين".^{٣٥}

و مرة أخرى، يعقد بديع الزمان النورسي مقارنة أخرى، ولكن هذه المرة بين الروح والطبيعة في الكون. إن كليهما كما يقول قد تم خلقهما "لتلقي الخير وليكونا موضعاً للشر" بمعنى أنهما ليسا بفاعل أو مصدر لأي شيء خيراً كان أو شراً - فهما مجرد متلقين سلبين لهذه الصفات، وهما يعملان حتى كستارين يحجبا جمال الأشياء التي قد تبدو قبيحة (ليس الجمال بمعناه الحقيقي المحسوس). ولهذا فإنهما يعتبران في أوقات ما سبباً للشر.^{٣٦} إن أحد أهم صفات الروح التي يمكن رؤيتها - طبقاً لما يقوله النورسي - هو الأنانية أو الانعطاف على الذات والذي يصبح في أكثر الأوقات عائقاً يواجهه الإنسان؛ وهذا العائق يمنع الإنسان من الوصول إلى المثالية والتي تعتمد كلياً على معرفته بالله واعترافه به كفاعل حقيقي لكل الأشياء سواء كانت هذه الأشياء خيراً أو شراً، جميلة أو قبيحة، مفيدة أو ضارة، سارة أو محزنة.^{٣٧} وبدقة أكثر فإننا نقول إن الإنسان الذي وقع في فخ الانعطاف الذاتي لروحه - وهنا يحذرنا نورسي - لا يمكن له الوصول لمثل هذه المثالية والكمال، ومن ثم لا يمكن له الوصول إلى السعادة أبداً. وعلّة ذلك هي أن مثل هذا الإنسان وبسبب المطالب والرغبات الذاتية لروحه الشهوانية التي لا تتوقف أبداً يصبح مدمناً على المديح والعظمة والشهرة التي تجعله يدعي أحقيته في الأشياء والأعمال التي قد يبدو أنه أنجزها بدون أن يدرك ماهية الفاعل الحقيقي الذي هو من وراء كل هذه الإنجازات.

الملكات الداخلية للإنسان: العقل والقلب

لقد لمسنا بالفعل وبطريقة موجزة تقييم الرومي للعقل وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بالدور الذي يلعبه في التقدم أو التخلف الروحاني للإنسان مقارنة بما تقوم به الروح في هذا الشأن. ومرة أخرى، يجب علينا ملاحظة أن كلا من الرومي والنورسي - معتمدين كلياً على أساس من التعاليم القرآنية - قد ركزا بشكل متكرر على حقيقة أن كل الملكات الموجودة بالإنسان سواء داخلياً أو خارجياً ومن بينها العقل والقلب هي مودعة بالفطرة وبطريقة متأصلة في طبيعته كعطايا منحه الله تعالى إياها، لكي يستطيع أن يحقق الكمال الإنساني في هذا العالم ومن ثم إعداد نفسه للمعاملة المقدسة المباركة في الحياة الأبدية في الآخرة، وأنه حتى بالنسبة للقرآن، فإن الهدف الوحيد منه طبقاً لوصف النورسي هو التأكيد على الحقائق المرتبطة - على سبيل المثال - بالبعث والقيامة. وإنما جعل هذا الهدف لمعاونة الإنسان على محنه من خلال إذعان نفسه واستسلامها لإرادة الله وإقناع قلبه بقبول هذا.^{٣٨}

وطبقاً لكلا مفكرينا، فالإنسان على الرغم من قدرته على إدراك مثل هذه المثالية المرغوبة جداً لا يلد له أن ينفذ هذه المهمة ذات الأهداف الثلاثة بنجاح: الهدف الأول هو أنه يجب على الإنسان قمع الرغبات الشهوانية التي لا تنتهي لنفسه الفرعونية الفاجرة بواسطة وضع هذه النفس تحت سيطرة روحه. ثانياً: لا بد أن يقيم حالة تعادل بين ما يطلق عليه القوى المتصارعة داخله: بين عقله وغرائزه أولاً. وهذا ما يركز عليه الرومي بطريقة رئيسية، وبعد ذلك بين عقله وقلبه وهذا ما يركز عليه النورسي تركيزه الرئيسي. ثالثاً وأخيراً: يجب عليه أن يجعل كل ملكاته الداخلية والخارجية (لطاقفه) في خدمة مالكها الحقيقي (الله) أو طبقاً لما يقوله مفكرنا على نحو مجمل إن على الإنسان أن يبيع كل هذه الجواهر الثمينة إلى الله "الذي وضع بالفعل ثمناً للإنسان عندما يقول في قرآنه العظيم "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة" (التوبة الآية ١١١).^{٣٩}

إن مثل هذا التعادل - و خصوصاً بين العقل والقلب - ليس سهلاً على الإنسان أن يحققه وذلك يرجع أساساً - كما يشير النورسي - إلى قوته المحدودة وقدراته المتغايرة ورغباته المتنوعة وكذلك إلى شطحاته؛ وكل هذا يضع أمامه آلاف السُّرِّ والموانع.^{٤٠} وقد كرس كلا الحكيمين في أعمالهما القيمة حيزاً كبيراً لوصف الكيفية التي يتم بها الوصول إلى حالة التعادل هذه وكذلك أهميتها الكبرى لصحة الإنسان وتقدمه القوي. ولعدم الإطالة - فإننا سوف نلفت الانتباه إلى بعض أوجهها فقط.

لا بد من ملاحظة إنه من البداية أن كلا من جلال الدين الرومي و بديع الزمان سعيد النورسي متفقان تماماً على قصور العقل عن تفهم الحقائق والوقائع بنفسه فقط، ويبرهن الرومي على هذه النقطة بقوله:

"إذا كان العقل قادراً على تمييز الطريق الحقيقي في هذه المسألة

فإن فخر الرازي^{٤١} يكون ماهراً في حل الألغاز الدينية!^{٤٢}

ونظراً لأن العقل بنفسه لا يستطيع تقدير الحقائق الباطنة والجمال الإلهي - يستطرد الرومي - فإنه يرتكب أخطاء قاتلة عند استخدامه المقارنات السطحية - مثلما حدث مع الشيطان (أو إبليس) الذي قارن نفسه بأدم وحكم لنفسه بالأفضلية على أساس أنه خلق من نار في حين أن أدم خلق من طين. وهذا كما يستنتج الرومي قياس فاسد بمنتهى الوضوح لأن إبليس ببساطة كان يرى فقط من خلال "عقله الأعمى" ذي العين الواحدة الشكل الطيني الخارجي لأدم وليس الطبيعة المقدسة الداخلية له والتي هي "روحه".^{٤٣}

وأما بالنسبة للقلب فإن جلال الدين الرومي - وكأنه يضع نموذجاً لتلميذه النورسي - يجعله مركز كينونة الإنسان الكلية وموضع وعيه ووجدانه. إن القلب هو مكان التفكير في الله ومرآة النظر إلى الله ومستقر هذا النظر. "ما هو إلا هذا البحر النوراني". "وإذا دأب الإنسان على صقلها [هذه المرآة] صقلاً صحيحاً فتصير نقية شفافة فإنه من المؤكد أنه سيرى صوراً تفوق بكثير إطار الماء والطين".^{٤٤} ونظراً لهذه الطبيعة المركزية للقلب "فإن الإيمان بالله يمكن أن يستقر فيه كضيف في قلب المؤمن بدون تحديد أو تعريف أو وصف".^{٤٥}

ويولي بديع الزمان - اتفاقاً مع الرومي في العديد من أوجه وصفه للعقل والقلب - درجة كبيرة من التأكيد على ضرورة تواصلهما معا (القلب والعقل) بطريقة منسجمة بواسطة نور الإيمان. فبدون الإيمان لا يمكن تحقيق التوازن بينهما - وهو توازن ضروري لضمان نجاح الإنسان في صراعه لبلوغ المثالية والكمال. وفي الواقع، فإن هذا الاتفاق بالذات بين العقل والقلب أصبح الشغل الشاغل للنورسي وخصوصاً في النصف الثاني من حياته والذي يسميه بـ "سعيد الجديد". وفي إحدى المرات أعلن بصراحة تامة أن جميع الأساتذة الذين أتوا من قبله مثل الغزالي والإمام رباني و مولانا جلال الدين كانوا قد اختاروا هذه الرابطة المشتركة للعقل والقلب جنباً إلى جنب مع نور هداية الإيمان كأفضل الطرق في الرحلة تجاه الحقيقة؛ وإنهم بالفعل - كما يصرح بذلك - هم أهل الحقيقة باتم وأشمل معاني الكلمة - لأنهم بذلوا كل جهودهم وعنايتهم لانتهاج طريقة متوازنة في قضاياهم وهي طريقة لا بد أنها أنقذتهم من الغرق في جحيم من الظلمات. وبمعنى آخر، لقد كان هذا التوازن بين العقل والقلب هو الذي زودهم بمفهوم يتسم بنفاذ البصيرة جاعلاً منهم غير مغالين ويقظين وأتاح لهم كذلك رؤية الأشياء وهي تشير أو تدل على وحدانية الله - كما تم التعبير عن ذلك بمنتهى البلاغة و الفصاحة في مقولة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه:

"وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد".^{٤٦}

ويستطرد النورسي في شرح أهمية هذا التوازن الجيد في مثل هذا التوافق بين القلب والعقل أثناء البحث عن الحقيقة. وعموماً، فإن الناس يمكن تصنيفهم إلى أربع فئات - كما يقول - وكل فئة تظهر أسلوباً مختلفاً عن الآخرين في البحث عن الحقيقة. والفئة الأولى تتكون من هؤلاء الذين يتبعون رغبات نفوسهم الأمرة بالسوء. والفئة الثانية تشمل أساساً طلبة الفلسفة الذين ينظرون إلى الأشياء ويحكمون عليها من خلال عقولهم والمعايير

العقلانية فقط ولهذا فإنهم يتجاهلون جميع الأدوات والوسائل والمبادئ الأخرى أثناء بحثهم عن الحقيقة والهداية، على أنه من الضروري ملاحظة أنه مع نقده القاسي فإن الموقف العام للنورسي إزاء الفلسفة كان يتسم بالاعتدال في معظمه. وتتألف الفئة الثالثة من الكفار أو الملاحدة الذين لا يعترفون بأن الله هو الصانع و الخالق الوحيد لهذا الكون. وعلى النقيض تماماً من هذه الفئات الثلاث يوجد هؤلاء الذين ينتمون للفئة الرابعة والأخيرة والذين يضعون وزناً متساوياً لدور القلب جنباً إلى جنب مع العقل وكذلك يصغون بانتباه إلى الحقائق المذكورة في القرآن الكريم. إنهم على العكس من الفئات الأخرى التي تلازم الجانب الخطأ والضال كلها نتيجة استسلامهم الوضيع لنفوسهم الشهوانية وعقولهم فقط؛ فأهل هذه الفئة الرابعة قادرين على إدراك صدق الخالق وعلوه من خلال مشاهداتهم للمظاهر الجميلة الجليلة لصفاته وأسمائه الحسنى في هذا الكون الرائع.^{٤٧}

وهكذا، فإنه طبقاً لما يراه بديع الزمان النورسي، فإن الإيمان - كما ذكرنا سابقاً - ذو أهمية حيوية للإنسان لكي يبني العلاقة القوية والمتوازنة بين القلب والعقل. ويقول بأن العقل هو الذي يربط الإنسان بجميع الأزمنة الماضي والحاضر والمستقبل والذي يتحصل منه أيضاً على كلاً من الألم والسعادة. ولكنه الإيمان فقط هو الذي يجعل كل هذه الثلاثة الأزمنة ذات معنى للإنسان. وبمعنى آخر، فإن الإنسان من خلال نور الإيمان يستطيع أن يحرر نفسه من ظلام الماضي وأحزانه ومن شكوكه في المستقبل. ومرة أخرى، فإنه بنور الإيمان يستطيع أن يضيئ حياته الحاضرة عن طريق تزيينها بالسعادة الروحانية.^{٤٨}

وعن هذه النقطة - فإننا نريد أن نلفت الانتباه إلى نقطة خلاف بسيطة بين الرومي والنورسي ولكنها ذات أهمية كبيرة. فإنه بمقارنة إصرار النورسي الطاعى الخاص بالحفاظ على التوازن المتكافئ بين القلب والعقل يبدو أن الرومي يفضل السماح للقلب بأن يطغى على العقل. وعلى الرغم أنه من الصعب جداً تأسيس أو عمل ذلك بدقة غالباً بسبب توظيفه المرادف للثلاث مصطلحات "العقل والروح والقلب" فإننا مازلنا نجد هذا الانطباع من فقرات معينة حينما يحذر من تدخل العقل في أمور القلب؛ وأكثر من هذا، فإن القلب بالنسبة له ليس له حدود في حين أن العقل يمكن تحجيمه.^{٤٩} ومرة أخرى، فإن قيمة الإنسان عند الرومي تعتمد على حالة قلبه.^{٥٠} ولكن النورسي وخصوصاً في النصف الثاني من حياته أي في "سعيد الجديد" يصر على الاستناد إلى كلا الملكتين كأدوات قوية وقادرة على التعلم واصفاً القلب على أنه له دوراً يتسم بالفحص والتفتيش المسيطر على العقل بحيث يكون هذا الأخير تحت عناية القلب وحمايته له. وفي الواقع، فإن هذا الأسلوب التوفيقي القوي للوصول إلى أهداف البحث كما ذكرنا مسبقاً قد كفى النورسي من الانزلاق إلى الشكوك والخيالات - وفي النهاية حوله إلى ما عُرف بـ "سعيد الجديد".^{٥١} وبسبب هذا الذي يطلق عليه الأسلوب المتوازن الذي يفضل به بديع الزمان النورسي - كما لاحظنا سابقاً - في الرحلة الروحانية إلى الله للبقاء في حالة الصحة التي هي علي النقيض المباشر من حالة السكر التي يرغب الرومي دائماً في البقاء فيها. وعلى هذا، فإن حب الله يمكن إدراكه فقط وبأقصى درجة - طبقاً للنورسي - إذا ظل الإنسان

في حالة الوعي أثناء تفكره في الله وفي أنواره لا أن يكون في حالة اللاوعي الكامل بوجوده والتي يؤيدها الرومي ويعتبرها أعلى مرتبة للمثالية التي يمكن للإنسان الصعود إليها في رحلته إلى الله.

وبالرغم من هذا الفارق، فإن الفحص الدقيق لأعمال الرومي والنورسي جميعاً يقودنا إلى استنتاج أنهما يتفقان في العديد من النقاط أهمها هي اتفاقهما في انتساب ملكتين أقل إلى العقل والقلب وهما "الإرادة" و"الحب"، بهذا الترتيب. وهذا على الأقل أشد الآراء تواضعاً لكاتب هذا الفصل والذي التقط هذا من قراءته العامة للـ "مثنوي" و"الرسائل" وهو رأي من الممكن تعضيده وتفصيله بطريقة أكبر ولكن لا يمكن أن أشغل بطرحه في الدراسة الحالية نظراً لمحدودية هدفها .

وأكثر من هذا، فإن الحب بالنسبة للرومي والنورسي هو في الواقع سبب وجود هذا الكون.^{٥٢} وهو أيضاً نور هذا الكون وحياته. ويعلق النورسي بأنه نظراً لأن الإنسان هو أشمل أو أجمع فاكهة في هذا الكون فقد أودع في قلبه حباً هائلاً يتخلل جميع أرجاء هذا الكون وأن قلبه هذا هو البذرة الحقيقية لهذه الفاكهة. وعلى هذا فإن أحداً بمثل هذا الحب اللامتاهي لهو قادر بنفس الدرجة على أن يمتلك مثالية لا نهائية أيضاً.

وعلى أية حال، فإن المهم هنا - كما يوضح النورسي - ليس الحب لذاته فقط ولكن هدف الحب وفاعل هذا الحب نفسه. ففي جميع الأحوال يوجه الإنسان حبه وكذلك خوفه إما للمخلوقات إلى الخلق أو إلى الخالق، "إن الخوف من الخلق بنية أليمة، والمحبة المتوجهة نحوه أيضاً مصيبة منغصة".^{٥٣} وفي الحقيقة ومن ناحية أخرى يعترف النورسي أن الإنسان يحب نفسه وأقاربه ووطنه والمخلوقات الحية والكون والعالم كله. ولكن عند تأمل ذلك بعمق فإن الإنسان سيدرك بسهولة أن ما يحبه سوف يتظاهر بعدم معرفته له وسيبتعد عنه مثل فترة شبابه وثروته بدون توديعه أو سيحتقره بسبب حبه هذا له. وعليه، فإذا كانت هذه الحقيقة فإن الإنسان - كما يحذر نورسي - لا يجب عليه أبداً أن يضع في قلبه الذي هو مقر الاحترام لله وتبجيله ومرآة وضوحه حباً آخر للأشياء الدنيوية أو المخلوقات الأخرى، إذ ستفارقها كلها في النهاية رغم حبه لها.

إن المناقشة قادتنا إلى آخر جزء مكمل لهذه المهمة ذات الثلاثة أهداف السابق ذكرها والتي تأخذ شكل إخضاع كل ملكات الإنسان وقدراته وعقله وقلبه وروحه ونفسه وحبه وإرادته... الخ لخدمة مالكهم الحقيقي والذي سينتج عنه المثالية المنشودة. ويسهب جلال الدين الرومي في هذا بمنتهى الصفاء الفكري بالاستشهاد بالآية القرآنية "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم... (التوبة، الآية ١١١) التي ذكرناها من قبل قائلاً:

"إن الله يقول: "لقد اشتريتمكم وأوقاتكم وأنفاسكم وأموالكم وحبكم. فإذا أنفقتم كل هذا في سبيلي، إذا أعطيتكم كل هذا لي، فإن الجنة الخالدة هي الثمن. وهذا هو ثوابكم عندي. وإذا بعتم أنفسكم لجهنم، إنما أنفسكم تظلمون، مثل الرجل الذي ثبت خنجرًا قيمته مائة جنيهاً في جدار ثم علق عليه إبريقاً أو يقطينة".^{٥٤}

ومن جانبه يورد النورسي أمثله أكثر مادية تعضد من هذا الرأي. فمن بين كل الملكات التي أودعت في الإنسان هناك اثنتان - كما يشدد هو عليهما - يجب أن يحتل المرتبة الأولى في خدمته الله وهما العقل الذي هو "مركز الإرادة" والقلب الذي هو "مركز الحب". إن العقل كما يقول هو أداء يجب بيعها لله وإذا استخدمت لمصلحة النفس والهوى فإنها ستكون أداة ضارة، غي أنها إذا طوعت ابتغاء وجه الله فإنه ستكون لها من قوة التعاويذ التي نتيج لحاملها أو مالكةا أن يفض الكنوز التي لا تحصى ولا تعد التي خلقها الله وأخفاها في هذا الكون. وهكذا، فإنه هو هذا العقل الذي سيرفع الإنسان إلى السيادة في هذا العالم الحاضر ويجعله مستحقاً أيضاً لنيل السعادة الأبدية في الآخرة.^{٥٥}

فضلا عن ذلك، فإنه إن كان حبا أو خوفا فيجب على الإنسان أن يحيلها أو طبقا للنورسي "صرفهما لملكهما الحقيقي" الذي يأوي الإنسان إليه والذي يجد فيه السلام أيضاً والطمانينة. وعلى وجه أكثر تحديداً، فبمجرد أن يولي الإنسان بحبه التام والمباشر شطر ربه، فإنه سيبدأ في حب كل شيء دونه على بصيرة من الله بدون أي ألم أو معاناة، وفي نفس الوقت، سيرى هذه الأشياء في قلبه انعكاسات له سبحانه. إن مثل هذه الفكرة السامقة للحب لهي في الحقيقة تذكرة جيدة بالقصيدة الجميلة التي ألفها يونس أمره: "أظهر الزحمة (الحب) للمخلوق بسبب خالقه".^{٥٦} وبالإضافة إلى هذا، يؤكد النورسي أنه نتيجة لهذا الحب لهذه المخلوقات وهو حب محدود الدرجة فإن الإنسان سيحصل في المقابل على سرور وسعادة بدرجة محدودة أيضاً. ولكنه نتيجة حبه لله الذي هو غير محدود فمن المؤكد أنه سيحصل في المقابل على حب ليس له نهاية.

إننا لا نحتاج للقول أن "بيع الملكات والقدرات لله" يعني عند الرومي والنورسي توظيفها كما أمر الله وفي طاعته وخدمة دينه". ونظراً لكونها أمانة من الله أودعها في يدي الإنسان الذي يجب عليه ألا يدعها تحت إمرة النفس الأمارة بالسوء التي لن تتحكم فقط في هذه الملكات ولكن ستستغلها أسوأ استغلال فيما لا جائزة من ورائه. وللروح دور توديه في هذه الرحلة إلى الله وهو إدارة هذه الجوارح والملكات والسيطرة عليها. فالعين مثلاً تعمل كنافذة للروح لرؤية أو مراقبة العالم، وتحت سيطرة الروح يمكنها أن تكون مراقباً عالمياً فاهماً وقارناً جيداً لهذا العالم الذي هو في الحقيقة مكتبة إلهية. أما إذا تركت هذه العين لسيطرة النفس الشريرة فيحذر النورسي من أنها ستصبح خادماً أثمياً للرغبات الشهوانية لهذه النفس.^{٥٧}

والآن نذكر باختصار أهم نقاط المقاربة البارزة بين مولانا الرومي وبيديع الزمان النورسي: إن نجاح الإنسان يعتمد على القيام بهذه الأعمال والمهام بنجاح فحين ينجح الإنسان في كبح كل أحاسيسه الخارجية والداخلية عن طريق إخضاعها لسيطرة روحه والحفاظ على حالة التوازن بين العقل والقلب بما يتفق مع نور هداية الإيمان ويخضعها

كلها بطريقة حصرية في عبادة الله خالقة فإنه يصبح بشراً حقيقياً في هذا العالم، أو كما يقول الرومي يصير "العالم الكبير في الحقيقة" على الرغم من أنه قد يبدو "العالم الصغير" في شكله البشري.^{٥٨} أو طبقاً لما يذكره بديع الزمان النورسي فإنه قد يصبح مثل شجرة الفاكهة الضخمة ذات المحصول الوفير بحقيقة شاملة.^{٥٩} وفي مثل هذه الحالة بالذات التي تثير الإعجاب فإنه سيستطيع الوصول إلى المثالية التي لم يستطع أي أحد الوصول إلى أعلى درجة فيها - طبقاً لما يؤكد الرومي والنورسي - إلا النبي محمد من بين جميع البشر. إن مثل هذه المثالية ستعلو بالإنسان إلى مرحلة يكون فيها موضعاً ومقرأ لمظاهر وتجليات أسماء الله وصفاته الحسنى. إنها مرحلة يمكن للإنسان فيها أن يستوعب داخل شخصيته كل صفات الله وذلك اتفاقاً مع الحديث الشريف أن علينا أن نتحلى بصفات الله تعالى. وفي هذه المرحلة المباركة يكتسب الإنسان معارف جديدة أو عيناً حكيمة أو رؤية تتميز بنفاذ البصيرة تزيح عن عينيه غشاوة الغفلة والطيش كما يسميها النورسي. وبهذا يستطيع رؤية الأشياء ليس من جانب واحد محدود ولكن من زوايا لا تعد ولا تحصى بالإضافة إلى أسبابها المتعددة. وفي هذا الوقت، فإنه سيرى الأشياء التي قد تبدو قبيحة برؤية تتسم بالجمال من جانبه. وباختصار، فإنه سيدرك الأشياء بصفتيها المزوجة معاً - إحداهما تعكس ذاتها والأخرى ترى الله.

ثبت المراجع وملاحظات

- ١ إنني أقدم جليل شكري وامتناني إلى البروفيسير ألب أرسلان أجدق كنج لما قدمه إلي من عون لا يقدر بثمن خاصة في تعيين الفقرات التي احتجت إليها في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي.
- ٢ انظر كتاب "Tarihçe-i Hayat"، (السيرة الذاتية)، تأليف سعيد النورسي، ٢٢٣٥. ولقد استخدمت في هذا الفصل الطبعة المكونة من مجلدين للمؤلفات الكاملة لبديع الزمان سعيد النورسي الموسومة باسم "كليات رسائل النور"، (استانبول ١٩٩٤-١٩٩٥م). وجاءت الترجمات بصورة عامة من وحي قلبي إلا أنني قد أشرت في بعض الأحيان إلى ترجمة شكران واحدة لهذه المؤلفات ورمزت إليها بـ"الترجمة الإنجليزية".
- ٣ انظر كتاب "The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi"، (الشمس الظاهرة: دراسة لمؤلفات جلال الدين الرومي)، تأليف أن ماري شيميل، (لندن ١٩٧٨م)، ٣٦٩.
- ٤ انظر "ملحق بارلا"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٨٧م)، ١٥٦٥.
- ٥ يفرد بديع الزمان كذلك من بينها جميعاً "مشقوي" مولانا جلال الدين الرومي بثناء خاص كواحد من أرقى أمثلة الصنف الروحي، لكن لا ننسى أيضاً أنه ينظر إلى "رسائله" على أنها "أرقى وأميز وأعظم التفاسير" المولفة في هذا الصنف. انظر التفاصيل في "إشارات الإعجاز"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٨م)، ١٢٧٣.
- ٦ انظر كتاب "Tarihçe-i Hayat"، تأليف سعيد النورسي، ٢٢٠٦.
- ٧ انظر "الديوان الكبير"، تأليف جلال الدين الرومي، ٣١٣٥، ٣٣٥٣٧-٣٣٥٣٧. وانظر كتاب "The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi"، (الشمس الظاهرة: دراسة لمؤلفات جلال الدين الرومي)، تأليف أن ماري شيميل، ٢٨٨.
- ٨ انظر "On Dokuzuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٩١.
- ٩ انظر "Altinci Mektup"، تأليف سعيد النورسي، ٣٥٦، (المكتوبات، ٣١).

- ٩ انظر "ملحق/ميرداغ"، ٢، تأليف سعيد النورسي، ١٩٠٣.
- ١٠ انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٣٥٧٤/٥-٣٥٧٥. وقد أخذت الترجمة من كتاب "The Mathnawi of Jalāloddin Rumi"، تأليف رينولد أ. نيكولسون، (كامبريدج ١٩٨٢م).
- ١١ كما هو في غاية الوضوح فإن بديع الزمان النورسي استعار هذا الاصطلاح من ابن عربي الذي صاغه في الحقيقة بقوله "الكون الجامع" في أول مؤلفه "قصوص الحكم"، ويستخدمه بنفس المعنى تقريباً الذي يستخدمه به بديع الزمان في هذا السياق. وللتعرف على مغزى هذا الاصطلاح مضامينه، انظر "قصوص الحكم"، تأليف ابن عربي، الفصل الأول عن آدم.
- ١٢ انظر "Yirmi Altinci Mektup"، تأليف سعيد النورسي، ٥٠٣.
- ١٣ انظر سورة الأحزاب: الآية ٧٢.
- ١٤ انظر "Otuzuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٢٤١.
- ١٥ انظر "فيه ما فيه"، للرومي، ترجمة أ. أربري، "Discourses of Rumi" (محاورات الرومي)، (ريتشموند ١٩٩٣م)، ٢٦.
- ١٦ المصدر السابق، ٢٧.
- ١٧ انظر "The Triumphal Sun"، (الشمس الظافرة)، تأليف أن ماري شيميل، ٤٥١ رقم ٨.
- ١٨ انظر "Otuzuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٢٤١.
- ١٩ انظر الرومي في "Discourses of Rumi" (محاورات الرومي)، ٢٧.
- ٢٠ المصدر السابق، ٢٨.
- ٢١ انظر "Histoire de la philosophie Islamique"، تأليف كورين، ١٦.
- ٢٢ انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٢٣٤٤/٣.
- ٢٣ انظر "Altinci Mektup"، تأليف سعيد النورسي، ٣٥٦ (المكتوبات، ٣١)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٤٤. وللاطلاع على قصيدة الرومي انظر "الديوان الكبير"، تأليف جلال الدين الرومي، ٢٨١٨/٢٥١، وترجمة القصيدة إلى الإنجليزية في "The Triumphal Sun"، (الشمس الظافرة)، تأليف أن ماري شيميل، ٢٥٠.
- ٢٤ انظر "Altinci Mektup"، تأليف سعيد النورسي، ٣٥٧ (المكتوبات، ٣٢)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٤٤. وللاطلاع على أصل القصيدة، انظر "شرح حكم العطايا"، تأليف ابن عطاء الله السكندري، ٢٠٨.
- ٢٥ انظر "تقييم النورسي للصوفية"، تأليف بلال قوشينار، في المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي ١٩٩٥م.
- ٢٦ انظر "Altinci Mektup"، تأليف سعيد النورسي، ٣٥٧، (المكتوبات، ٣٢).
- ٢٧ انظر "Otuzuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٢١٠، (الكلمات، ٥٥٦)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٤٨٩.
- ٢٨ انظر "Otuzuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ١٠، (الكلمات، ٢٩-٣٠)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٤٤.
- ٢٩ انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ١٤٩٦/٤-١٤٩٧، وانظر "Discourses of Rumi" (محاورات الرومي)، ٨٩-٩٠.
- ٣٠ انظر "The Sufi Path of Love" (طريق الحب عند المتصوفة)، تأليف شيتيك، ٨٨.
- ٣١ انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٢٠٠٣/٤.
- ٣٢ المصدر السابق، ٣٦٩٧-٣٦٩٩.
- ٣٣ انظر "الديوان الكبير"، تأليف جلال الدين الرومي، ٩٦٦٩/٩١٨.

- ^{٣٤} انظر "Yirmi Dorduncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ١٥٦، (الكلمات"، ٤١٠)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٣٦٧.
- ^{٣٥} انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ١٠٦٥/٣.
- ^{٣٦} انظر "On Sekizinci Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٨٩، (الكلمات"، ٢٤٩)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٢٣٩.
- ^{٣٧} المصدر السابق.
- ^{٣٨} انظر "Onuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٤٠، (الكلمات"، ٩٩)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ١٠٤.
- ^{٣٩} للاطلاع على تفصيل شرح هذه الآية في هذا السياق، انظر "Discourses of Rumi" (محوارات الرومي)، ٢٧-٢٨، وانظر "Altinci Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٨-١٠، (الكلمات"، ٢١-٢٢).
- ^{٤٠} انظر "Yirmi Dördüncü Söz"، تأليف سعيد النورسي، ١٤٥.
- ^{٤١} كان فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ١٢١٠) من أكابر علماء الكلام المسلمين.
- ^{٤٢} انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٤١٤٤/٥. وتورد أن ماري شيميل هذا الدوييت (الكوبليه) أو هذين البيتين بطريقة مختلفة قليلا: "إذا كان العقل قادرا على تمييز (الطريق الحقيقي) في هذه المناقشة، فإن فخر الدين الرازي يكون أمين سر الألغاز الدينية. انظر كتابها "The Triumphal Sun"، (الشمس الظاهرة)، ١٤.
- ^{٤٣} لمزيد من التفاصيل انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٣٣٩٦/١ وما بعدها، و٤/١٤٠٢ وما بعدها، و١٦١٧ وما بعدها، و٦/٢٥٩ وما بعدها.
- ^{٤٤} انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٧٢/٢.
- ^{٤٥} المصدر السابق، ٣٠٧١/٦-٣٠٧٢.
- ^{٤٦} انظر "المثنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، ٣١-٣٢.
- ^{٤٧} انظر "Onuncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٢٥، (الكلمات"، ٦٠-٦٣)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٧٠-٧٣.
- ^{٤٨} انظر "On Üçüncü Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٥٦، (الكلمات"، ١٦٠)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ١٥٨.
- ^{٤٩} للاطلاع على المزيد، انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٣٤٨٨-٣٤٨٩/١.
- ^{٥٠} انظر الرومي في "Discourses of Rumi" (محوارات الرومي)، ١٧٤.
- ^{٥١} انظر "المثنوي العربي النوري"، تأليف سعيد النورسي، ٣١.
- ^{٥٢} انظر "Yirmi Dorduncu Söz"، تأليف سعيد النورسي، ١٥٦، (الكلمات"، ٤١٠).
- ^{٥٣} المصدر السابق، ١٥٧، (الكلمات"، ٤١١)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٣٦٧-٣٦٨.
- ^{٥٤} انظر الرومي في "Discourses of Rumi" (محوارات الرومي)، ٢٨.
- ^{٥٥} انظر "Yirmi Altinci Sözler"، تأليف سعيد النورسي، ٩، (الكلمات"، ٢٣-٢٤)، وقارن الترجمة الإنجليزية، ٣٩.
- ^{٥٦} "Nazar eyle itir büzür eyle götüri / Yaradilani hoş gör yaradandan ötüri." [انظر إلى ماء الورد وحدد ثمنًا (له) ثم خذ / ظهر السماحة للمخلوق (تجاوز عن عيوبه) تقديراً لخالقه]. ينتشر هذان البيتان بين عامة الأتراك بكلمات تختلف قليلا: "Elif okuduk ötüri, bazar eyledik" ، مصطفى تاتشي، ديوان يونس أمره، (انقرة ١٩٩١م)، ٢٨.

- ٥٧ انظر "Altinci Söz"، تأليف سعيد النورسي، ٩ (الكلمات"، ٢٣-٢٤)، وقارن الترجمة الإنجليزية،
٣٩.
- ٥٨ انظر "المثنوي"، تأليف جلال الدين الرومي، ٤/٥٢١.
- ٥٩ "Meyvadar koca bi: ağaç"، انظر "Yirmi Üçüncü Sözler"، تأليف سعيد النورسي، ١٣٧.

فلننس جرامشي ولنتذكر سعيد النورسي

نظريات متوازية لجرامشي وسعيد النورسي في ساحة المركزية الأوروبية

مجاهد بيليجي

مقدمة

إن الهدف من هذا الفصل هو البحث في التأثير المرتبط بالاستشراق^١ والمركزية الأوروبية^٢ على النظرية الاجتماعية من خلال مقارنة بين اثنين من المفكرين اللذين بالإضافة إلى اختلافاتهم الواضحة فإنهما - وهذا مما يثير الدهشة - قاما بوضع نظريات متشابهة وعلى وجه التحديد بخصوص الصراع الأيديولوجي في الديمقراطيات الحديثة ولكنهما كانا نتاجا لثقافة مختلفة في مواجهة أوروبا. إن النقطة التي سأناقشها هي أن كلا من الإيطالي أنطونيو جرامشي والتركي سعيد النورسي توصلا إلى أساليب متوازية، إن لم تكن متشابهة، للصراع الأيديولوجي/الديني في المجتمعات الحديثة على الرغم من عدم تمتعهما باعتراف وشرعية متساوية. وأثناء فحصنا لنظريتهما المتوازية كنقطة دراسة لاقتفاء الأثر الناجم عن الاستشراق والمركزية الأوروبية على حدود النظرية الاجتماعية، فإنني سوف أتعرض للعواقب المزعومة للتوجه نحو الغرب وهي الحالة التي تم بسببها إدخال الاستشراق والمركزية الأوروبية كجزء من معتقدات هؤلاء الضحايا المتأثرين مباشرة بهذه المعالجات.

إن الاستشراق كمعالجة موضوعية لموضوع "الأخر" لا يجعل من الشرق أو من الثقافة المسلمة هي "الأخر" من خلال فروق هائلة وعنيفة فقط و لكن أيضا - وإن كان بدرجة أقل - فإنها في بعض اللحظات المشابهة تتجاهل بطريقة متعمدة "الفروق" التي هي مصادر قوة الثقافات غير الغربية وأصالتها. ومن هنا، فإنني قد أحتج بالقول بأن الاستشراق هو سيف ذو حدين. إن الشيء المشترك عند أعمال الحدين معًا هو تمثيل الآخر دائما في أشكال "مفرطة" سواء في تشابهه أو في اختلافه. وعليه، فإن الآخر يظل غير ممثلا إما لأن التشابه المفرط يجعل من الآخر تكرارا غير ذي بال أو لأن الاختلاف المفرط يتجاهل الدوائر المشتركة أو المتداخلة التي يمكنها العمل كقناة اتصال. ولهذا، فإنه يجب علي أن أوضح بداية أن الموازة التي سألفت إليها الانتباه ستتنصب على قضية محددة تتمحور حول نقطة محددة ألا وهي أهمية "القبول" والتركيز على "المجتمع المدني" في الصراع الأيديولوجي. ولذلك فإنني بصدد دراسة وجه واحد فقط من المسارات المتعددة الأوجه للأنماط الفكرية الخاصة بجرامشي والنورسي.

مواجهة تاريخية بين جرامشي والنورسي

إن النورسي هو أشد المفكرين الدينيين تأثيراً في تركيا والذي أسهمت مؤلفاته^٢ كمصدر غني في تأسيس وتطوير تعددية المجتمعات ولحركات الاجتماعية في تركيا الحديثة.^٤ إن أحد التابعين المعاصرين للنورسي في تركيا هو فتح الله كولن^٥ وكونه هكذا فإنه يتزعم حركة اجتماعية هي الآن أكبر جماعة اجتماعية مدنية تتاضل للحصول على القوة الأيديولوجية والنفوذ السياسي في تركيا المعاصرة. إن التحديث الذي قام به كمال أتاتورك في تركيا الدولة كان مشروعاً غير منقح مع القواعد تم تأسيسه بدرجة كبيرة جداً على الفروض الأساسية للفكر الاستشراقي. وبسبب اعتناق الدولة طواعية للفكر الاستشراقي فإن تدخل الدولة يمكن تعريفه وتبريره على أنه استعمار ثقافي ذاتي. وبسبب الطبيعة الفاشية للدولة التركية فإن الشخصيات التي كان معروفاً عنها تمسكها بالإسلام (أو أي دين عموماً تعرضت لأشكال غير ديمقراطية من مراقبة من الدولة وتدخل في شؤونها. وإن موضوع مفاده أن جماعة من الجماعات اتصفت بأنها إسلامية أو غير إسلامية يبرز كقضية مركزية و يصبح محلاً للصراع لأنه بمجرد أن تثبت الدولة على أي جماعة انتسابها للإسلام فإنها (الدولة) تقوم فوراً باتخاذ شكلاً من الإجراءات التي لا يمكن وصفها على أنها تنطبق على حالات النقد العقلاني.^٦ ولهذا، فإن الشخصيات أو الجماعات الدينية في تركيا تنظم شكلها العام بحيث لا تقع تحت حد سيف الاستشراق. فالعلاقة غير الوطيدة بين جماعة فتح الله كولن والدولة في تركيا مطوّقة بمنتهى الإحكام في هذه البيئة التحتية الاستعمارية التي تنتج سيفاً استشراقياً يتم استخدامه غالباً ضد السياسات الديمقراطية .

وعلى الرغم من أن الدولة التركية تعتبر ممثلاً أقوى نسبياً فإنها مع ذلك ليست الممثل الوحيد في هذه الدراما. فكما يذكر "سيدني تارو":

"إن الدول دائماً ما تقوم بتلفيق القضايا من أجل كسب التأييد لسياستها وكذلك من أجل الوقوف في وجه المعاني التي تطرحها الحركات في الساحة العامة. وأثناء الصراع على المعاني الذي دائماً ما يكون محل اشتباك مع الحركات فإنه من النادر ألا تخرج هذه الحركات بغير أن تعاني خسارة ما أثناء تنافسها مع الدول التي لا تسيطر فقط على وسائل القمع ولكنها أيضاً تملك تحت تصرفها أدوات وأجهزة هامة تشكيل الصورة والمعنى."^٧

إن علاقة الدولة التركية بحركة جماعة فتح الله كولن تلقي الضوء على مثل هذا النزاع الدائر حول الصورة العامة ويفسر بطريقة جزئية الأهمية الخاصة التي توليها هذه الحركة لتنظيم هذه الصورة. ولأن الدولة التركية أخذت على عاتقها ليس فقط إنشاء ولكن أيضاً تدمير صورة فتح الله كولن في الدوائر الشعبية التركية من خلال توظيف أجهزة الإعلام، فقد قامت جماعة كولن بإنشاء معهد للعلاقات العامة في استانبول أطلقوا عليه اسم "مؤسسة الصحفيين والكتاب".^٨ وذلك بهدف خلق صورة إيجابية للشخصية الإسلامية كاستراتيجية مضادة للاستشراق.

وكرر فعل على تحديات الدولة المتمثلة في تحديد فتح الله كولن وجماعته وتعريفه للمجتمع كجماعة "أصولية" عملت "مؤسسة الصحفيين والكتاب" كموقع للمقاومة ضد هذه الأيدلوجية. فمن خلال سياسة البيانات التوضيحية التي تركز أساساً على أقصى إثراء لشرعية فتح الله كولن والدعوة لسعة الصدر أو التسامح إزاء الاختلافات حاولت المؤسسة الحفاظ على كولن وجماعته بعيداً عن متناول اليد القاهرة للدولة. فلقد استخدمت المؤسسة أجهزة الإعلام بطريقة تتيح للجماعة أن تدير حملاتها الخاصة بصورتها كأسلوب مقاومة ضد محاولات التشويه والتضليل. إن أنشطة الانتشار الكثيرة التي نظمتها المؤسسة وأذاعتها أجهزة الإعلام نجحت إلى حد ما على مستوى الثقافة الشعبية في خلق نوع من الربط بين فتح الله كولن و"التسامح والسلام". وهكذا، فإن أجهزة الإعلام برزت كمركز للسيطرة وفي نفس الوقت كمركز للمقاومة الخاصة بهذه الحركة. إنها الدولة الفاشية (السلطوية) على وجه الخصوص - مثل تركيا- حيث لا يسمح بالسياسات المثيرة للجدل والنزاع التي تلجأ فيها الحركات الاجتماعية إما إلى العنف أو إلى محاولة تغيير النظام من الداخل عند تجنبها للعنف. ويتأسس هذا النوع من المقاومة على المشاركة. وحركة فتح الله كولن ما هي إلا مثالا على "المقاومة المشاركة" التي تشكل أيضاً الأساس لمؤلفات جرامشي حول الصراع الأيديولوجي.

إن الهجوم الإعلامي المنظم الموعز به من قبل الدولة حصر فتح الله كولن والذي كان قد ارتفع إلى مقام الشخصية العامة التي تمثل مفاهيم وأفكار "التسامح" و "الحوار" من خلال الأنشطة المعتمدة والمحسوبة استراتيجياً من قبل جماعته، وأعادته إلى مستوى الواعظ الأصولي (المتعصب).^٩ فأفلام الفيديو التي تظهره وهو يلقي محاضراته على اتباعه عن الطرق التي يجب عليهم تنفيذها للحفاظ على مواقعهم داخل البيروقراطية التركية وتجنب المواجهات العنيفة تمت إذاعتها من خلال عدة قنوات تليفزيونية وطنية. إن هذه الخطوة التمثيلية في الحرب الإعلامية الأكبر أشعلت جدلاً عاماً في وسائل الإعلام التركي. ومن بين ردود أفعال النقاد في هذه المناظرات جاء أحدهما بالذات مثيراً للاهتمام وهو لأحد أهم المفكرين الاشتراكيين المحترمين جداً وهو "مراد بيلجي" الذي طرح سؤالاً فحواه عما إذا كان مستشارو كولن يقرعون لجرامشي.^{١٠}

وفي إحدى مقابلاتي^{١١} مع أحد مستشاري فتح الله كولن سألته عما إذا كان بالفعل يقرأ لجرامشي. و تلقيت إجابة بالنفي. ولكن "مراد بيلجي" المفكر رفيع المستوى النقابي والمعروف جيداً باننقاذه لفكر كمال أتاتورك في تركيا لم يثبت الصلة التي عادة ما كانت ستعتقد وأظهر موقفاً يعبر بدرجة كبيرة عن جيله. فطبقاً لما قد يراه فإن احتمالية أن هذه الجماعة كانت تردد أو أنها ورثت عن النورسي نفس الأفكار المعروفة عن جرامشي أمر غير متصور والتفكير فيه غير وارد. فلقد افترض "مراد بيلجي" أن هؤلاء كانوا مجرد أناس متدينين لا يستطيعون تمثيل ما كانوا يتناولونه. وهذا أيضاً هو السبب الذي جعله متردداً فيما يتعلق بمدى الموازة التي لاحظها بين استراتيجيات حركة كولن والمنظور السياسي لجرامشي.^{١٢}

إن أي مفكر تركي ومثله "مراد بيليجي" يفترض إنهم يعرفون زميلهم المفكر الوطني سعيد النورسي - الذي لا يمكن لأي فكر تحليلي أن يغفل عن تأثيره الجلي الواضح. إن مؤلفات النورسي متاحة وسهلة ولكن التوصل إلى فهم أفكاره الرئيسية ولغته ليس بنفس القدر من السهولة؛ ومع هذا، فإن "بلجي" لم يكن في وضع يجعله يشعر بالاحتياج أولاً إلى معرفة النورسي حيث إنه (النورسي) كان شخصية دينية وثانياً لأن "بلجي" كان بمجرد أن يلحظ مفهوماً أو وجهاً جديراً بالثقة والتصديق في أي حركة "دينية" فإنه يميل إلى عزو هذا المفهوم إلى بعض المصادر الخارجية (غير الدينية أولاً ثم - وذلك أكثر أهمية - الأوربية) (وفي هذه الحالة: جرامشي). إن توجهات جرامشي والنورسي في فكر "بلجي" كانت متلاقية، ولكن النورسي كان قد تم نسيانه على عكس جرامشي الذي كان مذكراً. وسأقوم في هذا الفصل بالتركيز على هذا النسيان وهذا التذکر الانتقائي.

سير ذاتية في المعارضة والسجون والأفكار

إن سعيد النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠م) وأنطونيو جرامشي (١٨٩١-١٩٣٧م) لم يلتقيا قط، ومع ذلك لم يكونا مفكرين فقط و لكن ناشطين أيضاً. فقد اشترك النورسي في النضال التركي للتححرر من الاستعمار ومن المحتمل أن يكون في هذا الرابطة الوحيدة غير المباشرة التي يمكننا تمييزها بين الاثنين. لقد ذكر جرامشي تركيا مرة واحدة فقط عندما ناقش موضوع "الحرب في المستعمرات" في مقالة له تم نشرها في السابع من يونيو ١٩١٩م في "L'ordine nuovo" وقد أبدى فيها تعاطفه مع الحركة الوطنية التركية قائلاً "على الرغم من هزيمتها، فإن تركيا نفسها تستعيد مركزها مرة أخرى وتظهر بمظهر المثل الذي يحندى به في كل العالم. فبالنسبة لملايين الملايين من هؤلاء البشر فإن قيمة الراعي في الأناضول هي أكبر من قيمة صانع المنسوجات القطنية في مانشستر".^{١٣} ويجب أن أذكر أن جرامشي قضى جزءاً كبيراً من حياته القصيرة والمليئة بالآلام في السجن (١٩٢٦-١٩٣٦م). ولأنه كان اشتراكياً وتعتبر أفكاره تهديداً وخطراً من وجهة نظر الفاشيين فإنه قضى عشر سنوات في السجن ومات فور إطلاق سراحه بسبب ما أصابه من الأمراض شديدة. ولقد كتب جرامشي معظم أجزاء مؤلفاته في السجن والتي تم نشرها بعد ذلك تحت مسمى "مختارات من مذكرات السجن".^{١٤}

وبالنسبة لحياة النورسي التي كانت أطول نسيباً فإنها كانت عبارة عن تاريخ مماثل في معارضة السلطة ولهذا حكم عليه بالسجن والنفي. إن الدولة التركية كانت تنظر إلى أفكار النورسي على أنها خطر ولذلك قامت بنفيه ووضعه تحت المراقبة المستمرة. إن النورسي كمفكر مسلم كان ينتقد الملكية العثمانية علانية وكان يدعو إلى الدستورية وبحول الإمبراطورية العثمانية إلى الشكل الجمهوري فإنه ولى وجهه ونضاله تدريجياً تجاه المجتمع المدني. وانتقد النورسي نمط "التحديث" من خلال الفاشستية التي تديرها الصفوة الكمالية في تركيا. وأثناء نفيه في مدينة صغيرة في وسط الأناضول ألف معظم أجزاء "رسائل النور" وتم نشر أفكاره وكتابات في جميع أجزاء الدولة. ولكن الدولة بذلت

جهدا لمنع قراءتها وقامت بإعدام من يقرأها. ولم يقدّم النورسي فقط بنشر أفكاره من خلال كتاباته ولكنه أيضاً حدد شكل المقاومة التي يجب أن تقوم بها الجماهير ضد قهر الدولة وأن توظفه كأسلوب عمل يلائم العصر الحديث. وعلى الرغم من أن النورسي لم يصغ أبداً مفهوم "الهيمنة" كمفهوم فإنه دأب على الإشارة إلى مفهوم "القبول" كوسيلة لا يمكن الاستغناء عنها. ولأنها لدراسة هذه المفاهيم الرئيسية هي التي أجد ما يبرر اتفاقها مع جرامشي والتي سأبيّن شطرها الآن.

الهيمنة والقبول: الصراع الأيديولوجي في المجتمعات الحديثة

عند قراءة أفكار جرامشي لا بد أن نأخذ في الاعتبار أن الموقف الثقافي الذي كان يكتب أثناءه كان في طريقه للتحوّل إلى الحداثة بالإضافة إلى ازدياد المشاركة الشعبية في السياسة وكذا استقلال المجتمع المدني. إن هذه الفترة المتمسكة بالوطنية وحشد الجماهير كانت تتصف أيضاً بالتلاعب بالجماهير. وعلى أية حال فإن القضية الرئيسية لجرامشي كانت اهتمامه بالعناصر التي ميزت دول أوروبا الغربية عن روسيا التي حدثت بها ثورة شيوعية لم تتجح في الاندلاع في أوروبا. وبمعنى آخر، إن القضية الأساسية في كتابات جرامشي كانت تتعلق بالفروق المرتبطة بديناميكية السياسة في أوروبا الغربية وفي روسيا وتحديداً "بما قد تحتاج الطبقة العاملة إلى عمله لكي تفوز بالسلطة في ظل الظروف الجديدة".^{١٥}

إن جرامشي الذي رحب بقيام الثورة في روسيا كان في نفس الوقت مدركاً لاختلاف بيئتها عن مثيلتها في أوروبا الغربية ولكي يحقق في هذه المشكلة فإنه استعار مفهوم "الهيمنة" من "لينين" وقام بتطويره بأسلوب متميز.^{١٦} إن نقطة البداية في مفهوم "الهيمنة" عند جرامشي هو أن تقوم طبقة أو جماعة بممثليها بممارسة السلطة على الطبقات الأخرى الأقل منزلة من خلال وسيلة تجمع بين القهر والإقناع.^{١٧} إن إدخال مفهوم الهيمنة في الماركسية والسياسة ساهم في التحوّل عن نمط الصراع الأيديولوجي "الثوري" الذي يعتبر من ثم "مدمر" إلى نمط "تحويلي" فقط.^{١٨} إن الهيمنة التي هي عبارة عن علاقة سيطرة تتحقق من خلال "القبول" هي القيادة سياسياً وفكرياً وأخلاقياً في جماعة. إن السمة السياسية لهذا التعريف تتكون من قدرة جماعة أو هيئة ما على التعبير عن مصالح الجماعات الأخرى بما يتفق مع مصالحها الذاتية وبهذا فإنها تصبح العنصر القائد للإرادة الجماعية؛^{١٩} وتتمثل أيديولوجية الهيمنة في أنها فكر قادر على التعبير عن مبدأ الهيمنة من خلال انتزاع القبول من أغلبية العناصر الفكرية الهامة الموجودة في أي مجتمع. وهنا لا بد من ملاحظة أن الهيمنة ليست استراتيجية تمارسها فقط الطبقة البرجوازية. إن الجماعات أو الطبقات الأقل منزلة يمكنها أن تصيغ و تتطور استراتيجيات مضادة للهيمنة من خلال استخدام نفس وسيلة القبول الجماعي.

إن مفهوم المجتمع المدني عند جرامشي هو مفهوم أساسي في تحليله للهيمنة والمقاومة لأن القبول المطلوب للهيمنة يتم الوصول إليه من خلال "ما يطلق عليه المنظمات الخاصة مثل الكنائس والنقابات المهنية والمدارس، الخ".^{٢٠} ووسائل الإعلام أيضاً لها أهميتها كأجهزة تعبير عن الأيديولوجية المسيطرة والمحافظة على استمرارها هكذا. ومن منظور جرامشي فإن جهازاً مسيطراً مثل وسائل الإعلام لا بد أن يتم تفسيره على أنه أداة لنشر الهيمنة المسيطرة ولتعزيزها. وطبقاً لدومينيك ستريناتي:

"إن الثقافة الشعبية ووسائل الإعلام تستهدف إنتاج الهيمنة وإعادة إنتاجها وتغييرها من خلال مؤسسات المجتمع المدني التي تغطي مناطق الإنتاج والاستهلاك الثقافي. إن الهيمنة تعمل ثقافياً وأيديولوجياً من خلال مؤسسات المجتمع المدني المتميز بالنضج والديمقراطية الحرة والجمعيات الرأسمالية. وتشمل هذه المؤسسات التعليم والأسرة والكنيسة [والمؤسسات الدينية الأخرى] ووسائل الإعلام والثقافة العامة، الخ".^{٢١}

إن تحقيق الهيمنة لا يتم من خلال تدمير المفاهيم والأفكار المعارضة في العالم ولكن من خلال خلخلتها أو تغييرها. وطبقاً لجرامشي فإنه في تعريفه للدولة المتكاملة عرفها على أنها لا تشمل فقط المجتمع السياسي ولكن تشمل أيضاً المجتمع المدني الذي هو مقر إنتاج القبول. وطبقاً لـ"سانتال موفي" فإن هدف جرامشي ليس جعل المجتمع المدني هو الدولة ولكن لإظهار السمة السياسية القوية لهذا المجتمع كأرض الصراع على الهيمنة.^{٢٢} ولهذا فإن اهتمام جرامشي بالثقافة العامة يرجع إلى أنه مرتبط بمفهومه حول التغيير الثوري كإجراء يتم فيه تغيير المفاهيم العامة وكذلك الحس الوطني.^{٢٣} وهو يرى عدم وجود تقديم الماركسية نفسها كفلسفة تجريدية ولكن عليها أن تقتحم الحس الوطني للناس متيحة لهم فهماً أكبر لوضعهم الذاتي من خلال النقد،^{٢٤} وهذا هو السبب في أن قضيتي التعليم والثقافة لهما أهمية رئيسية دائماً عند جرامشي. وبالنسبة لكيفية حصول الطبقة العاملة على استقلالها الفكري فإن آراء جرامشي فيما يتصل بالوطنية الشعبية والدور الذي ينسبه إلى المفكرين (خصوصاً المفكرين العضويين) وكذلك تركيزه على ما يمكن تسميته السياسات "التحويلية" في محيطات الإنتاج الثقافي والاجتماعي هي نظرات هامة لتحقيق الفهم لطبيعة السياسات في المجتمعات الحديثة. إن الفجوة بين المفكرين الصفوة والجماهير يجب سدها ويمكن تحقيق ذلك من خلال تركيز جديد على الحياة العامة واختراقها في المجتمع المدني لأنه "في روسيا كانت الدولة هي كل شيء وكان المجتمع المدني أزلياً هلامياً، على أنه في الغرب كانت هناك علاقة صحيحة بين الدولة والمجتمع المدني وحينما تهتز الدولة فإن ذلك يكشف فوراً عن بنية قوية للمجتمع المدني". ومن هنا، فإنه طبقاً لجرامشي فإن الدولة ما هي "إلا خندقاً خارجياً" كان يقف من خلفه مجتمع مدني ثابت لا يتزعزع.^{٢٥} وعليه، فإنه في الغرب لا بد أن يكون هناك تحول من حرب الحركة إلى حرب على المواقع من أجل تجسيد التغييرات الثورية.^{٢٦}

أفكار مشابهة في السياق غير الغربي

على الرغم من أن النورسي كان مفكرًا سياسيًا نشطًا فلم تكن السلطة السياسية هي هدفه الأكبر. فلقد كان يؤمن بالله ولم يتلهف على السلطة السياسية ولكن بدلا من ذلك كان يطمح ويتوق إلى نيل حرية التعبير ونشر ما كان يعتقد أنه الحقيقة. إن الاختلاف الأساسي الذي يجب تسجيله هو أن هدفه لم يكن "السلطة" لذاتها ولكن لتجديد الإيمان وصيانة نوع خاص من الحياة في العالم. لقد كان النورسي ينتقد صراحة "السعي إلى السلطة"^{٢٧} وامتنع هو نفسه عن ذلك. إن مؤلفاته عبارة عن مفاهيم تعبر عن العلاقة بين البشر والكون والله. وفي سنوات حياته المبكرة المعروفة بفترة "سعيد القديم" كان يتعامل مع المشاكل النظرية المرتبطة بالإيمان في الإسلام. وقد نشر مقالات له في وسائل الإعلام التي كانت موجودة في زمنه من أجل صياغة سياسات وطنية تتعلق بالدين. وقد أدى انفصام عرى الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى والتعرض المتزايد للثقافة الغربية وعملية التحول الصعبة إلى التحديث إلى خلق دوافع عند النورسي لتبني أساليب كفاح جديدة. والأعوام التي استغرقتها عملية الانتقال من شكل الدولة العثمانية إلى جمهورية تركيا كان يوازيها فترة التحول من "إسكي سعيد" (النورسي السابق أو "سعيد القديم" كما يسميه هو) إلى "يني سعيد" (النورسي اللاحق أو "سعيد الجديد" كما يسميه هو أيضا).^{٢٨}

كانت فترة "سعيد الجديد" - إلى درجة معينة - نتاجًا للاعتراف بالتغيير في افتراضات فترة "سعيد القديم" حينما كانت الدولة والأشكال التقليدية للتكوينات الإسلامية هي شغله الشاغل. ولكن اتضح بعد ذلك وبطريقة تدريجية أن الأدوات الموجودة في ذلك الوقت لم تكن لتنتج أو تساعد على نشر الإسلام لأن التحدي لم يكن سياسيًا أو عسكرياً (قهرياً) ولكن كان أيديولوجياً (معرفياً). وما جعل النورسي يقتنع بتغيير قوى في بنية الهوية المسلمة وكذلك في أساليب نشر الإسلام هو رد الفعل الذي صاحب عملية تحديث المجتمع العثماني وتحوله إلى المجتمع التركي الحديث. وعلى الرغم من أن النورسي كان بالفعل ينتقد الآراء الإسلامية القديمة لإهمالها السنة النبوية فيما يتعلق بأعمال العقل والمنطقية فإن ما استجد على ذلك هو حقيقة استحالة الإبقاء على هذه الأنماط غير المقنعة بالفعل سارية إلى الأبد أو جعلها خالدة في ذلك الوقت.^{٢٩} وبالنسبة لـ "سعيد الجديد" فإن الاهتمام الأكبر انصب على الارتقاء بدرجة "وعى" المواطنين الذي عرفه هو بالتحول من "الإيمان التقليدي" المهيم عليهم في العالم الإسلامي إلى "الإيمان التحقيقي" الجديد (إيمان قائم على أعمال العقل).^{٣٠} وبدأ في نشر كتب ومباحث خاصة بالإيمان الإسلامي أعاد فيها تفسير آيات القرآن. وهذه الكتب بالنسبة لمن يجهل الدين عموماً ويجهل الإسلام على وجه الخصوص ليست كتباً تتحدث عن الأوامر والقواعد الإسلامية ولكنها نصوص عن "فلسفة" الإسلام ويمكن تفسيرها كخواطر مسلم حول ما يراه في الكون من منطلق الطبيعة والمجتمع. وعليه، فمن الناحية الفنية فإن "الرسائل" لم تكن وصفاً مفصلاً أو تفسيراً لكل آية في القرآن الكريم، ولا تغطي أيضاً معظم الآيات ولا تشير إليها في شكل تنظيمي

معين في القرآن. إن "الرسائل" من الناحية الوجودية والمعرفية ما هي إلا فلسفة أنشأها تصور مسلم وأنشئت ثم لأجله. ومع ذلك، فإنها تؤدي وظيفتها وتطرح نفسها كتفسير للقرآن يختلف عن التفسير التقليدي. إن قراء تفسير النورسي للقرآن أطلقوا على أنفسهم العمال الجدد للدين الإسلامي وبدعوا في اعتبار هذه الكتب السيف الجديد للنضال الديني.

إن تحول الدولة العثمانية ذات التوجه الإسلامي إلى الجمهورية التركية ذات النزعة العلمانية خلق تغييراً في أساليب النضال الديني كان موازياً للتعريف الجديد الذي وصفه به النورسي.^{٣١} إن هذا النضال لم يك للحصول على السلطة ولكنه كان ضدها. وتوعدت عناصر النضال عند النورسي من خطاب موجه إلى السلطان وبعد ذلك إلى رئيس وزراء فالعصيان المدني وتجنب العنف أثناء الحكم الاستبدادي للحزب الواحد. فعلى سبيل المثال فحينما كان النورسي يفسر أحد المعاني المتعددة للآية "لا إكراه في الدين" (الآية ٢٥٦ من سورة البقرة)، ذكر أن قبول الفصل الدين عن الدولة (الجمهورية العلمانية) كقاعدة أساسية وكمبدأ سياسي تنتهجه الحكومة لا بد أن يقود إلى التحول في شكل النضال. ولهذا فإن تحول الدولة إلى الديمقراطية والعلمانية - طبقاً للنورسي - يجب أن يقود إلى "جهاد يكون جهاداً لا مادياً دينياً بسيف الإيمان الحقيقي".^{٣٢} إن نصوص "الرسائل" التي يتصالح فيها الإيمان والعقل والعقل والقلب تلعب دوراً في التحول الاجتماعي أيضاً. ومن هنا فإن هذه الكتب روجت نوعاً من النضال غير المادي وأشارت إلى عدم الاحتياج أبداً للسيوف كأسلحة مادية ولكن قوة الكلمة فقط ستكون هي البديل الكافي.

ظهرت لغة جديدة لم يصل إليها الاستعمار الذاتي الكمالي كان بسبب نصوص الرسائل. وبمحاذاة المشروع الكمالي في إقامة دولة تعتمد على أجهزة الدولة كان هناك أيضاً بناءً آخر لـ "مجتمع" مؤسس على تصور نصي.^{٣٣} إن ما يتمحور حوله النص وليس الإعجاب بالقائد في فكر النورسي ينعكس في مسلكه الثابت تجاه أتباعه الذي أطلق عليهم "طلاب الرسائل" الذي كان هو أحدهم. وكان النورسي يرفض زيارة أتباعه له في منزله وبناء علاقة شخصية أقوى وكان يرفض محتجاً بأن من يريد زيارته ورؤيته يجب عليه أن يقرأ "الرسائل".^{٣٤}

إن مشروع النورسي كان أيضاً محاولة للتغلب على القضايا الخاصة بمطابقة الإسلام للأحوال الجديدة التي فرضتها عملية التحول إلى الحداثة. ومرة أخرى، فإن عمل النورسي لا يمكن الهبوط به إلى مجرد رد فعل إزاء الحداثة في العالم الإسلامي حتى في حالة علو شأن التحديث والعقل الذين كانا يشكلان قضايا هامة تثير اهتمامه. ولو أخذنا في الاعتبار أن النورسي كان مفكراً مسلماً يواجه نفس القضايا التي يواجهها إخوانه المسلمين فيمكننا القول أنه لم يحاول أن يرأب الصدع الموجود بين الجماعة الإسلامية والحداثة فقط بل حاول أن يخلق جماعة إسلامية "في" مجتمع حديث. وطبقاً لما يذكره شريف ماردين - "إن ما ساهم به سعيد النورسي كان إعادة تأكيد للمعايير والقواعد التي أرساها القرآن

بأسلوب إعادة تقديم التقاليد والأعراف الإسلامية المتعلقة بالسلوك والعلاقات الشخصية إلى مجتمع جديد أصبح مرتبطاً بالصناعة والاتصالات العامة.^{٣٥} إن النورسي قام ببناء مجتمع ذو توجه فكري ركز على تغييراً للمجتمع من أسفل.

إن النورسي كزعيم ديني له برنامج مختلف لم يتوجه قط إلى السلطة^{٣٦} بأي أسلوب دنيوي. وصاحب التطلع إلى السلطة لحركة فتح الله كولن الجمع بين الأساليب النضالية التي تستهدف القبول والموروثية عن النورسي وكذلك أساليب القوة أيضاً بطريقة متميزة جداً وبصورة يصبح من الممكن إدراك تماثلها لطريقة جرامشي. وبمعنى آخر، فإنه يقال أن حركة كولن كانت لتدخل النظرية السياسية للنورسي فقط إذا كان النورسي متطلعا للسلطة بما يتفق مع تفسير أو معنى هذا عند حركة كولن. إن هذا التناقض يوضح كلا من الصلة والتمزق بين كولن والنورسي؛ فعلى الرغم من المسافة التي وضعها النورسي بين أفكاره والبحث عن السلطة فإنه خلق استراتيجيات خاصة لنشر هذه الأفكار (استراتيجية للحياة) وتوازت هذه الاستراتيجيات مع استراتيجيات جرامشي الذي كان قد استنبط استراتيجيات مشابهة ولكن لسبب مختلف (استراتيجية للسلطة). ونرى التشابه المذهل بين أفكار هذين المفكرين في اعتراف النورسي بالفكرة التي مفادها أن الهيمنة في المجتمع الحديث لا يتم التوصل إليها من خلال القهر ولكن من خلال "القبول".^{٣٧} فعلى سبيل المثال - إن النورسي في دفاعه عن الديمقراطية الدستورية يذكر أنه "في أي دولة استبدادية تكون أداة السيطرة هي القوة في حين أنه في الدولة الدستورية تكون السيادة للقانون العقل والمعرفة والرأي العام".^{٣٨} ويضيف قائلاً أنه في زمان العقل والشك فإنه يجب على المسلمين أن يتخذوا من العدة أشدها وأن يستقلوا بذاتهم. وأكثر من هذا لا يجب أن يؤسس الفرد إيمانه على التقليد والمحاكاة ولكن على أعمال العقل.^{٣٩} فطبقاً للنورسي:

"إن أعظم خطر على المسلمين في هذا الزمان هو فساد القلوب وتزعزع الإيمان بضلال قادم [الأشكال المعادية للدين] من الفلسفة والعلوم. وإن العلاج الوحيد لإصلاح القلب وإنقاذ الإيمان إنما هو النور [كتمثيل للحقيقة] وراءة النور. فلو عمل بهراوة السياسة وصولجانها [استعمال القوة] وأحرز النصر [التسلطية]، تدنى أولئك الكفار إلى درك المنافقين. والمنافق - كما هو معلوم - أشد خطراً من الكافر وأفسد منه. فصولجان السياسة إذا لا يصلح القلب في مثل هذا الوقت [العصر الحديث]، حيث يُنزل الكفر إلى أعماق القلب ويتستر هناك وينقلب نفاقاً... فأننا مضطر إلى الاعتصام بالنور بما أمك من قوة، فيلزم عدم الالتفات إلى هراوة السياسة أيا كان نوعها... لكن لا نملك سوى يدين، بل لو كانت لنا مائة من الأيدي ما كانت تكفي إلا للنور فلا بد لنا تمسك بهراوة السياسة".^{٤٠}

وفي الخطاب الأخير الذي أرسله النورسي لأتباعه أعاد التركيز مرة أخرى على أحد أهم المبادئ المتعلقة بخدمة الإسلام وهو مبدأ "السلوك الإيجابي".^{٤١} بمعنى أنه ليس المهم هو النقد والقضاء على الخطنة والشر ولكن الأفضل هو إقامة الحق والخير وتمثيلهما.

مآزق التمثيل: النورسي الإيطالي أو جرامشي التركي؟

توفى سعيد النورسي في تركيا عام ١٩٦٠م حينما كان مشروع التحديث المؤسس على الفروض الأساسية للفكر الاستشراقي مازال قيد التنفيذ. وكانت الدولة تعتبر تماماً أن الدين هو سبب التخلف، وادعت بأن مشروع التحديث سيحول المجتمع التركي إلى مجتمع (غربي) آخر. وفي حالة تركيا فقد مهد الاستشراق الذي هو الخطاب أو المعالجة التي نتج عنها التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق (الإسلام) والغرب الطريق إلى التمزيق الجذري للصلة بالدين. ومع أنه كان قد تم صبغ السياسة بالشكل الديمقراطي بطريقة رسمية فلم يتم ممارستها على أرض الواقع بالفعل. إن ما حدث ليس أن الغرب كان قد درس الدول الأخرى فقط ولكن هذه الأخرى أيضاً كانت تدرس نفسها من خلال عيون الغرب. لقد كان الغرب هو صانع التاريخ وكانت الدول الأخرى هي المستهلك لهذه الصناعة. فكل ما هو مقترن بالنقد يجب أن يحدث أولاً في الغرب ثم بعد ذلك في أي مكان آخر.^{٤٢}

وفي حالة تركيا - كما هو مع كل حالات العالم الثالث - فإن التجربة الغربية مع الدين كان قد تم تقديمها وأيضاً قبولها على أنها عالمية. وهذا الموقف تجاهل تماماً الاختلاف بين المسيحية والأديان الأخرى (مثل الإسلام) وكذلك الخصوصية الثقافية للمجتمعات غير الغربية. ويعن لي أن أقول في هذا المقال أن المنظور / السيف الاستشراقي صنع توجيهين: أولاً: عدم التمييز بين الأديان والاستمرار في فرضية أن الخبرات الدينية المسيحية (تحديداً العلمانية) يمكن ممارستها عالمياً (تحديداً بتهميش الدين). ثانياً: تم "جوهره" المجتمعات غير الغربية وفي حالة المجتمع المسلم كان يتم تقديم الإسلام على أنه مصدر جميع الأنشطة الثقافية والاجتماعية والسياسية (كان ينظر إلى جميع هذه الدوائر نظرة دينية). إن هذا التوجه المزوج لم يدفع فقط النتاج الفكري والثقافي الفطري للمجتمع الإسلامي - وقل المجتمع التركي - تحت مسمى "الدين" ولكنه أيضاً لم يصنف كجزء من "الفرع اللائق به من فروع المعرفة". وهكذا، فإن النتاج الفكري والثقافي للمجتمعات غير الغربية تمكن - وفي الحقيقة ظل - دائماً على هامش أوروبا/الغرب. إن أي نظرية حول الغرب نفسه كانت لتبرز وبرزت بالفعل في الغرب ولكن أي نظرية لم يتم صياغتها بمفردات غربية بواسطة أناس غير غربيين لم يتم تسجيلها كنتاج فكري أصيل. لقد كانت هذه المعالجة "للتغريب" أو التوجه نحو الغرب هي التي تسببت في ظهور الإدراك الذاتي "بالتخلف" بين المجتمعات غير الغربية. ومرة أخرى، كانت هذه الحالة العقلية (التوجه للغرب) هي ما حالت بين "بيليجي" ورويته للنورسي كمصدر أصيل للأفكار الخاصة بالتحول من خلال القبول.^{٤٣}

إن الأنماط السائدة المتعلقة بتمثيل أو فهم العالم غير الغربي تم صياغتها عن طريق توزيع السلطة من خلال الثقافة. إن خطاب التغريب يجيز "التحوص" (السجن) الثقافي له^{٤٤} والذي تدعي نظريته القدرة على رؤية الثقافات الأخرى وتمثيلها ولكنة يتهرب

من هذا التمثيل. إن أغلب الفروض والنظريات التي تم صياغتها بخصوص الأفكار الغربية العامة المتعلقة بالعقلانية والعلمانية تؤدي إلى عدم فهم العديد من أبعاد الثقافات غير الغربية. وتصوغ هذه التراجم غير المتكافئة داخل شبكات المعرفة والسلطة مساحة التمثيل. إن تحول ما بعد الحداثة وأزمة التمثيل هما فقط اللذين أتاحا مناقشة النورسي على قدم المساواة مع جرامشي. فالنسيان (الجزئي) لجرامشي والتذكر (الأكثر) للنورسي ما هو إلا استراتيجيات واحدة لمعادلة التوزيع غير العادل للشرعية والذكر. إن التراجع عن التوجه للغرب وقبول تعددية وسط (على الأقل ثقافي وفكري) يتطلب - وبدرجة معينة - عملية تستهدف إهمال ما تعلمناه من مميزات إما قد نسبت إلى واضعو النظريات الاجتماعية الغربية أو تمتعوا بها. ويمكن اعتبار المحاولات الحديثة إزاء دراسة نشأة الإنسان "الغربي" وتطوره أو إزاء جعل أوروبا "محلية" جزءاً من مشروع التراجع هذا.

يعمل الافتراض الاستشراقي مثل غياب "المجتمع المدني" في المجتمعات المسلمة على مستويين. فإذا تم العثور على مؤسسات متطابقة في كلا البيئتين (مثلاً: المجتمع المدني في الغرب والجماعات الدينية في الشرق) فإن المؤسسات الغربية تبرز دائماً على أن لديها أشكال أقوى أو صور أكثر ظهوراً في فنتها فتعزى الأفضلية للغرب.^{٤٥} وفي حالة عدم العثور على مثل هذه المؤسسات المتطابقة فحينئذ يصبح الاختلاف جذرياً بدرجة هائلة جداً لدرجة أن الشكل أو النمط غير الغربي لا يجد مكاناً للتمثيل في السرد الغربي للنظرية الاجتماعية. إنه من خلال مثل هذا السرد^{٤٦} يتم خلق الأمم وكذلك فإنه من خلال السرد يتم بالفعل إسكات التكوينات الموجودة. وقد صاغ ذلك إدوارد سعيد كالاتي: "إن القدرة على السرد أو على منع القصص الأخرى من التكون والظهور مهم جداً للثقافة والاستعمار، وتشكل إحدى الروابط الرئيسية بينهما".^{٤٧}

إن أي مقارنة بين جرامشي و النورسي سيتضح منها أن جرامشي مفكر معروف جداً على المستوى العالمي على عكس النورسي أو أن الأخير على الأقل ليس بنفس درجة شهرة جرامشي. وعلى الرغم من أن أفكار النورسي لها حالياً تأثير أكبر بكثير من أفكار جرامشي فيما يتعلق بانتشارها على كلا المستويين الاجتماعي والتطبيقي فقد ظل التمثيل الفكري لأعمال النورسي مبخوساً حقه جداً هذا إذا لم يكن قد تم تشويهه أيضاً. إن نظرية المركزية الأوروبية الاجتماعية تقلل جداً من شأن الخبرات والقدرات الفكرية الموجودة بالمجتمعات غير الغربية وتعتبرها تافهة مسببة بذلك توزيعاً غير متكافئ للشرعية بين جرامشي والنورسي. فهذه النظرية تعي جيداً مساهمة جرامشي كدور له أهميته في حين أنها تفشل في التعرف على الدور الأصيل والحقيقي الذي قام به النورسي بنفس الدرجة.

إن إمكانية إبراز أهمية المساهمة النظرية التي قام بها النورسي بالذات تصبح محتملة إذا تم عمل مسح مفصل لمناقبه الفكرية من خلال خطوط تحقيقية لها ما يناظرها في النظرية الاجتماعية الغربية وحينئذ فقط سيتم الاعتراف بـ"سرعية" النورسي وكذلك استيعابها.

خاتمة

لقد حاولت أن أظهر وأوضح تأثير المركزية الأوروبية والاستشراق على النظرية الاجتماعية من خلال المقارنة بين جرامشي والنورسي. وبمجرد إدراك للنهج المتوازي لكل من جرامشي والنورسي فإن السؤال الأكثر بروزاً هو "من قرأ لمن؟" من الذي صاغ هذه الأفكار أولاً؟ هل جرامشي هو النسخة الإيطالية للنورسي أم هل النورسي هو النسخة التركية لجرامشي؟ كيف تشكل المركزية الأوروبية تمثيل النتاج الفكري و تجعله شرعياً؟ وتقديم الاحترام الواجب للنورسي ليس معناه استئصال الاستشراق، فمن أجل توفير نظام أكثر عدلاً وأكثر نقلاً وتفسيراً فإن إصرار المركزية الأوروبية على العالمية يجب أن يعاد توازنه من خلال الاعتراف بأن هناك عوالم أخرى لا هي أقل نمواً أو أقل ثانوية من العالم الغربي. إن حالة النورسي تبرز أهمية المشاكل المتعلقة بالترجمة والنقل بين العوالم. إن إطاراً حقيقياً من تعدد أساليب التعبير اللفظي وغير الاستشراقي يمكن الوصول إليه فقط إذا ما تم على الأقل الاعتراف بوجود إسهامات فكرية أخرى غير غربية ليس لها ما يناظرها في التجربة الغربية.

ثبت المراجع وملاحظات

أود أن أتقدم بالشكر لكل من بولنت يلماظ، وميتين قرياش أوغلو، وإبراهيم أبو ربيع، وأحمد بلديز، وف. موج جوسيك لما أبدوه من ملاحظات على نسخة سابقة من مقالي هذا. كما أنه يحدوني الامتنان تجاه عبد الحليم بيليسي الذي ولج بي إلى عالم النورسي.

^١ انظر كتاب "Orientalism" (الاستشراق)، تأليف إدوارد سعيد، (نيويورك، ١٩٧٩م).

^٢ هناك العديد من الكتابات المنتشرة التي تتحدى تمثيلات المركزية الأوروبية للتاريخ خاصة والعالمية المزعومة للتجربة الغربية / الأوروبية بوجه عام. وللإطلاع على مقدمة نقدية حول هذا المفهوم انظر كتاب "Eurocentrism" (المركزية الأوروبية)، تأليف سمير أمين، (نيويورك، ١٩٨٩ م)، vii. ولمناقشة تغشى حدود "الغرب" مع غير الغرب في عملية إنتاج الحداثة، انظر "The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness" (الأطلسي الأسود: الحداثة والإدراك المزدوج)، تأليف بول جيلروي، (كامبريدج، ١٩٩٣م).

^٣ كان سعيد النورسي مؤلفاً ثري الإنتاج وتعد "الرسائل" صلب هذا الإنتاج. وقد قامت نيسل للنشر (Nesil Publishers) حديثاً بجمع معظم كتابات النورسي في مجلدين ونشرها. وانظر "كليات رسائل النور"، تأليف سعيد النورسي، مجلدين (استانبول، ١٩٩٦م). وللإطلاع على أول سيرة ذاتية للنورسي باللغة الإنجليزية، انظر كتاب "The Author of the Risale-i Nur; Bediüzzaman Said Nursi" (مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي)، الطبعة الثانية، (استانبول، ١٩٩٢م).

^٤ إن أول كتاب أكاديمي عن سعيد النورسي - رغم غياب رؤى النظريات المعاصرة (ما بعد الاستعمار) عنه - هو كتاب "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي" (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi)، تأليف شريف ماردين، (نيويورك، ١٩٨٩م).

^٥ للاطلاع على مقابلات حول السيرة الذاتية لفتح الله كولن، انظر " *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu* "، تأليف أيوب خان، (استانبول، ١٩٩٧م)؛ وانظر أيضاً " *Küçük Dünyam* "، تأليف لطيف اردوغان، (استانبول، ١٩٩٥م).

^٦ إن مفهوم "إيرتكا" (Irtica) باللغة التركية وهو المقابل لمفهوم "الأصولية" يتم توظيفه من جانب جماعات مختلفة بطرق تترجم فيها مصالح مختلفة لطبقة أو جماعة ما إلى حاجز يعبر عن "الدين في مقابل العلمانية" في السياسة التركية كوسيلة لإقصاء النشطاء الهامشيين. وهكذا يتم فصل السياسة عن مسلماتها الليبرالية التي تجعل من السياسة الجدلية سياسة ممكنة في دولة فاشستية مثل تركيا، ثم يعاد طرحها كسياسة مشروعة.

^٧ انظر كتاب " *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (السلطة في الحركة: الحركات الاجتماعية والسياسة الجدلية)، تأليف سيدني تارو، (كامبريدج، ١٩٩٨م)، ٢٢.

^٨ تشتهر "مؤسسة الصحفيين والكتاب" بنشاطاتها الموجهة نحو ذوي القدرة على الإنتاج الثقافي ووسائل التمثيل. وللإطلاع على قائمة بنشاطاتها، انظر " *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi* "، (التقارير السنوية)، (استانبول، ١٩٩٧م).

^٩ انظر كتاب " *Maskeli Balo: Medyatik Bir Infazin Anatomisi* "، تأليف فرحات باريش، (استانبول، ١٩٩٧م)، ١٧.

^{١٠} انظر "فتح الله كولن"، تأليف مراد بيلجي، في *Radical Daily*، ٢٠ يونيو ١٩٩٩م، استانبول.

^{١١} مقابلة مع هارون توكاك مدير "مؤسسة الصحفيين والكتاب" التابعة لجماعة فتح الله كولن، في ٨ يونيو ٢٠٠٠م، باستانبول.

^{١٢} طبقاً لم يقوله مراد بيلجي يمكن رؤية أفكار كولن "كترجمة ناجحة لآراء جرامشي في دنيا الإسلام". ومع ذلك "يقف التشابه عند نقطة ما، إذ لا بد له أن يقف عند حد ما لأنهما مختلفين في جوهرهما". انظر "فتح الله كولن"، تأليف مراد بيلجي.

^{١٣} انظر " *An Antonio Gramsci Reader* " (قراءة لأنطونيو جرامشي)، تحقيق دافيد فورجاس، (نيويورك، ١٩٨٨م)، ١١٣.

^{١٤} انظر كتاب " *Selections from the Prison Notebooks* " (مختارات من مذكرات السجن)، تأليف أنطونيو جرامشي، ترجمة وتحقيق كل من ك. هور و ج. ن. سميث، (نيويورك، ١٩٧١م).

^{١٥} انظر " *An Antonio Gramsci Reader* " (قراءة لأنطونيو جرامشي)، تحقيق دافيد فورجاس، ص ٢٤.

^{١٦} انظر " *The Antinomies of Antonio Gramsci* " (متناقضات أنطونيو جرامشي)، تأليف بيرري أندرسون، في *New Left Review*، رقم ١٠٠، ١٩٧٧م: ١٣.

^{١٧} انظر كتاب " *Gramsci's Political Thought* " (الفكر السياسي لجرامشي)، تأليف روجر سيمون، (لندن، ١٩٨٢م)، ٢١.

^{١٨} يعقد شانتال موفي مقارنة بين ألتسر وجرامشي فيما يتعلق بمنهجهما في تناول الصراع الإيديولوجي. انظر " *Gramsci and the Marxist Theory* " (جرامشي والنظرية الماركسية)، تحقيق شانتال موفي، (لندن، ١٩٨٠م)؛ وانظر أيضاً " *Hegemony and State in Gramsci* " (الهيمنة والدولة عند جرامشي)، تأليف شانتال موفي، في " *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties* " (بطانات فضية: بعض الاستراتيجيات لعقد الثمانينيات)، تحقيق كل من ج. بريدجيز و ر. برنت، (لندن، ١٩٨١م)، ١٦٧-١٨٧.

^{١٩} انظر " *Hegemony and State in Gramsci* " (الهيمنة والدولة عند جرامشي)، تأليف شانتال موفي، ١٧٢.

- ٢٠ انظر كتاب "Selections from the Prison Notebooks" (مختارات من مذكرات السجن)، تأليف أنطونيو جرامشي، ٥٦.
- ٢١ انظر كتاب "An Introduction to Theories of Popular Culture" (مدخل إلى نظريات الثقافة الشعبية)، تأليف دومينيك ستريباتي، (لندن، ١٩٩٥م)، ١٦٨.
- ٢٢ انظر "Hegemony and State in Gramsci" (الهيمنة والدولة عند جرامشي)، تأليف شانتال موفي، ١٧٨.
- ٢٣ انظر "An Antonio Gramsci Reader" (قراءة لأنطونيو جرامشي)، تحقيق دافيد فورجاس، ص ٣٦٣.
- ٢٤ المصدر السابق، ٣٢٣.
- ٢٥ المصدر السابق، ٢٢٢.
- ٢٦ لمناقشة حول هذه المفاهيم، انظر "Gramsci's political Analysis" (التحليل السياسي لجرامشي)، تأليف جيمس مارتين، (نيويورك، ١٩٩٨م)، ٦٤.
- ٢٧ للتعرف على موقف سعيد النورسي من سياسة السلطة، انظر "Develtçilik: Bir Zihniyetin Anatomisi"، تأليف متين كراباش أغلو، في Köprü، رقم ٥٨، ربيع ١٩٩٧م: ٣.
- ٢٨ بدت زيارة بديع الزمان سعيد النورسي للمجلس القومي الأعلى لتركيا في عام ١٩٢٢م واستنتاجاته حول طبيعة التحول في المجتمع التركي -بدوتا وكأنهما كان نقطة التحول في حياته. فقد تحول بعد هذه التجربة ذلك التحول الأنموذجي الفارق من "سعيد القديم" إلى "سعيد الجديد". انظر "مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي" (The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said) ، تأليف شكران واحدة، صفحات ١٨٠-١٨٤.
- ٢٩ انظر "محاكمات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٠م)، ٣٤.
- ٣٠ انظر "Sözler"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول، ١٩٩١م)، ٢٧٢.
- ٣١ انظر "محاكمات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٠م)، ٤٥-٤٦.
- ٣٢ انظر "Şualar"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول، ١٩٩٤م)، ٢٧١.
- ٣٣ انظر "Imagined Communities: Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism" (المجتمعات الخيالية: تأملات في أصول القومية وانتشارها)، تأليف بينيديكت أندرسون، (لندن، ١٩٨٣م)، ١٢.
- ٣٤ انظر "ملحق أميرداغ"، تأليف سعيد النورسي، المجلد ٢، (استانبول، ١٩٩٤م)، ١٨٧-١٩١.
- ٣٥ انظر "الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة"، تأليف شريف ماردين، ص ١٣.
- ٣٦ انظر "ملحق أميرداغ"، المجلد ١، (استانبول، ١٩٩٠م)، ٤٤؛ وانظر "Sualar"، (استانبول، ١٩٨٨م)، ٢٤٥، كلاهما تأليف سعيد النورسي.
- ٣٧ للاطلاع على النسخة التركية للنص، انظر "Medenilere galebe calmak ikna iledir, soz " anlamayan vahşiler gibi icbar ile degildir" (المحكمة العسكرية العراقية [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، (استانبول، ١٩٩٠م)، ٤٩.
- ٣٨ انظر "مناظرات" [متضمنة في "صيقل الإسلام"]، تأليف سعيد النورسي، (استانبول، ١٩١١-١٩٩٥م)، ٣٣. وترجع هذه الأفكار إلى الكتابات الأولى لسعيد النورسي ولذلك لا يمكن النظر إليها على أنها تمخضت عن الفترة الانتقالية التي أدت إلى قيام الجمهورية رغم ما اعترى النورسي من تغيير في نهجه بسبب هذه الفترة.
- ٣٩ انظر "ملحق قسطنطيني"، (استانبول، ١٩٩٤م)، ٥٥.
- ٤٠ انظر "The Flashes Collection" ("اللمعات": تأليف سعيد النورسي)، ترجمة شكران واحدة، (استانبول، ٢٠٠٠م)، ١٤٣ (انظر "اللمعات"، تأليف سعيد النورسي، النسخة العربية، ١٥٨).

- ^{٤١} انظر "ملحق أميرداع"، تأليف سعيد النورسي، المجلد ٢، (استانبول، ١٩٩٤م)، ٢٤١.
- ^{٤٢} انظر "Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference" (أوروبا المحلية: فكر ما بعد الاستعمار والاختلاف التاريخي)، تأليف ديبش شكرابارتي، (برنستون، ٢٠٠٠م)، ٦.
- ^{٤٣} انظر "فتح الله كولن"، تأليف مراد بيلجي.
- ^{٤٤} للتعرف على مفهوم "السجن" كآلية للمراقبة انظر، "Discipline and Punish: The Birth of the Prison" (الانضباط والعقاب: ميلاد السجون)، تأليف مايكل فوكلت، (لندن، ١٩٩٧م)، ٢٧.
- ^{٤٥} للاطلاع على نقد ثاقب "غرفة الانتظار الخيالية للتاريخ" التي أعدها مريدو النظرية التاريخية الأوربيون لغير الغربيين من البشر، انظر "Provincializing Europe"، تأليف ديبش شكرابارتي، ٩.
- ^{٤٦} انظر "Nation and Narration" (الأمم والسرد)، تأليف هوم بهبها، (لندن، ١٩٩٠م).
- ^{٤٧} انظر "Culture and Imperialism" (الثقافة والإمبريالية)، تأليف إدوارد سعيد، (نيويورك، ١٩٩٣م)، viii.

مع العبادة والرؤية الأخلاقية:

سعيد النورسي والدعاء

لوسيندا ألن موشر

إن سعيداً النورسي - قبل أن يكون مفسراً بزمن طويل - وقبل أن يبدأ بزمن طويل أيضاً مشروعه التحقيقي والتحليلي والنقدي الذي أطلق عليه "رسائل النور" كان رجلاً لا يشغله شيء عن الدعاء. إن التزامه بالأداء المنتظم للدعاء حتى في أحلك ظروف الحبس والنفي تسطع به شمس في جميع فترات حياته.¹ ودون ذلك عُرف عنه قضاؤه ساعات تفوق الحصر في الابتهاال إلى الله بالدعاء.² إن من العادات القديمة السائدة بين المسلمين تجميع أدعية كان يلتزمها أحد الأساتذة المتميزين بالروحانية العالية ونشرها في كتيبات تعين على العبادة. وفي حالة النورسي، هل كان من الممكن لمثل هذا الكتيب أن يكون؟ ومن أي شيء ستكون مادة كتيب العبادة هذا؟ والأكثر أهمية هنا، ما الذي كان ستكشفه مثل تلك المجموعة من الأدعية عن الرؤية الأخلاقية للنورسي؟

مصدر أدعية النورسي

إن كتيباً يحتوي على أدعية النورسي قد يحتوي على مائتين من المداخل على أقل تقدير. وفي حين أن بعض هذه الأذكار هي من تأليفه نفسه فإن العديد منها قد أتى به من مصادر أخرى مثل القرآن، والحديث، وبعض دعاء الأولياء الروحانيين ممن اشتهر في سالف الدهر. إن قراءة النورسي للقرآن لا تثير الدهشة ولكن كيف يقرأ القرآن هو المثير حقاً. فمن بين آيات القرآن الكريم التي كان يتخذها دعاءً، كان يفضل الآية رقم ٣٢ من سورة البقرة {سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم}³ ويقرأها حوالي أربع وسبعين مرة كذكر؛ وتأتي في المرتبة التالية الآية رقم ٢٨٦ من نفس السورة {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا . . .} الآية؛ وكذلك الآية رقم ٨ من سورة آل عمران {ربنا لا ترزق قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب} حوالي ثماني مرات؛ أما الآية رقم ١٠ من سورة يونس {دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وأخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين} فسبع مرات. ويمكننا أن نجد العديد من الآيات القرآنية الأخرى التي كان يلجج بها من قبيل الدعاء سواء مرة واحدة أو يكررها. وكان يلجأ في كثير من الأوقات إلى الآيات القرآنية من العديد من السور بعد خلطها ببعض بغرض التوسل والتضرع مثل الموجود في "الكلمة الثالثة والثلاثون" عندما يضيف الآية رقم ٢٨٦ من البقرة إلى الآية رقم ٨ من آل عمران والآية ١٢٧ من البقرة والآية ١٢٨

من نفس السورة {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}، {ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا}، {ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم}.^٤

إن بعض الأدعية القرآنية معروفة للجميع مثل تلك المنسوبة للأنبياء على وجه الخصوص والعديد من هذه الأدعية مذكورة أو مستشهد بها في "الرسائل". فمثلاً تم ذكر دعاء "زكريا" في الدعاء الذي اختتم به "المكتوب السادس والعشرون"، ودعاء "يونس" (مع تعليق عليه) موجود في "اللمعة الأولى"، ودعاء "أيوب" في بداية "اللمعة الثانية". إن استخدام النورسي لدعاء إبراهيم (الآية ٢٠١ سورة البقرة) {ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار} يستحق منا تعليقاً خاصاً؛ فهذا الدعاء يحبه المسلمون عموماً، وحينما ينتهي المسلم من أداء صلاة الفرض فإنه مطالب بأن يدعو قبل الانتقال لمزاولة أنشطته الأخرى وفي هذا المقام فإن هذا الدعاء هو أحد أفضل ما يتم ترديده. ولقد كان هذا الدعاء بمثابة الترنيمة الخاصة لعبد القادر الجيلاني: ففي المجموعة المعروفة بـ"الفتح الرباني" يحتوي عددٌ يزيد على العشرين من مقاماته على هذا الدعاء أو ينتهي به. وأثر الجيلاني على النورسي تأثيراً هائلاً وهي حقيقة واضحة جداً في "الرسائل".^٥ ولكن من المثير أن نجد أنه على الرغم من هذا الامتتان أو العرفان من قبل النورسي تجاه الجيلاني لم يرد في "الرسائل" ذلك الدعاء الذي كان الجيلاني يفضلهُ إلا ثلاث مرات فقط.

كان بديع الزمان سعيد النورسي يتمتع بحس انتقائي حين كان يصطفي مادة عبادته من المصادر الأخرى غير القرآن. فنجده يختم اثنين وعشرين مكتوباً بما يطلق عليه في "اللمعة الثالثة عشر" "الدعاء النقشبندي": "الباقى هو الباقي"؛ ويستشهد مرتين بالجيلاني كمصدر لدعاء طويل: إحداهما في "الرسالة التاسعة" من "المثنوي" والأخرى في "الكلمة السابعة عشرة"، وهو على نفس المنوال مع "أويس القرني" (من صحابة النبي): فقد ضمن "المكتوب العشرون" مناجاة مطولة للقرني، بينما تظهر أخرى أقصر منه في "المكتوب التاسع والعشرون". وهناك دعاء للنبي يختم به "الشعاع الثاني" (وتم ذكره تضرعاً لأجل مشروع "الرسائل") وهو يذكرنا بما فحواه أن الكون كله يشهد على وجود الله الواحد الصمد. ولهذا، فإنه من خلال نفس هذه القوة فقط التي تخضع كل العوالم بيتهل النورسي إلى الله أن يسخر له نفسه ويسخر مطلوبه وأيضاً يسخر قلوب الناس وقلوب "المخلوقات الروحانيات" من "العلويات والسفليات" لخدمة القرآن من خلال "الرسائل". ومن المدهش هنا (لأن النورسي كان ولا شك مسلماً سنياً) أن إسناد هذا الدعاء يرتفع إلى "علي" رضي الله عنه (فمن الممكن أنه من الأدعية الشيعية).

ومن رواية "علي" أيضاً يمكن تتبع إسناد "الجوشن الكبير" (أو الدرع العظيمة)^٦ - دعاء مأخوذ بصورة مؤكدة من مصادر شيعية ولكنه مترجم منذ زمن بعيد إلى اللغة التركية ومتداول بين أهل السنة.^٧ وإذا ضربنا صفحاً عن ذلك، فإن "الجوشن الكبير" هو بدون أي شك أنفس المصادر (بعد القرآن الكريم) التي كان يستعين بها النورسي بوجه خاص في عبادته؛ وفي الواقع، التزم هذا الدعاء وكأنه هو من أنشأه. ولا نكون قد جاوزنا الحد حين نشبه الجوشن الكبير بـ"الدرع السلطنة" أو "دعاء درع الصدر". إن مثل هذه

الأذكار كان يُترنم بها حال ارتداء الملابس أو التحصن للمعارك الروحية والمادية. والجوشن بالتحديد ما هو إلا درع من هذا النوع (ومن المعروف أن الأتراك المتدينين كانوا يرتدون نسخة دقيقة الحجم من هذا الدعاء في شكل قلادة)، ويبدو أن هذا كان السبب الذي جعل النورسي يضعه. ويذكر كتاب سيرته وتلاميذه أنه كان يستيقظ بشكل دائم في الساعة الثالثة والنصف من كل صباح كي يتلو هذا الدعاء. و"الشعاع الثالث" من "الرسائل" والذي يسميه النورسي "مناجاة" ونوع من تفسير" للآية رقم ١٦٤ من سورة البقرة^٩ هو أيضاً وبالفعل تفسيره الشخصي للجوشن. وبالمثل فإن القطعة الثالثة من "الرسالة التاسعة" من "المتنوي"^{١٠} يشمل تعليقه المطول على هذا الدعاء .

إن الجوشن ورد من الأوراد^{١١} - مائة مقطع للتأمل في أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين (أو كما يصفه النورسي بأنه دعاء خاص بالتأمل الصريح والخفي في ألف وواحد اسم لله) - وهو يمجّد التوحد الكامل لله. وبداية من أول مقطع فإن كل مقطع رابع يبدأ بقوله: "وأسألك بأسمائك". ويتكون كل مقطع من عشرة تضمرات (أدعية) وينتهي بهذا التكرار الذي يناشد فيه الله "سبحانك، لا إله إلا أنت الأمان الأمان خلصنا من النار".^{١٢} ومن الطبيعي كما هو معروف أن وجود لازمة أو عبارة متكررة بعد سلسلة من التضمرات لهو السمة المميزة للابتهال (الورد). وعلى أية حال، فإن تكرار اللازمة في أي ورد لا يتطلب أن يكون جامداً بالضرورة. وهذا ما ينطبق على الجوشن. ويتغير فعل الطلب في الجملة الأخيرة للورد خلال مجموعات المقاطع؛ فالمقاطع من ١-٣٠ تنتهي بالفعل "خلصنا": "خلصنا من النار"، والمقاطع من ٣١-٦٠ تنتهي بالفعل "أجرنا أجرنا"؛ فإن كان الفعل المجرد يتكون من "ج و ر" ^{١٣} يأتي فعل الأمر "أجرنا من النار". وتنتهي المقاطع من ٦١-٩٠ بالفعل "تجنا" بمعنى "خلصنا من النار". وأخيراً ولإنهاء المضمون يعود بالمقاطع من ٩١-١٠٠ إلى "خلصنا من النار".^{١٤}

وهناك لازمة ثانية أيضاً تتكرر: فخلال هذا الورد، يبدأ المقطع الأول وكل رابع مقطع من بعد ذلك بقوله "وأسألك بأسمائك". وتوجد أكثر قائمة لأسماء الله قبولا في الحديث الذي رواه "أبو هريرة" ولربما كان الغزالي هو خير من قام بالتعليق عليها.^{١٥} وحيث أننا نفهم من التراث الإسلامي أن النبي صلى الله عليه وسلم هو نفسه مصدر كل من قائمة الأسماء وهذا الدعاء خاصة (الجوشن) الذي يدور حول هذه الأسماء فإن وجود (وغياب) الأسماء الحسنى في الجوشن عند مقارنتها بالقائمة الواردة يجعلنا ندقق النظر في عنصرَي القافية والوزن في الجوشن. إن الوحدة الموضوعية موجودة في كل مقطع من خلال توظيف الأدوات المتمثلة في إنهاء كل بيت بصوت مشترك، وفي كلمة افتتاحية أو تركيب نحوي متماثل (مثل "يا" أو "يا خير من..." أو "يا من يملك...") وكذلك استخدام نفس - أو تقريباً نفس - عدد مقاطع الكلمات في كل بيت؛ وكل هذا، بالإضافة إلى أن التباين بين المقاطع التي تذكر أسماء الله منفردة والأخرى التي يذكر فيها الله تعالى من خلال جمل أو تراكيب - هذا التباين يخلق تماوجاً متغيراً للأصوات المجهورة طوِيلها والقصير، وكذلك خفقاها في الكلمات المنكررة، وإيقاعاً في قافية النهايات النحوية المنكررة، بالإضافة إلى مد التفعيلة وتقصيرها في مجموعات أبيات ذات طول معين. إن

ما يجعل الجوشن ورداً شجياً هو الدرجة التي يتناغم فيها مع عوامل مثل: التخلي عن الترتيب التقليدي للأسماء الحسنى لصالح المحافظة على الأنماط الصوتية. ففي هذا الورد، تم حشد النداءات المفردة والمركبة والتنوع في تصريفات الأفعال وكذلك استخدام المصطلحات المتعددة المشتقة من جذر واحد لمهمة توصل إلينا تسمية الله والتي يقول عنها "كاديمولو": "هناك إحساس بمجهود مبذول لتخصيص كل ما هو متاح من المعاني اللازمة لمهمة محددة ألا وهي خدمة الله". إن ما يقرره الجوشن هو "دائرة العلاقة في الدعاء ... بين الخالق والمخلوق - بين الشاهد والمشهود".^{١٦}

الرؤية الأخلاقية للنورسي

إن الفكرة الخاصة بالشاهد والمشهود كدائرة علاقة للتضرع والدعاء تقودنا إلى الرؤية الأخلاقية للنورسي وكذلك إلى منطق الالتجاء إلى مصدر الأذكار والأدعية الخاص بعالم روحاني عظيم لكي نتعرف عليه ونقدره. ومفتاح هذا هو ما ورد في الحديث الذي فيه "الدعاء مخ العبادة". إن المخ - قبل أي شيء - يتم تعريفه على أنه النسيج الرابط الموجود في تحويف العظام. ولعلنا نتساءل لئن كان الدعاء هو النسيج الرابط في العبادة، فما الذي تتكون منه العظام؟ أو لو أننا عرفنا ماهية عظام العبادة، فلم يكون الدعاء هو المخ؟ ولفهم كلا من العظام ومخها فلربما كان حري بنا أن نيم شطر حديث يذكره بديع الزمان في "المكتوب التاسع عشر" في "الرسائل":^{١٧} حديث جبريل. إن هذا الحديث من أحاديث الأصول وهو يعلمنا أن جوهر الإسلام يتكون من ثلاثة مراتب هي: الإسلام بمعنى (الاستسلام - ويتم إظهاره في خمس أعمال أساسية) والإيمان (وهو التمسك بستة أركان جوهرية) والإحسان (وهو الفضيلة أو السمو أو فعل كل جميل). ولا بد أن يكون هذا الحديث هو المبدأ المهيم في كل عمل ومسلك.^{١٨} وإذا كان الدعاء هو مخ العبادة في الإسلام فحينئذ يشكل الاستسلام والإيمان والفضيلة بمجموعهم بعضهم البعض، في الواقع، العظام. لأنه ما معنى العبادة بدون الاستسلام لإرادة الله؟ وما معنى هذه العبادة بدون الإيمان بأن الله موجود والإيمان بأن كينونة الفرد وأعماله يراقبها الله؟ وما هذه العبادة التي هي مناجاة من هو العلي الأعلى سبحانه؟ أليست هي فعل كل جميل عندما يتذكر المسلم ألا يبدأ عمل أي شيء إلا بعد أن يقول "بسم الله الرحمن الرحيم".^{١٩} وأخذاً بكل هذه المعطيات فإن مصطلح "الرؤية الأخلاقية" ما هو إلا مرادف صادق للإحسان؛ وتضحى المؤلفات التي تعالج الدعاء هي المكان المناسب للبحث عن الرؤية الأخلاقية للفرد العابد أو الجماعة المتعبدة.

إن "الرؤية الأخلاقية" طبقاً لاستخدامها في الدراسة التي بين أيدينا يتم تعريفها على أنها القدرة على الإدراك المكتسب من اعتناق أسلوب حياة متميز.^{٢٠} وأحد طرق إظهار الرؤية الأخلاقية الكامنة في دعاء النورسي هو استخدام أسلوب التحليل الذي استنبطه جيمس ويليام ماكليندون الابن والذي يتمحور حول التعبير عن الأخلاق بطريقة سردية ويقوم على ثلاث ركائز فكرية. ويعني بالأخلاق السردية "التحليل النقدي للحياة

الأخلاقية لهؤلاء الذين يشاركون في قصه حقيقة مستمرة". ومثل هذه القصة سنتظر على نحو مميز إلى كلا الاتجاهين: للخلف وللأمام. فهي تنظر للخلف للتاريخ (التذكر العادي المنظم وإحياء ذكري "الفصول" المبكرة لهذه القصة)، وللأمام بهدف التوقع والأمل. إن الأخلاق - كما يقول ماكليندون - هي حبل يتكون من ثلاث جدائل؛ وأي تحليل للحياة الأخلاقية يجب أن يهتم بكل هذه الثلاث الجدائل من الناحية الجسدية والاجتماعية والأخروية. إن هذه الجدائل مثل الحبل: لا تستطيع الواحدة منها أن تفعل بمفردها ما يمكن للحبل جميعه أن يفعل. والاعتراف بأن الأخلاق هي تلك الثلاث وأنها سرديّة ما هو إلا الموافقة على أن الشخصيات التي هي محل الدراسة في ذلك السرد هم جزء من النظام الطبيعي - أنهم يتواجدون في عالم اجتماعي تم تشكيله من الطبيعة الجماعية الموجودة في دينهم، وكذلك من الدور الاجتماعي المقدر لهم في العالم الاجتماعي الذي خلقه الله، وأنهم كذلك يتوقعون المشاركة في عالم آخر أخروي. علاوة على ذلك، إن علاقتهم بالله لها بالمثل ثلاثة أبعاد: إنهم يتواصلون كمخلوقات تستجيب لخالقها، وكأشخاص اجتماعيين لهم علاقات ترتبط بجميع المخلوقات الأخرى، وكشهداء على هذا الذي يبيح لهم الحياة "في وجود" واحد "هو من يحدد جميع الأشياء".^{٢١}

إن أسلوب ماكليندون مفيد على وجه الخصوص في إظهار الرؤية الأخلاقية للنورسي جلبة أمامنا ليس فقط لأنه يتعامل مع أفكار هي جزء لا يتجزأ من الخطاب الإسلامي^{٢٢}، ولكن لأن نفس حركة "رسائل النور" مثل الإسلام نفسه - هي (طبقاً للمصطلح الذي وضعه ماكليندون) "مكونة القصة". ويعلم طلاب "الرسائل" كما جميع المسلمين أنهم يلعبون أدواراً لشخصيات في قصة تم سردها في القرآن وتُدور حول القرآن، وأنها قصة تغاير تلك التي تبدأ بـ"كان يا ما كان... وكان في سالف العصر والأوان"؛ فهي تتحدث عن حاضر هنا والآن أيضاً. وعلي صعيد آخر، فإن هؤلاء الطلاب يعلمون أنهم شخصيات في قصة أخرى: قصة حب عميق يكنه رجل في عصرنا الحديث لله وكلام الله، وتجرده للتعليق على هذا الكلام وتفسيره، وكذلك التزام العديد من المسلمين الأتقياء بالعمل على نسخ "الرسائل" ونشرها وتوزيعها - حباً لله وحباً لهذا الرجل ومشروعه التفسيري الخاص. وإنه لخلق نابع من القرآن (التحقيق والتحليل والنقد الموجهة كلها للأسلوب الإسلامي في الحياة) ذلك الذي ينظر من منظور "الرسائل" إلى المسلمين (وفي الواقع إلى كل البشر) كمشاركين في القصتين كلتيهما. وما الأدعية المستخدمة كدليل هنا إلا خيوط في نسيج كلا القصتين أيضاً.

الجديلة الأولى: أخلاق الجسد - الفرد كمخلوق لله

إن مهمة أخلاق الجسد هي إظهار أن الوجود الجسدي واقع شرعي من الناحية الأخلاقية.^{٢٣} فعلى ضوء إيمان الفرد تتساءل أخلاق الجسد: ما هو معنى وجود لحم وعظام؟ هل الوجود في الزمان والمكان يعتبر شيئاً إيجابياً؟ أم شيئاً سلبياً؟ أو بعض من هذا جزء من ذلك؟^{٢٤} وباختصار كيف وماذا تعلمنا القصة التي بين أيدينا (وهي هنا قصة

"الرسائل" عن ماهية الإنسان ككائن بشري وكذلك مدى ما يمكن أن نراه من ذلك في دعاء النورسي؟

إن نظرة الدين الإسلامي للكائن البشري تبدأ من التأكيد على أن الله يخلق ما يشاء ومن العدم، وأن البشر ما هم إلا نروة الحرية الإلهية في الخلق. وعلى هذا فمن الطبيعي للنورسي أن يتضرع قائلاً: "يا خالقي وخالق كل شيء".^{٢٥} إن المعرفة تتوفر للإنسان وتتنوع أشكالها المتعددة ولكن الله هو المصدر والمانح لأي نوع من أنواع هذه المعرفة. ويؤكد بديع الزمان النورسي على هذا من خلال استمساكه في دعائه وتضرعه بالآية رقم ٣٢ من سورة البقرة {سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا...} الآية. وعلى أية حال، فإن الكائن البشري ليس مخلوقاً قد تم برمجته بطريقة مسبقة عند ميلاده بكل أنواع المعرفة والمهارات اللازمة للاستمرار والتطور؛ وهي نقطة أبرزها النورسي ثلاث مرات بذكره دعاءً مشهوراً عن "أويس القرني" يقول في جزء منه: "أيدينا قاصرة فأنت الذي تخلقتنا وترزقتنا".^{٢٧}

يؤكد الإسلام تأكيداً آخر فيما يتعلق بالبشر كخلق لله وهو أن حياتهم إنما تأتت من نفخ من روح الله. وبالنسبة لكلينا، فإن نفخ الروح هذا هو ما يجعل الإنسان مفرداً من بين جميع ما أبدع المولى سبحانه، ولكننا نصف النتيجة بمصطلحات مختلفة. إن الإسلام يتحدث عن الإنسان كانعكاس لتجليات الله (وذلك بدرجات تختلف عن أي مخلوق آخر) وبالتحديد كانعكاس للصفات الإلهية. إن الإنسانية كمرآة لصفات الله هي خط رئيسي في نهج النورسي، وفي نفس الوقت هي معين يستمد منه دعاءه أيضاً. ففي "المكتوب الثامن عشر" له يفسر ذلك بذكره أنه في أي وقت ننظر في المرآة فإن ما نراه قد يظهر لنا على أنه شيء حقيقي أو هو صورة للأصل ولكنه ليس بالضرورة دقيقاً (ومن المؤكد أنه يفترق إلى الكمال)، وعلى هذا فإن هناك درجة معينة يمكن للكائنات البشرية أن تعكس صفة واحدة أو أكثر من الصفات الإلهية ولكن لا يمكنها عكس كل هذه الصفات بشموليتها ولا بكاملها أو تمامها.^{٢٨} وفي حين أن أي فرد يمكنه أن يكون انعكاساً (ولو بدرجة غير كافية) لصفات الله فإن النبي محمد ببشريته (يذكرنا النورسي) كان أكثر بني آدم انعكاساً لصفات الله الحسنى بدرجة أكثر شمولية واكتمالاً مما وصل أو قد يصل إليه أي إنسان آخر سواءً قبله أو بعده. وهكذا، فإنه في "الكلمة السابعة" نسمع النورسي يبتهل إلى الله أن يبارك على النبي "مرآة جمال الربوبية". وعلى نفس النهج فإن القوائم المطولة في تبجيل شخص النبي وتفردته تقوم مقام المرآة في الذكر - بديع صنع الله وصفاته الحسنى يتم تذكرها ومدحها، ولكن هذا التذكر وهذا المديح يصرفان إيان هذا التبجيل للنبي. فمثلاً، يشير الدعاء الذي تخطتم به "الكلمة السابعة" إلى النبي على أنه - من بين شمائل أخرى - جمال ملك الله ومثال رحمته ومرآة جمال الربوبية ودلال سلطنة الله.^{٢٩}

إن المبالغة في إطراء النبي محمد يرجع سببه إلى أن قربه من الله يمكنه من أن يعكس سمو تجليات الله وكماله سبحانه. إن الأدعية الكثيرة المرتبطة بالنبي وكذلك الأسلوب الذي يتم صوغ هذه التوسلات والتضرعات به من خلال المبالغة الشديدة في

سلطانه العالي كمرآة للصفات الإلهية وكذلك كونه المثل الذي يجب أن تحذو حذوه البشرية كلها، كل هذا يبرر اقتناع النورسي بأن للبشرية في النبي محمد المثل والأسوة التي لا تضاهى. و لكن القدرة الانعكاسية ليست قاصرة على محمد فقط، أو حتى على البشر كلهم. فيذكر النورسي: "وهكذا تناجي جميع الموجودات جزئياً وكليةا ربها... وكل منها تؤدي وظيفة المرأة، ويعلن كل موجود بعجزه وفقره وتقصيره قدرة الله وكماله سبحانه".^{٣٠}

إن البدء بأخلاق الجسد لا يصل إلى محاولة الإجابة عن كل سؤال تتطلبه حقيقة التاريخ الطبيعي للإنسان كبشر عاقل، ولكنه يركز على حقيقة أن الأخلاق نفسها لا يمكنها تجاهل الجسد الإنساني واحتياجاته ونقاط ضعفه وظروفه المحيطة به. وهذه هي القاعدة التي يمكننا فيها أن نؤكد على الحياة ليست فقط في أعلى درجات بهجتها ولكن أيضاً لبدء حوار حول المعنى الديني للمعاناة البشرية. والشئ المؤكد هي أن السرد الذي يحتوي "الرسائل" يقدم الكثير لكلا النقطتين، وأي نقاش إزاء هذا لا يمكنه إلا اعتبار الجدولتين الثانية والثالثة.

الجدلية الثانية: الأخلاق الاجتماعية - الفرد وعلاقاته

إن مهمة الأخلاق الاجتماعية هي النفاذ داخل حياة الأناس المتدينين في مجال واسع التنوع من ظروف الحياة الاجتماعية والسياسية.^{٣١} وتبدأ هذه المهمة من منطلق الإيمان الراسخ بأن الله قد خلق الإنسان لكي يكون كائناً اجتماعياً. إن الكائن البشري من الناحية الاجتماعية هو الكائن البشري في علاقاته: بجميع المخلوقات الأخرى، وعلى وجه التحديد بجميع المخلوقات البشرية الأخرى، وكذلك علاقته بالله الخالق الواحد الأحد. وفي الدعاء الطويل الذي تنتهي به "الرسالة السادسة" في "المتنوي النوري" يؤكد النورسي على "أنا مخلوقك، ومصنوعك، لي جهة تعلق وانتساب، ... فأترضع بلسان مخلوقيتي...".^{٣٢} إن الابتهاال والتضرع من خلال كونه صلاة ترفع عند المطالب الجادة لهو افتراض لوجود العلاقة. إن العلاقة بين الله والإنسانية هي البعد والحب في أن واحد: إن الله الخالق - بصورة واضحة جليلة - له تميزه الخاص عن البشرية المخلوقة ولكن بنفس الوضوح والجلاء يتشارك الخالق والمخلوق قريباً حميماً. وإنما ينشأ الدعاء عن هذا القرب ويعتمد عليه.

قليل من البشر هم الذين استفادوا من هذه العلاقة المقدسة بدرجة أكبر مما استفاد منها النورسي. إن الساعات الهائلة التي قضاها في الابتهاال والتضرع بالإضافة إلى تضمين "الرسائل" العديد من الأدعية لتخبرنا جميعاً أن للبشرية بالنسبة للنورسي علاقة وحوار مع الله. وهو يتحدث مفترضاً أن هناك من يصغي إليه ومن المؤكد ألا يكون من يصغي إليه هو ببساطة تلك المخلوقات البشرية الأخرى الذين قد يسمعون أو يقرعون الأبحاث والرسائل التي تتضمن مثل هذه التضرعات والأدعية؛ و لكنه مطمئن تماماً أن

الله يسمع ويهتم بالصلوات والأدعية التي يرفعها إليه البشر. وكما يقول في "الرسالة الخامسة" من "المتنوي النوري":

"اعلم! أن الدعاء نموذج لأسرار التوحيد والعبادة؛ إذ الداعي في نفسه خفية، لا بد أن يعتقد سماع المدعو لهواجس نفسه وقدرته على تحصيل مطلبه. فيستلزم هذا الاعتقاد اعتقاد أن المدعو عليمٌ بكل شيء، وقديرٌ على كل شيء"^{٣٣}.

إن علاقة الحميمية التي بين الله والبشر يوضحها نورسي في الدعاء المحبب إليه "الجوشن الكبير"؛ ففيه يتم مخاطبة الله على أنه "خير من يستعان به"؛ وأنه "المقيت"؛ وأنه "المطعم للطفل الصغير" وكذلك "هو الذي أقرب للإنسان من حبل الوريد"^{٣٤}.

إذا وضعنا في اعتبارنا الدور الذي يضطلع به الدعاء في "الرسائل" وكذلك في الحياة التعبدية للنورسي كما خبرناها من خلال سيرته الذاتية فإننا نفترض أنه كان يؤمن بأنه من المفيد لنا أن نحافظ على هذه العلاقة التحوارية مع الله. أما هو فقد فعل، رغم أن هذا يتضح في نصه أكثر من دعائه. وهو يؤكد لنا أنه كلما كان الدعاء بإخلاص وتذلل وتفرغ (خصوصًا في زمان ومكان مواتيين) فعندئذ سيكون من المتوقع أن يقبله الله الرحيم. إن استجابة الله للدعاء قد تنتزل فورًا أو تكون وديعة عنده إلى يوم القيامة. وهنا يحذرنا النورسي "إنه إن لم يرَ المقصود من الدعاء بذاته، فلا يقال أن الدعاء لم يستجب بل يُقال إن الدعاء استجيب بأفضل استجابة" مما ظن الداعي أن يُستجاب له.^{٣٥} وما يقصده هنا هو أن هناك علاقة أو رابطة بين الله والمخلوق غير أنها ليست متكافئة. إن التحوار مع الله (والذي هو الدعاء) لا يعني على الإطلاق التحكم في فضل الله، إذ لا يجبره شيء سبحانه. والمعنى الذي يقصده بديع الزمان النورسي هو أن العبادة حتى لو أخذت شكل الطلب لشيء ما - وهو وظيفة الدعاء - ليست طلبًا لهذا الشيء في المستقبل ولكنها عمل يعبر عن الشكر والامتنان لله على عظيم عطائه.

ويتفهم النورسي تمامًا أن الإنسان - وهو نفسه (النورسي) على سبيل المثال - قد يرجو أو يرغب في مناجاة الله ولكن قد تتقصه المهارة أو الثقة في التعبير بالكلمات المناسبة. وهكذا، فإنه في بعض الأحيان يعبر الله بالفعل عن سبب استعانته بأدعية يأخذها عن آخرين مثل "أويس القرني" أو "شاه النقشبندي" أو "عبد القادر الجيلاني" أو الإمام "علي". ولنفس السبب يوصي النورسي مردييه وأتباعه "بالجوشن الكبير" ويفسر ذلك على أن الجوشن "مناجاة رائعة مطابقة لحقيقة القرآن الكريم ونموذج مستخلص منه"^{٣٦} وله قدرة فائقة على توصيل الحقيقة الروحانية وعلى وصف الله أيضًا.^{٣٧} إن هذا الدعاء - كما يذكر النورسي - يظهر سمو معرفة النبي لربه وعظم علمه به؛ وبقوله هذا يعني أننا عندما نأخذ الجوشن الكبير فنجعله دعاءنا الذي نتقرب به إلى الله فإننا نشترك بدرجة معينة في نفس هذا المستوى من المعرفة.^{٣٨}

ولأن النورسي يدعو كيما يوهب العلم والقدرة على أن يعكس ربوبية الخالق^{٣٩} فإنه يؤمن بمنتهى الوضوح أن البشرية كلها خاضعة لهذه الربوبية وأن الله هو "مالك" الكائن البشري. ونسمع ذلك عندما يدعو "أنت المالك، إذ نحن مملوكون، يتصرف في أمورنا غيرنا [أي الله] فأنت مالكننا".^{٤٠} وبالإضافة إلى ذلك فإنه لأنه يعلم أن الله قد أعطى الإنسان دوراً محدداً من بين سائر المخلوقات كخليفة أو أمينه على الأرض فإنه يحثنا على الأخذ بهذا الدعاء "اللهم... اجعلنا أمناء على ما أمّنته عندنا إلى يوم لقائك".^{٤١} ومن كل ما سبق نستطيع أن ندرك تلك الأهمية الخاصة في أدعية النورسي أن التأكيد الذي يكثر من استعارته هو الآية رقم ٣٢ من سورة البقرة: {سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم} (كما لاحظنا، فهو يستشهد بالآية حوالي أربع وسبعين مرة).

إن التأمل في علو شأن هذا الدعاء في رسائل النورسي يقود مناقشتنا هذه في اتجاهين: اتجاه نبتغي فيه تفهم هذه الآية في السياق القرآني؛ والاتجاه الثاني يسير نحو أهميتها التاريخية داخل مشروع النورسي التفسيري. إن دراسة السياق القرآني لهذه الآية يبرز لنا الرابطة المشتركة بين البشر والملائكة. {سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم} يقولها الملائكة في القصة القرآنية التي تشير إلى فشلهم في تسمية المخلوقات بينما استطاع آدم أن يسميها بأسمائها. إن النتيجة التي نخرج بها من هذه الآية أنه تم منح منزلة الخلافة عن الله للإنسان فقط وأن الملائكة قد أمروا أن يسجدوا لآدم (وعلى هذا، فإن الملائكة هم في درجة أدنى من الإنسان في المملكة المنظمة بأوامر الله). ويشير النورسي باستخدامه هذه الآية بصورة متكررة في دعائه إلى تفرد بني الإنسان في علاقتهم بالمخلوقات الأخرى إضافة إلى علاقتهم بخالقهم. ولكي نفهم أهمية الآية ٣٢ من سورة البقرة في سرد النورسي يستلزم أن ندرك أنه عندما كان يخدم كجندي ضد الروس أثناء الحرب العالمية الأولى قام بإملاء "إشارات الإعجاز" وهو تعليقه على الآيات من الأولى من سورة الفاتحة وحتى الثانية والثلاثين من سورة البقرة. وطبقاً لوجهة نظره فإن نقطة التوقف هذه (أي الآية ٣٢ من سورة البقرة) في تلك المؤلفات المبكرة له قد أعطت "الرسائل" شكلاً ومضموناً بدءاً منذ ذلك الحين: إن الله هو المصدر الوحيد لأي معرفة توصلها إلينا "الرسائل".^{٤٢}

ويبين لنا دعاء النورسي حقاً أن الإنسان يرتبط بعلاقة ليس فقط مع الله والمخلوقات الأخرى ولكنه يرتبط مع البشر الآخرين بعلاقة تتميز بالتحديد والمسئولية تجاههم. ويتضح هذا تماماً في "الرسالة العاشرة" من "المثنوي": "إن كل مؤمن يصبح مثل اللبنة في البناء القوي" ويشرح النورسي هذا قائلاً أن اللبنة المرتبطة ببعضها هي أعظم فائدة من نفس عدد هذه اللبنة [متفرقة]، "إذ بصير به كل فرد كالحجر المخصوص في البناء المرصوص"؛ فحينما نكون معاً كجماعة مؤمنة فإن كل واحد منا يعمل لصالح الكل: تصبح شفعاء ومدعين لبعضنا بعضاً، وكل فرد منا يسعد بسعادة الآخرين، وكل فرد تتولد لديه القدرة على عبادة الخالق لكل هذا الكون بطريقة شاملة.^{٤٣} إن "المكتوب الثالث والعشرون" يتضحنا بأن أفضل طريقة للمؤمنين هي أن يدعو كل مؤمن لأخيه المؤمن:

فكل دعاء سيكون له درجة معينة من القبول؛ وعلي المؤمن أن يسأل الله أن يغفر له ويسامحه لشخصه قبل أن يدعو لصالح شخص آخر؛ ومن المقبول أن يقوم الفرد بالتضرع والدعاء لصالح فرد آخر بظهر الغيب. ويزكرنا بديع الزمان أن كلا من القرآن والحديث مليئان بالصيغ التي نستطيع أن ندعو بها في هذا الشأن ويسوق لنا مثالا على ذلك "اللهم إني أسألك العفو والعافية لي وله في الدين والدنيا والآخرة"، لربنا أننا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار}.⁴⁴ ومن خلال الاستشهاد بالآية ٢٠١ من سورة البقرة فإنه يذكرنا أن السورة نفسها تمنحنا خطوطا عريضة لكيفية الدعاء والتضرع إلى الله؛ ومن عادة المسلمين ختم صلواتهم بهذا الدعاء الوارد في هذه الآية. وباختياره هذه الآية كمثال على الدعاء والتي لا بد وأن تلاميذه جميعهم يعرفونها ويدعون بها فإنه في الواقع يقول لقرائه: إنكم بالفعل تملكون ما تحتاجون. والرابطة الاجتماعية للمجتمع الإيماني عند بديع الزمان تمتد ليس فقط إلى الله وإلي كل فرد من المعاصرين ولكنها تآرز إلى النبي ذاته كذلك. ويفسر ذلك بأن "جميع الصلوات التي تقيمها الأمة كلها... إن هي إلا تأمين دائم لدعائه [النبي]، ومشاركة عامة معه... للسعادة الأبدية".⁴⁵

إن الهدف من الأخلاق الاجتماعية هو تفسير حقيقة الصفة الاجتماعية المتأصلة في البشر - أو، في الواقع، في الحياة الإنسانية كلها. فهناك أشكال تنظيمية تحكم حياة البشر حتى في عزلتهم أو عندما يحيون في أصغر الجماعات حجما.⁴⁶ إن الأخلاق الاجتماعية هي العنوان الذي يندرج تحته معاني المصطلحات الفنية من أمثال "الممارسات" (أي الأنشطة الإرادية والتطوعية) والفضائل (أي الأوجه العديدة للخير الإنساني): كيفية نشوئها وتجسيدها ودوامها وكذلك توحدها في المعنى من خلال السرد المتوارث للمجتمع الذي تتواجد فيه.⁴⁷ وهناك الكثير جدا الذي يمكننا ذكره فيما يخص الممارسات والفضائل المرتبطة بالمجتمع الخاص بـ "الرسائل" ولكننا عندما نتحدث عن الفضائل بصيغة الجمع فإن ذلك يعود بنا إلى الجديلة الأولى في نقطة دراسة النبي محمد كمرآة لصفات الله. وعند التحدث عن الفضائل بصيغة الجمع أيضا فإن ذلك يثير موضوع الفضيلة في الفرد، وهذا ينقلنا للأمام إلى الجديلة الثالثة؛ مما يؤكد لنا أن الجداول الثلاث للحبل الذي هو "الأخلاق" لا يمكن أن تبقى لزمن طويل وهي منفردة، إذ كل واحدة منها لازمة للأخرى.

الجديلة الثالثة: الأخلاق الأخروية - الفرد الآثم وأمله في الخلاص

إن الهدف من الجديلة الثالثة هو أنه لو أراد الله (و "قد" أراد) فإنه سيدخل التاريخ البشري بطريقة تجعل كل الأشياء جديدة. إن حدث مثل هذا له مضامين أخروية، فهو يؤكد ويجسد عدالة الله؛ وهو يقدم "طريقة جديدة لتبيان هذا العالم" - وتعني أن الزمان والبنى الاجتماعية ينظر إليها في ضوء جديد وأنها تحول الحياة الإنسانية إلى شكلها المادي.⁴⁸ إن هذا الدخول المقدس الأساسي لهذا الشكل المعجز الجديد يقودنا إلى "خطوة إلزامية أولى" - كما يطلق عليها جيمس ويليام ماكليندون الابن - والتي تعتبر حجر

الأساس الذي يبني عليه "الأمر بالفضائل (والنهي عن المنكر)" وهو ما يميز ممارسات المجتمع في أسمى درجاته. وهذه الخطوة عند المسلمين - التي هي "الشهادة" - كانت ولزمن طويل وسيلة "دعوة غير المسلمين لاعتناق الإسلام لأجل حياة جديدة مسؤولة اجتماعياً".⁴⁹ إن جدائل أخلاق السرد الثلاث فاعلة هنا: ففي موقف الشهادة يتصرف الفرد (أو يتصرف غيره تجاهه) ككائن بشري، ولكن في وسط الجماعة - على أمل المستقبل الذي أصبح الآن حاضراً في حياته. ولأن خطوة الإلزام لها مضامين راهنة ومستقبلية فإن جديلة الأخلاق الأخروية تتساءل بعد ذلك قائلة: ما هي القيمة الأخلاقية لشهادة اليوم؟ وحول ذلك ألف بديع الزمان النورسي حرفياً المجلدات ذوات العدد.

والآن، فإن قرار البحث عن الرؤية الأخلاقية للنورسي من خلال التركيز على دعائه قد أضاف نوعاً من وثاقة الصلة بالموضوع لأن الأخلاق الأخروية تقدم لنا إطاراً للعمل على مناقشة المصير الإنساني. فهذا الإطار يدرس الكائن البشري كآثم يبحث عن الخلاص؛ ولذلك أطلق على الأدعية بحق أنها "أكثر الانعكاسات الإيمانية للحالة البشرية بما يشوبها من المحدوديات والتوترات والمآسي في الحياة". إن الأدعية والتضرعات مؤشرات واضحة على اعتراف البشر بالسر الإلهي الذي نتجراً ونضع آمالنا فيه.⁵⁰ إن توجيه الخطاب تحت عنوان الأخلاق الأخروية ينبع من الإحساس الراسخ أن الحالة الراهنة للبشرية لا تتفق مع الإرادة الأصلية لله والهدف النهائي من خلق البشر في المقام الأول.⁵¹ وعندما نستمتع للنورسي وهو يتضرع فمن المؤكد إننا سنشعر أنه يؤمن بأن حالة البشر لا بد أن تغاير ما هي عليه: يوجد أكثر مما يمكننا معرفته وطرق أفضل مما يمكننا أن نؤدي به. فعلى سبيل المثال، هناك دعاء مطول في "المثنوي" يشير إلى الإنسان "كعمل فني لله" ولكن في نفس الدعاء يوصف الإنسان أنه "العاجز الغافل الجاهل العليل الذليل المسيء المسن الشقي الأبق".⁵² و يوجد أيضاً دعاء في نفس "المثنوي" أقصر طويلاً يشتمك في بديع الزمان إلى الله جنوح الإنسان إلى "اليأس والشك والأتانية والغرور" بالإضافة إلى حسابه المتحم "بالطموحات والآلام".⁵³

إن شعور الفرد بأن إمكانياته وقدراته هي أفضل من واقعه الراهن يتم التعبير الكامل عنه في الأدعية الخاصة بالاعتراف (التي تشتمل غالباً على طلب الصفح والغفران). ومن المهم ملاحظة أن النورسي يضع نفسه بين هؤلاء الذين يلتمسون نيل الغفران من ربهم. ففي "المثنوي" على سبيل المثال، نسمعه يقول "إلهي! أحب وأتمنى أن يكون لي ألوف من الألسنة مستغفرة عني إلى قيام الساعة".⁵⁴ إن اعترافات النورسي التي هي صورة ذاتية لفرد يرى احتمال حشره إلى جهنم ماثلاً بين عينيه - رغم أنه في نظر المجتمع يبلغ مقام "القديسين". ومرة أخرى نجد في "المثنوي" يتضرع قائلاً: "وأنا بهذا الحمل الثقيل والقلب العليل والوجه الخجيل متقرب بالمشاهدة بكمال السرعة... إلى باب القبر... من هذه الدار الفانية الهالكة باليقين، والأفلة الراحلة بالمشاهدة، ولاسيما الغدارة المكارمة لمتلي ذي النفس الأمانة".⁵⁵ ويقول النورسي أن أحد أسباب كتيبه لأدعيته هو جعل هذه الأدعية الخاصة بالاعتراف والتوبة تستمر بعد مماته، مفسراً ذلك بقوله: إذ "لا تسع

توبة لساني في عمري القصير كفارة لذنوبي الكثيرة. فنطقُ الكتاب الثابت الدائم أوفى لها".⁵⁶

إن الأخلاق الأخروية جعلتنا (كما يجب أن تفعل) نأخذ في الاعتبار الجدل القائم بين الإيمان والعمل، بين الأفكار المتعلقة بالإرادة الإلهية المسبقة والإرادة الإنسانية الحرة، وكذلك بين الرحمة والغضب الإلهيين. وهنا بدلاً من إعادة سرد تاريخ المحاولات الإسلامية للتوفيق بين هذه المتعارضات فإنه يكفي أن نذكر أنه بسبب أن الركيزة الأولى أو الركن الأول في الإسلام هو إعلان الإيمان فإن الإذعان والتسليم بالخمس أركان ما هو إلا أمر يشمل كلا من الإيمان والعمل.⁵⁷ إن النورسي أفاض في هذه الجدليات والحديث عنها وأولاهما الكثير من اهتمامه في تعليقاته وتفسيره وهي تظهر في أدعيته وتضرعاته. فدعاؤه يدور حول هلاك البشر وكذلك حول الحساب الإلهي المؤكد. وهو يبتهل ويتضرع لنيل الرحمة الإلهية والنورانية ليس فقط في حياتنا الدنيوية ولكن أيضاً في القبر وما وراء القبر.⁵⁸ إنه يدعو (لنفسه ولطلاب "الرسائل") بقوله: "اللهم اجعلنا من أهل السعادة واحشرنا في زمرة السعداء وأدخلنا الجنة مع الأبرار بشفاعه نبيك المختار".⁵⁹ ولكن إذا ما حاولنا أن نتعرف بطريقة كلية كيف يفهم النورسي كل مسألة جدلية في الدين فإن ذلك قد يؤدي إلى انحرافنا خارج مجال هذا الفصل. وسننظر فقط إلى نقطة واحدة مليئة بالتوتر في محاولة البشر فهم سر الحساب النهائي لله للخاصية الأخلاقية الموجودة في حياتنا البشرية وكذلك في اختيارنا أن نقضي حياتنا في مكان واحد فقط لا غير والانغماس في تأدية مهمة واحدة فقط وليس غيرها.

إن النورسي يؤكد أن الخوف من حساب الله ونقمته يجعلنا ننأى بأنفسنا عن الوقوع في الإثم، وأن توقع عفو الله ورحمته يشجعنا على أن نسلك السلوك الحسن بأفضل ما في وسعنا. وفي تجربتنا الراهنة لهذه التوليفة من الخوف والشوق إلى الله، في تذوقنا الآتي لحلاوة الأمل، فإننا نتحصل على طعم الحياة القادمة. إن كل هذا "الحاضر/ ولكن ليس بعد" إنما تأتي بسبب ما تتميز به اللغة العربية من رقة وتهذيب في أساليب التعبير. ففي اللغة العربية، يعني نفس الفعل "وَعَدَ" كلا من الوعد والوعيد، وهما لا يختلفان إلا في تغيير مقام الصوت فقط (هذا إن تغير!)، ويمكن أن يحل أحدهما محل الآخر في بعض الأحيان.

إن تمسك النورسي بالآية ٢٨٦ من سورة البقرة كأحد أفضل أدعيته (تظهر حوالي ست عشرة مرة خلال "الكلمات" و "المعات") لهو تعبير متفرد عن هذا التوتر بين الوعد والوعيد الإلهي {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا...} الآية. وفي السياق، يأتي التوسل والتضرع في النص القرآني الذي يذكرنا بأننا سوف نُسأل وسوف نحاسب، وأن الله سيعاقب طبقاً لمشيئته؛ ومع ذلك فإن معرفتنا لهذا لا ينسينا اشتياقنا، ويدفعنا الأمل في الخلاص بسبب حبنا لله إلى المزيد من التوسل والتضرع: {واعف عنا واغفر لنا وارحمنا...} الآية ٢٨٦ من سورة البقرة. ولنرجئ قليلاً الآن الدراسة الأكثر استفاضة لما تحتويه "الرسائل" من علم في الدين مرتبط بالأمال البشرية في الحياة الأخروية (والذي

تفيض منه بالكثير والكثير). ولأننا نسير الآن صوب النقاط الختامية فلنسمح للنورسي بإلقاء الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع، أي في هذه الجديلة الثالثة – وإن كانت كلمة قد تم معرفتها في سياق الجديلتين الأولى والثانية (الأخلاق الجسدية والاجتماعية). فالنورسي يذكر في "اللمعة الثلاثون":

"وما دام الإنسان مشتاقاً فطرةً لجمال باقٍ وقد خُلِقَ محباً لذلك الجمال.. وأن الجمال الباقي لا يرضى بمشتاق زائل.. وأن الإنسان يسكن الأمامه وأجزائه الناجمة عما لا تصل إليه يده أو يعجز عن الاحتفاظ به أو يجهد، بتجري القصور فيه بل يسكنها بعباء خفي نحوه، مسلياً نفسه بهذا العباء.. وما دام الكون قد خُلِقَ لأجل هذا الإنسان، والإنسان مخلوق للمعرفة الإلهية ولمحبتة سبحانه وتعالى.. وخالق الكون سرمدىً بأسمائه الحسنى وتجلياته باقية دائمة.. فلا بد أن هذا الإنسان سيُبعث إلى دار البقاء والخلود، ولا بد أن ينال حياة باقية دائمة".⁶⁰

مخ العباداة

بعد أن قمنا بالتعرف على الفرق بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية كما تتضمنها "الرسائل"، فإننا نجد النورسي يتفق في عديد من المرات مع الرأي الصوفي (الروحاني) بأننا لا يمكن أن نسأل في تضرعاتنا إلا بالذي أعطاه الله لنا بالفعل. فالله هو دائماً الأساس الذي ننطلق منه في دعائنا إياه. وإذا كان الله هو أساس الدعاء وأن الدعاء هو مخ العباداة، وأن المخ هو النسيج الرابط، حينئذ يكون الله هو هذا النسيج الرابط في جميع أعمال العباداة. فضلاً عن ذلك، حينما نتفكر في الدور الذي يلعبه هذا المخ في تصنيع كرات الدم الحمراء – التي هي أساس غذاء البدن جميعه – وحينما نفهم أن أساس هذا المخ هو الله، فحينئذ لا يكون هناك أدنى شك أن الدعاء هو هذا المخ – الجزء الأعمق والأفضل والأشد مركزية للعبادة. وهكذا، فإن فهمنا الدعاء بهذه الكيفية يصير هو "الإحسان"؛ وهذا يعود بنا إلى حديث "جبريل": "فعندما سألت الغريب الغامض النبي: "إذن أخبرني عن الإحسان" أجاب النبي: "الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك". وإذا كان الإحسان مكافئاً للدعاء (كما خرجنا بهذا في مناقشتنا سابقاً)، إذا فالدعاء هو الإلحاح المتوهج بالمطالب، وكان الداعي يرى الله، لأنه حتى إذا لم يكن في مقدوره رؤية الله فإنه يعلم تمام العلم أن الله يراه. وحين ندرك أن تعريف الإحسان طبقاً للسرد هو السلوك الذي يفترض أثناءه الفرد أنه يرى الله (وهو يعلم تماماً بحقيقة أنه إذا لم يكن يستطيع رؤية الله فإن الله يراه)، فإن الإحسان يصبح مرادفاً جديراً للرؤية الأخلاقية (التي تُعرف على أنها القدرة على الإدراك المكتسب من اعتناق أسلوب حياة متميز).

إن المضامين المتعلقة بالإحسان تملأ جميع أرجاء "الرسائل" ولكن النورسي لا يحلها صراحة بنفس الأسلوب الذي يفصل به المصطلحات الرئيسية الأخرى؛ بيد أنه يقلب التعريف التقليدي للإحسان رأساً على عقب. فهو يرى أنه من أجل فعل كل جميل لا بد من قول "بسم الله" قبل بدء أي عمل أو نشاط إذ باستطاعة أي فرد أن يرى الله في أي

شيء وكل شيء - وكل هذه الأشياء تقوم بتضرعاتها حتى لو كان هناك من يشاهدها. وفي ملاحظة (حاشية سفلية) على "الكلمة العاشرة" يذكر النورسي أن "حركات الكون ووظائفه جميعاً ما هي إلا نوع من الدعاء، فتمو البذرة وتحولاتها مثلاً ما هو إلا نوع من دعاء لبارئها لتصبح شجرة باسقة".⁶¹ إن هذه النقطة يتم تدعيمها في نهاية المبحث الأول "الكلمة الثالثة والعشرون"، وبالإضافة إلى ذلك، فهي لازمة نسمعا خلال كل جزء من "الرسائل".⁶²

رغم اشتهاار الحديث فإن النورسي لا يطلق على الدعاء "مخ العبادة" ولكنه بدلاً من ذلك يفضل القول (مثلما ذكر في "الكلمة الثالثة والعشرون") بأنه "شكل من العبودية" وأن ثمارها وفوائدها سيتم تذوقها في الآخرة أكثر مما في الحياة الدنيا.⁶³ إن الدعاء تحديداً هو صلاة ترفع فيها المطالب؛ إنه مركبة يمكن عن طريقها حمل الاهتمامات (المطالب) الشخصية إلى الله. وأحد سمات الدعاء هو ما يطلق عليه "كينيث كراج" "المباشرة التوسلية": موضوع التوسل يرتبط بصفة إلهية معينة وينبثق عن الشعور الراسخ بأن الله يستجيب إذا دُعي بأسمائه الحسنى.⁶⁴ ومرة أخرى أكثر تمييزاً وتحديداً، للدعاء دور خاص ودور عام: إن الدعاء هو الصلاة الشخصية للفرد ويصبح عاماً بعد أن تتبناه الجماعة (المجتمع) وتستخدمه في عبادتها على نطاقها الواسع.

لقد سمعنا أسباب النورسي فيما يختص بكتابة أدعيته الخاصة؛ وتلك الأسباب هي إيمانه بأن أدعيته الشفهية لن تكون تريباقاً يكفي لمضادة الأثام التي جنتها يدها. وعلى أي حال، فإننا على درجة من القناعة بأنه كتبها لأسباب تعليمية أيضاً. إنه يريد من الطالب الذي يدرس "الرسائل" أن يحوز كل ما يحتاجه ليشاركه في رؤيته الأخلاقية، لكي تنمو عنده القدرة على الإدراك المكتسب من اعتناق أسلوب حياة متميز مليء بالأدعية ومؤسس على القرآن. إن الاستعانة بنماذج من الأدعية له فائدته. ففي "المتنوي" يشرح النورسي هذا الاهتمام الأخرى للجديلة الثالثة بطريقة تستدعي للذاكرة الجديلة الأخلاقية الاجتماعية: الجماعة حال الصلاة، سواء كانت صلاة مفروضة أو دعاءً تطوعياً، فتضمن من خلال تضامنها نتيجة هي أعظم بكثير من مجموع أفرادها. وعندما يوحد الإيمان بين الأفراد فيصبحون جماعة، يؤكد النورسي:

"يصير كل لكل، وللكل شفيعاً، وداعياً، ومسترحماً، وراجياً، ومداحاً، ومزكياً. لاسيما رئيسهم، ورأسهم. فيتلذذ كل فرد بسعادات سائر إخوانه كتتم الأم الجائعة، بلذة ولدها. والأخ الشفيق بسعادة شقيقه. حتى يصير هذا الإنسان المسكين الفاني مستعداً لعبودية خلاق الكائنات، وقبول السعادة الأبدية".⁶⁵

و يشرح النورسي في "الشعاع الرابع": "فعلمتُ وظيفة العبودية وتزودتُ بالسؤال والدعاء والالتجاء والتذلل".⁶⁶ لقد قام بديع الزمان سعيد النورسي حقاً بتنفيذ مهمة التشبث مجتهداً بقصة واقعية ومشتركة يتطلب تمامها الأخلاقي مثل هذا النوع من التشبث. إن هذه القصة تحكي عن أناس يجسد أسلوبهم في الدعاء كلمة الله بفعالية، ويميز التزامهم بالدعاء

(والكيفية التي يتسم بها هذا الدعاء) الجماعة نفسها، وأن صلاتهم (أي دعاءهم أيضاً) (سواء كانت فرضاً أو نفلاً) لها نتائج أخروية عامة.

ثبت المراجع وملاحظات

- ١ انظر كتاب "The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi" (مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي)، الطبعة الثانية، (استانبول ١٩٩٢م)، تأليف شكران واحدة، الطبعة الثانية (استانبول ١٩٩٨م)؛ انظر "Anatolia Junction; A Journey into Hidden Turkey" (مفترق الأناضول: رحلة في خفاء تركيا)، تأليف فريد أ. ريد، (بيرنابي، بريتش كولومبيا، ١٩٩٩م).
- ٢ إن المصطلح الإسلامي هو "دعاء".
- ٣ جميع الاستشهادات من القرآن في هذا الفصل مأخوذة من ترجمة شكران واحدة "الرسائل"، إلا إذا نص على غير ذلك.
- ٤ انظر "The Words"، مجلدان، ترجمة شكران واحدة (إزمير ١٩٩٧م)، ٧٢٢ [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٢٢٠.
- ٥ ترجمة عبد الله يوسف علي. وتشرح حاشيته رقم ٢٢٤ الآية بالطريقة التالية: "إذا تسرعت للحصول على جميع الأشياء الجميلة في الدنيا، ولا تفكر إلا فيها فقط، فحقيق بك بأن تفقد ما هو أعلى في المستقبل. فنهج المسلم الحقيقي هو ألا ينسى نصيبه من الدنيا ولكن لا يغمس فيها فينسى الحياة الآخرة".
- ٦ من بين الإشارات الكثيرة للنورسي إلى الجيلاني توجد إشارة له في ملاحظة "باللوحه الثانية" من "المقام الثاني" من "الكلمة السابعة عشرة". وانظر أيضاً افتتاحية "اللمعة العاشرة"، و"الملاحظة الخامسة" من "اللمعة السابعة عشرة"، و"الرجاء التاسع"، و"العاشر"، و"الثالث عشر" من "اللمعة السادسة والعشرون". أما في "المتنوي"، ففي القطعة الثانية من "شمة من نسيم هداية القرآن". و"المتنوي النوري" هو جزء "الرسائل" الذي كتب مبكراً، والوحيد الذي كتب أساساً باللغة العربية. ويشير اسمه إلى أن جميع موضوعاته تنشأ بصورة أكثر اكتمالاً في المجلدات اللاحقة. وهو متوفر باللغة الإنجليزية من ترجمة علي أونال بعنوان "Epitomes of Light (Mathnawī al-Nuriya): The Essentials of Risale-i Nur" (خلاصة النور (المتنوي النوري): جوهر رسائل النور)، (إزمير، تركيا ١٩٩٩م).
- ٧ "Çevenu'l-Kebir" باللغة التركية. ويتوفر "الجوشن" في تركيا (وفي غيرها) باللغة العربية و / أو التركية في صورة كتيب صغير للاستعانة به في العبادات. وانظر على سبيل المثال Acıklamalı Çevenu-l-Kebir ve Turkece Okunuşu، (استانبول ١٩٩٨م). كما تتوفر ترجمات باللغة الإنجليزية للجوشن إلكترونياً على عدة مواقع على الانترنت مخصصة للدعاية لمواد تتعلق بالنورسي. وتعد رسالة "A Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation" (دراسة للجوشن الكبير وترجمته) هي أفضل تحليل علمي للجوشن حتى تاريخه، وهي رسالة اكتملت في عام ٢٠٠٠م ولكن لم تنشر بعد وقد قام بها أحمد إرن كاديمولو في معهد "Pontificio Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica" بروما. وقد ترجم أحمد كاديمولو دعاء الجوشن من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية.
- ٨ انظر "Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation" (دراسة للجوشن الكبير وترجمته)، تأليف أحمد كاديمولو، ٣٥.
- ٩ هذه آية طويلة بدايتها (إن في خلق السماوات والأرض...) وتنتهي بـ{لآيات لقوم يعقلون}.
- ١٠ للرسالة التاسعة عنوان هو "A Whiff from Breezes of the Qur'an's Guidance" (شمة من نسيم هداية القرآن)؛ أما عنوان القطعة المرادة هنا فهو "The Third Part of the Whiff" (القطعة الثالثة من الشمة). انظر ترجمة علي أونال.
- ١١ في اللغة العربية "ورد" (والجمع أوراد).
- ١٢ هذه ترجمتي. وهي تتبع ترجمة شكران واحدة أحياناً وفي الأحيان الأخرى تتبع ترجمة كاديمولو.

- ^{١٣} يعتقد كاديملو أن الفعل المجرد هو "أ ج ر". فعلى هذا يشير فعل الأمر إلى المكافأة، والجزاء، والإكرام. ومن ثم تكون اللازمة المتكررة هي "أجرنا من النار" (Reward us out of the Fire)؛ انظر "Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation" (دراسة للجوشن الكبير وترجمته)، تأليف أحمد كاديملو، ٤٤، رقم ٤١.
- ^{١٤} من بين الكلمات التي توجد في اللوازم المتكرر بالجوشن الكبير لا يأتي سوى "ج و ر" و "ن ج و" في صيغة فعل الأمر في القرآن: "أجر" (الآية ٦ من سورة التوبة)، و "تجى" (الآيات: ٨٦ من سورة يونس؛ و ١١٨ من سورة الشعراء؛ و ١٦٩ من سورة الشعراء أيضاً؛ و ٢١ من سورة القصص؛ و ١١ من سورة التحريم).
- ^{١٥} يتوفر هذا التعليق باللغة الإنجليزية من ترجمة دافيد ب. بيريل ونزيه ظاهر وهي بعنوان: Al- Ghazali: The Ninety-Nine Beautiful Names of God، (كامبريدج ١٩٩٥م).
- ^{١٦} المصدر السابق، ٤٧.
- ^{١٧} انظر "Letters 1928-1932"، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٧م)، ١٩٣-١٩٤ [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٢٠٩.
- ^{١٨} يفضل ساشيكو موراتا ووليام تشينيك "doing what is beautiful" (فعل ما هو جميل) كتعريف للإحسان؛ انظر كتابهما "Vision of Islam" (رؤية الإسلام)، (سانت بول ١٩٩٤م)، الفصل السابع. بينما تترجمه أن ماري شيميل "فعل ما يحسن"؛ انظر كتابها "Mystical Dimensions in Islam" (الأبعاد الروحانية في الإسلام)، (تشابل هيل ١٩٧٥م)، ٢٩.
- ^{١٩} انظر على وجه الخصوص تفسير النورسي للبسملة في الكلمة الأولى - والتي ذيلها بـ "المقام الثاني" من "اللمعة الرابعة عشرة".
- ^{٢٠} إنني أتبع في هذا التعريف جيمس ويليام ماكليندون الابن. انظر "Ethics: Systematic Theology (الأخلاق: اللاهوت المنظم)، تأليف ماكليندون، المجلد ١، (ناشيل ١٩٨٦م)، ٨٩.
- ^{٢١} المصدر السابق، ٦٥-٦٦.
- ^{٢٢} ذكر هذه النقطة كل من د. إبراهيم أوزدمير ود. محمد جورميز - كلاهما من أساتذة علم الأخلاق بجامعة أنقرة- في رسائلهما إلى المؤلفة فيما يتعلق بإمكانية تطبيق أفكار ماكليندون على "الرسائل".
- ^{٢٣} انظر "Ethics: Systematic Theology" (الأخلاق: اللاهوت المنظم)، تأليف جيمس ويليام ماكليندون الابن، ٧٩.
- ^{٢٤} المصدر السابق، الفصل ٣.
- ^{٢٥} على سبيل المثال، في "الشعاع الثالث".
- ^{٢٦} كما ذكر أنفا يستشهد بهذه الآية حوالي أربع وسبعين مرة في "الرسائل".
- ^{٢٧} "المكتوب العشرون": "المقام الثاني": "الكلمة الثامنة". "المكتوب التاسع والعشرون"؛ و"الكلمة الثانية والثلاثون". وحول القرني، انظر "Ibn Bajjah" (ابن باجة)، لمحمد صغير حسن المعصومي في "A History of Muslim Philosophy" (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، تحقيق م. م. شريف، المجلد ١، (ويسبادن ١٩٦٣م)، ٥٢٥.
- ^{٢٨} انظر "المكتوب العشرون": "المقام الثاني": "الكلمة الثامنة" والتي يشير فيها النورسي إلى أن الإنسان (لأنه "مخلوق") يعمل كمرايا عاكسة لـ[صفات] الله.
- ^{٢٩} "الكلمة السابعة" (شكران واحدة، ٤٤؛ أونال، ١: ٤٠) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٠].
- ^{٣٠} انظر "المكتوب العشرون"، بعد أن استشهد بدعاء لأويس القرني [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣١٣].
- ^{٣١} انظر "Ethics" (الأخلاق)، تأليف ماكليندون، ١٥٩.
- ^{٣٢} انظر "Mathnawi al-Nuriya" (المتنوي النوري)، (أونال، ٢١٩) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٣٦].
- ^{٣٣} ترجمة على أونال، ص ١٥٢ [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٧٨].

- ٣٤ وفقاً لترجمة شكران واحدة للجوشن الكبير باللغة الإنجليزية (استانبول)، وهي متوفرة الآن بموقع النورسي على الإنترنت الذي تديره نيسيل (Nesil) (مؤسسة استانبول للعلوم والثقافة الإسلامية). وآخر جملة مذكورة هنا تشير إلى الآية ١٦ من سورة ق.
- ٣٥ انظر "المكتوب الثالث والعشرون": إجابة "سؤالكم الأول" [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٦١].
- ٣٦ انظر "الشعاع الحادي عشر": "المسألة العاشرة" بعنوان "زهرة أميرداغ" (شكران واحدة، ٢٦٦) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٠٧].
- ٣٧ انظر "الذيل الرابع" من "المكتوب التاسع عشر".
- ٣٨ انظر "خاتمة" "اللمعة الثلاثون" [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٧١].
- ٣٩ انظر على سبيل المثال "الكلمة التاسعة".
- ٤٠ "المكتوب العشرون": "المقام الثاني": "الكلمة الثامنة". "المكتوب التاسع والعشرون"؛ و"الكلمة الثانية والثلاثون".
- ٤١ انظر "الكلمة السادسة".
- ٤٢ أدين بهذه الفكرة النافذة لمحادثة مع علي أونال.
- ٤٣ انظر "المتنوي": "الرسالة العاشرة" (ترجمة أونال، ٤٢٤).
- ٤٤ انظر "المكتوب الثالث والعشرون": إجابة "سؤالكم الأول". ويلاحظ النورسي أن الجزء الأول من الآية يتم تكيفه في أشكال تظهر في أحاديث عدة.
- ٤٥ الحاشية السفلية الخامسة عشرة من "الحقيقة الخامسة" من "الكلمة العاشرة" من ترجمة شكران واحدة (القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٨٢) [الحاشية الثانية من النسخة العربية (القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٧٤)].
- ٤٦ انظر "Ethics" (الأخلاق)، تأليف ماكيندون، ١٥٩.
- ٤٧ المصدر السابق، ١٦٨-١٧٢.
- ٤٨ المصدر السابق، ٢٤٨-٢٥٤.
- ٤٩ المصدر السابق، ٢٥٨.
- ٥٠ انظر "Petitionary Prayer and Thanksgiving in the World Religions" (أدعية التضرع وصلوات الشكر في أديان العالم)، تأليف خوان مارتين في "Concilium: Asking and Thanking" (الاستعطاف: طلب وشكر)، تحقيق كريستيان دو كوك وكسيانو فلورستان، ترجمة دينا ليفنجستون، (لندن ١٩٩٠-١٩٩٣م)، ١٤.
- ٥١ انظر "Theological Anthropology" (أنثروبولوجيا الدين)، ترجمه وحققه ج. باتوت بيرنز، (فيلانفيا ١٩٨١م) ١.
- ٥٢ انظر "المتنوي": "الرسالة السابعة".
- ٥٣ المصدر السابق، "الرسالة الخامسة".
- ٥٤ المصدر السابق، "الرسالة التاسعة".
- ٥٥ المصدر السابق، "الرسالة السابعة".
- ٥٦ انظر "اللمعة السابعة عشرة": "المذكرة الثانية عشرة".
- ٥٧ انظر "The Muslim Concept of Surrender to God" (المفهوم الإسلام للاستسلام لله)، تأليف مارك نيجارد، في Word & World، ١٦ (٢)، ربيع ١٩٩٦م: ١٥٩.
- ٥٨ انظر على سبيل المثال، "الكلمة الثالثة عشرة".
- ٥٩ انظر "المتنوي": "الرسالة الثالثة".
- ٦٠ انظر "اللمعة الثلاثون".
- ٦١ الحاشية السفلية الخامسة عشرة من "الحقيقة الخامسة" من "الكلمة العاشرة"، ترجمة شكران واحدة ص ٨٢، ترجمة أونال ١: ٩١ [الحاشية الثانية من النسخة العربية (القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٧٤)].

⁶² انظر "الكلمة الثالثة والعشرون": "المبحث الأول": "النقطة الخامسة" (شكران واحدة، ٣٢٥ وما بعدها) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٥٦]. وانظر أيضاً "المكتوب العشرون": "المقام الثاني": "الكلمة الخامسة" (شكران واحدة، ٢٨٠ وما بعدها) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٠٦]، وكذلك "المثنوي": "الرسالة الثانية" (خاصة أونال، ص ٢٦).

⁶³ انظر "الكلمة الثالثة والعشرون": "المبحث الأول": "النقطة الخامسة" - التأكيد من جانبي، (شكران واحدة، ٣٢٥؛ وانظر أونال ١: ٤١٣).

⁶⁴ انظر "Alive to God: Muslim and Christian Prayer" (متوجه إلى الله: دعاء المسلمين والنصارى)، تأليف كينيث كراج، نيويورك ١٩٧٠م، ٣٦-٣٧.

⁶⁵ انظر "المثنوي": "الرسالة العاشرة".

⁶⁶ من تفسير النورسي للتأكيد القرآني: "حسبنا الله ونعم الوكيل" في "الشعاع الرابع" (شكران واحدة، ص ٨٢) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٨٣].

فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال

عند الحكيم بديع الزمان

طه عبد الرحمن

نستهل هذا البحث باتخاذ إجراء اصطلاحي أساسي، وهو أن نخصص (من الآن فصاعداً) لفظ "الفلسفة" بالدلالة على المعرفة التي وضعها الإنسان من عنده، فنقول: "الفلسفة الإنسانية"، ولا نقول: "الفلسفة القرآنية"، كما نخصص لفظ "الحكمة" بالدلالة على المعرفة التي جاء بها الوحي من عند الله، فنقول: "الحكمة الإلهية"، ولا نقول: "الحكمة الفلسفية" أو "حكمة الفلاسفة"، ولا بالأولى نطلق اسم "علم الحكمة" على الفلسفة، ولا اسم "الحكام" على الفلاسفة.^١

ولا يخفى أن هذا الإجراء الاصطلاحي يضاد كلياً نظيره الذي قام به ابن رشد، فقد خص كلمة "الحكمة" بإفادة معنى "الفلسفة" في مقابل "الشريعة" كما جاء ذلك في عنوان كتابه المعروف: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**؛ ومن شأن تخصيص الفلسفة بالحكمة ومقابلتها بالشريعة أن يوهم بأن الحكمة اجتمعت كلها في الفلسفة وأن الشريعة ليس شيء فيها حكمة، بحيث ترد على هذا الإجراء شبهة التخليط أو التخليط؛ ولا دفع لهذه الشبهة إلا بتغيير عنوان هذا الكتاب بأحد الطريقتين: إما الاستبدال أو التقييد؛ والطريق الأول منهما يقوم في أن نضع لفظ "الفلسفة" مكان لفظ "الحكمة"، فنقول: **فصل المقال فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتصال**، ولا سيما أن المصطلح الذي اختار ابن رشد أن يستعمله في أول كلامه في كتابه هذا هو لفظ "الفلسفة"، وليس لفظ "الحكمة"؛ والطريق الثاني يقوم في أن نخصص طرف الحكمة من طرفي هذه المقابلة بواسطة الإضافة، فنقول: **فصل المقال فيما بين حكمة الفلسفة وحكمة الشريعة من الاتصال** أو نخصصه بواسطة الإسناد، فنقول: **فصل المقال فيما بين الحكمة الفلسفية والحكمة الشرعية من الاتصال**.

وبعد هذا التوضيح الاصطلاحي الضروري، نتبع في عرض موقف بديع الزمان من العلاقة بين "الفلسفة" و"الحكمة" الطريق الذي يؤثر هو نفسه اتباعه في بسط أفكاره وآرائه، لأننا نكون بذلك أقرب إلى فهم هذا الموقف مما لو نحن نتبع في ذلك طريقاً غيره من طرق العرض والإيضاح والتحليل المعلومة؛ وليس هذا الطريق المفضل لدى بديع الزمان إلا طريق التمثيل والتشبيه؛ فلنوضح إذن موقفه من هذه العلاقة بتشبيه تمثيلي مخصوص نتأوله ونتعرف من خلاله على الصفات التي يتميز بها هذا الموقف؛ وليكن هذا التشبيه كالتالي:

فكما أن "كوبيرنيك" أحدث انقلاباً في تصور العلاقة بين الأرض والشمس^٢، فكذلك بديع الزمان أحدث انقلاباً في تصور العلاقة بين الفلسفة والحكمة أو قل، على جهة

التشبيه، بين أرض الفلسفة وشمس الحكمة؛ غير أن هذا الانقلاب الجديد أخذ مسارا معاكسا لانقلاب فكري آخر نُعت هو أيضا بكونه "كوبرنيكيًا"، وهو بالذات الانقلاب الذي أحدثه "كانط" في تصور العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف؛^١ فيتعين إذن أن نحدد خصوصية انقلاب بديع الزمان — هذه الخصوصية التي تَبَيَّنَتْ له معها الصفة "الكوبرنيكية" وتنتفي عنه الصفة "الكانطية" — كما يتعين تحديد نوع الإنسان الذي يتولد من هذا الانقلاب الفكري الجديد.

ومعلوم أن مفهوم "الانقلاب" أخص من مفهوم "التغيير"، إذ هو تغيير الشيء إلى ضده أو نقيضه، بحيث يكون الموقف من العلاقة بين الفلسفة والحكمة الذي انقلب إليه بديع الزمان مضادا للموقف الذي انقلب منه؛ فلننظر الآن في هذا الموقف المنقلب منه، حتى نتبين قدر التحول الذي سوف يطراً على فكر صاحبه.

١. بديع الزمان الفيلسوف والوصل بين الفلسفة والحكمة

يقر بديع الزمان بأنه اشتغل بالفلسفة مدة وتعلق بها وتعلقه بالعلوم العقلية كما اشتغل وتعلق بها غيره من المفكرين،^٢ بحيث يصح أن نعد هذه الفترة من حياته الفكرية فترة تفلسف صريح جعله يتخذ من العلاقة بين الفلسفة والحكمة نفس الموقف الذي اتخذه فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وهو، على التعيين، موقف الجمع أو الوصل بينهما، بمعنى أن الفلسفة لا تخالف الحكمة، وإنما توافقها.

والواقع أننا إذا دققنا النظر في هذا الجمع — أو الوصل — وجدنا أنه يتخذ صورتين اثنتين: إحداهما، الصورة التي اشتهر بها الكندي والفارابي وابن سينا؛ والثانية، الصورة التي اشتهر بها أبو سليمان السجستاني وابن رشد؛ فلنبسط الكلام في هاتين الصورتين للوصل بين الفلسفة والحكمة.

١،١. جمع التداخل بين الفلسفة والحكمة: إن الصورة الأولى التي اتخذها الجمع بين الفلسفة والحكمة هو أنه عبارة عن تداخل، بمعنى أن الفلسفة والحكمة تدخل إحداهما في الأخرى، فما تقرره الحكمة تثبته الفلسفة وما تدعيه الفلسفة تؤيده الحكمة، بحيث تنزلان منزلة الأختين الشقيقتين؛ ويقوم هذا الوصل التداخلي، حسب ما جاء في نصوص بديع الزمان، على مبدئين أساسيين:

أحدهما، مبدأ تأسيس النقل على العقل: ومقتضاه أن النقل يُؤوَّل على مقتضى العقل متى ظهر تعارضه معه.

والثاني، مبدأ التوسل بالعقل في النقل: ومقتضاه أن المفاهيم العقلية تكون وسائط في بيان الحقائق النقلية.

وقد عمل بديع الزمان بهذين المبدئين في فترة تفلسفه، إذ يخبرنا أنه كان يقيم الحقائق الإسلامية على أدلة عقلية كما هي طريقة الفلاسفة، داخلاً في مناظرة خصومه وخصوم الإسلام؛^٣ كما نجد أنه كان يلجأ في توضيح المعاني الإسلامية إلى المفاهيم الفلسفية كشأنه مع معنى "العدل"، إذ لجأ في بيانه إلى نظرية "أفلاطون" في الفضائل الأربع — أي

العفة والشجاعة والحكمة والعدل — وأيضا إلى نظرية "أرسطو" في مفهوم "الفضيلة" باعتبارها وسطا بين الإفراط والتفريط^٧.

٢.١ جمع التصاحب بين الفلسفة والحكمة: أما الصورة الثانية التي اتخذها الجمع بين الفلسفة والحكمة، فهي أنه عبارة عن تصاحب، بمعنى أن الفلسفة والحكمة، ولو أنهما تعبران عن حقيقة واحدة، تقيان مستقلتين إحداهما عن الأخرى، إذ تكون لكل واحدة منهما لغتها وجمهورها ومنهجيتها ومقصديتها الخاصة، فتكون العلاقة بينهما علاقة تساوق وترافق أشبه بترافق الصديقتين؛ والأصل في القول بهذا الوصل التصاحبي هو الاعتقاد بأن الفلسفة تأخذ بمبادئ ثلاثة لا تأخذ بها الحكمة:

أحدها، مبدأ الاندهاش: ومقتضاه أن فعل التفلسف يتولد من الشعور بالدهشة — أو العجب — إزاء الآثار في النفس أو إزاء الأشياء في الأفق.

والثاني، مبدأ الاستشكال: ومقتضاه أن الفيلسوف لا يفتأ يضع الأسئلة تلو الأخرى، باحثا عن الأجوبة عنها.

والثالث، مبدأ الاستدلال: ومقتضاه أن الفلسفة تستند في إثبات حقائقها إلى الأدلة العقلية التي قد تبلغ أعلى مراتب اليقين.

وقد عمل بديع الزمان بهذه المبادئ الثلاثة، هي الأخرى، في فترة تفلسفه، إذ كان يتمتع بقدرة اندهاشية قل نظيرها، فلا يرى شيئا في نفسه أو في أفقه إلا ويرى فيه سرا عجيبا ينبغي استكناه أمره؛ وأيضا كانت الأسئلة المصيرية تملك عليه مشاعره وتستحوذ على مداركه، فيشغله طلب الأجوبة عنها طويلا، معاودا النظر فيها، إن تصححا أو تعميقا؛ ولم يكن بديع الزمان يجد من طريق أسلم في استكناه الأمور التي يندهش لها ولا في الجواب عن الأسئلة التي تهجم عليه إلا طريق البرهان العقلي، لكي تطمئن نفسه التي بين جنبيه ويقتنع خصمه الذي بين يديه.

وعلى الجملة، كان بديع الزمان الفيلسوف كغيره من فلاسفة الإسلام يسلم بمبدأ الجمع بين الفلسفة والحكمة، سواء اتخذ هذا الجمع شكل التداخل كما عند الفارابي وابن سينا أو شكل التصاحب كما عند ابن رشد.

٢. بديع الزمان الحكيم والفصل بين الفلسفة والحكمة

هاهنا يجب التنبيه على حقيقة أساسية، وهي أن هذا الجمع بين الفلسفة والحكمة، إذا كان النظر العقلي المجرد يجوّزه ولا يحيله، فإن الواقع الحي يكذبه ولا يؤيده؛ ذلك أنه حدث على مرأى ومسمع من بديع الزمان انقلاب سياسي اجتماعي تصدّع له التاريخ واهتز له المجتمع وصعق له الإنسان؛ ولم يكن هذا الانقلاب السياسي الاجتماعي إلا أثرا من الآثار التي انعكس بها على المجتمعات الغربية الانقلاب الفكري الذي قامت به الفلسفة الحديثة ضد الحكمة الدينية والذي يمثله خير تمثيل فكر الفيلسوف الألماني "كانط".

وكان لا بد لهذا التعارض الغريب بين تجويز العقل للجمع بين الفلسفة والحكمة وتكذيب الواقع المعيش له من أن يشغل بال بديع الزمان طويلاً ويدعوه إلى مراجعة موقفه الفلسفي وبالتالي إلى تجديد النظر فيما تقرر بين فلاسفة الإسلام من أن الفلسفة والحكمة متصلتان اتصال تداخل كالتشقيقتين أو اتصال تصاحب كالصديقتين.

من هنا يبدأ العهد الجديد لبديع الزمان، إذ يتجرد من لباسه الفلسفي القديم ليلبس لباساً جديداً، ألا وهو لباس الحكمة! أو قل هاهنا نشهد موت بديع الزمان الفيلسوف وولادة بديع الزمان الحكيم^١، ونسوق في هذا المقام نصاً بهذا الشأن لا غبار عليه، وهو التالي:

"راجعت أول ما راجعت تلك العلوم التي اكتسبتها سابقاً أبحت فيها السلوة والرجاء؛ ولكن كنت - وبيا للأسف! - إلى ذلك الوقت مغترفاً من العلوم الإسلامية مع العلوم الفلسفية ظناً مني - ظناً خطأ جداً - أن تلك العلوم الفلسفية هي مصدر الرقي والتكامل ومحور الثقافة وتطور القلب، بينما تلك المسائل الفلسفية هي التي لوّثت روحي كثيراً، بل أصبحت عائقة أمام سموي المعنوي.

"نعم، بينما كنت في هذه الحالة، إذا بحكمة القرآن المقدسة تسعفني، رحمة من العلي القدير، وفضلاً وكرماً من عنده سبحانه، فغسلت أدران تلك المسائل الفلسفية، وطهرت روحي منها - كما هو مبين في كثير من الرسائل - إذ كان الظلام الروحي المتبقي من العلوم الفلسفية يغرق روحي ويطمسها في الكائنات، فأينما كنت أتوجه بنظري في تلك المسائل فلا أرى نورا ولا أجد قبساً، ولم أتمكن من التنفس والانشراح حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقي 'إلا إله إلا الله، فمزق الظلام وبدده، فانشرح صدري وتنفس بكل راحة واطمئنان"^٢.

وينخذ هذا التحول الجذري في حياة بديع الزمان مظهرين اثنين: أحدهما مظهر نقدي والثاني مظهر بنائي.

١،٢. انقلاب بديع الزمان ونقد الوصل بين الفلسفة والحكمة؛ يتجلى المظهر النقدي لهذا التحول في كون بديع الزمان اشتغل بنقد الجمع بين الفلسفة والحكمة في صورتيه الاثنتين: التداخل والتصاحب نقداً مثلثاً: نقداً منطقياً ونقداً أخلاقياً ونقداً إشارياً؛ ولا عجب في ذلك، فالحكيم أصلاً لا يكتفي بالنقد المنطقي للآراء كما يكتفي به الفيلسوف، بل يتعداه إلى النقد الأخلاقي لها، لأنه لا ينظر إليها مجردة، وإنما مقترنة بالعمل، فيقومها بحسب أثرها العملي، ثم يرتقي بها درجة، فينظر إليها من جهة قيمتها الجمالية، فيأتي بنقده الإشاري لها.

فلنبدأ بتوضيح كيف مارس بديع الزمان هذا النقد المثلث على الضرب الأول من الوصل بين الفلسفة والحكمة، وهو الضرب التداخلي الذي يبنني، كما تقدم، على مبدئين اثنين هما: "مبدأ تأسيس النقل على العقل" و"مبدأ التوسل بالعقل في النقل".

١،١،٢. نقد التداخل بين الفلسفة والحكمة

أ. النقد المنطقي: يرى بديع الزمان أن مبدأ تأسيس النقل على العقل الذي يبنني عليه جمع التداخل هو عبارة عن ترجيح بغير مرجح، ذلك لأن العقل ليس أقل من النقل حاجة إلى التأسيس، ولا يمكن أن يكون هذا التأسيس بطريق العقل نفسه متى كان هذا العقل هو

"العقل الدائر بين الناس"^١ ولم يكن عقلا من نوع جديد لا عهد للفلسفة به^{١١}؛ كما أن هذا المبدأ يحمل على تأويل النقل بما يفضي إلى تحريفه، لأن العقل المعلوم ليس له من السعة والتجرد ولا من القدرة على الانطلاق ما يستوجبه فهم هذا النقل^{١٢}.

ويرى بديع الزمان كذلك أن مبدأ التوسل بمفاهيم العقل في بيان معاني النقل الذي يقوم عليه هذا الضرب الأول من الوصل لا يرفع من شأن النقل، وإنما ينزل به، لأن فيه إيهاما بأن الأسس العقلية أعمق وأرسخ من الأسس النقلية؛ كما أنه لا يفيد في الظهور على الخصم، لأنه يبقى منحصرًا في دفع الاعتراضات بالطريق العقلي المجرّد الذي يأخذ به هذا الخصم، ولا يرقى إلى عرض حقائق النقل بالطريق الذي يمتزج فيه العقل بالقلب والذي تختص به هذه الحقائق^{١٣}، هذا إن لم يؤد إلى تزييفها تزييفا كاملاً^{١٤}.

ب. **النقد الأخلاقي:** يؤكد بديع الزمان أن تعاطي المتفلسف لتأسيس النقل على العقل يصيبه بأمراض قلبية، في مقدمتها مرض الغرور، ذلك لأنه يجعل من عقله الناقص والمحدود معيارا للوحي الذي هو كلام لا حد لكماله^{١٥}؛ كما يؤكد أن التوسل بالمفاهيم الفلسفية — ولا سيما الطبيعية و"المتافيزيقية" — في مباحث القرآن يفضي بصاحبه إلى تقديس الطبيعة وترك تقديس خالقها.

ج. **النقد الإشاري:** إن مثل الفيلسوف القائل بالتداخل بين الفلسفة والحكمة عند بديع الزمان كمثل من يسلك طريقا في جوف الأرض — أي نفقا — أو من يأوي إلى كهف^{١٦}، فيكون عبارة عن شبح لا يرى شخصه وإن عُرفت عينه وشُهد أثره، وينتهي بالهلاك في هذا النفق اختناقا ولمّا يكمل سيره، وتكون منزلته في القرآن — الذي هو معدن الحكمة — منزلة الضال^{١٧}.

من ثمّ، يصبح الفيلسوفان اللذان ذكرهما بديع الزمان بالاسم مرات عديدة، وهما: الفارابي وابن سينا معدودين عنده في زمرة الضالين^{١٨}، إذ كانا يقولان بالتداخل بين الفلسفة والحكمة، وهو قول أشبه بسفسطة النصارى؛ وقد ذهب ابن سينا في العمل بهذا القول إلى أبعد مما ذهب إليه الفارابي^{١٩}؛ ولما كان بديع الزمان قد انخدع بدعائهما واعتقد الصحة في رأيهما، فقد كاد هو نفسه أن يضل كما ضلّا لولا أن الله تجلى عليه باسمه "الحكيم"، فأضحى أهدى سبيلا وأقوم قبلا.

وعلى هذا، فإن العمل بمبدأ تداخل الفلسفة والحكمة يُنتج إنسانا رقيق الإيمان ضعيف الحجة متعلقا بالظاهر مغترا بنفسه وتائها عن طريقه.

ولنعطف الآن على الضرب الثاني من الوصل بين الفلسفة والحكمة، وهو الضرب التصاحبي، فنبين كيف مارس عليه بديع الزمان هذا النقد المثلث، مع العلم بأن هذا الضرب يقوم على مبادئ ثلاثة هي: "مبدأ الاندهاش" و"مبدأ الاستشكال" و"مبدأ الاستدلال".

٢، ١، ٢. نقد التصاحب بين الفلسفة والحكمة

أ. **النقد المنطقي:** فبالنسبة لمبدأ الاندهاش الفلسفي، الصواب أن الفلسفة لا تصدر عن الشعور بالعجيب الخارق، وإنما عن الشعور بالغريب الشاذ^{٢٠}؛ وشتان بين الشعورين،

فالأول مداره على كمال الخلقه الذي في الأشياء، بينما مدار الثاني على نقص الخلقه الذي فيها؛ والدليل على ذلك أن الفلسفة لا تتأمل المألوفات، بل تحسب كل مألوف معلوما، بل إن أكثر معلوماتها مبنية على المألوف والعادي، وليس على المعجز والخارق^{٢١}.

وأما عن مبدأ الاستشكال الفلسفي، فالصواب أنه غير مضبوط في مقاصده المتعلقة بالكائنات، فيقع في الخبط والانتشار في كل اتجاه؛ كما أنه غير مشفوع بالجواب المطلوب، فيقع صاحبه في الحيرة البالغة، بل في العذاب الشديد^{٢٢}.

وأما عن مبدأ الاستدلال الفلسفي، فالصواب أنه سلسلة من القضايا التي يتهدها الوهم على الدوام؛ فلو فرضنا أننا نريد أن ندفع عنها هذا التهديد، فحينئذ يلزم أن نستدل على كل قضية من هذه القضايا بسلسلة أخرى من القضايا يتهدها بدورها الوهم، وهكذا دواليك؛ فلا نكاد ندفع الوهم عن سلسلة حتى نجلبه إلى سلاسل من دونها بلا انقطاع^{٢٣}.

ب. **النقد الأخلاقي:** لما كان الاندهاش الفلسفي في أصله استغرابا، ولم يكن أبدا استعجابا، أوقع المتفلسف في محذورين:

أحدهما، **سد طريق الاعتبار:** إذا كانت الفلسفة لا تتعجب من العاديات والمألوفات، فإنها لا تمكّن صاحبها من استخراج العير والعظات منها.

والثاني، **فتح طريق النكران:** إذا كانت الفلسفة تُلقي بغطاء الألفة على الأشياء، فإنها تحول دون معرفة القدرة الإلهية والإقرار بأفضالها غير المتناهية.

ولما كان الاستشكال الفلسفي تساؤلا غير منضبط، أفضى إلى أمرين كلاهما حرمان هالك:

أحدهما، **فقدان سر التوحيد:** إن كثرة الأسئلة بدون مقاصد موجّهة (بكسر الجيم المشددة) ولا أجوبة مُرضية تدل على أن صاحبها محروم من سر التوحيد، إذ أنه لو كان متحققا بهذا السر، لدارت أسئلته على مقاصد محددة، وظفر بالأجوبة عليها ضمن هذه المقاصد التوحيدية^{٢٤}.

والثاني، **فقدان الشعور بالسعادة:** إذا لم يجد المتفلسف أجوبة على أسئلته المتفرقة ولا استجابة لمطالبه المتباينة، فلا بد من أن يشقى شقاء عظيما^{٢٥}.

ثم لما كان الاستدلال الفلسفي سلسلة مهددة بالوهم، أفضى إلى أمرين كلاهما شر بالغ:

أحدهما، **التعلق بالأسباب دون المسبب:** تقتصر الفلسفة في استدلالاتها على الكائنات دون المكوّن سبحانه، أي باصطلاح بديع الزمان تأخذ بالنظر الاسمي، لا الحرفي^{٢٦}؛ يلزم على ذلك أنها تُوقع المشتغل بها في عبادة الأسباب^{٢٧}.

والثاني، **التعلق بالذات دون غيرها:** كما ينظر المتفلسف من الكائنات إلى أسبابها الطبيعية، فكذلك ينظر إلى نفسه نفس النظر الاسمي^{٢٨}؛ يلزم من ذلك أنه يقع في عبادة النفس^{٢٩}.

ج. **النقد الإشاري**: إن مَثَل الفيلسوف القائل بالتصاحب بين الفلسفة والحكمة عند بديع الزمان كَمَثَل من يسلك طريقاً على وجه الأرض في صحراء شاسعة، فتأتيه الأهوال من كل جانب بين غضب البحر وتهديد العاصفة وظلمة السماء، فتصيرُه أشلاء مبعثرة على حافة الطريق، وتكون منزلته في القرآن الحكيم منزلة المغضوب عليه.^{٣٠}

وإذا قارنا بين هذا النقد الإشاري للتصاحب والنقد الإشاري السابق للتداخل، تبين أن القائل بالتصاحب أسوأ حالاً من القائل بالتداخل، ذلك أن في سلوك الأول لطريق فوق الأرض، أي طريق تحت السماء – التي هي رمز الوحي – وتحت الشمس – التي هي رمز النور، إشارة إلى أن تحديه لربوبية الحكيم يزيد درجات عن غرور الثاني، فهذا لا يسلك إلا طريقاً تحت الأرض، لا يرى فيه شمسا ولا سماء؛ كما أن في إلقاء البحر أشلاء الأول على جانب الطريق إشارة إلى أن عمله أشبه بعمل فرعون، فاستحق أن يلقي نفس المصير موتاً واعتباراً^{٣١}، بينما لا نظير من الثاني إلا بشبح، فلا يكون عبرة للناس ببذنه، وإنما بآثاره وحدها.

من ثم، يصبح الفيلسوف المشائي الكبير الذي لم يرد اسمه على لسان بديع الزمان إلا قليلاً، وهو: ابن رشد، معدوداً عنده في زمرة المغضوب عليهم^{٣٢}، إذ كان يقول بالتصاحب بين الفلسفة والحكمة ويعمل على مقتضاه، وهو عملٌ فسق به فسوقاً أشبه بتمرد اليهود^{٣٣}؛ ولما كان بديع الزمان قد انخدع بدهائه هو الآخر واعتقد الصحة في رأيه، كاد أن يتعرض هو نفسه لغضب الله لولا أن الله تجلى عليه باسمه "الرحيم"، فهذه الصراط المستقيم.

وعلى هذا، فإن العمل بمبدأ تصاحب الفلسفة والحكمة يُنتج إنساناً غير بصير ولا معتبر ولا معترف ولا سعيد ولا ناج.

وبعد أن أنهينا الكلام عن الجانب النقدي في الموقف الانقلابي الذي اتخذهُ بديع الزمان من العلاقة بين الفلسفة والحكمة، نمضي إلى بيان عناصر الجانب البنائي في هذا الموقف الجديد.

٢،٢. انقلاب بديع الزمان والقول بالفصل بين الفلسفة والحكمة؛ يتمثل الجانب البنائي من هذا الانقلاب الفكري في كون بديع الزمان يستبعد كلا الجمعيتين المذكورين بين الفلسفة والحكمة – أي جمع التداخل وجمع التصاحب – ويأخذ بضده، أي يأخذ بفصل أو تفريق مخصوص بينهما، متوسلاً في ذلك بألية خطابية محددة.

١،٢،٢. الفصل الاستتباعي بين الفلسفة والحكمة: يستبعد بديع الزمان جمع التداخل الذي يُنزل الفلسفة والحكمة رتبة واحدة ما لم تتعارض، ويأخذ بتفريق – أو فصل – في الرتبة بينهما ولو لم تتعارض، ممارساً ألية القلب على المبدئين اللذين يتقوّم بهما هذا الجمع، أي "مبدأ التأسيس العقلي للنقل" و"مبدأ التوسل بالعقل في النقل"؛ ومقتضى القلب، كما هو معروف، تغيير الرتبة، فإن كان الشيء مقدّماً، صيرَه مؤخراً، وإن كان مؤخراً، صيرَه مقدّماً؛ وحينئذ، يصبح المبدآن اللذان يبني عليهما هذا الفصل هما بالذات: "مبدأ التأسيس النقلي للعقل" و"مبدأ التوسل بالنقل في العقل"؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ. مبدأ تأسيس العقل على النقل: يذهب بديع الزمان إلى أن العقل — أي العقل الدائر بين الناس — والنقل — أي النقل في معناه الأعم — كليهما يحتاج إلى التأسيس، ولا يمكن أن يأتي التأسيس من هذا العقل ناقص كما لا يمكن أن يأتي من النقل العام، بل لا بد من طريق ثالث لا يكون فيه نقصان العقل ولا عموم النقل، بل يجمع إلى العقل الأكمل النقل الأخص؛ وليس هذا الطريق الثالث إلا القرآن الحكيم، ففيه من أسباب كمال العقل ما يؤهله لتأسيس العقل الدائر بين الناس، وفيه من أسباب خصوصية النقل ما يؤهله لتأسيس النقل عامة^{٣٤}.

ب. مبدأ التوصل بالنقل في العقل: يذهب بديع الزمان إلى أن العقل — وتمثله الفلسفة البشرية خير تمثيل — لا يقدر على أن ينفع الناس وأن يحقق لهم السعادة حتى يتوسط بالنقل — ويمثله الوحي الإلهي أفضل تمثيل —؛ وبدون هذا التوسط، لا يخلو العقل من أسباب النفع والإسعاد فحسب، بل ينقلب بالضرر على الإنسان ويبلغ فيه هذا الضرر أقصاه^{٣٥}، لأنه لا مفر من أن يضل الطريق ويتعرض لغضب الله.

وبهذا، يصير النقل — ممثلاً بحكمة القرآن — هو الأصل والعقل — ممثلاً بفلسفة البشر — هو الفرع متى ثبتت موافقته لما جاء به النقل؛ لذا، جاز أن نسمي التفريق — أو الفصل — في الدرجة بين الحكمة والفلسفة الذي قابل به بديع الزمان الوصل التداخلي بينهما باسم "التفريق — أو الفصل — الاستتباعي"، حيث إن الفلسفة تصبح تابعة للحكمة وخادمة لها^{٣٦}؛ وهذا بالذات ما يستفاد من تمييز بديع الزمان بين الفلسفة النافعة والفلسفة الضارة في رسالة موجهة إلى طلاب الفلسفة الحديثة^{٣٧} الذين أقبلوا على رسائل النور؛ فبصرف النظر عن الاعتبارات الظرفية التي قد تدعوه إلى مثل هذا التمييز كرهبته في استمالة هؤلاء الطلاب المتفلسفة وتشجيعهم على المضي في قراءة هذه الرسائل واتقاء شر الخصوم، فإنه يجعل الفلسفة النافعة خادمة لحكمة القرآن كما لو كانت متفرعة عليها، نظراً لأنها "تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، وتمهد السبل للرفق الصناعي"^{٣٨}.

ومن شأن العمل بهذا الفصل الاستتباعي أن يخرج لنا إنساناً راسخ الإيمان قوي الحجة ناكراً لذاته غير متعلق بالظاهر ولا تائها عن الطريق، أو قل بايجاز إنساناً مهدياً.

٢،٢،٢. الفصل الاستبدالي بين الفلسفة والحكمة: يستبعد بديع الزمان أيضاً جمع التصاحب بين الفلسفة والحكمة، ويأخذ بتفريق — أو فصل — في النوع (أو الطبيعة) بينهما، ممارساً لآلية الاستبدال عليهما؛ ومقتضى الاستبدال هنا هو جعل الشيء بدلاً من غيره، بحيث يصير البديل قائماً بوظائف المبدل منه على أحسن وجه؛ وحينئذ، تصبح الحكمة عند بديع الزمان بديلاً عن الفلسفة، ناهضة على أفضل وجه بالمبادئ الثلاثة التي تدعي الفلسفة الاختصاص بها، أي "مبدأ الاندهاش" و"مبدأ الاستشكال" و"مبدأ الاستدلال"؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. مبدأ الاندهاش: يرى بديع الزمان أن الصورة الأبلغ والأكمل لمبدأ الاندهاش تتحقق في حكمة القرآن المبين، وذلك من وجهين:

♦ أن القرآن يخرق ستار العادة المسدول على الأشياء في أنفسنا وفي الأفاق من حولنا، فيجعلنا نتعجب من الأسرار المودعة فيها ونكتشف ما تنطوي عليه من خوارق القدرة الإلهية وعجائبها العظيمة.

♦ أن القرآن كلام معجز، ومعلوم أنه لا صفة أبلغ من "الإعجاز" في إثارة الاندهاش، فما بالك إذا كان إعجازاً من قبيل الإعجاز القرآني! فعندئذ، لا بد أن يبلغ اندهاش المرء نهايته.

وعلى هذا، فإذا كان التفلسف، كما قيل، يبدأ بالاندهاش، فإن الاندهاش الذي هو بداية الحكمة ليس فوقه اندهاش، حيث إنها تحظى به في تأمل إعجاز القرآن الداعي إلى منتهى الاندهاش، بما أنه هو مجلى اسم الحكيم من أسماء الله الحسنى؛ ومن هنا، ندرك لم بدأ بديع الزمان مساره في الحكمة بالاشتغال ببيان إعجاز القرآن، عملاً بالرؤية الصادقة التي رآها، وهي رؤية انفلاق الجبل المذكورة أعلاه، إذ جاءه فيها شخص عظيم يأمر مخصوص، قائلاً: "بيّن إعجاز القرآن"^{٣٩}.

ب. مبدأ الاستشكال: يرى بديع الزمان أن الصورة الأصح والأتم لمبدأ الاستشكال تتحقق هي الأخرى في حكمة القرآن، وذلك من وجهين هما:

♦ أن القرآن يحدد أفضل نطاق يمكن أن توضع فيه الأسئلة، ذلك أن السؤال لا يستقيم إلا إذا دار على مقصد مخصوص، والقرآن له مقاصد أصلية هي: "التوحيد" و"الوحي" و"الآخرة" و"الاستقامة" أو، بتعبير بديع الزمان، "إثبات الصانع" و"النبوة" و"الحشر" و"العدالة"^{٤٠}؛ فما من آية من آياته البينات إلا وتتعلق بمقصد واحد أو أكثر من هذه المقاصد الأربعة، بل إن الآية الواحدة، على قصرها، قد تشمل عليها جميعها، نازلة بذلك منزلة القرآن كله؛ وأما ما جاء فيه من مقاصد أخرى تتصل بالكائنات وخصائصها، فهو تابع لهذه المقاصد الأربعة وخادم لها؛ وعلى هذا، ينبغي أن تدور أسئلة الحكيم على هذه المقاصد وحدها، ولا تخرج إلى التساؤل عن الخواص الطبيعية للموجودات إلا أن يكون ذلك بغرض تبين هذه المقاصد الأصلية من ورائها.

♦ أن القرآن يجيب على أفضل وجه عن الأسئلة الموضوعية، فقد تقدم أن هذه الأسئلة ينبغي أن تتعلق بالمقاصد الأربعة المذكورة، أي أن تكون كالتالي: "من أين؟ وبأمر من تأتون؟ من سلطانكم ودليلكم وخطيبكم؟ وما تصنعون؟ وإلى أين تصيرون؟"^{٤١}؛ والقرآن هو وحده القادر على إيراد الأجوبة الصحيحة على مثل هذه الأسئلة والتي تكون شفاء لما في الصدور.

ج. مبدأ الاستدلال: يرى بديع الزمان أن الصورة الأشمل والأيقن لمبدأ الاستدلال تتحقق هي الأخرى في القياس التمثيلي الذي تأخذ به حكمة القرآن، وذلك من الوجوه الآتية:

♦ أن هذا القياس يفيد في إقناع كافة الناس ولا يقتصر على فئة معدودة منهم، كما أنه يتسع لفنون مختلفة ولا ينحصر في فن واحد منها^{٤٢}، نظرا لأنه يُلبس الحقائق المخبر بها لباس مألوفات الجمهور ومتخيلاته، ولا يكلفه إدراكها على صورتها المجردة^{٤٣}.

♦ أنه يُمكن من تحصيل منظور تقريبي لما يجاوز طور العقل المجرد من الحقائق الإلهية وشؤون الربوبية^{٤٤}، فيكون أقدر من هذا العقل.

♦ أنه يؤمن طاعة الخيال للعقل، فيحُدُّ من تشكيكاته وتهويماته التي تتهدد عادة استدلالاته غير التمثيلية^{٤٥}، فيكون أقوى من هذه الاستدلالات.

♦ أنه يجمع بين الطريقتين الإدراكيين المتقابلين للإنسان، وهما: طريق العقل وطريق الوجدان^{٤٦}، فيكون استدلالا متكاملا.

♦ أنه يُثبت قانونا كليا بإظهار حالة خاصة منه في صورة مثال جزئي^{٤٧}؛ ومعنى هذا أن المثال عند بديع الزمان ليس مجرد شيء مشابه للشيء المُمثل، بل يحكمه نفس القانون الذي يحكم هذا الشيء، بحيث يكون التمثيل عنده أقرب إلى الاستقراء منه إلى الاستنباط (أو القياس الجامع)^{٤٨}.

ومما تقدم، يتبين أن الحكمة لا يمكن أن تجتمع مع الفلسفة، لأن الخير والحق يصيران كلهما في جانب الحكمة والشرّ والباطل يصيران كلهما في جانب الفلسفة، فتكونا متباينتين تباين النوعين؛ لذا، صح أن نسمي هذا الفصل النوعي بينهما باسم "الفصل الاستبدالي"^{٤٩}، إذ تصبح الحكمة البديل الذي لا غنى عنه.

ومن شأن العمل بهذا الفصل الثاني أن يُخرج لنا إنسانا متبصرا ومعتبرا ومعتزفا وسعيدا وناجيا، أو قل إنسانا مرصيا عليه.

وإذا اجتمعت للإنسان الهداية والرضى، كان إنسانا منعما عليه؛ فإذن الحكيم الذي يختص بكونه يجعل الحكمة تسود الفلسفة، بل يجعلها تستغني كليا عن خدمة الفلسفة يكون حقا من أولئك الذين أنعم الله عليهم.

وخلاصة القول من هذا التحليل لموقف بديع الزمان من العلاقة بين الفلسفة والحكمة هي أن بديع الزمان انقلب من حال الفيلسوف الذي يوافق فلاسفة الإسلام في القول بالوصل بين الفلسفة والحكمة، إما وصل تداخل يجلب الضلالة أو وصل تصاحب يجلب غضب الله، إلى حال الحكيم الذي يقول بضرورة الفصل بينهما، إما فصلا استتباعيا يجلب الهداية، فتكون الفلسفة في خدمة الحكمة، أو فصلا استبداليا يجلب رضى الله، فتكون الحكمة بديلا عن الفلسفة.

وواضح أن هذا الانقلاب انقلاب "كوبيرنيكي" بحق؛ فبعد أن كانت الفلسفة تُعدّ موصولة بالحكمة، صارت تُعدّ مفصولة عنها؛ وبعد أن كانت الفلسفة تستتبع الحكمة في حالة الاختلاف بينهما، أصبحت الحكمة هي التي تستتبع الفلسفة في حالة الاتفاق بينهما؛

وبعد أن كانت الفلسفة تضاهي الحكمة وجوداً، أضحت لا تضاهيها في هذا الوجود، بل أضحت تفقده بوجود الحكمة.

وحينئذ، لا نستغرب أن يلح بديع الزمان أيما إلحاح على وجود طورين متضادين في حياته: سعيد القديم وسعيد الجديد؛ ولذا، نعتقد أن العناصر التي تفرّق بين هذين الطورين ينبغي البحث عنها في الموقفين المتعارضين اللذين وقفهما من العلاقة بين الفلسفة والحكمة، بحيث يكون الوصل بينهما هو المعيار الذي نحدد به فكر سعيد القديم ويكون الفصل بينهما هو المعيار الذي نحدد به فكر سعيد الجديد.

لكن هذا الانقلاب "الكوبيرنيكي" هو نقيض للانقلاب "الكوبيرنيكي" الذي قام به "كانط"؛ فإذا كان "كانط" قد جعل الحكمة تابعة للفلسفة في حال اتفاقهما، فإن بديع الزمان، على العكس من ذلك، يجعل الفلسفة تابعة للحكمة في الحال ذاته؛ وإذا كان "كانط" قد جعل الفلسفة بديلاً عن الحكمة في حال تعارضهما، فإن بديع الزمان، على العكس من ذلك، يجعل الحكمة بديلاً عن الفلسفة في الحال ذاته.

ومن هنا، يظهر جلياً أن البعد الذي يكتسبه إنتاج بديع الزمان لا ينحصر في تركيباً حيث أثار الفلسفة "الكانطية" قد فعلت فعلها وبذلت قيم أهلها تبديلاً، ولا هو ينحصر في الأمة الإسلامية التي تفككت أوصالها وفقدت وجهتها، وإنما يتعدى ذلك إلى العالم بأسره ليُنقذ الإنسان، خاصيته وعاميته، من سلطان فكر فلسفي أضر بوجوده في هذا العالم؛ ومن كان هذا عمله، فما أجدر به أن يُعدّ في حكماء العالم الذين رفعوا همّة الإنسان إلى الاضطلاع بأمور روحه كاضطلاعهم بأمور جسمه، ومهدوا الطريق إلى تجديده، فاستوى إنساناً آخر في عالم آخر.

ثبت المراجع وملاحظات

¹ الشاهد على أن بديع الزمان يميل إلى مثل هذا التخصيص تقييده في أكثر من موضع اسم "الفلسفة" بوصف "البشرية" كما في قوله: "إن سعيداً القديم والمفكرين قد ارتضوا بقسم من دساتير الفلسفة البشرية"، المكتوبات، ص. ٥٦٩؛ وأيضاً حرصه على الإشارة إلى أن إطلاق لفظ "الحكمة" على الفلسفة هو من عمل غيره - أي الفلاسفة - كما جاء ذلك في قوله: "أما ما يسمونه بعلم الحكمة، وهي الفلسفة، فقد غرقت في تزيينات حروف الموجودات وظلت مبهوتة أمام علاقات بعضها ببعض، حتى ضلت عن الحقيقة"، الكلمات، ص. ١٤٣؛ مما يشعر بأن ورود هذا الإطلاق في نصوصه هو من باب التساهل في الاستعمال ومجاراة الغير، لا من باب صحة هذا الاستعمال أو الاقتناع به؛ (تشير هنا إلى أن تسويد الكلمات في النصوص المنقولة هو من فعلنا).

² "نيقولوس كوبيرنيك" فلقي بولوني (١٤٧٣-١٥٤٣)، اشتهر ببرهنته على دوران الأرض على نفسها وحول الشمس، مبطلاً بذلك الرأي القديم الذي يجعل الأرض ثابتة والشمس دائبة الدوران حولها.

³ "إيمانويل كانط" فيلسوف ألماني (١٧٢٤-١٨٠٤)، أثبت دور الذات الفاعل في تشكيل المعرفة الإنسانية، مفنداً بذلك النظرية القديمة التي تجعل للموضوع الدور الفاعل في تشكيل هذه المعرفة.

⁴ يقول: "كان سعيد القديم - قبل حوالي خمسين سنة - لزيادة اشتغاله بالعلوم العقلية والفلسفية يتحرى مسلكا ومدخلا للوصول إلى حقيقة الحقائق، داخلا في عداد الجامعين بين الطريقة والحقيقة"، ص. المثنوي العربي النوري، ٢٩؛ انظر أيضا المکتوبات، ص. ٥٦٩-٥٧٠.

⁵ الملاحظ أن يدعي الزمان لا يذكر الكندي كما يبدو أنه لم يذكر فيلسوف المغرب ابن رشد إلا قليلا جدا، قد لا يتعدى ذلك المرتين: المکتوبات، ص. ٢٤٩؛ وأيضا الشعايات، ص. ٦٦٣.

⁶ يقول: "لما كان اشتغال سعيد القديم بعلمي الحكمة [أي الفلسفة] والحقيقة [أي التصوف] ويناطر عظماء العلماء ويناقشهم في أدق المسائل وأعمقها [...]، قد لا يدرك قسم منها [أي من ترقياته الفكرية وفيوضاته القلبية] - بعد جهد جهيد - إلا الراسخون في العلم"، المثنوي العربي النوري، ص. ٣٢.

⁷ إشارات الإعجاز، ص. ٢٣-٣٣.

⁸ يعتبر يدعي الزمان هذه الولادة الجديدة بمثابة تجل لاسم "الحكيم" من أسماء الله عليه، إذ يقول: "كذلك أحوكم هذا الذي لا يُعد شيئا لا يذكر، وهو لا شيء، قد وهب له وضع يجعله يحظى باسم الله 'الرحيم' واسم الله 'الحكيم' من الأسماء الحسنى [...]؛ فجميع 'الكلمات' إنما هي جلوات تلك الخطوة؛ نرجو من الله تعالى أن تكون نائلة لمضمون الآية الكريمة «ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا»»، المکتوبات، ص.

٢٣-٢٤؛ كما أنه يؤرخ لهذه الولادة برويا صادقة رآها قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، قائلا: "رأيت نفسي تحت جبل أرات، وإذا بالجبل ينفلق انفلاقا هائلا فيقذف صخورا عظيمة كالجبال إلى أنحاء الأرض كافة، وأنا في هذه الرهبة التي غشيتني رأيت والدتي - رحمة الله عليها - بقربي، قلت لها: "لا تخافي يا أماه! إنه أمر الله، إنه رحيم، إنه حكيم"، نفس المصدر، ص. ٤٧٥؛ وفي كلامه عن "التجلي" و"الجبل" إشارة خفية إلى قصة موسى عليه السلام، إذ سأل ربّه الرؤية القدسية، فتجلى ربه للجبل وجعله

دكا وخر موسى صعقا، القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

⁹ للمعات، ص. ٣٦٧-٣٦٨؛ ويقول أيضا في موضع سابق: "فما كان من 'سعيد الجديد' إلا القيام بتمخيض فكره والعمل على نفضه من أدران الفلسفة المزخرفة ولوثات الحضارة السفهية"، نفس المصدر، ص. ١٧٦.

¹⁰ جاء هذا الوصف في قوله: "وشاهدت السُنن كالجبال المتدلّية من السماء، من استمسك ولو بجزئي استصعد واستسعد، ورأيت من خالفها واعتمد على العقل الدائر بين الناس كمن يريد أن يبلغ أسباب السماوات بالوسائل الأرضية فيتحمق كما تحمق فرعون بـ«إيهامان ابن لي صرحا»"، المثنوي العربي النوري، ص. ١٦٥.

¹¹ إذ يقول: "من الأصول المقررة أنه إذا تعارض العقل والنقل، يُعدّ العقل أصلا ويؤوّل النقل، ولكن ينبغي لذلك أن يكون عقلا حقا"، صيفل الإسلام، ص. ٢٩؛ ويقول أيضا في موضع آخر: "إذا تعارض العقل والنقل، يكون الاعتبار للعقل والتأويل للفكر، لكن يجب أن يكون هذا العقل عقلا".

¹² يقول: "علم أيها المتفلسف المرجح للعقل على النقل، فتؤول النقل، بل تحرف؛ إذ لم يسعه عقلك المتفسخ بالغرور والتغلغل في الفلسفات" [...]؛ فعقلك عقالك وبالنقل نقلتك"، المثنوي العربي النوري، ص. ١٩٠.

¹³ يقول: "ولهذا، لا يتمكون من إعطاء الصورة الحقيقية للإسلام على تلك الصورة من العمل، إذ يطعمون شجرة الإسلام بأعصان الحكمة التي يظنونها عميقة الجذور، وكأنهم بهذا يقوون الإسلام؛ ولكن لما كان الظهور على الأعداء بهذا النمط من العمل قليل، ولأن فيه شيئا من التهوين لشأن الإسلام، فقد تركت ذلك المسلك وأظهرت فعلا أن أسس الإسلام عريقة وغائرة إلى درجة لا تبلغها أبدا أعمق أسس الفلسفة، بل تظل سطحية تجاهها..."، المکتوبات، ص. ٥٦٩-٥٧٠؛ ويقول أيضا: "فلا تجعل مقاييس العلوم الإنسانية

محكا لحقائقهما [أي القرآن والمنزل عليه القرآن]، ولا تزنها بميزانها [...]؛ ولا تطلب تركيتهما بها بجعل دساتيرها الأرضية مصداقا على تلك النواميس السماوية"، المثنوي العربي النوري، ص. ٣٤٨.

¹⁴ صيفل الإسلام، ص. ٣٥-٣٦.

¹⁵ يقول: "فما أجهل من اعتر بالفنون الفلسفية وصيرها محكا لمباحث القرآن القدسية!"، المثنوي العربي النوري: ص. ٧٧؛ ويقول في موضع آخر: "قد شاهدت ازدياد العلم الفلسفي في ازدياد المرض، كما رأيت ازدياد المرض في ازدياد العلم العقلي؛ فالأمراض المعنوية توصل إلى علوم عقلية، كما أن العلوم العقلية تولد أمراضا قلبية"، نفس المصدر، ص. ١٥٨.

¹⁶ انظر كيف أن لرمز "الكهف" عند بديع الزمان الحكيم مدلولاً هو عكس مدلول "المغارة" عند "أفلاطون" ومدلول "القبو" عند "ديكارت"؛ فالنازل في المغارة عند "أفلاطون" هو الإنسان الجاهل الذي لا يعرف من الأشياء إلا ظلالها في مقابل الفيلسوف الذي يعرف أعيان الأشياء ذاتها (محاورة الجمهوريّة، الكتاب السابع)، وهو عند "ديكارت" الإنسان الأعمى الذي يعيش في الظلام الدامس في مقابل الفيلسوف الذي يعيش في النور الساطع (مقال في المنهج، الجزء السادس)، بينما هو عند بديع الزمان الإنسان الفيلسوف نفسه، هذا الذي يعدّه "أفلاطون" العارف بحق ويعدّه "ديكارت" البصير بحق.

¹⁷ يقول: "وهكذا، فالطريق الأول هو طريق الضالين المشار إليه بـ«الضالين»، وهو مسلك الذين زلوا إلى مفهوم "الطبيعة" وتبنوا أفكار الطبيعيين...، الكلمات، ص. ٦٥٠.

¹⁸ يقول: "إن تلك الأرض هي "الطبيعة" و"الفلسفة الطبيعية". أما النفق فهو المسلك الذي شقه أهل الفلسفة بأفكارهم لبلوغ الحقيقة؛ أما آثار الأقدام التي رأيتها فهي لمشاهير الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو؛ وما سمعته من أصوات هو أصوات الدهاة كابين سينا والفارابي... نعم كنت أجد أقوالاً لابن سينا وقوانين له في عدد من الأماكن، ولكن كانت الأصوات تنقطع كلياً، بمعنى أنه لم يستطع أن يتقدم، أي أنه اختنق"، الكلمات، ص. ٦٤٨.

¹⁹ إشارات الإعجاز، ص. ٣٦.

²⁰ يقول: "إن الفلسفة التي توصل إليها الإنسان تحجب معجزات القدرة الإلهية وخوارق رحمته تعالى بستر العادات، فلا ترى دلائل الوجدانية المضمرة تحت تلك العادات وتلك النعم الجليلة، ولا تبينها ولا تدل عليها، بينما إذا ما رأت ما هو خارج عن العادة من جزئيات خاصة، تتوجه إليه وتهتم به"، الملاحق، ص. ٣٥٨.

²¹ يقول: "أما حكمة الفلسفة، فهي تخفي جميع معجزات القدرة الإلهية وتسترها تحت غطاء الألفة والعادة"، الكلمات، ص. ١٥٠.

²² يقول: "إذا تخبط ذلك العقل في وحل الضلالة والكفر، فإنه يصبح آلة تعذيب ووسيلة إزعاج، بما يجمع من الأم الماضي الحزينة ومخاوف المستقبل الرهيبة"، الشعاعات، ص. ١٩.

²³ يقول: "إن الفرق بين طريقي في "قطرة" الاستفادة من القرآن وطريق أهل النظر والفلسفة هو أنني أحفر أينما كنت، فيخرج الماء وهو تشبثوا بوضع ميازيب وأنايب لمجيء الماء من طرف العالم ويسلسلون سلاسل وسلاسل إلى ما فوق العرش لجلب ماء الحياة، فيلزم عليهم بسبب قبول السبب وضع ملايين من حفظة البراهين في تلك الطريق الطويلة لحفظها من تخريب شياطين الأوهام"، المثنوي العربي النوري، ص. ١٧٠.

²⁴ يقول: "وبسر التوحيد [...]، ينكشف السر المغلق للأسئلة المحيرة: من أين يأتي سيل الموجودات وقافلة المخلوقات؟ وإلى أين المصير؟ ولم جاء؟ وماذا يعمل؟..."، الشعاعات، ص. ١٤.

²⁵ "قلولا التوحيد لأصبح الإنسان أشقى المخلوقات وأدنى الموجودات وأضعف الحيوانات وأشد نوي المشاعر حزناً وأكثرهم عذاباً وألماً"، الشعاعات، ص. ١٨.

²⁶ يقول: "فالنظرة القرآنية إلى الموجودات تجعل الموجودات حروفاً، أي أنها تعبر عن معنى في غيرها، بمعنى أنها تعبر عن تجليات الأسماء الحسنى والصفات الجليلة للخالق العظيم المتجلية في الموجودات؛ أما نظرة الفلسفة — المادية — الميتة تنظر في الأغلب بالنظر الاسمي إلى الموجودات، فتزل قدمها إلى مستنقع الطبيعة"، الملاحق، ص. ٩٠.

²⁷ "أما الفلسفة، فإنها تنظر من الموجودات إلى وجوها الناظرة إلى أنفسها وأسبابها"، المثنوي العربي النوري، ص. ٧٧.

²⁸ الكلمات، ص. ٦٤٦.

²⁹ "إن أهل الضلالة في هذا العصر قد امتطوا 'أنا'، فهو يجوب بهم في وديان الضلالة؛ فأهل الحق لا يستطيعون خدمة الحق إلا بترك 'أنا'، وحتى لو كانوا على حق وصواب في استعمالهم 'أنا'، فعليهم تركه، لنلا يشبهوا أولئك، إذ يكونون موضع ظنهم أنهم مثلهم يعبدون النفس"، المكتوبات، ص. ٥٤٩.

³⁰ "والطريق الثاني المشار إليه بـ﴿المغضوب عليهم﴾، فهو مسلك عبدة الأسباب والذين يحيلون الخلق والإيجاد إلى الوسائط ويسندون إليها التأثير، ويريدون بلوغ حقيقة الحقائق ومعرفة الله جل جلاله عن طريق العقل والفكر وحده كالحكماء المشائين"، الكلمات، ص. ٦٥٠.

³¹ وذلك مصداقا للآية الكريمة: "فاليوم ننجيك ببندك لتكون لمن خلفك آية، وإن كثيرا من الناس عن آياتنا غافلون"، سورة يونس، الآية ٢٩.

³² تحاشى بديع الزمان أن يذكر ابن رشد باسمه — على خلاف ما فعل مع الفارابي وابن سينا — ولكنه نبه عليه بالصفة التي اشتهر بها، وهي "المشائي"، إذ هو شارح "أرسطو" الأكبر؛ ولا نريد أن نخوض هنا في الأسباب التي تكون قد دعت به إلى هذا التكتّم، وإنما يكفي أن نقول بأنه يجوز أن يفعل ذلك، إشفاقا عليه ورفقا باتباعه المعاصرين.

³³ إشارات الإعجاز، ص. ٣٦.

³⁴ يقول: "القرآن المبين أسمى وأغنى من أن يفتقر إلى تركيبة العقل والنقل اللذين ألقيا إليه المقاليد، لأنه إن لم يركبهما، فشهادتهما لا تُسمع"، صيقل الإسلام، ص. ٣٦.

³⁵ يقول: "قمتي استجارت الفلسفة بالدين وانقادت إليه وأصبحت في طاعته، انتعشت الإنسانية بالسعادة وعاشت حياة اجتماعية هنيئة؛ ومتى انفرجت الشقة بينهما وافتترقتا، احتشد النور والخير كله حول سلسلة النبوة والدين وتجمعت الشرور والضلالات كلها حول سلسلة الفلسفة"، الكلمات، ص. ٦٣٩.

³⁶ لنلاحظ أن الفصل الاستنباعي بين الحكمة والفلسفة، لما كان فصلا في الدرجة فحسب، جاز أن تجتمع فيه الحكمة والفلسفة اجتماع التابع مع المتبوع، بحيث يكون وضعه المنطقي أشبه بوضع ما يُسمى بـ"رابط الفصل الجامع"، وهو الفصل الذي يمكن أن يصدق فيه الطرفان المفصولان معا؛ ولا ينفع الاعتراض بأنه نوع من الوصل التداخلي، ذلك لأنه لا يشارك هذا الوصل إلا في هذه الحال من حالات الصدق، ويختلف عنه في إمكان أن يصدق بصدق أحد المفصولين دون الآخر، أو قل بإيجاز إن الجمع الذي يكون مع تخيير ليس كالجمع الذي لا تخيير معه.

³⁷ يرى بديع الزمان أن الفلسفة الحديثة أقل ضررا من الفلسفة القديمة، لأنها أكثر مَنها أخذًا بأسباب العقل والنقد والعلم؛ انظر صيقل الإسلام، ص. ٤١ وأيضاً ص. ٣٥-٣٦.

³⁸ الملاحق، ص. ٢٨٦-٢٨٧.

³⁹ المكتوبات، ص. ٤٧٥؛ وأيضاً الملاحق، ص. ١٨٣.

⁴⁰ إشارات الإعجاز، ص. ٢٤؛ صيقل الإسلام، ص. ١٢٠.

⁴¹ صيقل الإسلام، ص. ٢٩؛ وأيضاً، إشارات الإعجاز، ص. ٢٣.

⁴² نفس المصدر، ص. ٣٢٠.

⁴³ صيقل الإسلام، ص. ٥٩.

⁴⁴ المكتوبات، ص. ٣٧٦.

⁴⁵ يقول: "ولقد أكثر القرآن الكريم من التمثيلات إلى أن بلغت الألف؛ لأن في التمثيل سرا لطيفا وحكمة عالية، إذ به يصير الوهم مغلوبا للعقل والخيال مجبورا للاقتياد للفكر..."، إشارات الإعجاز، ص. ١١٣.

⁴⁶ نفس المصدر، ص. ١٢٦.

⁴⁷ الكلمات، ص. ٧٣٥-٧٣٦.

⁴⁸ معلوم أن فقهاء العلم اختلفوا كثيرا في تحديد البنية المنطقية لقياس التمثيل، فبعضهم جعلها بنية مستقلة وبعضهم جعلها أشبه ببنية الاستقراء في حين جعلها غيرهم أشبه ببنية الاستنباط، ورأينا أنها بنية كبرى

مركبة من بنيتين فرعيتين: بنية استقرائية وبنية استتباطية، انظر التفاصيل في كتابنا: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص. ٦٥-٦٦.

⁴⁹ لتلاحظ أن الوضع المنطقي للفصل الاستبدالي أشبه بوضع ما يُسمى بـ"رابط الفصل المانع" (أو "الفصل الاستبعادي")، ومعلوم أن هذا الرابط لا يصدق إلا بصدق أحد المفصولين دون الآخر.

إشكالية العدالة الإلهية في رسائل النور

محمد س. آيدين

مقدمة

إن إشكالية الشر وعلاقته بالعدالة الإلهية (الـ"توديسا") - أهم ما تم التوصل إليه من حلول لها في تاريخ الفلسفة - لربما كانت أصعب القضايا الرئيسية القديمة المرتبط بعلم الدين والغيبيات. إن كل دين متقدم - وخاصة الأديان التي تنادي بالتوحيد - اضطرت إلى مواجهة هذه المشكلة التي لا تتعب أهميتها فقط من حقيقة أنها مشكلة فلسفية غيبية - إشكالية نظرية - ولكنها أيضا أصبحت إشكالية ذات درجة هائلة من الصعوبة تتمركز داخل أعماق جذور إيمان الإنسان وقيمه وروحه. وبالنسبة لنهج دين ما مثل الإسلام فإن هذه الإشكالية ترتبط بدرجة كبيرة بالحياة الأخروية. وسواء تم توجيه هذا السؤال بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فإنه موجود في عقول وقلوب جميع المفكرين الدينيين.

إن سعيداً النورسي واحد من علماء القرن العشرين الذين كانوا من أشد المهتمين بقضية الشر. فكما سأقوم بتفسير ذلك في القسم التالي فهناك العديد من الأسباب لهذا الاهتمام مثل الأسباب الشخصية (الوجودية والعاطفية والنظرية والأخروية. إن النورسي أثناء تعرضه لهذا الموضوع المرتبط بالعدل الإلهي كان يعلم أنه يسير درياً مليئاً بالصعاب لأن كثيراً قبله بحثوا فيه ونقبوا. لقد كان هذا الموضوع من الموضوعات المحورية في الفلسفة اليونانية واليهودية والمسيحية - وكذلك هو لفلسفة الإسلام في العصور الوسطى، وقد ورد في كلام المعتزلة وكذا كلام أهل السنة. وكان الغزالي هو أول من وضع بصمته على الأسلوب الذي من خلاله كان يتم التعامل مع ذلك الموضوع في التاريخ الإسلامي. إن رؤيته لـ"ليس في الإمكان أبدع مما كان" الذي يحتويه عمله الرائع "إحياء علوم الدين" نتج عنها عاصفة فكرية ظلت لقرون عديدة محلاً للمناقشات والجدل.¹

إن النورسي - وبدرجة كبيرة - تتعب آثار الغزالي ومنهجه في هذا الشأن و ترجم هذه العبارة العربية ("صيغة العدالة الإلهية") على أنها "ليس في دائرة الإمكان أبدع وأجمل من هذه المكونات".² فهل هي هكذا بالفعل؟ يكتب النورسي في هذا فيقول: "انك تقول في هذا المقام: لقد أحاط الحسن والجمال والعدالة بالكون. ولكن ما تقول فيما نشاهده من القبايح والمصائب والأمراض والبلايا والأموات؟"³ إن هذا يصعب التعامل معه وفهمه

وعلي وجه الخصوص حينما يمتد ليقع على الأبرياء مثل الأطفال والحيوانات.⁴ وهناك المزيد بخصوص هذا الشأن: "فيا ترى كيف ترضى رحمة ذلك الرحيم المطلق، ويسمح جمال ذلك الجميل المطلق وهو الرحمن ذو الجمال، بهذا الفح غير المتناهي والمصيبة العظمى؟!"⁵ كيف لجميع هذه الصفات المقدسة السماح بهذا؟ إن أناساً عديدين قد سألوا وتساءلوا حول هذا الموضوع الذي شغل فكر أناس آخرين أيضاً (رغم أنهم لا يسألون ذلك السؤال صراحة).

إن هذه الأسئلة لم يتم توجيهها فقط إلى النورسي ولكنها كانت تشغله هو أيضاً فالكائنات الحية لا تظهر إلا لوقت قصير في الحياة ثم تختفي ويقول معلقاً على هذا: "فكلما شاهدت هذه الحالة تفطر كبدي حزناً وكمداء، وكأنه يشكو باكياً... فكان قلبي يطرح أسئلة مخيفة إزاء الدهر والمقدرات."⁶ وهكذا، فإننا نرى ونلاحظ أن إشكالية العدالة الإلهية تتبع من اعتقاد له وجهان متوازيان أو حتى متداخلان: فعلى الوجه الأول يؤمن الفرد بوجود خالق واحد رحيم وعادل، وعلى الوجه الآخر يشاهد المرء منا القبح والمصائب المطلقة والمخيفة وكذلك الشر. فهل يمكن التوفيق بين هذا وذاك؟ وعند تفسيرهما كما سبق فكيف ولماذا يجب السماح بهذا؟

إن مفكرين من أمثال الغزالي حاولوا التوفيق بين هذه التناقضات (الظاهرة) واعتقدوا أنهم نجحوا في ذلك. ولكن الحقيقة أنهم ولكونهم من المؤمنين لم يكن لهم أي خيار آخر. وعلى أية حال، فإن مفكرين آخرين طوال عهد تاريخ الفكر الإسلامي مثل "ابن الراوندي" و "أبو العلاء المعري" أصرروا على أن التوفيق بين هذين الضدين ضرب من المستحيل. وبالنسبة لهؤلاء المفكرين فإن السؤال المنسوب إلى "دفيد هيوم" له أهمية شديدة وهذا السؤال هو: "هل يريد الله أن يمنع الشر ولكنه لا يملك القوة لذلك؟ إذا يكون عاجزاً. أو هل هو فعلاً لديه هذه القوة ولكنه لا يريد منع هذا الشر؟ وفي أي الحالتين فإنه ينقصه حسن النية. ولو كان لديه القدرة والرغبة في منع الشر فأني لكل هذا الشر أن يكون؟"⁷

كان أول من أدخل اصطلاح "العدالة الإلهية" (التوديسا) في الفلسفة الحديثة هو "ليبنز" ثم بدأ نقاشاً مفصلاً لهذا المفهوم. إن السؤال الذي ألقاه "هيوم" لا بد أن يتم دراسته والإجابة عليه في ضوء مفهوم العدالة الإلهية لـ"ليبنز". وعلى الرغم من أن هناك عددًا من الاختلافات الهامة فإن أفكار "ليبنز" تتشابه مع أفكار الغزالي والنورسي: أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، إن هذا العالم يوجد به شر ولكن هذا لا يتعارض مع وجود "العدل الإلهي" (وهذا هو معنى العدالة الإلهية أو التوديسا).

وفي الواقع فإن المحاولات التي بذلت لحل هذه المشكلة في تاريخ الفكر كانت عديدة ومتنوعة. فقد حاول بعض المفكرين تحقيق هذا من خلال إنكارهم لحقيقة أو واقع الشر. وكما سيتم توضيحه في القسم التالي فإن النورسي من جانبه وافق جزئياً على هذا الرأي حينما ناقش موضوع الشر من وجهة نظر الخلق المقدس.

وقال مفكرون آخرون بأن الشر هو شيء نسبي واستحسنوا نوعاً من الأساليب ذات الصلة بوحدة الوجود (أو الحلولية) محاولين حل هذه الإشكالية من خلال هذا. ولكن النورسي رفض ذلك القول منهم بأن ("همه اوست") أي "لا موجود إلا هو" وإنما الصحيح ("همه از اوست") أي "لا موجود إلا منه".⁸ وطبقاً لما سيتم مناقشته في القسم التالي وبالتفصيل فإن النورسي حاول حل هذه المشكلة من خلال "تجليات الأسماء الحسنى في سياق التوحيد"، وهنا، لا بد من أن نضع في اعتبارنا وبدرجة ملائمة فكرة محورية لهذا الموضوع: "إن جميع المحاسن وجميع الكمالات وجميع الأشواق واللطائف وجميع الانجذابات والترحمات التي نعلمها ونراها في هذه الكائنات ما هي إلا معان، ومضامين، وكلمات معنوية، تبين للقلب بكل وضوح وتظهر للعقل بكل جلاء إنها تجليات كرم الخالق الجليل وإحسانه، وإنها تجليات رحمته الخالدة ولطفه الدائم سبحانه".⁹

وقد حاول مفكرون آخرون حل هذه القضية عن طريق عزو ظهور الشر إلى الإنسان كلية، أي من خلال التصريح بأن الشر ليس إليه سبحانه. وفي التاريخ الإسلامي سلمت فرقة "المعتزلة" بهذا من خلال هذا المفهوم. بيد أن النورسي رفض هذا الأسلوب وخطأه وعلق على ذلك قائلاً "وهكذا ولعدم إدراك المعتزلة هذا السرّ ضلّوا، إذ قالوا: إن خلق الشر شرّ وإيجاد الفجح قبيح، فلم يرتوا الشر إلى الله سبحانه وتعالى تقديساً وتزيهاً له، وتألّوا الركن الإيماني: وبالقدر خيره وشرّه من الله تعالى".¹⁰

ورفض النورسي أيضاً الحل الذي طرحه أتباع الزرادشتية واعتبره غير مقبولاً محتجاً بالآتي:

"لعدم وضوح هذا السرّ عند المجوس فقد اعتقدوا بوجود خالق للخير وأسموه يزدان وخالق للشر وأسموه أهريمان بينما لا يعدو هذا الإله الموهوم سوى الشيطان الذي يكون سبباً للشرور ووسيلة لها، بالإرادة الجزئية والكسب، دون الإيجاد".¹¹

وقبل أن نناقش الحل الذي توصل إليه النورسي لهذه المشكلة فإنه يعن لي أن أجذب الانتباه إلى نقطة أخرى، فبالنسبة للنورسي لم تكن العدالة الإلهية مجرد موضوع أكاديمي فلسفي فقط أو مجرد موضوع في علم الكلام. ففي أعماله نجد أن البعد الوجودي لها له أهمية ذات درجة أعظم بكثير من كونها ذلك، ويرجع هذا إلى أن حياته لم تخل إلا نادراً من "الألم والمعاناة" المحتملة. ويقول أيضاً أنه عانى من الأسى والحزن نتيجة لوجوده في مجتمع صب عليه ألف شر.

"ذلك لأنني أتألم - فضلاً عن الآمي - بالألم آلاف من إخواني، لما أحمله في فطرتي من الرقة والشفقة الزائدتين إلى بني جنسي. فأتألم كأنني شيخ يناهز المنات من السنين... أنني أشعر برقة وآلم - بسر الشفقة الكامنة في فطرتي - متوجهة إلى الآم ومصائب الآف من أبناء الإسلام، بل أشعرها حتى لآلم الحيوانات البريئة... أنني أرى نفسي متعلقة - من جهة الغيرة على الإسلام - بهذه البلاد، بل بالعالم الإسلامي، وارتبط بهما كأنهما دري... لذا فإنني أتألم بالألم المؤمنين الذين هم في هاتين الدارين وأحزن كثيراً لفرأقهم".¹²

إن النورسي من خلال تذكره لخبراته الشخصية واستشهاده بها كأمثلة يفسر لنا "شفاء بنور القرآن" هو شخصياً وكذلك يصف للذين من حوله - والذين نالوا نصيبهم من الشفاء جزئياً بسبب التفاهم حوله - القوة العلاجية "للوصفات" المأخوذة من القرآن الكريم و"رسائل النور".¹³ إن المناقشات المتعلقة بوجه أو أكثر بالعدالة الإلهية يمكن العثور عليها في معظم مباحث "الرسائل". ولكن تناولها بديع الزمان النورسي بتفصيل أكبر فيما هو مرتبط بالوجه الخاص بمفهوم "المشيئة الإلهية" (القدر) وبحرية الإنسان وبطريقة شاملة في التفسيرات المرتبطة "ببراهين النظام والغاية" وعلى وجه الخصوص "البرهان الجمالي"، وكذلك في المناقشات المتعلقة بالكوارث الطبيعية مثل الزلازل والشورور الإنسانية المرتبطة بقضايا القيم مثل الطغيان والإيمان بوجود شركاء مع الله. وللأسف، فإن الدراسة الكاملة لهذا الموضوع هي خارج مجال هذا الفصل. ولهذا، فإنني سأحاول أن أقدم موجزاً مقنعاً وأبين مكوناته أو عناصره.

فهم الإشكالية وتفسيرها وتقديم الحل

إن النورسي كان يعلم أن كل من لديه دراية بالقرآن لا يمكنه إنكار وجود هذا الشيء الذي يطلق عليه "الشر". وكان يشعر بأنه يجب عليه معرفة ماهية الشر وعلى وجه الخصوص تلك الأسباب التي تؤدي إلى استمرارية وجوده - مثلاً - من خلال التحقق من أن كل ما يمكن أن يطلق عليه شر كما هو شائع هل هو في الحقيقة شر أم لا؟ وكذلك محاولة فهم الأمر من خلال دراسته من كل زاوية ممكنة.

إن قضية الشر أكثر من أي موضوع آخر تطرح موضوع المشيئة الإلهية (القدر) و لهذا السبب فإن النورسي يتفحصها بطريقة مفصلة جداً في مبحثه عن المشيئة الإلهية ("رسالة القدر") الموجودة في "الكلمة السادسة والعشرون". ويعترف بديع الزمان بصعوبة هذا الموضوع لذلك فإنه يتحمل بعض المتاعب لكي يحيط من البداية أي فرصة لاحتمالية ظهور أي اعتراضات - وعلى وجه الخصوص تلك القائمة على وجهة النظر "الفلسفية- المنطقية". إنه يقول: "إن القدر والجزء الاختياري جزءان من إيمان حالي ووجداني، يبين نهاية حدود الإيمان والإسلام، وليس مباحث علمية ونظرية".¹⁴ إن العاطفة لها دور في هذا الأمر. و يلفت النورسي بنفسه الانتباه إلى هذا مقترحاً البعد تماماً عن التعرض للعاطفة طبقاً لمعايير المنطق. فمثلاً - يذكر هو في أحد المواضع "لقد مازج هذه اللعة شيء من الأدواق والمشاعر، فأرجو عدم تقييمها بموازين علم المنطق؛ لأن ما تجيش به المشاعر لا يراعي كثيراً قواعد العقل ولا يعير سمعا إلى موازين الفكر".¹⁵

إن رؤية النورسي لمشكلة الشر في سياق المشيئة الإلهية (القدر) تمشي في خط يوازي النهج العام "للأشعرية". إن المشيئة الإلهية هي شكل من أشكال المعرفة الإلهية، وهي بهذا المفهوم بعيدة عن الشر والقبح. إن كل شيء موجود هو موجود لأنه من خلال القدرة الإلهية على الخلق ولكن الخلق هو مفهوم عام وينظر إلى جميع النتائج في حين أن

كسبنا -الذي هو سبب الشر- ما هو إلا علاقة ونتيجة خاصة. إن المشيئة الإلهية تنظر إلى السبب الحقيقي بينما تنظر عموماً إلى السبب الظاهر. وبسبب هذا فإنه حين يتم اعتبار شيء عادل طبقاً للمشيئة الإلهية فقط فمن المحتمل في بعض الأحيان وبسبب النظرة السطحية والخاصة أن ينظر إليه على أنه استبداد أو طغيان.¹⁶

إن هاتين الرؤيتين يتم التعبير عنهما أحياناً في شكل مصطلحين متباينين. فعلى سبيل المثال الوجه الخارجي والداخلي للأشياء (الملك والملكوت) وأهمية هذين المصطلحين في الصوفية وخاصة في أعمال الغزالي معروفة مشهورة.¹⁷ إن النورسي يقول: "حينما نعتقد وجود حالات لا تتوافق مع جلال أو كمال قدرة الله الأحد الصمد" فإننا هنا ننظر إلى الوجه الخارجي الذي ينظر إلى هذا العالم الظاهر ("الملك والظاهر") أما جهة الملكوت والحقيقة فكل شيء فيها شفافٌ وجميلٌ وملائمٌ لمباشرة يد القدرة لها بذاتها، وليس منافياً لعزتها".¹⁸

إننا لا نستطيع رؤية كل هذه الحقيقة بسبب "الموانع التأويلية" وهو مصطلح يكثر استخدامه في الكتابات الفلسفية الحديثة. وأكثر الموانع التي يتم مواجهتها هي أولاً: إنه عند دراسة مشكلة الشر فإننا نواجه بصعوبة رؤية الأوجه الداخلية والخارجية للأشياء ككل. ثانياً: نحن نعلم أن هناك أشياء معينة لا هي واضحة بطريقة كلية ولا هي غامضة أيضاً بطريقة كلية؛ وهذه الأشياء تفتح الباب للمنطق ولكنها لا تلزم الفرد بالإيمان، وعليه فإنه من الخطأ الخروج بقرارات محددة أو نهائية إزاء تلك الأمور.¹⁹ وبمعنى آخر، لا يمكننا أن نعتقد بشيء هو بطبيعته غامض رغماً عن وضوح ظاهرة. ثالثاً: من منطلق كوننا بشر فإننا نكتفي برؤية الأشياء بطريقة سطحية وهذا يقودنا إلى الخطأ في تأويل الأشياء. إننا نعتبر هذه الأشياء "سيئة" على العكس من كونها قد تكون نافعة لنا. وهكذا، فمن خلال نظرتنا السطحية نحكم عليها بأنها "شريرة".²⁰ رابعاً: إن رؤيتنا محدودة جداً للدرجة التي لا تسمح لنا برؤية التوحيد الإلهي. وعند النظر إلى طريقة شاملة فعلي سبيل المثال نرى "بسر التوحيد... إن كل مخلوق ولاسيما كل كائن حي له نتائج كثيرة جداً ومنافع شتى".²¹ خامساً: إننا لا نستطيع أن ننشأ علاقة بين قدراتنا المعرفية والفهمية (القدرات المعرفية أو الإدراكية) ولهذا لا نستطيع الاستفادة "من جميع النوافذ". فليس بوسعك القول لهذا إنه "اكتفي بنافذة واحدة دون الأخرى، ذلك لأن القلب يطلب حظه رغم أن العقل قد انتفع، والروح هي الأخرى تطالب بحظها، بل حتى الخيال يطالب بقبس من ذلك النور. أي أن كل نافذة من النوافذ لها فوائد متنوعة، ومنافع شتى".²²

ولابد هنا من ملاحظة الأهمية الكبيرة لهذه الرؤية الأخيرة فيما يتعلق بـ"نظرية المعرفة المرتبطة" ولماذا كان النورسي هكذا مستحقاً للمديح والثناء عليه لما أولاها من اهتمام شديد. وفي الحقيقة، إن طريقة نظرية المعرفة هذه تتفق مع طريقة القرآن؛ فكما هو معلوم يحثنا القرآن على فهم (الخبرة المعرفية) الآيات الموجودة في أنفسنا وفي العالم الخارجي (الأفاق) وفي التاريخ (سنن الأولين) حيث يؤدي هذا الفهم بجوارحنا أن تؤثر

فينا (خبرة حسية) وأن نري الجمال في الأشياء التي نشاهدها (خبرة جمالية) وأن نتقدم للخالق بالشكر (خبرة أخلاقية).²³

بالرجوع إلى الإشكالية التي هي موضوع الدراسة فبمقدورنا ذكر الآتي بدون أي صعوبة: إن النورسي لم يدرس الشر من خلال "الخلق الإلهي" ولكن داخل "الكسب البشري" ويقول: "من المستحيل وجود أي شر في الخلق الإلهي". ويقدم العديد من الأمثلة مبرهنا علي هذا. فمثلا هل يمكن اعتبار الشمس أو المطر "شيئا سيئا" لأنهما من الممكن أن يسببا-افتراضا منا- الضرر لبعض الكائنات؟ إننا حين ننظر إليهما من منظور "تجليات الأسماء الحسنى" التي هي محور فهم النورسي للعدالة الإلهية لا نجد أيًا منهما سيئا أو شرا. وهنا فإنه من المهم ذكر القليل من النقاط ذات الصلة بهذا الطرح الهام. إن النورسي يقول: "هذه الدنيا...كتاب مفتوح يتجدد للبارئ المصور، فيمحو فيه ما يشاء ويثبته بحكمة. وكل ربيع فيها رسالة مرصعة مذهبة، وكل صيف فيها قصيدة منظومة رائعة، وهي مرايا تتجدد مظهره تجليات الأسماء الحسنى للصانع الجليل، وهي مزرعة لغراس الأخرة وحديقتها".²⁴

إن العبارة السابق ذكرها هي واحدة من أهم الأفكار الأساسية في الكتابات الصوفية علي وجه الخصوص. وكان المفكرون الذين تصدوا للنظرية الصوفية بشدة من أمثال "ابن العربي" و"عبد الكريم الجيلي" يرون أن العالم ما هو إلا مرآة تتجلى فيها الصفات الإلهية ("مرآة الحق")²⁵ وإن تجلي هذه الصفات هو الحقيقة التي هي أساس تكوين الخلاق والتغيير في العالم.

"إن خالق الكون جلّ وعلا له من الأسماء الحسنى أسماء جلالية وأسماء جمالية. وحيث أن كلا منها يُظهر حكمه بتجليات مختلفة عن الأخرى، لذا فإن الخالق سبحانه وتعالى قد مزج الأضداد ببعضها وجعل يقابل كلّ منها الأخر، وأعطى كلا منها صفة التدافع والتجاوز، فأوجد بذلك مبارزةً حكيمة ذات منافع، بما أوجد من الاختلافات والتغيرات الناشئة من تجاوز تلك الأضداد حدود بعضها البعض الأخر. فاقترضت حكمته سبحانه أن يسير هذا الكون ضمن دستور السموّ والكمال وحسب قانون التغيّر والتحول؛ لذا جعل الإنسان وهو الثمرة الجامعة لشجرة الخليفة يتبع ذلك القانون، أي قانون التدافع والمبارزة، اتباعا شديد الغرابة حيث فتح أمامه باب "المجاهدة" التي يدور عليها رقي جميع الكمالات الإنسانية وتكاملها. فمن أجل هذا فقد أعطى سبحانه وتعالى حزب الشيطان شيئا من الأجهزة والوسائل ليتمكن من مواجهة حزب الله ويقابله في ميدان المعركة".²⁶

هناك أجزاء عديدة من "الرسائل" المرتبطة بهذا الموضوع الخاص بالتجليات والتي تعبر عن الأفكار الوجدانية المشابهة لتلك المذكورة في الاستشهاد السابق والبعض منها مرتبط بالحياة الظاهرة في عالم الطبيعة والبعض الآخر مرتبط بالتجليات الظاهرة في الحياة البشرية. إن هذه المظاهر والتجليات مليئة بما لا يحصى من أمثلة الحكمة والبعض منها تم ذكره في النص السابق. وبالنسبة للمتناقضات التي لاحظناها مثل الخير والشر، والنفع والضرر والجمال والقبح فهي وسائل تحقيق الوجود والتقدم والنجاح.²⁷

إن النورسي - مثل جميع المفكرين اللذين استطاعوا التوفيق بين وجود الشر والعدالة الإلهية- كان يؤمن أن الجمال والخير هما السائدان في هذا العالم ذاكراً أن "وجود الشر الجزئي والضرر الجزئي والمصيبة الجزئية والقبح الجزئي تظهر الخيرات الكلية والمنافع الكلية والنعم الكلية وأضرار الجمال الكلي".²⁸ وذكر هذا الرأي أيضاً في مختلف الأماكن في "الرسائل". وكل هذه الفقرات المستشهد بها تشير إلى هذا الاستنتاج: إن كلا من بنية العالم ووجود تلك الإرادة الحرة والقدرة على الاختيار للإنسان يؤدي إلى ظهور عيوب معينة وكذلك إلى وقوع أحداث يطلق عليها كوارث. وطبقاً لما أكده الفارابي وابن سينا في تعاليمهم فإن البشر بعد أن أفسدتهم ولوثتهم المادة لم يعودوا قادرين على التشكل بأعظم شكل منحوا إياه. إن الظلم لا يجب البحث عنه هاهنا.²⁹ وعندما يقول "التقصير صادرٌ منها [الأسباب] ناشئ من افتقار قابليتها"³⁰ فإن النورسي يكرر نفس الرأي. إن هذه الدرجة من الاتصاف بالعيوب هي شرط وجود هذا العالم (في هذا الشكل)، "فالحياة تتكامل بالحركة وتترقى بالبلايا وتنال حركات مختلفة بتجليات الأسماء وتتصفي وتتقوى وتنمو وتتسع، حتى تكون قلماً متحركاً لكتابة مقدراتها، ونفي بوظائفها...".³¹

ومن هذا المنظور "حتى الشيطان، فلأنه سبب لتحريك النابضين الأساسيين لرقى البشر المعنوي، أي التسابق والمجاهدة، فإن خلق نوع الشيطان خير ويُعد من هذه الجهة جميلاً".³² فلا يمكن أن توجد حياة بدون تغيير وتحويل وهذا التغيير والتحويل يقودان بالضرورة إلى الدمار.³³

إنه من الخطأ التركيز الشديد على فكرة الدمار بسبب بعض العيوب المرتبطة بقدراتنا. فمن أساسيات هذا العالم وجود "هذا التساند، وهذا التعاون، وهذا التجاوب، وهذا التعانق، وهذا التسخير، وهذا الانتظام... [إن هناك] لحكمة عامة... عناية تامة وما في هذه العناية من رحمة واسعة...".³⁴ وهذا هو الأسلوب الذي تتجلى فيه العدالة الكونية. إن هذه "الرؤية العالمية" هي إحدى الطرق التي عبر بها النورسي وأمثاله من المفكرين عن التفاؤل. وطبقاً لهذه الرؤية فإن الوجود في حد ذاته هو "خير" وأن التساؤم والخوف والقلق غير المباشر هم نتائج عدم فهم العلاقة بين الوجود والعدم. ويذكر النورسي:

لقد اجمع أهل التحقيق: إن الوجود خير محض ونور، وإن العدم شر محض وظلام واتفق أئمة أهل القلب والعقل على أن جميع الخيرات والחסنات والذات-نتيجة التحليل - ناشئة من الوجود، وإن جميع المفاسد والشرور والمصائب والألام - حتى المعاصي - راجعة إلى العدم... [فعلى سبيل المثال] الكفر، فلأنه إنكار لحقائق الإيمان ونفي لها، فهو عدم.³⁵

ولكن الموت أو الدمار لا يعتبران دائماً انقراضاً أو عدماً. إن العديد من الناس ينظرون إلى فناء كل الأنواع على أنه "شر" لأنهم لا يعرفون هذا وهم على خطأ.³⁶ فإن هذا في الغالب ما هو إلا "نوع من تجديد النقوش".

"إن الجمال والكمال في الأشياء يعودان إلى الأسماء الإلهية وإلى نقوشها وجلواتها من زاوية نظر الحقيقة. وحيث أن تلك الأسماء باقية وتجلياتها دائمة، فلا شك أن نقوشها تتجدد وتتجمل وتتبدل، فلا تذهب إلى العدم والفناء، بل تتبدل تعيناتها الاعتبارية. إما حقائقها وماهياتها وهوياتها المثالية التي هي مدار الحسن والجمال ومظهر الفيض والكمال فهي باقية".³⁷

إن الموت-علي سبيل المثال- والذي يعتبر من وجهة نظر العامة كارثة- ما هو إلا "تغيير في التقريرات النسبية" إنه المقدمة لحياة أبدية وليس نوعا من الانقراض.³⁸ "إن الأشياء لا تمضي إلى العدم، ولا تصير إلى الفناء، بل تمضي من دائرة القدرة إلى دائرة العلم، وتدخل من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وتتوجه من عالم التغيير والفناء إلى عالم النور والبقاء".³⁹

إننا حين ننظر بعين الاعتبار إلى ما ينتابنا من حزن ومرض وشيخوخة في هذا العالم الأرضي وأن أحبائنا يرحلون إلى عوالم أبدية وأنهم يريدون التحرر من هذه الحياة فحينئذ نستطيع أن نري أن الموت ما هو في الواقع إلا منحه أو هبة من الله تعالى.⁴⁰ فإذا كانت الحياة الوحيدة التي نحيهاها هي هذه الحياة الدنيوية فحينئذ يصبح الموت شرا ويكون من المستحيل تفسير موت الأبرياء. وعلي أية حال فإن الملكية العارضة وكذلك ثروة المظلومين كما لو كانت توهب في أوجه الخير وهكذا تصبح هذه متاعاً أبدياً. وحينما يفقدوا هذه الحياة الزائلة فإنهم يفوزوا بحياة أبدية ونوعاً من الشهادة. وهذا ينطبق أيضاً على الكوارث الطبيعية، فمثلاً لا يفرق الزلزال بين الأثم والبريء فهو يعمل كنتيجة للقوانين الإلهية السارية في الكون (سنة الله) ولو كان هناك تمييز فإن الناس سيكونون مجبرين علي الإيمان والإذعان. وهكذا فإن هذا العالم بما فيه من حياة وموت (الآية ٣ من سورة تبارك) لن يكون عالم التجربة والاختبار ولن يتفهم الناس مسؤولياتهم وواجباتهم الاجتماعية.⁴¹ وحيث إن الإنسان هو "ثمرة شجرة الخليفة وأقصى منتهاها" وقلب و كل هذا العالم ومحوره⁴² فيجب عليه إدراك مسؤوليته. إن مكانة الإنسانية ووظيفتها هي:

ثُصِدِّقُهُ بِالطَّاعَةِ لِسُلْطَانِ الرَّبُّوبِيَّةِ الظَّاهِرِ فِي الْكُونِ وَالنَّظْرُ إِلَى كَمَالِهِ سِبْحَانَهُ وَمَحَاسِنَهُ بِإِعْجَابٍ وَتَعْظِيمٍ... ثُمَّ وَزْنَ جَوَاهِرِ الْأَسْمَاءِ الرَّبَّانِيَّةِ وَدَرَرَهَا - كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا خَزِينَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ خَفِيَّةٌ - بِمِيزَانِ الْإِدْرَاكِ وَالتَّبَصُّرِ وَتَقْيِيمِهَا بِأَنْوَارِ التَّقْدِيرِ وَالْعِظْمَةِ وَالرَّحْمَةِ النَّابِعَةِ مِنَ الْقَلْبِ. ثُمَّ التَّفَكُّرِ بِإِعْجَابٍ عِنْدَ مَطَالَعَةِ أَوْرَاقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَصَحَائِفِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي هِيَ بِمِثَابَةِ كِتَابَاتِ قَلَمِ الْقُدْرَةِ. ثُمَّ النَّظْرُ بِاسْتِحْسَانٍ بِأَلْبَانِ إِلَى زِينَةِ الْمَوْجُودَاتِ وَالصَّنَائِعِ الْجَمِيلَةِ اللَّطِيفَةِ...⁴³

ولو قمنا بدراسة هذه العبارات من منظور "كمال نظرية المعرفة" (التوصية باستخدام جميع النوافذ) التي سبق ذكرها- فإننا نستطيع أن نتفهم جيدا كيف حاول النورسي أن يقيم علاقة عضوية بين المعرفة والفن والقيم والإيمان، وكيف أن هذه المحاولة كانت هامة لفهم (وحتى لحل) إشكالية العدالة الإلهية. وفي رأيي فإننا نري هنا مثالا رائعا علي "نظرية المعرفة المترابطة". ولقد احتل هذا المثال موقعا هاما ضمن أفكار "علماء الإسلام الأتراك التقليديين" في الفترة الدستورية الثانية وكذلك في فكر "محمد إقبال" في شبه القارة

الهندية الباكستانية. إن رد الفعل المعارض لتيارات الفلسفة الوضعية التي كانت قد بدأت في اكتساب قوة تأثير لها في العالم الإسلامي في ذلك الوقت لا بد وأنها ساهمت في هذا. فلقد صاغت الأساس المعرفي العام لبرنامجها: "الكائن البشري العامل والمجتمع العامل" و"حياة الدين والحياة المتشكلة بالدين".

إن الواجبات الهامة للبشر تقع تحت هذه المقدمة المنطقية. ويقول النورسي في هذا السياق أن البرامج العظيمة القيمة قد أوجدها القدر في الإنسان ولكن "النفس الأمارة بإمكانها اقتراف جنائية لا نهاية لها في جهة الشر والتخريب، أما في الخير والإيجاد فإن طاقتها محدودة وجزئية؛ إذ الإنسان يستطيع هدم بيت في يوم واحد إلا أنه لا يستطيع أن يشيده في مائة يوم".⁴⁴

ويؤمن النورسي بأن كل ذلك لا يجب أن يقودنا إلي اليأس ويعلمنا لزوم النظر إلي الجانب المشرق للأمر. فهو يقول: "المحبة التي هي ألد شعور في الإنسان وأطيبه وأسماءه، إذا ما أعانها سر التوحيد يجعل الإنسان الصغير واسعاً سعة الكون وعظيماً وكبيراً كبره حتى يجعله سلطاناً محبوباً على المخلوقات كافة".⁴⁵ وكل ما علي هذا الإنسان أن يفعله هو "قمزقي يا نفسي إذن ما فيك من أنا" واطهري "هو".⁴⁶ وحين يفعل هذا فسيكون قادراً وبدرجة عظيمة علي حل مشكلة الشر. فكما يذكره القرآن ويركز عليه النورسي فإن معظم الشرور (الفساد) الكائنة في الطبيعة سواء في البر أو في البحر ما هي إلا بسبب الإنسان وأفعاله التي (اكتسبها) بيديه (الآية ٤٠ من سورة الروم). وعلي أية حال، فإن الإنسان من خلال علاقاته تجاه الطبيعة التي تتصف بالمعرفة والرحمة والعناية والمسئولية يمكنه أن يصبح عامل بناء لا عامل هدم.

إن الشرور التي تقع في مجال الأخلاق هي ما جنته يدا الإنسان. ويؤمن النورسي من خلال تمسكه الشديد بتعاليم الإسلام بأن بعض الكوارث الطبيعية التي حدثت كانت نتيجة شرورنا الأخلاقية.⁴⁷ ويلزم أن نتعلم من الكوارث الطبيعية. فبعضها نذر إلهية بل هي حتى من النعم.⁴⁸ وبالنسبة لنا فإنها أيضاً محن وابتلاءات ولا يجب نسيان هذا، فالمحن يتعاضد شأنها عند التهويل من أهميتها - والعكس بالعكس.⁴⁹ وبوسعنا مواجهة المصائب بالصبر والعزيمة ولا بد أن نتحلى بهما؛ ويجب أيضاً أن ننظر لبعضها علي أنه تكفير للذنوب.⁵⁰

ويؤمن النورسي بأن الشرور والمصاعب المتأصلة في الحياة الإنسانية لا يجب أن تدفعنا إلي اليأس. فالتشاؤم يمنع الناس من تنمية القدرات والمصادر التي تفضل الله بها عليهم، وهو كذلك يمنعهم من استخدامها في طريق الخير. وهذا التشاؤم يوحى أيضاً بالاعتراض علي الأمر الإلهي المنصوص عليه في القرآن:

"لا تقنط من رحمة الله". إن التشاؤم ليس من شيم المؤمن، وما يسقط في مستنقع التشاؤم إلا الكافرون. "وتمتلئ الدنيا لأهل الضلالة بألوان الفراق وأصناف الزوال وتطفح بأنواع

العدم ويصبح الكون بالنسبة له جحيماً معنوياً لا يطاق... ولكن ما إن يأتي سر القرآن ونور الإيمان إذا بنور وجود يشاهد من الأزل إلى الأبد...".⁵¹

يرى النورسي أنه من أجل الحفاظ على هذا التفاؤل يجب على المرء أن يؤمن بالقدر، وأن يستخدم إرادته للجهد في أعمال الخير، وأن يري الأشياء ككل، ولا يضيع نفسه في الترهات وسفاسف الأمور - خاصة تلك التي ترضي نفسه الأماراة بالسوء-، وأن يري صاحب العظمة والجمال سبحانه فيما وراء كل ما يحدث، وأن يؤمن بأن الله لم يخلق أي شيء عبثاً أو بدون هدف.

إن مثل هذا التوجه الفكري حدا به إلى الارتقاء بالتفاؤل إلى درجة أعلي وأن يفسر الآية رقم ٧ من سورة السجدة "الذي أحسن كل شيء خلقه" كالآتي: "نعم، إن كل شيء في الوجود، بل حتى ما يبدو أنه أفبح شيء، فيه جهة حسن حقيقية، فما من شيء في الكون، وما من حادث يقع فيه إلا وهو 'جميل بذاته'، أو 'جميل بغيره'، أي جميل بنتائجه التي يفضي إليها".⁵²

خاتمة

إن النورسي كما ذكرناه يناقش إشكالية العدالة الإلهية من عدة زوايا. وقبل أن يتناول هذا الموضوع فإنه يحاول أن يفهم ويفسر الحالة النفسية للإنسان. فمثلاً، ما هي الحالة العاطفية والعقلية التي يكون عليها حين يواجه مشكلة الشر؟ وهنا يحاول النورسي من خلال تحليلاته وتفسيراته العلمية والعقلية أن يبدد الصعوبات العاطفية. وبمعنى آخر، فإن أقصى ما تهدف إليه تفسيراته هو المعاونة على التوصل إلى "علاج روحاني"، وحينما يتضح أن هذا العلاج قد تم الوصول إليه فإنه يوقف المناقشة - أي أنه لا ينتهج نهج الفيلسوف الناقد والمحلل أو -على سبيل المثال- نهج عالم من علماء الكلام ممن ينتمي لمذهب الاعتزال من أمثال القاضي عبد الجبار، ويقول "إنني سأستمر طالما استمرت المناقشة". والنورسي يرفق جزءاً كبيراً من المناقشات المرتبطة بالموضوع كما ورد في الفلسفة وفي علم الكلام أيضاً ولكنه لا يناقش أيها بالتفصيل على ضوء أي واحد من تلك. وتبعاً لذلك، فإننا لا نرى سلسلة من المناقشات النظرية في "الرسائل" تتفق مع حجم الثراء المعرفي التي تضمه بين دفتيها.

علاوة على ذلك فربما ينتج عن هذا الموقف العام وحيث أن التوجه الأساسي للنورسي هو الإقناع فإن مبدأ التواضع العلمي والذي يوليه أهمية كبيرة بصفة عامة يمكن أحياناً أن يتخلى عنه ويطرحة جانباً. فمثلاً، كثيراً ما نواجه تعبيرات مثل "اللمعة الثانية عشرة الساطعة كالشموس"⁵³، أو "أثبتت ببراھين قوية وقطعية في المكتوب الرابع والعشرين...".⁵⁴ وكما ناقشنا وبطريقه مفصلة فإن العدالة الإلهية هي صلب الموضوع الرئيسي "المكتوب الرابع والعشرون" ولكنه الكاتب نفسه هو الذي يقول أنها بدلا من أن تكون قضية أكاديمية وفكرية فإنها إشكالية مرتبطة بالقلب (الحال) والوجدان.⁵⁵ ومن

الواضح أن موضوعاً له مثل هذه الخصائص لا يمكن أن يتضمن "براهين قوية وقطعية" (يلاحظ أن عبارة "براهين قوية" ومثلها من العبارات يتم توظيفها بكثرة في الكتابات الكلاسيكية لعلم الكلام).

إن هذه النقاط النقدية لا تغير من حقيقة أن النورسي قد عالج موضوع العدالة الإلهية بدرجة كبيرة من التفصيل في "الرسائل". وفي الواقع، فإن هذا الموضوع يستحق اهتماماً أكبر بكثير من ذلك. وليس هناك أي طريقة أخرى يمكننا بها التعبير عن هذا الثراء في علم المؤلف وفكره.

ثبت المراجع وملاحظات

¹ في موضع واحد من "الإحياء" أدخلت عدة إضافات على هذه العبارة: "ليس في الإمكان لينبغي ألا يكون أي شيء] أحسن ولا أتم أو أكمل مما كان". انظر "إحياء علوم الدين"، المجلد ٤، (القاهرة ١٩٦٨م)، ٣٢١. وللاطلاع على دراسة هامة تتعلق بهذه القضية، انظر *Theodicy in Islamic Thought* (العدالة الإلهية في الفكر الإسلامي)، تأليف إيريك ل. أورمسياني، (برنستون ١٩٩٩م)، ١٥٣-١٧٧.

² انظر "Risale-i Nur Külliyyati" (كليات رسائل النور)، تأليف سعيد النورسي، (مجلدان)، (استانبول ١٩٩٤-١٩٩٥م)، المجلد ١، (2. Şua) b-859، [يشار إليها فيما بعد بحرف "K"]. "The Rays Collection"، (الترجمة الإنجليزية)، (استانبول ١٩٩٨م)، ٣٩ [الشعاعات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٦].

³ المصدر السابق، (التأكيد من جانبي) [القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧].

⁴ انظر "K"، المجلد ١، (12. Mektup) 365-b، "Letters-1928-1932"، تأليف سعيد النورسي، (الترجمة الإنجليزية)، (استانبول ١٩٩٧م) ٦٤ [المكتوبات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٥٣]. وانظر أيضاً:

ولكن هذه الضيافة الإلهية والعيد الرباني، وما فيهما من تجليات اسم "الرحمن والمحبي" يكتنفها الفراق والموت، حيث يبرز اسم الله "القهار والمميت" وربما هذا لا يوافق - كما يبدو - شمول رحمته تعالى المذكور في قوله [ورحمتي وسعت كل شيء] (الأعراف: ١٥٦).

انظر "The Words"، تأليف سعيد النورسي، (الترجمة الإنجليزية)، (استانبول ١٩٩٨م)، ٢١٩ [الكلمات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٢٣].

⁵ انظر "K"، المجلد ١، (13. Lem'a) "The Flashes Collection"، (الترجمة الإنجليزية)، (استانبول ٢٠٠٠م)، ١٠٤ [اللمعات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١١٠].

⁶ انظر "K"، المجلد ١، (2. Şua) 852-a، "The Rays Collection"، ٢٢ [الشعاعات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٦-١٧].

⁷ للحصول على مناقشة أوسع، انظر "Din Felsefesi"، تأليف محمد س. أيدين، (أنقرة، تركيا ١٩٩٢م)، ١٥٣ وما بعدها.

⁸ انظر "K"، المجلد ١، (18. Mektup) 385-a، "Letters"، ١٠٧؛ وانظر "The Flashes Collection"، ٦٠ [اللمعات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٥٥].

⁹ المصدر السابق، "The Words"، ٥٤١ [الكلمات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٦١٧].

- 10 انظر "K"، المجلد ١، *"The Flashes Collection"* (13. Lem'a)، ١١٠-١١١ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١١٨]. يُستخدم في النقد الموجه إلى المعتزلة في هذا الموضوع في الكتابات الإسلامية اصطلاح "انكروا" لا "اولوا" أو "استخدموا تأويل مقحم" التي يستخدمها النورسي. وهذا مثال جيد على منهجه الأكثر اعتدالاً في تقييمه للآراء المتباينة في معالجة الموضوعات الدينية.
- 11 انظر "K"، المجلد ١، *"The Flashes Collection"* ، 619-b (13. Lem'a) ، ١٠٧ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١١٤]. وينبغي أن نضيف هنا على الفور أن مفكرين الزرادشتية ورجال دينها يعتبرون أن هذا التعبير الكلاسيكي في الكتابات الإسلامية إنما نتج عن "خطأ في فهم الزرادشتية". وللحصول على مزيد من المعلومات، انظر *"Middle East: Ethical Traditions in the Ancient (الشرق الأوسط: التقاليد الأخلاقية القديمة)*، تأليف آيدين في *"Encyclopedia and Ethics"* (الموسوعة والأخلاق)، تحقيق ل. سي. بيركر، (نيويورك ١٩٩٢م)، ٢، 805-b-806-a.
- 12 انظر "K"، المجلد ١، *"The Flashes Collection"* ، 718-b (26. Lem'a) ، ٣٢٠ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٨٥-٣٨٦].
- 13 توجد هذه العبارة في مواضع عدة.
- 14 انظر "K"، المجلد ١، *"The Words"* ، 204-a (26. Söz) ، ٤٧٧ [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٥٤١].
- 15 انظر "K"، المجلد ١، *"The Flashes Collection"* ، 584-a (3. Lem'a) ، ٢٩ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢١].
- 16 انظر "K"، المجلد ١، *"Letters-1928-1932"* ، 365 (12. Mektup) ، ٦٢-٦٣ [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٥١-٥٢].
- 17 في "كتاب (باب) التوحيد والتوكل" في كتاب "إحياء علوم الدين" يحقق الإمام الغزالي هذه القضية داخل إطار مشابه إلى حد التماثل. وهو ينظر إليها من جهة المشيئة الإلهية (القدر) والكسب والإرادة الحرة والأسباب الظاهرة والباطنة وأخيراً من منطلق مفاهيم الأبعاد الداخلية والخارجية (الملك والملكوت). انظر "الإحياء"، ٤، ٣٠٨ وما بعدها. وقارن *"La Pensée de Ghazzālī"* (فكر الغزالي)، تأليف أ. ج. فينسينك، (باريس ١٩٤٠م)، ٨٤ وما بعدها وانظر للمؤلف *"On the Relation between Ghazzālī's Cosmology and His Mysticism"* (حول العلاقة بين كون الغزالي وصوفيته)، المطبعة الأكاديمية، Med. AK. V. Wetenschappen، (أمستردام)، المجلد ٧٥ (١٩٩٣م).
- 18 انظر "K"، المجلد ١، *"The Words"* ، 121-b (22. Söz) ، ٣٠١-٣٠٠ [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٢٧].
- 19 انظر "K"، المجلد ١، *"The Words"* ، 147-b (24. Söz) ، ٣٥٠؛ وقارن *"The Words"* ، ٦١٥ [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٦٨؛ وقارن ص ٧٠٣-٧٠٤].
- 20 انظر "K"، المجلد ١، *"The Words"* ، 89-b (18. Söz) ، ٢٤١؛ وانظر أيضاً المصدر السابق "وحيث أنه [الإنسان] يزن كل شيء بحسب نتائجه المتوجهة إليه فحسب تراه يحكم عليه بالشر!" [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٥٠].
- 21 انظر "K"، المجلد ١، *"The Rays Collection"* ، 852-a (2. Şua) ، ٢٢ [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٧].
- 22 انظر "K"، المجلد ١، *"The Words"* ، 317-b (33. Söz) ، ٧٢٣ [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٨٣٣].
- 23 لمزيد من المناقشة المكثفة حول الموضوع، انظر *"İslamin Evrenselliği"*، تأليف آيدين، (استانبول ٢٠٠٠م).
- 24 انظر "K"، المجلد ١، *"The Flashes Collection"* ، 707-a (26. Lem'a) ، ٢٩٩ [اللمعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٥٨-٣٥٩].

- 25 انظر "الفتوحات المكية"، تأليف ابن العربي، (القاهرة ١٨٧٦)، ٢؛ وانظر "الإنسان الكامل"، تأليف عبد الكريم الجيلي، (القاهرة ١٣٢٨)، ١، ٥٣، كما هو مستشهد به في "Theodicy in Islamic Thought" (العدالة الإلهية في الفكر الإسلامي)، تأليف إيريك ل. أورمسباي، ١٠٤.
- 26 انظر "K"، المجلد ١، (13. Lem'a)، 623-b، "The Flashes Collection"، ١١٥، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٢٣-١٢٤].
- 27 انظر "K"، المجلد ١، (29. Söz)، 239-a، "The Words"، ٥٥٢-٥٥٣، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٦٢٩-٦٣٠].
- 28 انظر (2. Şua) "The Rays Collection" 859-b، 39، [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧؛ وانظر أيضا "K"، المجلد ١، (24. Mektup)، 481-a، وما بعدها، "Letters" (المكتوبات)، ٣٣٨ وما بعدها.
- 29 قارن "Alfarabis Philosophiche Abhad Lungen"، تحقيق ف. ديتريشي، (البيدين، هولندا ١٨٨٠م)، ٩.
- 30 انظر "K"، المجلد ١، (22. Söz)، 121-b وما بعدها، "The Words"، ٣٠١، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٢٧].
- 31 انظر "K"، المجلد ١، (12. Mektup)، 366-a، "Letters"، ٦٥، [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٥٤]. يبدو لي أن التعبير بـ"الكتابة مقدراتها" ما هو إلا كقول أحدنا "بالمناسبة" أو "على فكرة". فهذا المدخل والذي يتأكد في "فلسفة العمليات" وفي كتابات محمد إقبال في الفكر الإسلامي يعزو نوعاً من الاستقلال الجزئي للكائنات، أي أنه يعترف لها بإمكانية تقرير مقدراتها، ولو بقدر ضئيل. وليس من السهولة بمكان أن نضع هذا المنظور في إطار الفكر الذي تنطوي عليه "الرسائل". ولمزيد من المعلومات انظر "Alemden Allaha"، تأليف أيدين، (استانبول ٢٠٠٠م).
- 32 انظر "K"، المجلد ١، (2. Şua) "The Rays Collection" 859-b، 40، [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧].
- 33 انظر "K"، المجلد ١، (24. Mektup)، 481-a، "Letters"، ٣٣٩؛ وانظر أيضا "K"، المجلد ١، (26. Söz)، 209-a، "The Words"، ٤٨٧-٤٨٨.
- 34 انظر "K"، المجلد ١، (22. Söz)، 126-b وما بعدها، "The Words"، ٣٠٩، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٣٨].
- 35 انظر "K"، المجلد ١، (4. Şua) "The Rays Collection" 882-b، 89-90، [الشعاعات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٩٤].
- 36 انظر "K"، المجلد ١، (24. Mektup)، 481-a، "Letters"، ٣٣٩؛ وانظر (2. Şua) 853-b، "The Rays Collection"، ٢٥.
- 37 انظر "K"، المجلد ١، (24. Mektup)، 481-a، "Letters"، ٣٤٠، [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧١-٣٧٢].
- 38 انظر "K"، المجلد ١، (2. Şua) "The Rays Collection" 853-b، ٢٥.
- 39 انظر "K"، المجلد ١، (24. Mektup)، 481-a، "Letters"، ٣٤٠، [المكتوبات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧١].
- 40 انظر "K"، المجلد ١، (17. Söz)، 77-b وما بعدها، "The Words"، ٢٢٠؛ وانظر (1. Mektup) 348-a، "Letters"، ٢٤.
- 41 انظر "K"، المجلد ١، (14. Söz)، 66-b-67-a وما بعدها، "The Words"، ١٨٦.
- 42 انظر "K"، المجلد ١، (15. Söz)، 69-a-70-b، "The Words"، ١٩٣.
- 43 انظر "K"، المجلد ١، (23. Söz)، 141-b وما بعدها، "The Words"، ٣٣٨، [الكلمات]، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧٢].

- 44 انظر "K"، المجلد ١، *The Words*، 136-b-137-a (23. Söz)، ٣٢٩-٣٣٠، *الكلمات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٦١].
- 45 انظر "K"، المجلد ١، (2. Şua) *The Rays Collection* 853-a، ٢٤، *الشعاعات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٩].
- 46 انظر "K"، المجلد ١، *The Words*، 157-b (24. Söz)، ٣٦٩، *الكلمات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٤١٣]. تستدعي هذه الجملة الأخيرة هنا محمد إقبال بخاصة. ولمزيد مناقشة انظر "Islam Felsefe Yazilari"، تأليف آيدين، (استانبول ٢٠٠٠م)، ١٠٧-١٧٧.
- 47 انظر "K"، المجلد ١، *The Flashes Collection*، 582-b (2. Lem'a)، ٢٦.
- 48 المصدر السابق.
- 49 انظر "K"، المجلد ١، *The Flashes Collection*، 583-a (2. Lem'a)، ٢٧.
- 50 انظر "K"، المجلد ١، *The Flashes Collection*، 582-b (2. Lem'a)، ٢٦.
- 51 انظر "K"، المجلد ١، *Letters*، 486-b (24. Mektup)، ٣٥١، *المكتوبات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٨٣-٣٨٤].
- 52 انظر "K"، المجلد ١، *The Words*، 889-b (18. Söz)، ٢٤٠، *الكلمات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٤٩].
- 53 انظر "K"، المجلد ١، *The Words*، 130-a (22. Söz)، ٣١٥، *الكلمات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٤٥].
- 54 انظر "K"، المجلد ١، (2. Şua) *The Rays Collection* 859-b، ٤٠، *الشعاعات*، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٧].
- 55 انظر "K"، المجلد ١، *The Flashes Collection*، 584-a (3. Lem'a)، ٢٩، *The Words*، ٤٧٧].

نهاية العالم في تعاليم سعيد النورسي

باربرا فراير ستاوسر

"الأخرة" هي الإيمان بأن هناك نهاية للحياة وإدراك للقدّر النهائي والغرض من خلق الإنسان والعالم. ففي كل من الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، سينيهي الله التاريخ ويتبعه بيوم الحساب. ومنذ ما يقرب من أربعين عاماً، كتب الدارس الياباني العظيم للقرآن توشييهيكو إيسوتسو ما يلي:

إذا تحدثنا بصورة عامة، نجد أن النظام الديني الأخلاقي في الإسلام مبني على مفهوم الإيمان بالأخرة. وبعبارة أخرى، فإن وجود أخلاقيات العالم الحالي لم تكن فقط للاكتفاء الذاتي، وإنما على العكس، فإن تركيبها محدد بعمق بواسطة النهاية الأخروية المقدرّة للعالم الحالي (الدنيا). وفي الإسلام، لا بد وأن تكون فكرة - أو بالأحرى الصورة الحية- للحياة في العالم الآخر هي المثال الأعلى للمبادئ التي تحكم السلوك.^١

وينطبق كل من جزئي هذه الملاحظة على أعمال سعيد النورسي حيث ركزت كتابات "سعيد الجديد" (١٩٢١، ١٩٢٠، ١٩٥٠م) على النص القرآني، تماماً كما حدث مع موضوع "النهاية (الأخروية)..... المقدرّة لهذا العالم"، الذي يعتبر نقطة مرجعية جلية وثابتة في العديد من تعريفات سعيد النورسي للحق والحقيقة والخيرية؛ أو بمعنى آخر، الأخلاقيات. وفي الواقع، فإن أولى أهم رسائل النورسي والتي كتبها في "بارالا"^٢ تناولت موضوع "الحشر والحياة الأخرة"، وتعرف هذه الرسالة باسم "الكلمة العاشرة" والتي كتبها النورسي في بارالا عام ١٩٢٦م في بداية منتصف عامه التاسع من منفاه إلى تلك البلدة الصغيرة على جبال غربي الأناضول. ويمكن اعتبار تلك الرسالة حجر الزاوية في أهم مؤلفات سعيد النورسي وهي "رسائل النور" ويعتبر هذا الفصل دراسة موجزة لموضوع النهاية المقدرّة للعالم كعنصر من عناصر مفهوم النورسي عن الأخرة.

"نهاية العالم" تعني المأساة، الكارثة الكونية، جهنم الأخرة، انتهاء العالم: ففي الكتاب المقدس، هي عبارة عن رؤية للشكل المستقبلي لأحداث الأخرة. وقد تم اقتباس التراث اليهودي الغني بالرؤى^٣ الأخروية من قبل المسيح وحواربيه^٤، وبخاصة من قبل حواربي الجبل الثاني مثل يوحنا مؤلف سفر "الرؤيا"^٥. وفي كل من الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، ترتبط الفكرة العامة عن الرؤى بمفهوم "العهد الألفي"، وهو الإيمان بمملكة القداسة والسلام والعدالة، والوفرة والتي سيرسيها على الأرض الشخص المخلص (بالنسبة لليهودية: إما داود أو شخص من آل داود، وبالنسبة للمسيحية: المسيح في عودته الثانية) قبل يوم القيامة (الحساب الأخير). وعلى الرغم من أن مصطلح الألفية يشير إلى مملكة الألف العام، إلا أن الطول الزمني هنا يأتي في مرتبة ثانية من الأهمية، حيث أن أهمية هذا المصطلح تكمن في أنه بعد أن يبدأ بإشارات منذرة بنهاية مفاجئة للزمن

المعروف وبعد فترة تمهيدية من التطهير والتحول، سيصل المجتمع البشري إلى وضعه النهائي حيث يتم حل جميع الصراعات ورفع كل أشكال الظلم.

أما في الإسلام، فإن الصراع بين الخير والشر، والحل الخيري لجميع أشكال الظلم الدنيوي عن طريق المخلص على الأرض، يتم توضيحهما في القرآن، بينما يوضح الحديث التفاصيل فيما يتعدى القاعدة القرآنية وفصلها تفصيلاً. ويوضح القرآن بعض "علامات الساعة" فيما يلي: انحلال الروابط الأسرية والاجتماعية والاقتصادية (الآيات ٣٤-٣٧ من سورة عبس، و٤ من سورة التكويد، و١٠-١٤ من سورة المعارج)؛ و ظهور "الدابة" (الآية ٨٢ من سورة النمل)، وخروج يأجوج ومأجوج من سددهم بعد كسر الحواجز القديمة ليفسدوا في الأرض (٩٦ الآيات ٩٦-٩٧ من سورة الأنبياء)، وظهور المسيح كـ "علامة قيام الساعة" (الآية ٦١ من سورة الزخرف).

أما الحديث، فيوفر معلومات ثرية وأكثر تفصيلاً عن الانشقاق في الروابط الاجتماعية والفساد الأخلاقي مما يمهّد لنهاية العالم. ففي مجموعات الحديث المعدة على طريقة المصنف (أي ترتيب الأحاديث النبوية ليس بالسند وإنما بالموضوع)، تجتمع هذه العلامات في كتاب منفرد تحت عنوان *الفتن* (الملاحم التي تسبق نهاية العالم)^١. وقد سادت هناك مخاوف كثير في عام ١٩٩٩م في الأوساط الدينية والعلمانية عن عام "٢٠٠٠" بسبب مشكلات أجهزة الحاسب الآلي في كافة المجالات في الغرب حيث كان التقويم على وشك التغيير من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة، كما أن تزامن الحدث مع فورة من المطبوعات المتعلقة نهاية العالم في العالم الإسلامي، وخاصة العالم العربي، على الرغم من أن العام كان ١٤٢٠ بالتقويم الهجري (التقويم الإسلامي). وقد بدأ في غضون ذلك ظهور لائحات "علامات الساعة" باللغة الإنجليزية على شبكة الإنترنت. وقد تضمنت إحداها بعنوان "علامات القيامة" (البعث) اللائحة التالية من العلامات التحذيرية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المبنية على الحديث:

عندما يوكل الأمر لغير أهله، عندما يشتد الحر في الشتاء (والعكس صحيح)، عندما يمتد طول الأيام: رحلة الأيام تستغرق ساعات، عندما يكذب العلماء والخطباء جهاراً، عندما يقتل الناس على صغار الأمور، عندما تسخط الولود من نسلها، وتفرح العاقر بعقمها، عندما يكون النظام اليومي الظلم والحسد والطمع، عندما يتبع الناس شهواتهم، عندما يسود الكذب على الحق، عندما يعم العنف وسفك الدماء والفضي، عندما يمارس الفساد وعدم الاستحياء على المشاع، عندما يسند أمر الدين إلى السفهاء، وعندما يصبح النسل مصدراً للحزن والسخط (للأبناء)، عندما يوجد الغناء في كل دار، عندما يغمس الناس في الشذوذ، وينتشر اللقطاء، وينتشر النقاد ورواة القصص والخونة والسفهاء في المجتمع، ويقدم الناس العلاقات مع الغرباء ويهملوا صلة الرحم، ويتحكم النفاق في شؤون المجتمع، ويتقلد الأشرار والفاقدون ذروة الأمر، وتزخرف المساجد وتخرب القلوب، وتزين ساحات المساجد وترتفع المنابر، وتسود العصابات وشرار الناس، ويشرب الخمر نهماً بمسميات متعددة.....

وبالإضافة إلى ذلك، فقد ورد ذكر "دابة الأرض" وتم تعريفها على أنها الدجال، أو المسيح الدجال، وهذا الدجال إما دابة، أو وحش، أو بشر، وأياً ما كانت حالته، فإن ظهوره غالباً ما يقترن بتفاصيل مادية مثل أنه أعور، أو أن جبهته تحمل كلمة "كافر". ويقوم

المسيح الدجال باغواء المسلمين عن عبادة ربهم وقيم ملكه في الأرض لمدة أربعين عاماً أو أربعين يوماً. وبعد تلك الفترة من الفساد والخطر، يتم القضاء على الدجال من قبل المخلص بعد اقتتال. وطبقاً لعدد قليل من المراجع، فإن مخلص نهاية الزمان هذا سيكون عيسى، والذي يطلق عليه الحديث "المهدي". وبالنسبة للمراجع الأخرى، فهما شخصان مختلفان. وقد تم ذكر كل من القدس ودمشق على أنهما موطن هبوط عيسى الثاني، بينما مكة هي موطن ظهور المهدي. وسوف يقوم المهدي، أو عيسى، أو كلاهما بقتل "المسيح الدجال".^٨

وبالنسبة لبعض السنّة، وكل الشيعة، فإن المهدي من آل بيت النبوة. ويشار إليه في الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) لما بعد القرن العاشر على أنه الإمام الثاني عشر محمد بن حسن العسكري الذي يعود من الاختفاء لتحقيق آمال الشيعة وإنقاذ البشرية من الانحلال. وقد انتظر الأئمة الأوائل مقدم المهدي. وقد ورد في حديث الشيعة أن هناك مكان في الغيب محفوظ للإمام الثالث، الحسين سيد الشهداء، والذي يعودته هو وثلة من الأتباع المخلصين ستكون مقدمة "للبعث الأول" للمختار^٩. وفي كل الأحوال، فإن مملكة المهدي هي تلك المجموعة الألفية من الزمن حيث يسود العدل والسلام، ويتم إحياء السنة الأصلية ونشرها على الأرض. وسوف تستغرق تلك الفترة ما بين ٥ أو ٧ أو ٩ أو ٤٠ عاماً أو ما يزيد من الأعوام قبل الزلزلة الأخيرة وتدمير الأرض وعكس عملية الخلق^{١٠}.

وعند هذه النقطة يأتي الوحي القرآني بالتفاصيل الثرية للغيب مع إفاء الله للعالم القديم ثم يتبع ذلك الحساب الأخير وخلق "العالم الجديد" من جنة و نار خالدين. أو بعبارة أخرى، بينما تشير العلامات الدنيوية إلى قيام الساعة، والتي يشير إليها القرآن في صورة عريضة بينما يفصلها الحديث، تأتي الأحداث النهائية لفناء العالم والوقت الزمني والبعث والحساب الأخير والمصير الفردي إما نعيم مقيم أو عذاب خالد، وكل ذلك يوضح بشكل قوي في الوحي. وقد يوضح ذلك جزئياً السبب في تركيز تفكير سعيد النورسي على القرآن العظيم حيث أن تسجيل الحديث "علامات الساعة" تحمل أهمية أقل مما ورد في العقيدة القرآنية حول مواضيع البعث والحساب الأخير والحياة الأخرى.

ويعرفنا القرآن بأن وقت ظهور النهاية غير محدد "أزفت الأزفة، ليس لها من دون الله كاشفة" (الآيات ٥٧-٥٨ من سورة النجم)، "وعنده علم الساعة" (الآيات ٨٥ الزخرف، و ٤٧ من سورة فصلت، و ٣٤ من سورة لقمان، و ١٨٧ من سورة الأعراف، و ٦٣ من سورة الأحزاب). وكما هو الحال في الكنيسة المسيحية، ولنفس الأسباب، قام الإسلام السنّي بإلقاء نظرة خافتة على الحركات الخاصة النهائية التي تصاحب ادعاءات المخلص ووعوده بتخليص هذا العالم. وهكذا، فقد قام علماء السنة القدامى منهم والمحدثون باستخدام حديث الساعة وتفسيره بأسلوب "مرآة الأوقات" لنقد الممارسات الاجتماعية والسياسية المذمومة، وإن كان الغرض الرئيسي من ذلك هو الدعوة إلى التوبة.^{١١} ومنذ القرن العاشر، وخاصة منذ إعلان الاختفاء الكبير للإمام الثاني عشر في عام ٩٣٩ من الزمن المشترك^{١٢}، تعامل علماء الدين من الشيعة الاثني عشرية مع أحاديثهم المتعلقة بالآخرة بأسلوب مماثل. وعلى الرغم من احتواء حديثهم الألفي على تفاصيل

للفساد الاجتماعي والسياسي في زمنهم في شكل نبوءات تتبعتها نبوءات عن المحصلة النهائية، إلا أن تأكدهم كان على واجب الانتظار في صبر^{١٣}.

وفي تعاليم سعيد النورسي، كانت الإشارة إلى نهاية العالم أداة مثالية. أو بعبارة أخرى، فقد قام بتوظيف موضوعات الانحلال الاجتماعي والفساد الأخلاقي في آخر الزمان والصراع النهائي بين الخير والشر لتحليل أمراض الزمن الذي عاش فيه بغرض إرساء معايير روحية وأخلاقية جديدة من خلال وسيلتي التعليم والخطابة. وقد كان الإيمان بالآخرة حجر الزاوية في برنامجه الخاص بالتقويم الأخلاقي والصراع لمقاومة الدولة العلمانية، نظراً لأنه في مفهومه، يكمن الدرس القرآني في الإيمان بالآخرة في حقيقة أن أخلاقيات المجتمع الرياني تتحدد بواسطة الأوامر المقدسة وليس بواسطة القوانين الوضعية، وأن الاختيار هنا وثيق الصلة بتلك الأخلاقيات. وفي هذا السياق، أمد الحديث الخاص بالساعة سعيد النورسي بلغة قوية الرموز والمجاز قام باستخدامها للتأكيد على جدية المواجهة بين الخير والشر، بين الإيمان والكفر، بين الروحانية والمادية، بين الدين والعلمانية، وتلك كانت الرسالة المركزية لأعماله.

فعلى سبيل المثال، في "المكتوب الخامس عشر" و"المكتوب التاسع والعشرون" يقوم النورسي بالإجابة على الاستفسارات الخاصة بطبيعة أحداث الساعة ومعانيها. وقد كتب كل من المكتوبين خلال منفاه في بارالا والذي استغرق من عام ١٩٢٦م إلى عام ١٩٣٤م. وفي "المكتوب الخامس عشر"، يقوم بتعريف أن "شخص مخيف اسمه "السياني" (توأم الدجال عند المسلمين) على أنه مدمر الشريعة وقائد المنافقين، والذين يمثلون كمجموعة "شخص السياني المعنوي". وقد كانت تلك إجابة سعيد النورسي المرتبطة بالحديث. وفي نفس السياق، يقوم باستخدام الحديث بشكل مجازي للإشارة إلى الأشكال المختلفة التي رأى أن القوى الشريرة تتخذها في المجتمع التركي في زمنه: الطبيعيون والفلاسفة الماديون والفرديون ومعظم الذات والمتعطرسون، بما في ذلك المتعطرس الطاغية الذي يدعي، بأسلوب ساحر ومخادع في نفس الوقت، أنه يملك حالة إلهية. وهكذا فإن المسيح الدجال يجسد الإلحاد، ويشق إغراء من مغريات ومحفزات "الحضارة"، بينما يتعرض المؤمنون حقا إلى الخطر والأسر والفقر. ويأتي الخلاص لهم في شكل الدين. وفي النهاية سيتم ذبح الدجال على يد عيسى والمهدي مما يبنى بالوحدة الحقبة في المستقبل بين مسيحية حقبة وتاريخية (ممثلة في عيسى) مع الإسلام، حيث تلعب المسيحية دور التابع ويلعب الإسلام دور القائد. وسوف تقوم تلك الطاقة الروحية العظيمة لتلك القوى المتحدة بدحر قوى الشر^{١٤}.

وفي "المكتوب التاسع والعشرون"، نجد أن شخصية دجال آخر الزمان تفهم على أنها رمز للأيدولوجية العلمانية الواردة من الغرب، وبوجه خاص، قومية منشقة تعادل العنصرية. وعلى الجانب الآخر، نجد أن المهدي الذي يقوم بدحر هذه القوى يتم تعريفه على أنه فرد، وأيضاً على أنه ممثل عام لآل البيت، حيث أن مهدي آخر الزمان هو الحلقة الأخيرة في السلسلة المباركة من المرشدين الروحيين والمصلحين الذين عملوا على مدار التاريخ على حفظ الإسلام والشريعة^{١٥}.

توجد أطول رسالة للنورسي وأكثرها شمولية حول حديث الساعة في "الشعاع الخامس". وبناء على كلام كاتب سيرته الذاتية، فإن هذه الرسالة ربما جُمعت أو نُظمت في قسطنطيني عام ١٩٣٨م، إلا أنها في الأصل قد كُتبت عندما كان النورسي في اسطنبول في عام الثورة الدستورية.^{١٦} وهي تحتوي على مقدمة وثلاثة وعشرين "مسألة" تتناول أولاها الطبيعة العامة للحديث أشرط الساعة وأخراها نقاط محددة تم تسجيلها في مجموعة الحديث الصحيح. وفي المقدمة، نجد أن النورسي يحدّد هذا الحديث على "الآيات الرمزية في القرآن"، بمعنى أن حقيقتها مخفاة وأن معناها الحقيقي يصبح واضحا فقط بعد الحدث. وبمرور الوقت، قام بعض الناس بالربط بين المعنى الحرفي لهذه الأحاديث الرمزية مما أدى بهم إلى تفسيرات خاطئة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بعض الأحاديث نفسها لا بد وأنها بها ثمة خطأ حيث أنها تحتوي على كلمات تمثل تفسيرات راو قديم بدلاً من كلمات المتن الأصلي. وبما أن وقت نهاية العالم معلوم فقط عند الله، فإن كل التخرصات بظهورها مخطئة، حتى لو بدا تحقق بعض الحالات المحددة في الأحاديث. وإذا كانت الحالة كذلك، وجب على جميع البشر أن يتحولوا فجأة إلى مؤمنين حيث يجمع الخوف من الموت بين العصاة والصالحين واضعاً إياهم في نفس المستوى مما يزيل متطلبات الالتزام الحقيقي.^{١٧} وتمثل "المسائل" الثلاثة والعشرين الباقية في "الشعاع الخامس" ردود النورسي على أسئلة تلامذته فيما يختص بالتفاصيل المحددة لنهاية العالم الواردة في كتب الحديث. وهنا قام بتطبيق الطريقة الموضحة في مقدمة الفصل عن طريق تناول هذه الأحاديث على أنها نصوص رمزية ومجازية. وقد قام بتوفير أمثلة حول كيفية (إمكان) تفسير الرمزية بمصطلحات معاصرة. إلا أن كل هذه التفسيرات يتحول إلى تفسير غير نهائي حيث أنه يفتح جميع النصوص بعبارات مثل "الله أعلم"، "الله أعلم بالصواب"، "العلم عند الله"، أو "لا يعلم الغيب إلا الله" وهو ما يشير إلى خوف النورسي من تأكيد معنى واضح في أمور حيزها مسبقاً على "الآيات الرمزية في القرآن" والتي تخفي حقيقتها بطبيعة الحال. وتعتبر الخمس أمثلة التالية، من ضمن الأحاديث الثلاث والعشرين التي علق عليها النورسي في "شعاع الخامس"، كافية لشرح منهجية النورسي: أن المسيح الدجال يحمل كلمة "كافر" على جبينه، يمكن أن يعني أنه يرتدي قبة الرأس الخاصة بالكفار ويجبر الآخرين على ارتدائها، أن عدم بقاء أي شخص يقول "الله" في نهاية الزمان يمكن أن يشير إلى إغلاق جميع دور العبادة في المجتمع. إن ادعاء الدجال بأن له طبيعة إلهية يمكن أن تشابه الوضع الشخصي للقادة اللادينيين من حوله، ومسألة الفوضى الاجتماعية والانحلال المنقولة عن الحديث يمكن أن تشير إلى فقدان الأخلاق في مجتمع حدث فيه تغييرات كبيرة في علاقات الجنسين وأشكال اللهو العام، وأن خاصية الدجال "بالتعليم" يمكن تفسيرها على أنها مثال لحاكم يقوم بفرض نظام تعليمي خال من التعاليم الدينية. وبصورة رئيسية، فإن تلك ملاحم آخر الزمان المرعبة المشار إليها في الحديث تفهم على أنها استعارات لشخصية معنوية واسعة تمثل الإلحاد والأيدولوجيات المادية التي تصاحبها.^{١٨}

وكأداة إنذارية، فقد مكن حديث أشرط الساعة سعيد النورسي من وضع دعوته إلى أخلاق دينية جديدة في سياق رمزي يسمو على الزمن. فعلى جانب، ركز تفكير النورسي على أدب الحديث الرمزي، ولكن من وجهة نظر حديثة، مما أدى به أيضاً إلى

تضمن بعض أفكاره عن "صحة" أو "ضعف" بعض الأحاديث. وفي هذا السياق، قام بتعليم تلامذته كيفية الارتباط مع المجموعات التقليدية للنصوص الإسلامية حول الموضوع، وأيضاً النظر إلى التراث الديني بنظرة جديدة. وعلى الجانب الآخر وفي نفس الوقت، فقد وهبت القوة الشفافة للموضوع نفسه، بما في ذلك حقيقة أهميته قبي التراث العام أو "الشعبي"، حيث كان غالباً ما يتم تناوله مصحوباً بالخرافة - وهبت تعاليم سعيد النورسي عن الموضوع رنيناً خاصاً، ليس فقط بين أتباعه الدينيين، وإنما أيضاً بين أعدائه العلمانيين. وهذا ما دعا بشكل جزئي وكلاء الإدعاء العام، الذين قاموا باتهامه وأتباعه في العديد من المحاكمات بالتحريب السياسي، بتركيز اتهاماتهم على كتاباته عن نهاية العالم، وعلى وجه الخصوص في "الشعاع الخامس".

وقد كان هدف النورسي في دروسه عن موضوع آخر الزمان أو نهاية العالم هو تعليم معاصريه فيما يتصل بالإيمان والأخلاق. وقد قام باتباع الشكل التقليدي للمدارس الشرعية، سواء بالنية أو المنهج، ومثال ذلك استخدام منهجية حديث أشراط الساعة وتفايسره على النمط المجازي. وفي نفس الوقت، تمثل رسالته ككل جزءاً أصيلاً من مكونات الخطاب الإسلامي المعاصر. وكما وضحت إيفون يزبك حداد^{١٩}، فقد كان صوت النورسي في هذا الخطاب يختلف عن المعاصرين الإسلاميين الآخرين أمثال محمد عبده (توفي في ١٩٠٥م) وسيد قطب (توفي في ١٩٦٦م). ففي حين أسند محمد عبده آماله في تحديث إسلامي سياسي واجتماعي خالص في شكل "إصلاح الفرد" عن طريق التعليم، كانت رؤية سيد قطب واستراتيجيته مرتكزة على الصراع المنظم للمؤمنين الملتزمين بهدف الحصول على القوة السياسية وأسلمة كل من الدولة والمجتمع طبقاً للتفسير الحقيقي والمنفرد للعقيدة الإسلامية. فمن جهة، نجد أن سعيد النورسي يشترك مع إيمان محمد عبده بالدور الهام الذي يلعبه التعليم الإسلامي في العالم المعاصر، إلا أنه لم يشارك محمد عبده تفاؤله. وعلى الجانب الآخر، نجد أن برنامج النورسي في إعادة تسليح أخلاقيات المسلم تلتقي مع بعض إبحاح تحذيرات سيد قطب فيما يتعلق بالمغريات الهدامة للغرب، وخاصة أيديولوجياته المستخدمة من قبل النظام السياسي القمعي الداخلي، إلا أنه، وعلى عكس سيد قطب، قام بالتركيز على صراع الفرد (لابتكار طريقة للحياة تثبت كفاية الإسلام أيضاً ما كانت البيئية).^{٢٠} وقد أعلن عن موقع تلك "المقاومة السلبية" على وجه الخصوص في كتابات "سعيد الجديد".^{٢١} وتؤكد دروس النورسي حول موضوع نهاية العالم والتي تم كتابتها خلال مرحلة "سعيد الجديد" من حياته وأعماله قراءات إيفون حداد. فعن طريق تفسير حديث أشراط الساعة بشكل مجازي، انضم سعيد النورسي إلى قائمة طويلة من العلماء الذين قاموا باستخدام رسالة الحديث لدعوة معاصريهم إلى الصحوة الروحية الفردية وليس الفاعلية السياسية. فطالما أن "الساعة" (نهاية الدنيا) لا يعلمها إلا الله، فيجب على المسلم إعداد نفسه وفي نفس الوقت انتظار وقوعها بصبر.

ثبت المراجع وملاحظات

- 1 انظر "المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن" (*Ethico-Religious Concepts in the Quran*)، تأليف توشيهيكو ايزووثو، (مونتريال ١٩٩٦م)، ١٠٨.
- 2 انظر "حياة وأوقات بديع الزمان سعيد نورسي" (*The Life and Times of Bediüzzaman Said Nursi*)، تأليف شكران واحدة، في مجلة العالم الإسلامي، المجلد ٨٩ (٣-٤)، يوليو - أكتوبر ١٩٩٩: ٢٢٧.
- 3 كما يوجد على سبيل المثال في كتابات عزراء الصياح الثاني، أرميا، حزقيال، دانيال، جويل، وزكريا.
- 4 نظر متى ٣:٢٤ - ٤٦:٢٥، ولوقا ٥:٢١ - ٣٦، ويولس فصل ٤: ١٣-٥:٣.
- 5 تكتب 95, C.E. ca.
- 6 صحيح البخاري: باب ٩٢، مسلم: باب ٥٢، أبو داود: باب ٣٤، الترمذي: باب ٣١، ابن ماجه: باد ٣٦.
- 7 اسم الموقع على الانترنت هو <http://www.siliconfusion.com./Islam/Prophecies/md3.html> (خريف ١٩٩٩م).
- 8 حول حديث اشراف الساعة، انظر كتاب "الفهم الإسلامي للموت والبعث" (The Islamic Understanding of Death and Resurrection)، تأليف جين إ. سميث وإيفون يربك حداد (البياني ١٩٨١) ٦٥-٧٠.
- 9 انظر "معاناة الخلاص في الإسلام" (*Redemptive Suffering in Islam*)، تأليف محمود أيوب، (لاهاي ١٩٧٨م) ٢١٦-٢٢٩، وانظر أيضاً "المسيح والمهدي" (*Messianism and the Mahdi*)، تأليف عبد العزيز أ. ساشادينا، وانظر "توقعات الألفية: الشيعة في التاريخ" (*Expectation of the Millennium: Shiism in History*)، تأليف سيد حسين نصر، حامد دبشي، وسيد فالي رز نصر (البياني ١٩٨٩)، ٢٥.
- 10 قارن الآية ١٤ من سورة التكويد بالقرآن الكريم، وانظر أيضاً "الفهم الإسلامي للموت والبعث" (*Islamic Understanding of Death and Resurrection*)، تأليف سميث وحداد، ٦٥-٧٠.
- 11 انظر "الفهم الإسلامي للموت والبعث" (*Islamic Understanding of Death and Resurrection*)، تأليف سميث وحداد، ١٢٨-١٣١.
- 12 انظر "المسيح والمهدي" (*Messianism and the Mahdi*)، تأليف جاسم حسين في "توقعات الألفية": (*Expectation of the Millennium*) ص ١٤-٢٢.
- 13 انظر "المسيح والمهدي" (*Messianism and the Mahdi*)، تأليف عبد العزيز ساتشادينا، ٢٤-٣٠.
- 14 انظر "مكتوبات" (*Letters*) تأليف سعيد نورسي، ترجمة شكران واحدة (اسطنبول ١٩٩٧) ٧٧-٨٠.
- 15 المصدر السابق، ٥١٢-٥١٦.
- 16 انظر "حياة وأوقات النورسي" (*Life and Times of Nursi*)، تأليف واحدة، ٢٣٥.
- 17 انظر "الشعاعات" (*Rays*)، تأليف سعيد نورسي، ترجمة واحدة (اسطنبول ١٩٩٨) ٩٧-١٠٢.
- 18 المصدر السابق، ٩٧-١١٧.
- 19 انظر "الغربة كأمونج حياة المسلم: النظرة العالمية لرسائل النور" (*Ghurba as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i-Nur Worldview*)، تأليف حداد، مجلة العالم الإسلامي المجلد ٨٩ (٣-٤)، ١٩٩٩: ٢٩٧-٣١٣ (معاد طبعه في هذا الكتاب الذي بين يديك).
- 20 المصدر السابق، ٣٠٠.
- 21 المصدر السابق، ٣٠٧-٣٠٨.

الغربة كنموذج لحياة المسلم: النظرة العالمية لرسائل النور إيفون يزيك حداد

لقد مر العالم الإسلامي بتحول مأساوي في مواجهته للحدائثة خلال القرن العشرين. ففي حين أن بعض تلك التغيرات كان يفرضها عملاء الاستعمار الغربي، ففي المجمل، كانت تنفذ عن طريق قرارات عليا كجزء من سياسة الدولة من قبل هؤلاء الذين تولوا السلطة بعد انهيار الامبراطورية العثمانية. و كان يناقش تلك الأفكار ويحللها ويروج لها أو ينقدها زمرة من المفكرين المحليين والناشطين السياسيين الذين قاموا بفرض التغيير كوسيلة وحيدة لإحياء المجتمع الإسلامي، الذي كان ينظر إليه على أنه رمز للتخلف بما أنه لم يستطع الصمود أمام التدخل الأوروبي السياسي والاقتصادي والعسكري. وقد بدأت الحكومات التي ظهرت إلى الوجود بعد الحرب العالمية الأولى بتجربة العديد من الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سبيل إعادة تعبئة المجتمع، ووضعه على مسار التكافؤ مع الغرب للصمود أمام الهجمات التي كان يشنها "الغرب" دون هوادة وما كان يدعيه من "قيم عالمية". وقد تم فرض تبني القيم الغربية على دول العالم الثالث كخطوة أولى في سبيل اللحاق بركب الأمم المتحضرة.

وقد تمثلت أرضية تلك الحملة في ضعف الامبراطوريات الإسلامية (المغولية، الصفوية، العثمانية) في نهاية القرن التاسع عشر وعدم قدرتها على الصمود أمام المخططات الأوروبية لتقسيمها إلى دويلات طيعة سهلة الانقياد لمصالح القوى الاستعمارية. وقد عمل المستعمرون والمستشرقون وبعثات التنصير على دعم القيم الأوروبية ونشرها عن طريق الهجوم على الإسلام كدين، وتصويره على أنه من بقايا عقليات العصور الوسطى، وأنه المسئول عن ضعف المسلمين، ذلك الضعف الذي لا شفاء منه سوى بالنقيد بالأيديولوجيات الغربية المفروضة سواء كانت خاصة بالتحديث أو العلمانية أو الاشتراكية أو المادية أو الليبرالية أو الثورة العلمية.

الدفاع عن الإسلام

تولى العديد من المفكرين الإسلاميين استجابة لتلك التحديات مسئولية قيادة الدفاع عن المجتمع الإسلامي مما بدا تهديداً لأسسه. وقد قام بعضهم باللوذ بمجموع علماء الماضي في فرض إسلام لا يتصالح مع الأيديولوجيات والنظم الغربية. بينما هرع آخرون إلى قضايا الهوية والأصالة والبقاء في محاولة إحداث ترابط مع نظرة عالمية ترتبط بالعالم المعاصر، وفي نفس الوقت تتمسك بلب الإسلام كدين وحضارة. وقاموا بمحاولة

إيجاد مساحة لبقاء "الأمة" الإسلامية وإحداث التكامل والشمولية للفرد المسلم في بيئات سياسية واجتماعية واقتصادية سريعة التغيير. إلا أن البعض حاول اتخاذ الأوروبيين كنموذج وجاهدوا لتجريد العالم الإسلامي من الإسلام على أمل إحداث التكافؤ مع الغرب.

عاش سعيد النورسي في تلك الفترة المضطربة (١٨٧٦-١٩٦٠م). وتكوّن تأملاته إسهاماً هاماً للحوار الحالي عن أمور ما زالت تجتذب المؤمنين، ليس فقط في تركيا، وإنما بزيادة مطردة، في العالم العربي وحتى بين المسلمين في الغرب نفسه. وعلى الرغم من أن بعض تأملاته كتبت باللغة العربية^١، إلا إنها لم تكن متاحة حتى العقدين الماضيين فقط. وعندها بدأ أتباعه برنامجاً لتوزيع أعماله التركية^٢ مدعومة بالترجمات إلى العربية^٣ والإنجليزية^٤، إلى جانب رعاية مؤتمرات^٥ وتجديد علماء لنشر دراسات عن حياته وأفكاره وإسهامه في تجديد المجتمع الإسلامي^٦.

يعمل هذا الفصل على اختبار خبرات وتأملات النورسي كنموذج للتواجد المسلم في بيئة المحنة والاغتراب في العالم المعاصر. وتكمن وثيقة صلة إسهامه بذلك في إصراره الشخصي على مقاومة التغريب والعلمانية الجذرية التي رأى أن القائمين عليها عبارة عن عملاء لا هواده لهم من الغرب ومن يدعمونهم من المتغربين المحليين، والذين كان هدفهم الأول هو تجريد المسلمين من الإسلام وتأكيد إيمانهم بعجزه.

قام بتقديم نماذج بديلة لنموذج النورسي في العالم الإسلامي اثنان من المؤلفين المصريين من ذوي الشهرة بين المسلمين في الغرب وهما محمد عبده (توفي ١٩٠٥م) وسيد قطب (توفي ١٩٦٦م)^٧، على الرغم من مرور المؤلفين الثلاثة بتجارب متشابهة. وهذا ببساطة لا يعني أن التشابه بينهم يكمن في توازي الصراع، أو في سياق البيئة التي احتضنت أفكارهم، وإنما في عرض الصراع نفسه، وتجربة الإغراء والفتن ووعود الغرب، وإدراك بطلانه فيما يتعلق بواقع الحقيقة الثابتة للبدل الإسلامي، مما لقي القبول لدى تلاميذهم. ولم يكن أي من المؤلفين الثلاثة باحثاً أو متأملاً مقعداً، فقد عرف كل منهم وخبر ما كتب عنه. وقد كانوا مدركين لحقيقة الثمن الباهظ لكون الإنسان مسلماً في بيئة غربة أو بيئة تغريبية سواء كانت سجناً أو منفى.

فإلى جانب مرور كل منهم بمراحل مأساوية في منظورهم للحياة ودور الإسلام في إصلاح المجتمع، عانوا جميعهم من قضاء بعض الوقت في السجن و/ أو المنفى بسبب أفكارهم ومعتقداتهم. وقد تعرضوا لإغراء المعرفة والقوة الأوروبية، وسافروا لفترات بسيطة إلى الغرب، وأمنوا بشرعية الصراع المسلح ضد التدخلات الاستعمارية الغربية، وافتتتوا بوعود الثورة كمطلب للإصلاح وإحياء المجتمع المسلم. وقد عاش ثلاثتهم في أزمنة ثورات وشاركوا في الأنشطة الثورية وافتتتوا بالبداية الجديدة وفرصة التخلص من الأنظمة الفاسدة التي لم تخدم مصالح الأمة^٨.

لقد كانوا نتاجاً للبيئات التي عاشوا فيها، والحوار السائد الذي انتشر في زمانهم، والمعاناة التي مر بها مجتمعهم، والتحرر من سحر الغرب، وأيضاً وعد التغريب المنقّى، والحلول الواعدة لبقاء الإسلام والتي دافع عنها نظراؤهم. وعلى الرغم من تلك التشابهات في الخبرات، فقد قام كل منهم بوضع أفكار جذرية مختلفة عن وسائل حفظ

«الأمّة» الإسلامية. وقد بدأ وكان كل منهم قد راق لجمهور مختلف، وقدموا ثلاثة خيارات لنهج حياة المسلم في بيئة غير مسلمة. وقد نبذ كل من محمد عبده وسعيد النورسي لاحقاً القوة السياسية والثورة كأسلوب للتغيير، بينما أصر سيد قطب على حماسه للسيطرة السياسية. وقد عمل ثلاثتهم على تطبيق آرائهم من خلال خلق مجتمع متعلم مرة واحدة ملم بالعلم والتكنولوجيا والتعلم من الغرب، مع إسلام عقلائي معاد تفسيره وإحياؤه وقادر على إدارة العالم المعاصر. وكان النموذج الذي روجوا له هو اليابان التي أدركوا أنها قامت بالتحديث من خلال استخدام التكنولوجيا الغربية دون النزول عن منظومة القيم والتقاليد والمعتقدات اليابانية^٨.

قام محمد عبده لاحقاً بتكريس حياته للتغيير السلمي عن طريق إصلاح الفرد بالوسائل التعليمية. وقد ناضل لخلق كوادر من المسلمين المعاصرين تكون على أهبة الاستعداد لتولي مسئولية إدارة دولة حديثة. بينما آمن سيد قطب، على الجانب الآخر، بأن الخلاص يأتي فقط من خلال الترويج لنظام إسلامي يسمح بعدم التفرقة ولا يتنازل، مع وجود خيارات بديلة كحلول للمشكلات الاجتماعية. ولا يتأتى هذا النظام إلا كنتيجة للجهود المتألفة للكثائب المنظمة، طليعة المسلمين الجدد، المتشربين بمبادئ التفسير الحقيقي للإسلام والملتزمين بحياسة القوة السياسية لاستئصال القوة الشريرة التي اغتصبت القوة من المؤمنين، وعندها فقط يكون في مقدورهم استعادة العدل والفضيلة وتنفيذ برنامجهم بأسلمة العالم.

أما سعيد النورسي، على الجانب الآخر، فقد دعا إلى تأسيس الفرد على القرآن والحديث. ومع اتفاقه معهم على أهمية التعليم، فقد بنى منهجه على تأكيد مركزة الفرد على الحياة الإيمانية والالتزام. ولقد كان منهجه عبارة عن غرس حياة إسلامية منضبطة تركز على الوعي بالله، أي أنه برنامج لإعادة التسليح الأخلاقي. لقد كانت دعوته للخلاص أكثر تفصيلاً: فرد واحد في كل مرة لمقاومة قوة الدولة وبرنامجه الشيطاني. وقدمت حياته في المنفى نموذجاً لمقاومة تحديات العصر وقمع الدولة والجهود المبذولة لإخضاعه وتغيير معتقداته.

قام المصلحون الثلاثة بإعادة تفسير الإسلام للحياة المعاصرة. وفي حين ناضل محمد عبده لتحديث الإسلام وسيد قطب لأسلمة الحداثة، التمس برنامج سعيد النورسي في نهاية حياته احتواء الحداثة واستنباط منهج للحياة يثبت كفاءة الإسلام أياً ما كانت بيئته. وفي خلال تلك العملية، وجد ثلاثتهم ضرورة كتابة تأملات وخواطر حول القرآن الذي آمنوا بأنه السبيل الذي لا غنى عنه للمقاومة والبقاء، والأساس غير المتنازع عليه لحياة العالم، وهو الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها^٩. وتعتبر تأملاتهم عن القرآن نوعاً محدداً من التفسير الذي تطور خلال القرن العشرين. إنه نوع من التفسير والدفاع عن الإسلام في نفس الوقت^{١٠}.

وعلى عكس التفسيرات التقليدية، لم تخاطب تأملات محمد عبده وسيد قطب وسعيد النورسي الدارسين الآخرين بصورة حصرية، حيث أن محتوياتها تهدف إلى توفير الإرشادات الخاصة بالحياة اليومية لعامة الجمهور المتعلم، والتمسك بالموضوعات

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي يواجهها المسلم في العالم المعاصر وتفسيرات مستقبل غير واضح المعالم. وتركز تلك التفسيرات بصورة رئيسية على رسالة القرآن متجاهلة الحوار المطول عن الخصائص اللغوية والنحوية. وتركز على وثاقفة صلة الفقرات المختارة للنص مع الظروف اليومية في محاولة لإثبات أنها لم تصبح قديمة الطراز بأي حال مع اكتشافات العلم الحديث. وفي محاولة لحفظ الهوية والشخصية الإسلامية، قام الثلاثة باختيار مفاهيمهم للقرآن في الفترة الزمنية النبوية، باستخدام الرسالة القرآنية كأساس لإقرار التغييرات التي أرادوها. وهكذا، قاموا بتوفير مدخل جديد على الزمن المبهم المعالم والذي اعتقدوا بأنه يهدد بتشويه أسس الإيمان.

وقد قام النورسي بشرح عمله على النحو التالي:

" ان رسائل النور لاتعمّر تخريبات جزئية، ولا ترمم بيتاً صغيراً مهدماً، بل تعمّر أيضاً تخريبات عامة كلية، وترمم قلعة عظيمة - صخورها كالجبال - تحتضن الاسلام وتحيط به. وهي لا تسعى لاصلاح قلب خاص ووجدان معين بل تسعى أيضاً - ويبيدها اعجاز القرآن - لمداواة القلب العام المجروح، وضمان الافكار العامة المكلومة بالوسائل المفسدة التي هُيئت لها ورگمت منذ ألف سنة، وتنشط لمداواة الوجدان العام الذي توجه نحو الفساد نتيجة تحطم الاسس الاسلامية وتياراته وشعائره التي هي المستند العظيم للجميع ولا سيما عوام المؤمنين. نعم انها تسعى لمداواة تلك الجروح الواسعة الغائرة بأدوية إعجاز القرآن والايمان.

فأمام هذه التخريبات الكلية الرهيبة، والشقوق الواسعة، والجروح الغائرة، ينبغي وجود حجج دامغة واعتدة مجهزة بدرجة حق اليقين وبقوة الجبال ورسوخها، ووجود أدوية مجربة لها من الخواص ما يفوق الف ترياق وترياق (مضاد للسموم) ولها من المزايا ما يضاهي علاجات لا حدّ لها.

فرسائل النور النابعة من الاعجاز المعنوي للقرآن الكريم، تؤدي هذه المهمة وفي هذا الوقت اتم اداء، وتحظى في الوقت نفسه بكونها مدار انكشاف لمراتب غير محدودة للإيمان ومصدر رقي في مدارجه السامية غير المتناهية".^{١١}

المواجهة مع "الوحش"

لقد شهد سعيد النورسي تقطيع أوصال وتجزئة الامبراطورية العثمانية إلى العديد من الدول الجديدة شرق أوروبا وجنوب غرب آسيا. وقد كان في البداية من المؤيدين للثورة الكمالية في محاولتها لوقف المزيد من الغزو الأجنبي واستعادة السيطرة على المقاطعات السليبية من أوروبا. إلا أنه فقد افتنانه لاحقاً بالسياسات العلمانية لكامل أتاتورك والتي شرعت لاستئصال بعض الدعامات الأساسية للمجتمع الإسلامي، مثل الشريعة

والحجاب، وإبطال آخر رمز للوحدة الإسلامية، ألا وهي الخلافة، كما سعت أيضا إلى استئصال جميع آثار الحضارة الإسلامية^{١٢}.

ورأى النورسي أن محاكاة السلطات التركية للنموذج الأوروبي أمر مبخس للإسلام، حيث نزلت بالمسلمين إلى مستوى الذين يحاكونهم. وقد كان سياساتهم مساوية لانقلاب المسلمين ضد ما قدره الله، دولة تحط بهم إلى مستوى "الوحش": "إن الأجنبي ومن يقلدونهم عبارة عن حيوانات. إن الكفار ومن يوالونهم هم عناصر شريرة ضمن الوحوش التي خلقها الله". وقد آمن النورسي بأن الأوروبيين، بدلا من أن يكونوا النماذج الإيجابية لمحاكاة المؤمنين، قد خلقوا لتوضيح المسلمين بالبدائل الجذرية للسلوك الحيواني. وفي حين أن عباد الله سيعلمون كرم الله الذي وعد المؤمنين في الجنة، فسوف تكتوي الوحوش بنار جهنم^{١٣}.

قيا أسفي! وبيا ويل من ضلّ بطواغيت الأجنبيات وعلومهم المادية الطبيعية، وبيا خسارة أولئك الذين يقلّدونهم تقليدا أعمى، ويتبعونهم شبرا بشبر وذرعا بذراع... قيا أبناء هذا الوطن! لا تحاولوا تقليد الإفرنج! وهل يعد كل ما رأيت من ظلم أوروبا الشنيع وعداوتهم اللدودة، تتبعونهم في سفاهتهم، وتسيرون في ركاب أفكارهم الباطلة؟ وتلتحقون بصفوقهم، وتتضمّنون تحت لوانهم بلا شعور؟ فانتم بهذا تحكمون على أنفسكم، وعلى إخوانكم بالإعدام الأبدي.. كونوا راشدين فطنين! إنكم كلما اتبعتموهم في سفاهتهم وضلالهم ازدتكم كذبا وافتراء في دعوى الحمية والتضحية، لأن هذا الإتياع استخفاف بأمّكم واستهزاء بملككم^{١٤}.

وترينا أعمال النورسي أنه لم يكن فقط مدركا لتصوير الغرب للإسلام في كتابات بعثات التنصير والاستعماريين والمستشرقين، وإنما أيضا لم يتهاون في مقارعتهم بحقيقة الإسلام. وقد حاول دحض تهجمهم على الإسلام بأنه السبب في تخلف المجتمعات الإسلامية. وقد أكد تأكيدا كبيرا على طبيعة الإعجاز القرآني الذي رآه مركز الدفاع عن الإسلام كحضارة، في محاولة منه للحط من قدر الأيديولوجيات الغربية الوضعية والمادية والعلمانية. ومع إدراك سعيد النورسي لمقولة جلاستون بأنه طالما أن القرآن في أيدي المسلمين، سيصعب على الأوروبيين إخضاعهم وحكمهم^{١٥}، فقد قام النورسي بالتركيز على كُتبه حول القرآن، الذي رآه الحقيقة الخالدة الوحيدة وكلمة الله التي لا يأتيها التحريف من بين أيديها ولا من خلفها، وعلى ذلك فهو المصدر الوحيد لحفظ الجماعة الإسلامية. وقد أنكر مزاعم بعثات التنصير والمستشرقين بأن القرآن يعتمد على الكتب الدينية الأخرى، مؤكدا أنه في الواقع هو المهيمن على كل من التوراة والإنجيل.

رفض سعيد النورسي بشكل مطلق مفهوم "الغرب" كمعيار أو أن يكون قيمه عالمية. ولمواجهة محاولات بعثات التنصير "لتنصير العالم على مدار جيل"، وفرض الاشتراكيين المتطرفين "للأيديولوجية الماركسية" تحت قناع "رفع مستوى البشر" لخلق نظام جديد اجتماعي وسياسي واقتصادي، كتب سعيد النورسي بأنه من الضروري تشكيل كادر جديد من المسلمين الذين تركز حياتهم على القرآن.

"لا شيء يشغل بالي بقدر تلك الأخطار التي تهدد الإسلام. لقد كانت تلك الأخطار تأتي من الخارج ولذلك كان من السهل مقاومتها. ولكنها الآن تأتي من الداخل حيث انتشر السوس

في الجسم مما جعل المقاومة صعبة. وإنني أخشى أن المجتمع غير قادر على التصدي لهذا المرض لأنه لا يشبه العدو".^{١٦}

وقد بدت أوروبا بالنسبة لسعيد النورسي كما لو كان لها وجهان. أحدهما ساهم بخدمات مفيدة للإنسانية، وخاصة في خلق ظروف أفضل للإنسان من خلال اكتشافات المعرفة والعلم، والتي يمكن استخدامها في قضايا العدالة والمساواة. وقد تم اشتقاق هذه المعرفة من تعاليم المسيحية الحقّة. أما الوجه الآخر، فهي أوروبا التي أفسدت تعاليم المظلمة للفلسفة الوضعية والمادية. ونتيجة لذلك، فقد اعتبرت مخطأة أن شرور الحضارة فضائل، مما نتج عنه تضليل البشرية وقيادتهم إلى الرذيلة والشقاء.^{١٧}

إنه الوجه الثاني لأوروبا التي تُعاقب بشدة لاتباعها الفلسفات والتعاليم الخاطئة التي أدت إلى خلق حضارة العصيان والفساد والتفاهة. وفي نفس الوقت، فهي تعظم شرها بقيادتها الناس إلى الضلال.

"يا أوروبا الثانية! اعلمي جيدا أنك قد أخذت بيمينك الفلسفة المضلة السقيمة، وبشمالك المدنية المضرة السفيهة، ثم تدّعين أن سعادة الإنسان بهما. ألا شئت يدلك، وبئست الهدية هديتك، ولتكن وبالأ عليك، وستكون.

أيتها الروح الخبيثة التي تنتشر الكفر وتبث الجحود! ثرى هل يمكن أن يسعد إنسان بمجرد تملكه ثروة طائلة، وترقله في زينة ظاهرة خادعة، وهو المصاب في روحه وفي وجدانه وفي عقله وفي قلبه بمصائب هائلة؟ وهل يمكن أن نطلق عليه أنه سعيد؟! ألا ترين أن مَنْ يَبس من أمر جزئي، وانقطع رجاؤه من أمل وهمي، وخاب ظُله من عمل تافه، كيف يتحول خياله العذب مُرا علقما، وكيف يتعذب مما حوله من أوضاع لطيفة، فتضيق عليه الدنيا كالسجن بما رُحبت!. فكيف بمن أصيب بشؤمك بضربات الضلالة في أعماق أعماق قلبه، وفي أغوار روحه، حتى انقطعت - بتلك الضلالة - جميع آماله، فانشقت عنها جميع الامه، فاي سعادة يمكنك أن تضمّني لمثل هذا المسكين الشقي؟"^{١٨}

وبالنسبة لسعيد النورسي، فقد كان وعد الحضارة الأوروبية وأخلاقياتها عبارة عن وهم يضئ بوعد السعادة - فقط ليخيب الآمال عند وضوح الحقيقة، حيث يتضح أنها يائسة ومثبطة نظرا لعدم أهمية فوائدها، فما هي إلا نتاج الخيال. وتتجلى حقيقتها حين تسلط عليها أضواء الحقيقة التي تحولها إلى دواء حنظلي الطعم. وما أسوأ من ذلك هو قدرتها على الإلقاء بأولئك الذين ضلوا بها إلى يأس مستعر في أعماق أعماق جوهر وجودهم. وهكذا، فإن نتائجها مقيدة كما لو كانت سجنا "وهل يمكن أن يُطلق لمن روحه وقلبه يُعذبان في جهنم، وجسمه فقط في جنةٍ كاذبة زائنة.. أنه سعيد؟".^{١٩}

"فيا أوروبا التي نأت عن النصرانية وابتعدت عنها، وانغمست في السفاهة والضلالة! لقد اهديت بدهاتك الأعر كالدجال لروح البشر حالة جهنمية، ثم أدركت أن هذه الحالة داء عضال لا دواء له. إذ يهوى بالإنسان من نزوة أعلى عليين إلى درك أسفل سافلين، والى أدنى درجات الحيوان وحضيضها، ولا علاج لك أمام هذا الداء الوبيل إلا ملاهيك الجذابة التي تدفع إلى إبطال الحس وتخدير الشعور مؤقتا، وكمالياتك المزخرفة وأهواوك المنومة... فتعسا لك ولدواتك الذي يكون هو القاضي عليك."^{٢٠}

لا يمكن لأوروبا أن تكون نموذج لحياة المسلم حيث أنها مبنية على "أساس عفن محكوم عليه بالخراب حيث أنها تؤمن بأن كل مخلوق عبارة عن هوية فردية يعطيه صراعه من أجل وجوده وملذته الذاتية الحق في الحياة". فبالنسبة للأوروبيين، الغرض الرئيسي من الحياة ليس مثلاً سامياً مبنياً على الأخوة والإصلاح الاجتماعي، وإنما الغرض الرئيسي هو "البقاء والاستمرارية". فالمثل الأوروبية لا تخاطب أهمية التعاون بين البشر، وإنما تتشج بالصمت إزاء القانون الإلهي " قانون التعاون"^{٢١}. ولا تخلق مثله ولا تروج إلا العداوة بين الناس، مؤكدة أن الحياة تتسم بالنزاعات والصراع.

ومع خضوع سعيد النورسي لتقلبات القوى الخارجية عن سيطرته، وتقلبه من منفى إلى منفى، فقد تساءل عن اعتقاد الأوروبيين بأن الإنسان يصنع ويتحكم في قدره. فالفرد عاجز عن مواجهة ما لا حصر له من الأعداء الباحثين عن تدميره. وكتحليل أخير، فإن إرادة الإنسان ضعيفة في حجم الذرة، وحياته عبارة عن توهج مرتعش ينطفئ في غمضة عين. لقد انحرقت أوروبا عن الحقيقة. لقد نست الخالق - سيد جميع المخلوقات. وقد حولت تلك التعاليم "تهار الإنسان إلى ليل" عن طريق الترويج للأكاذيب التي خانت الجهد البشري.^{٢٢}

أدان النورسي كل من يتخذ النماذج الأوروبية كمثال للحياة. فهذا المثال يخلق نوع من الفرعون الطاغية، حسب قوله، حتى لو كان ذلك الفرعون مذلاً ويفرض ويعبد كما لو كان إلهه، أدنى الأشياء التي يحقق منها منفعة. وعندئذ يصبح متمرد، ولكنه في الحقيقة متمرد مثير للشفقة يقبل قدم الشيطان من أجل متعة لا تستحق ويقبل بالانحطاط والظلم من أجل منفعة زائلة، ويصبح مستأسداً، ولكنه عاجز في هذه الحالة حيث ينقصه الأساس الشخصي الذي يمكن له أن يبحث فيه عن الملاذ، وينقلب هدفه الأسمى إلى إشباع شهوات الروح.^{٢٣}

وعلى الجانب الآخر، سيكون دارس القرآن قادراً على الزهو والفخار بالنموذج الإسلامي "العبد" الذي لا يسجد إلا لله. فحتى لو كان من أدنى المخلوقات، فهو لا ينحني أمام الحكام الجبابرة. وعلى الرغم من ضعفه، فهو يستمد قوته من الله العظيم، وعلى الرغم من فقره، فهو طامع فيما يدخره له الله في الحياة الأخرى.^{٢٤}

إن الفارق بين مجتمع مبني على الفلسفة الغربية والمجتمع القرآني واضح وجلي. فبالإضافة إلى النظرة القصيرة والمشوهة إلى الحياة، فالمجتمع الأوروبي يروج لدور فرد ينتكر فيه لأخيه وينافسه بل ويعاديه. وهو شغوف بالحصول على ما يستطيع امتلاكه لنفسه. أما على الجانب الآخر، نجد أن المجتمع القرآني يوفر إرشاد واضح حيث يخترق نوره ويتعرف على الملذات في كلى العالمين. في المجتمع القرآني يقوم الفرد بالدعاء لأخيه بالخير. حيث أن الممتلكات الإنسانية ليست ملكية خاصة ولكن بالأحرى أمانة من الله. والغرض من الحياة هو إظهار عظمة الله وانعكاس حكمته.^{٢٥}

وقد أعلن النورسي أن أوروبا لا يمكن أن تحقق وعدها، وهكذا تترك البشرية أمام خيارين، يؤدي أحدهما إلى إضعاف والتضحية بالأفراد الذين يتم سلبهم من أملاكهم عن طريق القمعيين الذين يدمرون منازلهم، وحتى أكوأخهم. وعند متابعة ذلك الطريق، لا

يسمع المرء سوى عنف القامعين وأنين وتأوهات المقموعين. وهذه الحالة الحزينة يمكن أن تؤدي إلى نزع الإنسانية عن الفرد وتجريد قلبه من أية عاطفة لحرمانه من التحرك إزاء المضطهدين^{٢٦}. أما المسار البديل فهو الذي يتخذ القرآن نبراساً للبشرية. فكل سالكو هذا المسار جنود طيعين ومؤمنين بحاكمهم العادل. وهم شغوفون بطاعته والانخراط في جيشه والدفاع عن القضية حتى الموت. فمن يسلك هذا المسار ليس لديه ما يخشاه سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر^{٢٧}.

وأمن النورسي بأن الأوروبيين يروجون للقومية بين المسلمين من أجل تفرقتهم وتدميرهم. وهؤلاء الذين يتبعون التعاليم الأوروبية يصبحون أدوات غافلة في أيديها. إن القومية تخلق "الآخر" الذي يصبح محل للعداوة السرمدية والمنافسة والصراع المستمر. وقد قام الإسلام بإنكار تلك القومية والقبلية لفترة ما قبل الإسلام في بلاد العرب، وأحل محل تلك الاتجاهات الشعبية حماسة إسلامية مقدسة وإيجابية. وقد تجلى الخطر الأكبر للقومية المفروضة في تركيا بعد جهود الليبرالية وإعلان الدستور. فقد أصبح جلياً أنها خلقت أنواع من الفرقة والعداوات بين مختلف طوائف المسلمين الذين استهلكوا في الصراعات بين بعضهم البعض متغافلين التنين الأوروبي الذي ما فتئ يطارد المجتمع الإسلامي بلا هوادة، والذي لم يشبع نهمه أبداً^{٢٨}.

لا يصبح الإحساس بالقومية إيجابياً إلا إذا وضع في خدمة الإسلام، وإذا انبثقت من مجتمع مسلم. ففي تلك الحالة، يصبح مصدراً للتعاون والدعم وقوة إيجابية في مجتمع يتبنى روابط الأخوة الإسلامية. ففي خدمة الإسلام، يمكن أن تخلق القومية الإيجابية قلعة آمنة ذات جدران حصينة لحماية الإسلام بدلاً من إهدار طاقاتها. وبدون ذلك، فإن الفرقة والعداوة التي تنتج عن الآلة الأوروبية ستؤدي إلى تخلي الله عن دعم المسلمين، كما حذرنا بذلك القرآن (الآية ٥٤ من سورة المائدة)^{٢٩}. وهكذا، فإن اتباع الأوروبيين في إهمالهم لدينهم يمثل خطراً كبيراً. وفي نفس الوقت، يحذر النورسي من أنه على الرغم من ترويج الأوروبيين للدولة العلمانية، إلا أنهم ليسوا ضد الدين. فالأوروبيون منافقون. ففي الوقت الذي يقنعون فيه المسلمين بأن الدين عقبة أمام التطور، يتمسكون بعقائدهم الدينية. ومن أفضل الأمثلة على ذلك القادة الأوروبيين أمثال لويد جورج وودرو ولسن^{٣٠}.

نموذج الغربية

إن الجهود الحديثة الرامية إلى نشر أعمال سعيد النورسي وخلق اعتراف عالمي بأهمية نظريته ومعاني أعماله في الحياة المعاصرة من خلال إقامة المؤتمرات ونشر الدراسات حول الموضوعات المنقاة، قد خلقت مادة علمية كتبها أناس خارج نطاق تلامذته الأتراك. وقد قامت بعض هذه الأعمال بتخليد التبجيل والتوقير الذي أظهره تلامذته، حتى لو كانت النية هي كتابة السيرة الذاتية لسعيد النورسي^{٣١}. وعلى الرغم من أن أولئك الكتاب قد وجدوا بعض أجزاء من أعماله في صورة مفككة، إلا أن ذلك لم يقلل بأي حال من إعجابهم به أو ينقص من مديحهم لعبقريته و موسوعيته. فعندما كانت كتاباته

تتسم بالكثافة، كانوا يعزّون ذلك إلى غزارته وعمق إيمانه والتزامه. وما لم يكن واضحاً كان يعزّى إلى عرضه لأسرار وسحر الإسلام.

وقد حذر النورسي الآخرين بأنهم قد لا يفهمون ما كان يكتب عنه "لأنني لم أكتب بملاً إرادتي واختياري، ولا يبدو في رأيي مناسباً أن يتم ترتيب أو تصحيح ما كتبت"^{٣٢}. لقد آمن بأن تأملاته كانت قيد إلهام من مصادر خارجية. وقد قام بنفسه بإعادة قراءتها للحصول على الإرشاد. وقد علم تلامذته بأن الكتب السماوية هي مصدر تعليمهم الحقيقي. وكان على استعداد لبذل حياته في سبيل حماية كتاباته، حامياً إياها من أي أذى، وبإذلا كل جهده في سبيل نشرها حيث أنها كانت ملاذاً للمؤمنين ومتراس الصمود أمام أعداء الدين والإيمان.^{٣٣}

وقد اعتبر العديد ممن كتبوا عن سعيد النورسي أنه القائد الأوحده لحركة إسلامية معاصرة لم تقترض الصراع السياسي كوسيلة للتغيير الاجتماعي^{٣٤}. حيث بدأ وكأنه يروج للمقاومة السلبية على أساس الإيمان بأهمية الحل السلمي للصراع مع العدو في سبيل الحفاظ على أرواح يمكن استخدامها في نشر القرآن^{٣٥}. ولم يكن التغيير الذي نادى به عالمياً بطبيعته، ولكنه نادى بتغيير إسلامي جذري للمجتمع وخلق نظام إسلامي حقيقي.^{٣٦}

وقد أدرك المؤلفون العرب أهمية ارتباط أعمال سعيد النورسي خلال مرحلة فعاليته بالحياة اليومية للمسلم. وفي حين عبروا عن احترامهم الكبير لدراساته، فقد وجدوا أن فعاليته أكثر جاذبية. وقد اعتبر البعض أن تخليه عن السياسة كبديل للشيطان كما لو كانت مبنية على بدعة. وقد تساءل الإخوان المسلمون في الأردن عما إذا كان قول سعيد النورسي "أعوذ بالله من الشيطان والسياسة" قد صدر منه. وعند تأكدهم من ذلك، فقد استخلصوا أنها كانت مناورة استراتيجية من جانبه نظراً للظروف التي كانت تحيطه. حتى أن أحدهم تساءل عن إسلامية أفكاره الخاصة بالمقاومة السلبية^{٣٧}. وقد صرح أحد المفكرين الإسلاميين العراقيين (عماد الدين خليل)، والذي حضر أحد المؤتمرات في استانبول، بإعجابه بطبيعته القتالية المبكرة، وقد صرح بأن أحد تلامذة النورسي وصفه بأنه إنسان فائز دائماً. وقد تم الاحتفاء بمآثره كقائد للميليشيا - كتلك التي قاتلت في المقاومة ضد الروس - على أنها إنجازات. وقد تذكر النورسي على أنه الرجل الذي لا ينحني.

"لقد أحب المصارعة... لقد كانت رياضته المفضلة قبل أن توهن مشاغله العظام من صحته وقوته. وقد كان قادراً على هزيمة أي فرد. وقد حدث مرة واحدة ان اقترب أحدهم من هزيمته. عندئذ، قام سعيد بالقبض على خنجره وإشهاره في وجه غريمه الذي اختار أن يتراجع. لم يكن معتاداً على الهزيمة في حياته أو الخضوع لإنسان آخر"^{٣٨}.

لقد وجد المسلمون الذين عاشوا في تركيا، حيث كانت لا تسمح الدولة بالرمزية الدينية وتصر على عدم مشاركة الإسلاميين في العملية السياسية، وجدوا في كتاباته الأخيرة الترويج للصبر والمقاومة السلمية للقمع والمحاكمات. إن هذه الكتابات التي كتبت بقلم دعاة "سعيد الجديد" هي التي أصبحت مركزاً لمهنتهم. لقد ركزوا على سعيد رجل

السلم، الذي تعلم خلال المرحلة الأخيرة من حياته أن الصراع لا يجب أن يكون مادياً. فالنصر مضمون في الإصرار حتى النهاية - في عدم الرضوخ.

كما أن أفكاره لها شعبية بين العمالة التركية في أوروبا. ونظراً للعدد الكبير من المسلمين الذين هاجروا واستوطنوا في أوروبا وأمريكا الشمالية، فقد كانوا عرضة مباشرة لتحديات أمور مثل التفرقة تجاه الإسلام وعدم التساهل مع مظاهره. وقد كان عليهم التمسك بالإسلام وغرسه والتنشئة عليه والمعيشة بنظامه في بيئة غريبة. ولم يكن هدفهم فقط نشر واستمرارية الإيمان بين الجيل الثاني الذي ولد وترعرع في البيئة الغربية الضبابية، وإنما أيضاً حفظ الهوية والقيم الموروثة. وقد دفع ذلك بالعديد منهم إلى البحث عن تفسيرات وثيقة الصلة بحياة المسلم في الغرب.

يمكن لتجربة هجرة المسلم إلى الغرب أن تكون على درجة من الصعوبة، على الرغم من الرفاهية المادية التي يمكن أن يحصل عليها المهاجرون، حيث يمكن في العديد من الحالات للحياة في محيط مجتمع سائد أن تؤدي إلى إحساس عميق بالآخرية والغربة. فيمكن أن يكون الانفصال عن الأصدقاء والأهل والاتصال الإنساني الذي يوفر الدفء والحب وتأكيد دفاء الفرد، يمكن أن يكون مدمراً. ويختلف المسلمون الذين يعيشون في الغرب في تفاعلهم مع الحضارة الغربية. ففي حين حافظ الأغلبية على إيمانهم على الرغم من أحداث التفرقة المقنعة والتهمج والمضايقات، فقد اختار البعض التخلي عن الهوية الإسلامية وانصهروا في بيئتهم الجديدة. إلا أن البعض يدينون هذه البيئة كبيئة شريرة ويحاولون أسلمتها. وتعتبر أعمال سعيد النورسي وثيقة الصلة بالمجموعة الأولى، هؤلاء الذين ظلوا على إيمانهم الإسلامي.

وقد كانت خبرات النورسي ببناء، وخاصة تلك الأوقات التي قضاها منعزلاً في الجبال، والتي كانت تصل إلى ثلاثة أسابيع. وترسي حياته القدوة في كيفية إمكان التغلب على الإحساس بالوحدة والغربة التي خبرها المهاجرون إلى بيئات غريبة وعدائية. فهي تعتبر نموذجاً للبقاء والبحث عن السلوى واليقين من الله في محاولة للعيش من خلال تواجده. وفي خلال تلك العملية، فإن تجربة "الغربة" تتحول إلى "الأنس". وقد وصف النورسي حياته في المنفى على أنها ألم عميق لما فيها من بعد عن الخلان والأحباب والأقارب، والحرمان من كل ما هو عزيز، منفياً عن الوطن، ومنغمساً في إحساس عميق بالغربة في نفسه. وقد وجد سلواه في انتظار الفرج من الله.

"اللهم اشهد! لقد طوقتني غربة عجيبة وبدأت في التفكير، وفجأة وجدتني أقول: سبحان الله، وتعجبت من كيفية الصمود أمام كل تلك الظلم المتراكمة والأشكال المتشابكة من الغربة، بحث قلبي عن العون، فقلت: يا إلهي، إني غريب وحيد، ضعيف لا حول لي ولا قوة، مريض وعاجز، رجل هرم دون اختيار. لذلك أقول: العون العون، إني أطمع في مغفرتك، والتمس القوة من أعتابك يا الله!

اللهم اشهد، إن نور الإيمان والضوء الغامر من القرآن ورحمة الله العظيم بدأت في تقويتي وتحويل هذه الأشكال من الغربة المظلمة إلى خمس دوائر مضيئة من الأنس والبهجة. لذلك وجدت لساني يلهج: "حسبنا الله ونعم الوكيل" (الآية ١٧٣ من سورة آل عمران)، وظل قلبي

يتلو الآية العظيمة "إِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ" (الآية ١٢٩ من سورة التوبة).

ويأتي وصف النورسي للتغلب على الغربة من خلال الإيمان والتوكل والصبر. فالإيمان بالنسبة له ليس تأكيداً روتينياً للاعتقاد، وإنما هو حياة من الالتزام الكامل للعيش في معية الله. إنه يحث على الالتزام الإيماني في أداء الشعائر الإسلامية، والعبادات، وتدعيم التداخل المادي في عملية الخضوع لإرادة الله، متفرغاً متفانياً في رحمة الله، يبحث عن تأكيد نعمائه. فأصبح الإيمان هو طريق الدفاع عن النفس من البيئة التي وضع فيها. لقد تغلب الإيمان على أساه، وعوده على الألم. وفي خلال ذلك، تعرّف سعيد النورسي وعاش معايير البديل الإسلامي المبني على تعاليم التوحيد والطاعة والخضوع لله وحده.

لقد أكد النورسي أن الإيمان يحرر الإنسان من مستنقع اليأس، ويضئ الماضي والمستقبل ويجعله يتحمل الحاضر. إن الإيمان نور وقوة في نفس الوقت. إن الإنسان الذي يتمسك بالإيمان الحق قادر على التغلب على جميع الكائنات وقادر أيضاً على التخلص من قيود الأحداث؛ وعندما تتسلح نفسه بدرع الإيمان، يصبح قادراً على مغالبة الأمواج العاتية ومواجهتها برباطة الجأش والسلام.^{٣٩}

لقد عرف سعيد النورسي أيضاً "الصبر" على أنه فضيلة مارسها في حفاظه اليومي على إيمانه على الرغم من الألم والمنغصات. ويتطلب الصبر الاعتماد المطلق على رحمة الله لتمكين الإنسان من الإصرار على مقاومة القوى التي تعمل على قمع معتقداته بلا هوادة. إن القوة التي وضعها الله في الصبر والمثابرة تمكن الفرد من الصمود أمام الكوارث والمحن. إلا أن الارتباك والحيرة تعرقل من القدرة على التركيز على الطبيعة الفانية للحياة وتسبغ عليها وهم الأبدية. إن التركيز على الارتباك يعمل على شردمة قوى الصبر على التجارب المؤلمة للماضي والخوف من المستقبل. وبذلك يبدأ الإنسان في التذمر والتملل تحت وطأة الألم^{٤٠}. إن الاستجابة الصحيحة للمصائب هي الشكر لله، حيث أن نعم الله تأتي مع الشكر، بينما الشكوى والتذمر تزيد من المصائب حيث أن ذلك يعرقل تدفق رحمة الله والتعاطف مع من يعاني^{٤١}. كلما استعظمت المصائب المادية عظمت، وكلما استصغرت صغرت.^{٤٢}

"إن قمة الثقة في الله وهي التوكل هي السبيل الوحيد لتخطي عقبات الحياة ببسر. عندئذ، وجدت عقلي يخاطب روعي المعذبة الباحثة عن المأوى قائلاً: أيها المسكين، توقف عن النحيب وضع ثقتك في الله إذا أصابك ابتلاء، لأن الشكوى هي ابتلاء في ابتلاء، والخطيئة في الابتلاء. لأنك إذا وجدت الله صاحب الابتلاء، تحول الابتلاء إلى عطاء مثمر وصفاء وإنجاز. توقف عن الشكوى وكن شاكراً مثل العنديلاب لابتسام الزهور. لأنه من دون الله، يصبح عالمك ابتلاء وعذاب وخراب وبطلان وخواء في الابتلاء، فتوكل على الله في ابتلائك. لماذا تبكي من ابتلاء بسيط بينما العالم يزخر بالابتلاء؟ ابتسم في ثقة في وجه الابتلاء، ستجد أن الابتلاء يبتسم، وكلما زاد ابتسامك، كلما صغر بلائك حتى التلاشي".

وعلى الرغم من عدم انخراط النورسي في الصوفية، فقد بدا وكأنه وجد راحته في كتابات الرومي:

"وقلت كما قال أحد أساتذتي مولانا جلال الدين الرومي مخاطباً نفسه:

أو كفت: "الست" وتوكفتي: "بلي"

شكر "بلي" جيست؟ كشيدين بلا

سر بلا جيست كه يعنى منم

حلقه زن دركه فقر و فنا

"اتدري ما سر البلاء؟.. انه طرق باب الفقر والاستغناء عن الناس."

وحينئذ قالت نفسي: أجل! أجل! إن الظلمات لتتبدد وباب النور لينفتح بالعجز والتوكل

والفقر والالتجاء . فالحمد لله على نور".^{٤٣}

وعند التركيز في البلاء، يحيا الإنسان فيه، وعند التوكل على الله، يجد الإنسان راحته من الغربة والاعتراب، حيث يجد السكينة والسعادة. "ماذا وجدنا من فقده وماذا فقد من وجده؟ أي: أن الذي وجده فقد وجد كل شيء، ومن فقده لا يجد شيئاً سوى البلاء. وفهمت سرا من أسرار الحديث الشريف "... طوبى للغرباء..." فشكرت الله".^{٤٤}

ويطرح النورسي سؤالاً حول لماذا في حكمة الله يهزم من يتبع طريقه، حزب الله، أمام العصاة، حزب الشيطان، بغض النظر عن كون حزب الله هم أتباع الرسل والنبي محمد. إنه جلي في حكمة الله أن الله قد خلق العالم لاتباع المنافسة والصراع، وأنه لا بد لقوى الخير من الصراع لتنسيق وبناء المجتمع. إن الانتصارات التي يحققها العصاة على أتباع الحقيقة لا تتم عن قوة وإنما عن شر وطرق هدامة وحقيقة أنهم يتلاعبون ويختلقون الفرقة والشقاق بين الناس. لذلك فإن نصرهم مؤقت، لأن النصر النهائي سيكون للمؤمنين. "الحق يعلو ولا يُعلى عليه".^{٤٥}

وقد آمن النورسي بأن الإيمان يسبغ على المرء ثقة بالنفس على الرغم من كل المعاناة التي يقاسيها، وأن المؤمنين سيتم لهم النجاة. أولم يعد الله المؤمنين بالنصر؟ إن القرآن يطمئن المؤمنين "ولا تخافوا"، حيث سيظهر الله دينه، الإسلام، على الدين كله. ولم يكن ذلك بالنسبة لسعيد النورسي وعدا خاوياً، وإنما إعلان من الله أن النصر النهائي سيكون حليف المؤمنين، وأن سيف الإسلام سيعلو من المحيطات الشرقية إلى المحيطات الغربية. لذلك، كان على الفرد تحقيق إعلاء الإسلام، ليصبح تجسيدا له، ليحيا متوكلاً على المصدر اللانهائي للراحة والطمأنينة حيث أن التوكل عبارة عن تفاعل ديناميكي بين الاعتماد الكامل والخضوع للخالق الأقوى من كل قوى الظلم: إنه الحياة في ظل الثقة المطلقة بالإعلاء النهائي للإسلام ليكون عبرة في التاريخ. والله بالغ أمره.^{٤٦}

إن تعاليم سعيد النورسي وثيقة الصلة بالمسلمين في العصر الحالي حيث أنها تتناول نفس الظروف المؤلمة التي تراكمت على مدار القرن. فالمجتمع الإسلامي ما زال في مرحلة الانحدار في مواجهة الغرب. والدين الإسلامي يتعرض لما يراه البعض على أنه هجوم شرس من قبل المصادر الأجنبية بالإضافة إلى المنظمات السياسية المحلية التغريبية ووسائل الإعلام الحكومية^{٤٧}. ومرة أخرى، يجد المسلمون أنفسهم ضحايا أهواء السياسات الأوروبية. وهم يشاهدون بأنفسهم الملحمة المستمرة من المعاناة التي يمر بها

المسلمون، أو كما يصيغها البعض "الخنجر الذي يخترق الجسد"^{٤٨}، من الظروف التي يحياها المسلمون في البوسنة وقبرص وأذربيجان والشيشان والكويت والعراق وباكستان^{٤٩} وكوسوفا، إلى تلك التي يعيشها المسلمون في مناطق أخرى عديدة "والذين يقعون ضحية للقتل والإعدام والجوع والغربة والاحتواء والظلم"^{٥٠}. ومع تزايد الأعداد، عرّت تلك الحقيقة نفاق الادعاءات الأوروبية بالإنسان العالمي الخارق والقيم التعددية. وبالنسبة للأتراك، يضاف عليهم عبء اللفظ الأوروبي لهم. ألم تهرع أوروبا بالترحيب بدمج دول أوروبا الشرقية حديثة الاستقلال في الاتحاد الأوروبي بينما تباطأت وسوفت في اتخاذ أي إجراء بخصوص الطلب التركي؟ لقد تحقق تحذير سعيد النورسي. فعلى الرغم من كل الجهود التي بذلت لاتباع النموذج الأوروبي، ما زال الأوروبيون منغمسين في عنصريتهم وإجفافهم، مستمرين في رفض الأتراك كبرابرة، تاركين إياهم على الباب.

لقد كانت تعاليم سعيد النورسي للشباب التركي محط أنظار العديد من المؤلفين.^{٥١} وهؤلاء الشباب هم الشهود على القوة التحويلية في الإسلام. إنهم الصوت الصامت، غير المنظم، الذي لا ينتمي إلى أي حزب سياسي، لا قيمة له في ألعاب السياسة، لا يتظاهر بتأييد سياسي بعينه. إنهم أصحاب الصوت الحاسم الذي أتى بحزب "الرفاه" إلى السلطة. إنهم البرهان على فاعلية تعاليم سعيد النورسي بأن الفرد المسلم المسلح بحقيقة الإسلام واستفتاء الضمير يمكن أن يصبح عاملاً للتغيير.

ومما يبعث الطمأنينة في نفس القارئ المسلم أن النورسي أكد على أنه في النهاية ستفشل المحاولات الأوروبية في التقليل من قدر الإسلام، وأن المسيحية نفسها ستسلم نفسها طواعية للحقيقة الجلية للإسلام.

"إن النصرانية سوف تلقي السلاح وتستسلم للإسلام سواء بالانطفاء أو بالاصطفاء، فلقد تمزقت النصرانية عدة مرات حتى انتهت إلى البروتستانتية. وتمزقت البروتستانتية فاقتربت من التوحيد، وهي تنهيا للتمزق مرة أخرى. فإما إنها تتطفي وينتهي أمرها، وإما أن تجد تجاهها الحقائق الإسلامية الجامعة لأسس النصرانية الحقّة ومبادئها، فتستسلم. وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذا السرّ العظيم بأنه: سينزل عيسى (عليه السلام) وسيكون من أمّتي ويعمل بشريعتي".^{٥٢}

إن الخطر الأكبر على المسلمين يقبع بينهم، وتحديدًا في هؤلاء المستغربين المحليين الذين تولوا السلطة والذين استسلموا لبريق الحضارة الغربية وبالتالي يحاولون قيادة المسلمين إلى الضلال. إلا أن النورسي يؤكد على قارئيه بأن نجاحهم الظاهر لن يدوم. ففي النهاية، سيتم أسلمة كل من أوروبا وأمريكا واستسلامهم لله. وهو يرى أن ذلك أصبح جليًا. "إن كلا من أوروبا وأمريكا حبلت بالإسلام. كما كانت الدولة العثمانية حبلت بأوروبا. وكما أدى ذلك في حالة الدولة العثمانية إلى ولادة دولة أوروبية، فسوف تكون الحالة بالنسبة لأوروبا وأمريكا ولادة دولة إسلامية".^{٥٣} وفي نفس الوقت، على المسلم الحقيقي أن يبذل قصارى جهده ليحيا طبقاً لتعاليم القرآن، تاركاً التصرف النهائي في أمور التاريخ والبشرية في يد الله.

ثبت المراجع وملاحظات

- 1 كتابات سعيد النورسي باللغة العربية تتضمن "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز" (استانبول ١٩٧٤م)، "التفكير الإبائمي" (بيروت ١٩٧٤م)، "الخطبة الشامية" (لبنان ١٩٧٤م)، "صيقل الإسلام" (أنقرة ١٩٥٨م)، "قزل إيجاز على السلم" (دمشق ١٩٦٩م).
- 2 ثلاثة مراكز للتوزيع هي تركيا، استانبول - تركيا، و سكوتسديل - أريزونا، و كولن - ألمانيا.
- 3 قام إحسان قاسم الصالحي بترجمة "رسائل النور" إلى اللغة العربية، وظهرت في ثماني مجلدات: "الكلمات" (القاهرة ١٩٩٣م)، "المكتوبات" (القاهرة ١٩٩٢م)، "اللمعات" (القاهرة ١٩٩٣م)، "الشعاعات" (القاهرة ١٩٩٣م)، "المتنوي العربي النوري" (القاهرة ١٩٩٤م)، و "صيقل الإسلام في فقه دعوة النور" (القاهرة ١٩٩٥م). وقد ظهرت أجزاء من هذه الترجمات من قبل تحت عناوين مختلفة: "الإنسان والإيمان" (القاهرة ١٩٨٣م)، "الحشر" (بغداد ١٩٨٣م)، "زهرة النور" (بغداد ١٩٨٤م)، "قطوف من أزاهير النور" (بغداد ١٩٨٣م)، "الآية الكبرى" (بغداد ١٩٨٣م)، "الملائكة وبقاوة الروح والأخرة" (الموصل - العراق ١٩٨٤م)، و "شيوخ" (الموصل ١٩٨٤م). وقد ظهرت أقسام أخرى مثل "لو الفقار" ترجمة عبد الخليل المارديني (بغداد ١٩٧٤م)، و "مرشد الشباب" ترجمة عاصم الحسيني (بيروت ١٩٧٤م).
- 4 انظر "الإخلاص والأخوة" (Sincerity and Brotherhood)، ترجمة حميد الجار، (بيركلي ١٩٧٦م)، وانظر أيضاً "ثمرات من شجرة النور" (Fruits from the Tree of Light)، ترجمة حميد الجار، (بيركلي ١٩٧٥م)، وانظر أيضاً "الآية الكبرى: ملاحظات مسافر يتساءل عن الخلق فيما يختص بصانعه" (Supreme Sign: Observation of a Traveler Questioning Creation Concerning His Maker)، (بيركلي ١٩٧٩م)، وانظر أيضاً "الطبيعة: السبب أم الظاهرة؟" (Nature: Cause or Effect?)، تأليف أميد شمشك، (بيركلي ١٩٧٦م)، وانظر أيضاً "الخطبة الشامية" (The Damascus Sermon)، (استانبول ١٩٩٦م).
- 5 انظر محضر اجتماع (٧٧٤ صفحة) مؤتمر عقد في استانبول ونشر باللغة العربية، المؤتمر الإسلامي لبيدع الزمان سعيد النورسي: تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين (استانبول ١٩٩٦م)، أنظر أيضاً محضر اجتماع مؤتمر عقد في عمان بالأردن في يونيو ١٩٩٧م، وحرره إبراهيم علي العوضي، "بديع الزمان النورسي فكره ودعوته" (عمان - الأردن ١٩٩٨م).
- 6 انظر كتاب "سيرة إمام مجدد: قياسات من حياة العلامة بديع الزمان سعيد النورسي" تأليف عاصم الحسيني (بيروت ١٩٧٤م)، وانظر أيضاً كتاب "لور كليات رسائل النور في يقظة الأمة" تأليف خديجة النيراوي (القاهرة ١٩٨٦م) وأنظر أيضاً كتاب "الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي" تأليف سمير رجب محمد (القاهرة ١٩٨٦م) وأنظر أيضاً كتاب "من أئمة التجديد الإسلامي" تأليف محسن عبد الحميد (الرباط - المغرب ١٩٨٦م) وأنظر أيضاً كتاب "الرسائل إلى استانبول" تأليف عماد الدين خليل (الدار البيضاء ١٩٩٤م).
- 7 انظر "سيد قطب: نصير الصحوة الإسلامية" (Sayed Qutb: Ideologue of Islamic Revival)، تأليف يفون يزبك حداد، في كتاب "أصوات الإسلام المنبعث" (Voices of Resurgent Islam) تأليف جون ل إسبوزيتو، (نيويورك ١٩٨٣م)، ٦٧-٩٨.
- 8 انظر "نظرة النورسي إلى الحضارة" (Nursi's View of Civilization)، تأليف آدم تاتلي، في كتاب "بديع الزمان النورسي" (Bediüzzaman Nursi) تأليف شريف ماردين (استانبول ١٩٩٣) ٥٨.
- 9 انظر "كليات رسائل النور"، تأليف سعيد النورسي (٣ مجلدات)، ترجمة إحسان قاسم الصالحي (استانبول ١٩٩٣م) ١٣١.
- 10 انظر على سبيل المثال "علوم القرآن والتفسير في رسائل النورسي"، تأليف أحمد شكري شبسوغ، في "النورسي فكره ودعوته"، تأليف إبراهيم العوضي (عمان - الأردن ١٩٩٨م) ٧١-٩٧، انظر أيضاً "تفسير القرآن الكريم" تأليف محمد راشد رضا، (بيروت ١٩٧٩م)، وانظر أيضاً "منهج الإمام

محمد عبده في تفسير القرآن الكريم" تأليف عبد الله محمود شحاتة، (القاهرة ١٩٨٤م)، وانظر أيضا "في ظلال القرآن" تأليف سيد قطب، (بيروت ١٩٦١م).

11 انظر "مشاهدات سائح يسأل الكون عن خالقه" (Supreme Sign: Observation of a Traveler Questioning Creation Concerning His Maker)، تأليف سعيد النورسي، ترجمة حميد أجار (بيركلي ١٩٧٩م) ١٤٣-١٤٤.

12 في أكتوبر من عام ١٩٢٦م، قام البرلمان التركي بالموافقة على تدابير من شأنها المخالفة المباشرة للشريعة. فقد حرمت تعدد الزوجات، ومسئولية الزوج تجاه المهر، وحق كل من الزوج والزوجة في الطلاق المنفرد. كما أنها أعطت المرأة التركية الحق في الزواج بمسيحي أو يهودي، وسأوت بين الذكور والإناث في الميراث، وفرضت حد أدنى لسن الزواج، وألغت التفرقة بين الجنسين في المواصلات العامة ودور السينما. استشهد من "منهج الإصلاح والتغيير عند النورسي" تأليف عبد الله الطنطاوي، في "بديع الزمان النورسي، فكره ودعوته"، ١٣٢.

13 انظر "اللمعات"، تأليف سعيد النورسي (استانبول ١٩٩٣م) ١٨٤.

14 المصدر السابق، ١٨٤.

15 المصدر السابق، ١٠١.

16 استشهد من "بديع الزمان والدعوة الإسلامية المصرية" لأنيس أحمد، في المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي (استانبول ١٩٩٦م)، ٦٣٩.

17 انظر "اللمعات" تأليف سعيد النورسي، ١٧٦-١٧٧.

18 المصدر السابق، ١٧٧.

19 المصدر السابق، ١٧٧.

20 المصدر السابق، ١٧٨.

21 المصدر السابق، ١٧٩.

22 المصدر السابق، ١٨٠.

23 المصدر السابق، ١٨١.

24 المصدر السابق.

25 المصدر السابق، ١٨٢-١٨٣.

26 المصدر السابق، ١٧٨.

27 المصدر السابق، ١٧٩.

28 انظر "كليات رسائل النور: المکتوبات" (استانبول ١٩٩٢م)، ٤١٤-٤١٥.

29 انظر "المكتوبات" تأليف سعيد النورسي، ٤١٦.

30 المصدر السابق، ٤١٨-٤١٩، ٥٦٣.

31 انظر على سبيل المثال، المقدمة بقلم خديجة النبراوي، ١.

32 انظر "إشارات الإعجاز" تأليف سعيد النورسي، ٨.

33 انظر "الرحيل" تأليف خليل، ٧.

34 انظر "بديع الزمان" تأليف أحمد، ٦٤٠.

35 انظر "بديع الزمان سعيد النورسي: دعوته، عالميته" تأليف محمد حرب، في المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي: تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين (استانبول ١٩٦٦م) ٦٤٧.

36 انظر "بديع الزمان" تأليف أحمد، ٦٤٣.

37 قال إسحق فرحان "إذا سلمنا، لا قدر الله، بأن السياسة خارج حظيرة الإسلام، نكون بذلك مختلفين لرجال دين وفصلين للدين عن الدولة" وردت في كتاب "بديع الزمان" تأليف العوضي، ٦١.

38 انظر "الرحيل" تأليف خليل، ٢٢.

- 39 انظر «الكلمات»، ٣٥٢.
- 40 انظر «المعات» تأليف سعيد النورسي، ١٥-١٤.
- 41 المصدر السابق، ١٥.
- 42 المصدر السابق، ١٧.
- 43 انظر «المكتوبات»، تأليف سعيد النورسي، ٣١.
- 44 المصدر السابق، ٣٢-٣١.
- 45 انظر «المعات» تأليف سعيد النورسي، ١٣١.
- 46 المصدر السابق، ٤٢.
- 47 المصدر السابق، ١٢٤.
- 48 انظر «الرحيل» تأليف خليل، ٢٧-٢٨.
- 49 انظر «مكانة بديع الزمان النورسي في الفكر والحركة الإسلامية» تأليف سعاد يلديريم، في «بديع الزمان النورسي: فكره ودعوته»، تأليف ابراهيم العوضي (عمان- الأردن ١٩٩٨م)، ٣٠.
- 50 انظر «الرحيل» تأليف خليل، ٢٧.
- 51 انظر المناقشات التي جرت في مؤتمر عمان كما هو موثق في كتاب «بديع الزمان» تأليف العوضي، ٦٠.
- 52 انظر «المكتوبات» تأليف النورسي، ٦٠٢.
- 53 استشهد شكران واحدة، في كتاب «مؤلف رسائل النور: بديع الزمان سعيد النورسي» (The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi)، الطبعة الثانية (استانبول ١٩٩٢م)، ١٠٠.

الإسلام والبيئة وسعيد النورسي

أوليفر ليمان

هل هناك مفهوم إسلامي لكيف ينبغي أن يتواصل الإنسان مع البيئة؟ في الواقع، ليس هذا هو السؤال الأول، وإنما هل هناك اتجاه ديني للعالم في صورة مميزة عند مقارنته بالاتجاه المادي؟ يبدو أنه لا بد وأن يكون مختلفاً. فبالنسبة للمؤمن، يحوي العالم أكثر من مجرد إحساس مادي، حيث أن له معنىً أسمى للقادرين على فهمه. وفي نظر المؤمن، إن العالم وكل شيء فيه له مصدر نهائي في هذه العبادة، لذلك فنحن في حاجة إلى فهم ارتباط العالم بما هو فوقه كي ندرك طبيعة العالم وكيفية تصرفنا حياله باحترام. وغالباً ما يظهر هذا في التناقض الذي يوضحه سعيد النورسي بين الإسلام والمادية، حيث أنه بالنسبة للمادية، أي مبدأ يمكن أن ينطبق. فالعالم ينظر إليه على أنه شيء يستخدم ويتغير طبقاً لمشيئة الإنسان، أي أنه باختصار وسيلة وليس غاية. تعتبر المادية المادة شيئاً يتغير لشيء آخر. وبالطبع، فمن المفضل عدم تغيير كل الأشياء القابلة للتغيير، وعدم محاولة القيام بكل ما يمكن القيام به، فنحن نحيا في عالم مكتظ بالاكتشافات التي يمكن أن تستمر الحياة بدونها. وأحياناً، يرتبط هذا الاتجاه العدائي نحو الطبيعة بالحركات الثقافية مثل النهضة والتنوير، تلك الحركات التي مالت إلى تعظيم الإنسان فوق كل شيء عداه، والتي عملت أيضاً على التركيز على الفردية. ومن أفضل المؤشرات على نظرية سعيد النورسي إلى هذا الموضوع يكمن في مقولته: "إن دارس الفلسفة يهرب من أخيه... بل ويقاضيه. بينما نرى أن دارس القرآن يدعو لإخوانه بالخير بكل إخلاص حيث أنه يعتبر جميع العباد الصالحين، سواء في الأرض أو في السماء، بمثابة أخوة له" (اللمعة السابعة عشر).

سعيد النورسي عادةً لا يحبذ الفلسفة والفلاسفة، فهو ينظر إلى الفلسفة على أنها تجسد أسوأ أشكال الإفراط في أوربا من مادية إلى تشكك إلى تمجيد القوة من أجل ذاتها. وبنفس المنوال، نجد أن الفرد بدون الإيمان يرى نفسه كما لو كان في صراع مع الآخرين ليغتم النجاح، لذلك فهو يرى نفسه في صراع أيضاً مع الطبيعة التي يجب أن تخضع لسلطته وتكون تحت سيطرته حتى تكون ذات قيمة.

وسعيد النورسي يذهب إلى أبعد من عمل المقارنات بين وجهة النظر المادية والإيمانية. فقد أمضى وقتاً طويلاً في الجدل ضد المادية، وقد اتخذ جداله شكلين. الأول: اقتراح تصدع المادية بناء على تفسيرها الخاطئ للعالم. وهذه النوعية من الجدل تتخذ شكلاً مثيراً وتتخلل جميع كتابات "سعيد الجديد". فهو من الموضوعات التي كان يعود إليها المرة تلو المرة. ولا مجال للشك هنا في أن أحد دوافعه كانت التناظر ضد العلمانية التي كانت تُفرض بشكل رسمي في تركيا خلال فترة حياته. إلا أن هناك دوافع أخرى تمثلت

في الحاجة إلى مقاومة ما رآه، وكان محقا في ذلك، بأنه التعدي المتنامي على حرمة الأراضي الإسلامية من قبل الأفكار الغربية التي تتسم بطبيعتها بالعدائية تجاه الإسلام. وكما فعل العديد من المفكرين الإسلاميين قبله، فقد رأى أن دوره هو إعداد الدفاع عن الإسلام ضد التحديات الظاهرة والضمنية، وأن التحديات الضمنية هي الأكثر خطورة. وعلى كل، يمكن دفع المسلمين إلى تبني طرق فكرية بعيدة عن الإسلام، وهو ما يمثل تحديًا كامنًا بشكل كبير للإسلام، أكثر خطورة من التحديات المفتوحة. وقد بدت الأفكار الغربية والعقلانية الغربية والمادية على أنها على درجة من الخطورة والجاذبية في نفس الوقت بالنسبة لسعيد النورسي من حيث انتمائها إلى التكنولوجيا والحداثة، وهو ما لم يكن واضحًا في البداية. وطريقة عملها ضد الإسلام تشبه إلى حد كبير طريقة عمل الفيروس في جهاز الحاسب الآلي. فهي تظهر في البداية على أنها مفيدة ومثيرة، إلا أنها تسيطر بعد ذلك على النظام الفكري بأكمله للحضارة التي تتبناها.

ولم يتجادل النورسي فقط في سقوط المادية عند مقارنتها بالدين، وإنما جادل أيضًا بأن - وهو محور اهتمامنا هنا - تداعيات المادية تخريبية إذا ما قورنت بتداعيات الإيمان. ولا يمثل ذلك في بعض الأشكال هجومًا على المادية حيث أنها لا تناقش زيف المادية، وإنما بالأحرى كراهية تداعياتها. فالمذاهب الفكرية يمكن على أية حال أن تكون صادقة وأن تكون لها تداعيات هدامة في نفس الوقت. ويقوم سعيد النورسي بالهجوم على الأسس الفكرية للمادية عن طريق مقارنتها بالجدل الإسلامي التقليدي للمقبولية الإسلامية وإعجاز القرآن. وإنه من المثير للاهتمام أن يعود إلى هذا النوع من الجدل مرة بعد مرة، مما يفترض بأنه على الرغم من اعتقاده بنجاح تلك الطريقة، إلا أنه يدرك عدم فرضها بالكامل. وحيث أن هناك العديد من طرق النظر غير الإسلامية إلى العالم، وحتى غير دينية بالمرّة، فقد أدرك النورسي تبني العديد من الناس لهذه النظرة إلى العالم. وكانت تلك النقطة محور جداله حول إظهار ما أغفلته المادية في العالم، وعلى وجه التحديد، خاصيته السامية. إلا أنه أدرك مدى وهن إغفال هذه الخاصية وعدم ارتكاب أخطاء واضحة في النظر إلى العالم في نفس الوقت. وهذا ما يجعل من المادية اختيار له فتنته، فهي تعمل على التوافق بين العلم والحداثة وتقدم العالم في مصطلحات اقتصادية على أنه تم استيعابه بالكامل كنظام من الحقائق والنظريات حول هذه الحقائق. وبذلك يمكن النظر إلى أي شيء آخر على أنه غير ضروري ونوع من الإفراط.

وما يوضحه النورسي هو أنه كون المرء مسلمًا بالمعنى الصحيح يعني ما هو أبعد من القبول ببعض المبادئ الأساسية. وما هو على درجة من العدل، بل وأكثر أهمية، هو أن الناس تعيش وفقًا لتلك المبادئ. وما يجب علينا التسليم به في الحال، هو أن على الرغم من الملاحظات شديدة الدفء للنورسي حول كيفية حياة المسلمين كأخوة وأخوات مع بعضهم البعض، إلا أن الواقع يختلف عن ذلك. فالمسلمون يكونون العداوة لبعضهم البعض كبقية البشر. فمن وجهة النظر البيئية، يجب على المسلمين النظر إلى الطبيعة على أنها مكان العمل المقدس وتقديرها على هذا الأساس. كما يجب عليهم النظر إلى أعمال الطبيعة على أنها ممثلة ليد الله، تمامًا كما ننظر إلى الأحرف في الكتب على أنها ممثلة لمؤلفيها. والخلاصة الفرضية تعني أنه على المؤمنين تقدير العالم الطبيعي كجزء مكمل

للعالم المقدس. ولكن كما نعلم أن هذا لا يحدث في الواقع. فالمسلمون يقومون باستخدام العديد من موارد العالم بإسراف واستغلال كما هو الحال مع بقية البشر، والسبب الرئيسي في أن ذلك لا يحدث في العالم الحديث هو أن المسلمين يبدو وكأنهم غير قادرين على السيطرة على تلك الموارد ولا حتى في استطاعتهم الحصول عليها.

وفي اعتقادي أن ذلك يفسر لنا الانتقال من "سعيد القديم" إلى سعيد الجديد". "سعيد القديم" كان جزءاً من النظام السياسي، وكان يحاول حث الناس على رؤية الاتجاه المفترض على مجتمع المؤمنين نهجه، كما كان مشغولاً في إحداث تغييرات في المناخ العام. ولكن "سعيداً الجديد" أدرك أن ذلك لا يمثل إلا جزءاً مما يجب عمله، حيث أدرك أن ما يفوق ذلك أهمية هو إحداث تغييرات في التفكير الخاص للأفراد لتمكينهم من جعل الإسلام جزءاً من حياتهم بطريقة قادرة على تغيير حياتهم. ومعظم كتاباته تهدف إلى مساعدة الفرد في إحداث تغيير في طريقة تفكيره بحيث يصبح مسلماً بطريقة أكثر عمقاً من المسميات فقط. وبطبيعة الحال، نجد أن معظم المسلمين، تماماً كما هي الحال مع معظم المؤمنين في المعتقدات الأخرى، هم عبارة عن مؤمنين بالاسم فقط. فمع أنهم يتفقون على الأفكار العامة للإيمان، إلا أن تلك الأفكار لا تمس الكثير في حياتهم. وما يلفت النظر في هذا التغيير الفكري هو أن ذلك ليس بموضوع فكري على الإطلاق. فيمكن القول بأن العملية الفكرية تنتهي مع قبول الفرد فرضية أن العالم من خلق الله. وما هو أكثر أهمية من ذلك، هو الإحساس الحقيقي بهذه الفرضية، أو كما عبرت عنها وجهة النظر الصوفية حين قالت بأن أهم مؤسسة تعليمية دينية هي "النور". ومما يثير الانتباه هنا هو تحدث الفلاسفة الإسلاميين عن الإيمان كحالة "قلبية"، حيث أن القلب يتخذ كممثل لخليط من الفكر والشعور داخل الجسم.

إذا سلمنا بالنظر إلى العالم نظرة خاصة على أنه من تمثيل الله في المادة، وأننا خلفاء له فيه، عندئذ يجب علينا التساؤل حول كيفية تجسيدنا لهذا المبدأ في سلوكنا. وهنا يأتي دور الدين التقليدي. إن الشعائر وانتظام العبادات تقوي من هذه الفكرة داخلنا بوجوب التفكير بالله على الدوام. إلا أن الدين التقليدي ليس كافياً حيث أنه من السهل القيام بالحركات الدينية دون الشعور الداخلي بحقيقة ما نلتوه. وهنا تتجلى لنا أهمية ما كان يفعله النورسي في غالبية أعماله، حيث أنه يحاول إيضاح أن معظم مبادئ وروايات الإسلام مفعمة بالمعاني الروحية التي تحتاج إلى التوحيد خارج نطاق الكتابات الدينية نفسها. وتكمن الخطورة هنا من أن ذلك يجعل من النورسي صوفياً، ونحن نعلم أن ذلك غير صحيح، حيث يميل إلى الارتباب في التصوف، وليس من كبار الصوفية أنفسهم، إذ ينظر إلى التصوف على أنه يفرض طريقاً مقيداً للحقيقة حيث لا يتمكن من الولوج إليه سوى هؤلاء القادرين على الاستعداد الروحي بطريقة أشمل. إن أحد اتجاهات النورسي الإسلامية وأكثرها إثارة هو تأكيده على مادية الدين. إن الإسلام لا ينظر إلى العالم المادي على أنه مضلل ويجب السمو فوقه، بل على العكس، إن الإسلام يوازن بين الطبيعة المادية للعالم مع روحانية العالم الآخر، والشعائر الإسلامية المتعددة مصممة لتذكرة المؤمنين بهذه العلاقة الدقيقة. ويمكن القول بأن هذا هو أساس ارتياب النورسي في التصوف الذي يراه على أنه عدائي تجاه العالم المادي. وهو يؤكد على ذلك الارتياب بنقده

لمبادئ "وحدة الوجود" و"وحدة الشهود"، تلك المبادئ التي يتوقع المرء منه أن يدعمها. فتلك التصريحات بالوحدة في كل شيء من المبادئ التي ما فتئ يكررها في أعماله. لماذا إذا لا يوافق على تلك التصريحات العظيمة بالوحدة في كل شيء، بما في ذلك الله؟ إن النقطة التي يحاول ابن العربي إثباتها بفكرته عن "وحدة الوجود" هو أن الاختلاف البين للعالم الخارجي يكاد يكون ظاهراً للعيان، وأنه لا موجود إلا الله. إن كل الأشياء التي نعتقد بوجودها بشكل متفرد هي عبارة عن أشكال للمعبود، وإذا نظرنا بعين الحقيقة، لا نرى أكثر من فهمنا المشوش لله نفسه. إلا أن هذا المبدأ بالطبع تكتفه الخطورة، وأنه في حماسة تجنب "الشرك" به، نقع في "الشرك". فعندما يقول المرء بأنه يمكن تعريف كل الأشياء بالله، سيبدأ في التساؤل عن ماهية الله، وما هي أشكاله، وليس ذلك بمعنى ذكر أسمائه التسع والتسعين، وإنما بمعنى تعريفه بالأشياء العادية. ولا يتهم النورسي ابن العربي بالانحراف، إلا أنه يشير بوضوح إلى خطورة هذا الأسلوب. فعند محاولة البحث عن فهم سام للروابط بين الله والعالم، يمكن أن يسير المفكر الروحي في طريق الهرطقة. وهذا من القلق التقليدي للروحانية التي عند بحثها عن فهم أعمق للإيمان، تتجاوز الإيمان كلية وتبدأ في تقديم جميع أنواع الأفكار الخاطئة عن الدين. وهذا ما يفترض النورسي حدوثه هنا، فإذا أردنا فهم الروابط الدقيقة بين المعبود والخلق، وجب علينا التفحص في لغة القرآن وليس التأملات الروحانية.

ولكن ما هو السبب في خصوصية اللغة القرآنية؟ أحد الأسباب هو اتسامها بالقداسة والإعجاز، لذلك نجد النورسي يضع عظيم الثقل على الحوارات المبنية على فكرة "إعجاز القرآن". وهو من الحوارات التي لن نتناولها هنا، ولكن هناك شكل لتلك الحوارات غاية في الإثارة، وهي التي يصب عليها النورسي الكثير من التأكيدات. وهو الطريقة التي يعطي فيها القرآن الأمثلة بشكل مشابه لدرجة كبيرة بالسمات العادية والمتعارف عليها في العالم. وهذا من الأمور التي يتبعها النورسي بالتأكيد، والغرض منه جذب انتباه المؤمنين والذين يفكرون في الانخراط في المجتمع المؤمن إلى أن الله ليس بعيداً عن العالم في النظرة العالمية للإسلام. بل على العكس، إنه أمامنا في كل شيء، وموجود في كل ما هو حولنا. ويبدو ذلك مثل "وحدة الوجود"، ذلك المبدأ الذي تحداه النورسي، إلا أنه في الواقع على درجة عالية من التميز. وطبقاً لآراء النورسي، فإن حقيقة أن كل شيء من خلق الله ومعتمد على الله لا يعني تلاشي حقيقة هذه الأشياء. لأنه لو حدث لهم تلاشي، فسوف تتلاشى بالتالي صلابة خبراتنا بها، وهذا مختلف تماماً عن لغة القرآن. فالقرآن يؤكد على أهمية الخالق والمخلوق؛ وبذلك يستطيع القارئ تقدير طبيعة خبراته الشخصية والسياق الأعلى الذي يجب وضع تلك الخبرات فيه.

دعنا نأخذ على سبيل المثال مناقشة الذباب. فهنا النورسي يدافع عن حق الذباب في الحياة ولعب دوره في حياة هذا العالم. وهو يشير إلى أنه لو نظرنا نظرة فاحصة إلى الذباب، لوجدنا أنه يبدو كما لو كان يغسل نفسه قبل "الصلاة". وهذا لا يعني أنهم بالفعل يستعدون للصلاة، ولكنه مثل على قدرة كل ما في الكون على تذكرنا بالواجبات الدينية. وكما يفترض النورسي، فالأشكال السلبية للذباب محدودة. فإذا لم نقم بإزعاج توازن الطبيعة، لكان الدور الذي يلعبه الذباب مقبولاً. وهذا لا يعني وجوب حبنا للذباب، ولكنه

يعني أن له دورًا في عالم مؤسس على القداسة، وقتلهم بلا داع هو حرمانهم من هذا الدور.

إلا أن بحثنا عن نصيحة تفصيلية عن كيفية العيش يعتبر نوع من العبث. ولا يدعي النورسي بأنه لا يجب علينا قتل الذباب، بالطبع هناك ظروف تستوجب منا هذا الفعل لحماية حياتنا وصحتنا، نحن والآخريين. فما يهم هنا ذكر التفاصيل الدقيقة للتصرفات التي يجب علينا الإتيان بها، ولكن الاتجاه الذي يجب علينا اتباعه في العالم الذي نشكل جزءًا منه. وهنا، يجب علينا التأكيد على أهمية التواضع كما تحدث النورسي في مכתوباته:

"كل شخص في الحياة الاجتماعية نافذة يطل منها على المجتمع - للرؤية والإراءة - تسمى مرتبة، فإذا كانت تلك النافذة أرفع من قامة قيمته يتناول بالتكبر، أما إذا كانت أخفض من قامة قيمته، يتواضع بالتحدّب وينخفض حتى يشهد في ذلك المستوى ويُشاهد. إن مقياس العظمة في الإنسان هو التواضع، أما مقياس الصغر فيه فهو التكبر والتعاضم".^١

ولكن لماذا يلعب التواضع هذا الدور الهام في تفكير النورسي؟ إن الغرض الرئيسي من التواضع هو أنه يخدم في انعكاس حقيقة أننا نحيا في عالم تحت سيطرة الله وأنها لا نملك إلا فكرة بسيطة عما سيحمله المستقبل. إن الكبر ينكر قوة الله، حيث أنه يجعلنا على قناعة بإنجازاتنا على أنها إنجازاتنا وليس انعكاسات لما خلقه الله وجعله ممكنًا. كما يمكن أن يكون النورسي قد أكد على أهمية التواضع بإسهاب لاكتشافه مدى صعوبة امتلاكه لهذه النزعة. فمع ملاحظة قوة كتاباته والأدوار القيادية التي لعبها، لا بد وأنه كان يشعر باستمرار أن ذلك قد فرض عليه نوعًا من المعيشة يصعب معها التواضع.

وفي حين أن النورسي كما رأينا كان منجذبًا إلى حياة الزهد، إلا أنه أكد على إحداهن التوازن بين الرغبة في المثالية الروحانية والانخراط في الحياة الطبيعية الاجتماعية والدينية. وليس هناك مغزى، في رأي النورسي، من محاولة الزهد عن المتطلبات المادية للحياة الطبيعية بما أنها من خصائص نوعنا من المخلوقات الذي خلقنا الله عليه، ولكنه يعني أننا لا يجب علينا وضع أهمية على الرفاهية المادية أكثر مما ينبغي. وهنا تكمن أهمية التوازن، حيث يعكس هذا التوازن توكلنا على الله. ففي حفظنا للتوازن بين الاحتياجات المادية والروحية نقر بقبولنا نوعية الإنسان الذي خلقه الله، بدلًا من محاولة صنع شيء جديد.^٢

وهنا، دعنا نلقي نظرة على تعريف النورسي لمصطلح التوازن لأهميته في الفهم الصحيح للإسلام. فهو ينتقد بشكل غير مباشر فكرة قبول تركيز الفرد على الرفاهية الروحية على حساب "القانون الديني" أو الشريعة. وهو يعقد مقارنة بين حياة الرهبنة وحياة الأنبياء، ويرى أن حياة الأنبياء هي الأسمى. فالنبي رغم كل شيء يعمل على رفاذية المجتمع ككل، بينما يعمل الراهب فقط على رفايته الروحية الخاصة. والمهم هنا هو التوازن، حيث أن التوازن بين مختلف طموحاتنا المادية هو الذي يمكننا من تحقيقها جميعًا. وهذا يعني أن هناك واجبات دينية على كل مسلم أن ينفذها، كما أن هناك أيضًا أشكالًا روحانية لتلك الواجبات التي يعمل بعض المسلمين على إحيائها بطرق خاصة.

ولكن تلك الأشكال لا تمثل أهمية بمفردها. وفي بعض الأحيان، يجري الناس المقارنات بين "الطريقة" و"الشريعة"، مع افتراض أن المرء إذا حذب المسار الروحي المتمثل في الطريقة لم يعد في حاجة إلى اتباع الشريعة. فعلى كل، إذا كانت "الطريقة" هي المعنى الداخلي للشريعة، يبدو أن ذلك معقولاً. إلا أن هذا الاتجاه غير متوازن بالمرّة كما يرى النورسي، وسوف يخفق في تحقيق طبيعتنا المتعددة كمخلوقات تتطلب كل من "الشعائر والقواعد الروحانية"، أي كل من "الظاهر والباطن".

وذلك التأكيد على الحقيقة الأساسية للدين يسري في كل أعمال النورسي. وهو يؤكد على ذلك من خلال عقلانية الدين والطرق التي يدعو بها القرآن قراءه إلى التأمل والتفكير في الحوارات والبراهين التي يمكن اكتشافها فيه. وهذا بالطبع لا يعني أنه لا يوجد دور للإيمان في الدين، ولكنه يعني عدم جدوى الرد على الأسئلة حول الإيمان بمقولة "بلا كيف". إن هناك دوراً للإيمان، ولكن الدين به ما هو أكثر من الإيمان حيث أننا مخلوقات قادرة على كل من الإيمان والمنطق. لذلك فالدين الذي يستحق الاتباع هو الدين الذي يخلق توازن بين الإيمان والمنطق. ولكن بالطبع يمكن القول بأنه إذا قبلنا بأهمية التواضع، يصبح من المناسب التأكيد على الإيمان على حساب المنطق. إلا أنه بدون تطبيق المنطق، ليس بوسعنا فهم مكونات التواضع ولا فهم طبيعة الإرشاد المتوفر لنا كبشر. إن قدرتنا على التفكير بعقلانية تعتمد على نعم الله بنفس قدرتنا على الإيمان به.

وغالباً ما كان يُسأل النورسي عن أهمية اللغة العربية في فهمنا للإسلام وممارسته. هل من لا يتقن اللغة العربية يستطيع الصلاة بصورة مقبولة باللغة العامية؟ هل من شروط قراءة القرآن أن يقرأ باللغة التي أنزل بها؟ إن الإسلام يولي عناية كبيرة بالطبيعة الدقيقة للنص واللغة التي كتب بها النص، ويمكن القول بأن هذا مناسب تماماً للالتزام النورسي الأصلي تجاه التواضع. إن التركيز على اللغة يطرح مسألة أننا لا نتحكم بالنص، ولكن النص هو الذي يتحكم بنا. ومهما فتحنا باب الترجمة على مصراعيه، على الرغم من عدم رغبة النورسي في فتحه مطلقاً، إلا أننا نظل مقيدين بما يجب تجاه النص عن طريق النص نفسه وباللغة بالغة الدقة التي كتب بها. إلا أن ذلك ليس قيداً، وإنما على العكس، فذلك يسمح لنا بفحص مجال واسع من المعاني، وما وراء هذا الفعل، ندرك حقيقة أننا نختبر حدث لغوي معين، والذي يخفي خلفه الوجود المقدس. ويجب علينا التواضع أمام هذا الوجود واللغة التي يستعملها.

ويعلمنا هذا شيئاً عن توجهنا نحو الطبيعة نفسها. وكما دأب النورسي على التكرار، يجب النظر إلى حقائق الطبيعة كحروف لكتاب مقدس، ويجب علينا التأمل في هذه الحقائق ومعاملتها بوقار كما نعامل كتاب ذو قيمة وقداسة. ولكن هذا لا يعني أن يملكنا الخوف من الإضرار بالكتاب لدرجة الخوف حتى من فتحه، ولكن على العكس، يجب علينا استخدامه ولكن بطريقة تجعله صالح للاستخدام من الآخرين أيضاً. والأن، وكما كانت فرضيتي على مدار الفصل، فهذا لا يخبرنا في الواقع بالكثير بصورة عملية، حيث أن التساؤل عن أي من استخدامات الموارد الطبيعية يكون مفرداً وأيهم يكون مسئولاً هو موضوع لا يتسنى تعريفه في خطوط عريضة. فالقرار والتنفيذ يعود إلينا، وما

يقدمه الإسلام، في رأي سعيد النورسي، هو الإشارة إلى الروح التي يجب علينا التحلي بها لاتخاذ هذه القرارات. كما أن هذا لا يعني أن المسلمين يمكنهم التحاور جيداً في موضوع الاتجاه المناسب نحو البيئة، فالبعض ربما يؤمن بالاستغلال السريع لموارد العالم، بينما يمكن أن يري البعض الآخر العكس. إذا كان هذا صحيحاً، سيختفي التضاد بين توجه المسلمين وتوجه الماديين نحو الموضوع.

ومن المفيد تكرار أن المهم هنا ليس القرارات الفعلية بشكل كبير، ولكن السياق الذي تتخذ فيه هذه القرارات. فالمسلم الذي يرى الطبيعة على أنها مستودع لدلائل مقدسة، سيحاول عند تعامله مع الطبيعة احترام الأصل المقدس لها. وإذا كان كل قرار عملي قد تم اتخاذه لنا من قبل الله العظيم، فلن يكون هناك جدوى من أن نعمل على التصرف بالأسلوب الصحيح. ويجب تذكير أنفسنا بالحديث الشهير بأن "الصراط المستقيم" في رهافة الشعرة وصرامة حد السيف ويمتد فوق جهنم. فإذا علمنا في كل الأوقات كيفية التصرف سيكون سهلاً علينا البقاء فوق الصراط نظراً لوضوح الطريق أمامنا. ونظراً لأن ذلك غير صحيح، فهو يوفر لنا فرصة الحصول على الأجر عن طريق تصرفنا إزاء كيفية السلوك في المواقف المعينة باستخدام شرائع الإسلام. إن الدين يصبح سهلاً إذا قدم لنا الأجوبة الواضحة حول كيفية تعاملنا مع الطبيعة. ويقول النورسي بأن القرآن يقدم إلينا الخارطة، ولكن علينا التفكير في طريقة الوصول من مكان إلى مكان، وبالتأكيد كان النورسي محقاً في ذلك.

ثبت المراجع وملاحظات

- 1 انظر "المكتوبات" (The Letters 1928-1932)، تأليف سعيد النورسي، (لندن ١٩٩٥م) ٦١٠-٦١١.
- 2 انظر "مكانة النورسي في تراث الإحياء" (Nursi's place in Ihya Tradition)، تأليف أوليفر ليمان، في "عالم الإسلام"، ٨٩ (٣-٤)، يوليو-أكتوبر ١٩٩٩: ٣١٤-٣٢٤.
- 3 للتفصيل، انظر "مقدمة موجزة عن الفلسفة الإسلامية" (Brief Introduction to Islamic Philosophy)، راجع ليمان، (أكسفورد ١٩٩٩م).

النص ومجتمع الحركة:

تحليل حركة رسائل النور

متين قاراباش أوغلو

إن الغرض من هذا الفصل هو درس "رسائل النور دينياً وفلسفياً وتحليل التطورات التي طرأت على حركة "رسائل النور" في حقبة ما بعد سعيد النورسي. وسوف أقوم بمناقشة الموضوعات التالية: أولاً: الإطار الوجودي "للرسائل"، ثانياً: التضمينات الاجتماعية لهذا الإطار، ثالثاً: تطور "حركة النور" بعد وفاة سعيد النورسي في عام ١٩٦٠م.

هناك عدد كبير من الدراسات الأكاديمية التي تتناول الشخصيات الإسلامية الحديثة في الحركات الإسلامية، وتوضع داخل إطار نموذج من الحداثة. ولا تعد الدراسات حول النورسي وحركة النور استثناءً لذلك. وعلى الرغم من كفاءة هذا المدخل، إلا أنه غالباً ما يقلل من الإسلام ليحوله نوعاً من "الأيدولوجيات" أو "الحالات" المعارضة للحداثة، وينكر بذلك حقيقة أن الإسلام هو دين مبني على "الإسلام" وأن المسلم هو "مسلم". والمنظور الذي يرى الإسلام من وجهة النظر الأيدولوجية فقط يميز الشخص بأنه "إسلامي" بينما شاغله الرئيسي "الإسلام"، أي أن يكون خاضعاً لإرادة الخالق، وتفسير أقوال وأفعال الذات "الإسلامية" التي يدفعها شغفها بالعبادة، كنوع من المعارضة الأيدولوجية لتحديات الحداثة. أما المصطلحات الإسلامية مثل "العبودية" و"الإخلاص في العبادة" و"رضا الله" والتي تمثل المركز الذي تدور حوله أعمال المسلم وأفكاره، إما يتم إغفالها أو استئصالها من جذورها واعتبارها أفكاراً تجريدية لأيدولوجية منافسة. وقد كانت تلك النظرة العلمانية للإسلام والمسلمين مميزة لبعض الدراسات حول "الرسائل"، حيث نجد أن "شريف ماردين" على سبيل المثال يتخذ هذا الموقف في دراسته الشهيرة حول "حركة النور"^١. وهو يضع دراسته في سياق تاريخي واجتماعي متسع يعتبر بالنسبة إليه الناتج المباشر لوقوع الحداثة على الامبراطورية العثمانية. وكما قال شريف ماردين: "لقد تم تشكيل رسالة بديع الزمان في عالم التحديث الذي كان منخرطاً فيه"^٢. وتخلو دراسة شريف ماردين من المصطلحات الدينية مثل الإخلاص في العبادة والعبودية ورضا الله وحبه.

ولكن لا يجب أن يدفعنا ذلك إلى إنكار الحقائق في حياة سعيد النورسي. فنحن نتفق على أنه عاش في زمن حديث، إلا أن الهدف الرئيسي له لم يكن دعم الحداثة أو معارضتها. وعند التمعن في أفكاره من وجهة نظر الحداثة فقط، نجد أن هناك ميلاً إلى إغفال الأسس الروحية في حياته. وتظهر مشكلة أخرى في الاتجاه الذي يعتبر الإسلام

داخلاً في مصفوفة الحداثة عند فحص الحركة من وجهة نظر بروز الجمهورية التركية الحديثة، حيث يختصر هذا المنظور عملية معقدة بكاملها في نوع من الضدية بين الفكر الإسلامي الحديث وممارسات الكمالية (وهي ما خلفه كمال أتاتورك) وهي الأيديولوجيات الحاكمة في الجمهورية التركية. إلا أن الحقيقة هي العكس تماماً. فلا بد من اعتبار الكمالية، وهي أيديولوجية ناشئة نسبياً، مضادة للإسلام في الأناضول، حيث أن الإسلام له سبق الظهور على الكمالية في تلك المنطقة.^٤ والمشكلة الثالثة التي تظهر عند دراسة "الرسائل" هي الميل إلى اعتبار النورسي "ناشطاً إسلامياً" فقط فالتمييز بكلمة "ناشط" يسبغ على النورسي الأشكال الدراسية والفكرية لشخصيته. ولكن عند النظر إليه وحركته في ضوء هذا المنظور، يميل المرء إلى استبدال كلمة "إسلامي" بكلمة "مسلم" في فكره وممارساته، وهكذا نقل من قدر النورسي حين نصفه بكلمة "ناشط". والغرض من هذه الدراسة هو النظر إلى النورسي و"حركة النور" دون السقوط فريسة لهذه المشكلات.

الأسس الوجودية "للرسائل"

إن الموضوع المركزي في "الرسائل" هو أن العالم تم خلقه وأن الخالق له هدف من وراء هذا الخلق. وقد بذل النورسي جهداً مضمناً في محاولة إثبات وجود الخالق ووحدته، وشرح مقصده من وراء خلق العالم. إن القراءة الواعية "للرسائل" توضح أن النورسي يقدم تفسيراً وجودياً شاملاً فيما يختص بوجود العالم والإنسان، وأن أي شيء آخر يحل في ضوء هذا التفسير الوجودي. فهو يحل هدف الخالق من خلق الوجود في سياق حديثه عن "الجوهر المقدس" (الصفات الذاتية): وحيث إن كل ذي جمال وكمال يحب أن يشهد ويُشاهد جماله وكماله، كذلك هذا السلطان العظيم، أراد أن يفتح معرضاً هائلاً لعرض مصنوعاته الدقيقة كي يلفت أنظار رعيته إلى أبهة سلطنته، وعظمة ثروته ويظهر لهم من خوارق صنعته الدقيقة وعجائب معرفته وغرائبها، ليُشاهد جماله وكماله المعنويين على وجهين: الأول: أن يرى بالذات معروضاته بنظرة البصير الثاقب الدقيق. والثاني: أن يراها بنظر غيره.^٥

إن هناك سمتين في الجزء الأول من هذا الرأي: إن هناك (هو) الذي (يرى) كـ (ذات) ثم هناك المخلوقات التي تعرض جماله وكماله بوجودهم كـ (شيء). وفي الجزء الثاني، تصبح الجوانب الثلاثة: "المخلوقات" كشيء، "هو" كذات يعرض نفسه بجماله وكماله في مخلوقاته، ثم هناك المخلوقات المدركة التي تشاهد جماله وكماله المعروضين في مخلوقاته. وتظهر مسئولية البشر من هذه النقطة. إن الحياة هي نور الوجود، والإدراك هو نور الحياة.^٦

عند شرح سمو المخلوقات المدركة على المخلوقات الأخرى ومستوى المسؤوليات المنوطة بهم، يصبح السؤال التالي هو نوع قناعتهم ومنزلتها. وفي هذا السياق، تقدم "الرسائل" تفسيراً شاملاً لشخصية الإنسان وحالته. إن منزلة الإنسان هي أن يكون خليفة الله على الأرض، مما يجعله أسمى حتى من الملائكة. إن الإنسان هو العالم المصغر. وهو على هذه المنزلة لأنه خلق في حاجة إلى كل العالم مما يتيح له - باستخدام الأدوات

المعطاء - أن يقوم بعرض جميع الأسماء على العالم. لقد قام الله بخلق الإنسان على تلك الصفات السامية لأنه يحمل عبء "الأمانة الكبرى".^٨

ومن خلال "الأنا"^٩، يقوم الإنسان بفتح جميع أبواب العالم واكتشاف أسماء الله الحسنی . إن نعم الله العظيم مثل المعرفة والقوة وأسمائه مثل الرحمن والرحيم، كل هذه النعم محيطة وغير محدودة. ونظراً لطبيعتها غير المحدودة، فمن الضروري "للأنا" أن ترسم لها حداً فرضياً خيالياً. إن "الأنا" تتخيل لنفسها قوة ربانية خاصة، بالإضافة إلى المعرفة: فترسم لنفسها هذا الخط. وعن طريق ذلك، تقوم "الأنا" بوضع حدود وهمية لكل تلك النعم الشاملة، ثم تدريجياً تحصل على فهم لطبيعة هذه النعم. وإذا ما تم استخدام ذلك بالشكل الصحيح، تقوم "الأنا" بجعل الإنسان عابداً ونائباً لتمثيل العالم بأجمعه، بالإضافة إلى جعله خليفة الله على الأرض. إلا أن تلك الحالة تحمل في طياتها خطورة تفكير الإنسان في نفسه على أنه في غير حاجة لله، ممتلك للطاقة الجوهرية والربانية والمعرفة عن طريق إغفال أن الخط الوهمي قد تم رسمه لإدراك الربانية المطلقة والقوة والمعرفة للخالق، وأن كل ذلك عبارة عن تخيل.^{١٠}

كما توجد خطورة أخرى في ملكتي الإرادة والعقل، واللتين تشكلان جزءاً كبيراً من "الأمانة الكبرى"، حيث يعمل العقل من خلال التعريف والوصف. وكما يستطيع الإنسان التعريف والوصف، فعقله في حاجة إلى الإحاطة والشمول بالشيء المراد إدراكه. ونظراً لأن أسماء ونعم الله العظيم مطلقة وشاملة، فإن الإنسان لا يستطيع إدراكها بطريقة مباشرة. ولابد من وجود تسلسل حتى يستطيع الإنسان التعريف والوصف عن طريق الإحاطة بها. وهذا هو السبب في وجود الحقائق النسبية في العالم. إن الوجود المحدود لا يستطيع إدراك المطلق. ولهذا السبب، تتواجد الأسماء والنعم المطلقة للواحد العظيم في أشكال ودرجات مرئية ومتعددة في عناصر متفرقة من العالم. وحتى تصبح الحقائق النسبية ظاهرة، فقد قام الله بخلط المتضادات كي يحدث على التغيير والتحويل، حيث نجد في الدمج بين النافع والضار، والخير والشر، وخط الجمال والقبح، محاولة من الله على الخلط بينها كما لو كانت مكونات لعجين واحد، وجعل العالم عرضة لقوانين التغيير والتحول ومبادئ التحولات والكمال.^{١١}

وكما أن "الأنا" تمثل الفرصة والتهديد بالنسبة للإنسان، كذلك تفعل الحقائق النسبية. وبسبب تلك الطبيعة المزدوجة للأنا والحقائق النسبية، فإننا نواجه الصورة التالية للعالم:

"إذا نظرنا بتدبير وإمعان إلى هذا الكون، نلاحظ أن فيه عنصرين ممتدين إلى جميع الجهات بجذور متشعبة؛ كالخير والشر، والحسن والقبح، والنفع والضرر، والكمال والنقص، والضياء والظلمة، والهداية والضلال، والنور والنار، والإيمان والكفر، والطاعة والعصيان، والخوف والمحبة... فتصطدم هذه الأضداد بعضها ببعض الآخر بنتائجها وأثارها مظهرية التغييرات والتبدلات باستمرار وكأنما تستعد وتتهيأ لعالم آخر. فلا بد أن نتائج ونهايات هذين العنصرين المتضادين سوف تصل إلى الأبد وتتميز فيفترق بعضها عن بعض هناك. وعندئذ تظهر على شكل جنة ونار.. ولما كان عالم البقاء سيبنى من عالم الفناء هذا، فالعناصر الأساسية لعالمنا إذن ستساق وترسل حتماً إلى البقاء والأبد".^{١٢}

إلا أن الإنسان لم يترك وحيداً في عالم "الأنا" والحقائق النسبية، ولم نترك عقله بدون مرشد. إن الوجدان يخدم تحت إمرة القلب ويعكس المشاعر القلبية^{١٢} إلى جانب العقل الذي يعكس الأفكار. وهو لا يغفل "الخالق، فحتى لو توقف العقل عن العمل، لا يتوقف الوجدان"^{١٤}. وللوجدان وظيفتان: أولاً: أن يقوم بقيادة الإنسان في البحث عن نقطة مساعدة، لأن ملكاته قد خلقت بلا حدود حتى تتعرف على خالق العالم إلى جانب أسمائه وصفاته. وهي لهذا لها احتياجات لا تنتهي. ثانياً: أن يقوم بقيادة الإنسان في البحث عن نقطة دعم ضد ما يواجهه من كوارث وأخطار والتي تعتبر نتيجة حتمية للخلط بين الخير والشر في العالم، والنافع والضار اللذين يسببهما وجود "الحقائق النسبية". وتعتبر خصوصية المجيد الكريم ذو القوة المتين هي الانتشار من خلال هاتين النقطتين. "إذن فالوجدان يطل على الحقائق بذاتها من هاتين النافذتين،...والخالق الكريم ينشر نور معرفته ويبيثها في وجدان كل إنسان من هاتين النافذتين... فمهما أطبق العقل جفنه، ومهما أغمض عينه، فالفطرة تراه وعيون الوجدان مفتوحة دائماً، والقلب نافذة مفتوحة."^{١٥}.

وعن طريق التسليح بالوجدان في هذا العالم الذاتي ضد الأخطار سابقة الذكر، يُزود الإنسان بالحقيقة الظاهرة من خلال الكتب والأنبياء. إن الكتب المقدسة عبارة عن نوع من كتيبات إرشاد لإدراك الغرض من الله المجيد، والذي هو إظهار وعرض جماله وكماله، ولتحقيق الغرض من خلق الإنسان، والذي يدخل فيه الاستخدام السليم "للأنا" والإرادة، والروح والعقل. وكذلك يفعل الأنبياء الذين هم أداة توصيل الكتب الإلهية إلى الإنسان، فهم يرسون القدوة في الممارسة حول كيفية تنفيذ الأوامر الموحاة عن طريق الكتب المقدسة.

الخلاصة، إن عرض الحقائق النسبية يحتوي على خطورة قيادة الإنسان إلى الكفر بالخالق إلى جانب إنكار فرصة التعرف عليه وعلى أسمائه. وفي اختبار الإنكار والمعرفة هذا، لا ينجح الإنسان في التغلب على الأخطار النسبية إلا عن طريق الاستماع إلى وجدانه من جانب، وإلى الكتب المقدسة والأنبياء من جانب آخر. إلا أنه، سيظل دائماً هناك وجود، سواءً في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، لأولئك الذين يفضلون البديل الخاطئ عن طريق الاستخدام السيئ "للأنا" والروح على الرغم من أنهم مخلوقون بطبيعة سامية ومسلحون بالأدوات اللازمة لحفظهم من الاختيارات الخاطئة. لذلك، "لا يمكن إنكار استمرارية الدين واللادين منذ زمن آدم وحتى يوم الدين"^{١٦}.

تاريخ الإسلام من خلال تاريخ الإنسانية

يقدم لنا سعيد النورسي تقييماً للتاريخ الإسلامي من خلال تفسير تاريخ الإنسانية من وجهة النظر تلك. ويقع في مركز هذا التقييم "العصر السعيد" أو العصر الذي ولد فيه الإسلام". ويمكن إدراك "العصر السعيد" إذا وضعنا القرآن والنبي (صلى الله عليه وسلم) في لب الاعتبار. إلا أنه ولسوء الحظ، فقد حدث نوع من التغيير لإرث النبي (صلى الله عليه وسلم) على مدار الزمن. وقد كانت أولى خطوات هذا التغيير هو الانتقال من نظام الخلافة إلى نظام السلطنة. في حين كانت الخطوة الثانية في هذه العملية هي ما قامت به

الأسرة الأموية من استخدام التعصب القبلي بالإضافة إلى الدين كنقطة مرجعية. لقد قامت الأسرة الأموية بإدخال نظام السلطنة على الإسلام، وقد أصبح بعد ذلك نوعاً من التقليد. وهكذا حدث نوع من التآكل لمبدأ العدالة المنزهة (*العدالة المحض*) التي تمتع بها المجتمع المسلم من خلال التعاليم القرآنية والسنة النبوية على مدار حياة النبي (صلى الله عليه وسلم). وقد غذت سياسات السلطنة القائمة على المحاباة بعض الانحرافات مثل "الجبرية" والتي كانت السلطنة في حاجة إليها لتقوية نظام الوراثة من جانب، وإعطاء الفرصة لظهور الحركات المعارضة مثل المعتزلة على الجانب الآخر. وقد عكست العقلانية المتأصلة في مثل هذه النظريات مثل نظرية "خلق القرآن" إدخال الفلسفة في العالم الإسلامي، ومهدت الطريق للحركات الصوفية كنوع من رد الفعل إزاءها.

وعلى الرغم من هذا التغيير، فقد اتخذ سعيد النورسي مرحلة التكوين في الإسلام كنقطة مرجعية له:

"كما ان الأمطار الغزيرة المصحوبة بالعواصف في الربيع تثير كوامن قابليات كل طائفة من طوائف النباتات وتكشفها فتنتثر البذور وتطلق النوى، فتفتتح أزهارها الخاصة بها، ويتسلم كلٌ منها مهمته الفطرية، كذلك الفتنة التي أبتلي بها الصحابة الكرام والتابعون رضوان الله عليهم أجمعين، أثارت بذور مواهبهم المختلفة، وحقزت نوى قابلياتهم المتنوعة، فاندثرت كلٌ طائفةٍ منهم وأخافتهم من أن الخطر مُحدقٌ بالإسلام، وان النار ستتشب في صفوف المسلمين؛ مما جعل كلٌ طائفةٍ تهرع إلى حفظ الدين والذود عن حياض الإيمان، فأخذ كلٌ منهم على عهده مهمة من مهمات حفظ الإيمان وجمع شمل الإسلام، كلٌ حسب قابليته، فانطلق بكل جدٍ وإخلاص في هذا السبيل. فمنهم من قام بحفظ الحديث النبوي الشريف، ومنهم من قام بحفظ فقه الشريعة الغراء، ومنهم من قام بحفظ العقائد والحقائق الإيمانية، ومنهم من قام بحفظ القرآن الكريم.. وهكذا انضوت كلٌ طائفةٍ تحت مهمةٍ وواجبٍ".^{١٧}

قام سعيد النورسي بفحص القرون الأولى من الإسلام حسب منظوره. وقد لاحظ أنه "لقد تم نشر البذور في جميع أرجاء العالم الإسلامي مترامي الأطراف، وقد تحولت نصف المعمورة إلى حديقة زهور". إلا أنه أسرع بإضافة: "إلا أن ما يفتطر القلب أن أشواك الفئات المنحرفة ظهرت في الحديقة بجانب الزهور"^{١٨}. إلا أن تلك "الأشواك" لم يكن لها تأثير واضح خلال القرون الأولى من الإسلام، وبدأ انتشار الإسلام في التبلور بعد القرن الرابع. ففي خلال هذا القرن، بدأت دراسة مختلف الأشكال المتمازجة من التقاليد الإسلامية من أمثال الوحدة المتماسكة، وبدأت دراستها بشكل منفصل عن بعضها البعض. وحتى هذا الوقت، لم يكن هناك تفرقة بين العلوم الدينية والدنيوية. إلا أنه بدءاً من هذا الوقت، بدأت هذه التفرقة في الظهور. كما بدأ أيضاً إحداث تفرقة بين فروع العلم طبقاً لأولويتها العقلية، وهي الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، والعلوم المبنية على التقاليد مثل علم التفسير للقرآن، علم السنة النبوية (الحديث)، والتشريعات (الفقه). وعلى الحافة الأخرى للتفسيح، كانت هناك التفرقة بين المنطق (العقل) و (القلب)، وهكذا تم نسبة "العقل" و "العلم" إلى العلماء، و "القلب" و "المعرفة الروحية" إلى الصوفيين. وقد بدأ التغيير جلياً بنهاية القرن الخامس في مجالات العلم والحياة والأفكار. وعلى الرغم من عدم استئصال هذا التغيير بالكامل، إلا أن بعض الشخصيات العظام في التاريخ الإسلامي من أمثال الغزالي

وابن عربي وعبد القادر الجيلاني قد بذلوا جهدا خارقا في منع هذا التغيير والتغليب عليه، وقد حققوا في ذلك بعض النجاحات.

لقد قام سعيد النورسي بدراسة مرحلة التكوين في الإسلام من خلال تعريفه الخاص بالماضي. وقد قال "واقصد من أبناء الماضي أولا: القرون الأولى والوسطى لما قبل القرن العاشر لغير المسلمين. أما الأمة الإسلامية فهي خير أمة في القرون الثلاث الأولى، وأمة فاضلة عامة إلى القرن الخامس، وما بعده حتى القرن الثاني عشر أُعير عنه بالماضي. أما المستقبل فأعده ما بعد القرن الثاني عشر"^{١٩}. إن رؤية النورسي عن التجديد تستثني "الماضي". وبالنسبة إليه "إن رسائل النور لا تعمّر تخريبات جزئية، ولا ترمم بيتاً صغيراً مهتماً... بل تسعى أيضاً - وببدها إعجاز القرآن - لمداداة القلب العام المجروح، وضمان الأفكار العامة المكلمة بالوسائل المفسدة التي هُيئت لها ورگمت منذ ألف سنة..."^{٢٠}.

لقد عملت العناصر التالية على إلهام النورسي وبعث الأمل في نفسه بالارتكاز على "الرسائل": (١) القرآن، جوهر وأساس الإسلام، "القرآن قد نزل من الاسم الأعظم ومن أعظم مرتبة من مراتب كل اسم من الأسماء الحسنى، فهو كلام الله، بوصفه رب العالمين"^{٢١}. فالقرآن إذا كلام من ينظر إلى كل الأزمنة بما فيها من الأمور والأشياء في آن واحد"^{٢٢}. ولذلك، فالقرآن خالد فوق الزمان والمكان، (٢) إن الواحد القوي الذي أوحى بالقرآن خلق البشر جميعاً من نفس الطبيعة. ولذلك "ثم إن القرآن مع أنه وحي إلهي فهو مؤيدٌ بالدلائل العقلية، والشاهد على هذا: اتفاق العقلاء الكاملين وفي مقدمتهم أئمة علم الكلام ودهاة الفلسفة أمثال ابن سينا وابن رشد، فجميعهم بالاتفاق قد أثبتوا أسس القرآن بأصولهم ودلائلهم"^{٢٣}. (٣) النبي العربي (صلى الله عليه وسلم) الذي هو آخر الأنبياء الذي أنزل عليه الوحي وهو "إن أشرف أهل الحق المشرقين من بين البشر المكرمين وأفضلهم هو محمد صلى الله عليه وسلم"^{٢٤}. (٤) "إن الحسن والخير والحق والكمال، هو المقصود بالذات والغالب المطلق في خلق العالم"^{٢٥}. ونتيجة لذلك "الشر والقيح والباطل، فهي أمور تبعية ومغلوبة ومغمورة، وحتى لو كانت لها الصولة فهي صولة مؤقتة"^{٢٦}.

بحث سعيد النورسي عن التكامل

لقد كان الهدف الرئيسي لسعيد النورسي أن يكون هناك كيان للموقف الفكري والديني للمسلم المعاصر ضد تلك الخلفية من التغيير. وفي خلال المرحلة الزمنية "لسعيد القديم"، حاول أن يحقق هذا الهدف من خلال إنشاء مدرسة "الزهراء" في الجزء الشرقي من تركيا، وهي عبارة عن مشروع لدمج العلوم الإسلامية والعلوم المعاصرة^{٢٧}. وعلى نفس المنوال، تعكس أولى أعماله المنهجية، "محاكمات" (١٩١١م)، بحثه عن التكامل وتقدم نوعاً من البحث عن حل منهجي للتفسخ مع تفسير مسبباته. وقد كان كتاب المثنوي العربي الذي كتب بين عامي ١٩١٨م و ١٩٢٢م الخطوة التالية في نفس البحث.

إن العنصر الرئيسي في هذا البحث عن التكامل هو وحدة القلب والعقل. حيث أن تلك الوحدة قد تم صدعها في تطور فكر المسلم، مما أدى إلى ظهور مجالين متضاربين

من الأنشطة الفكرية في العالم الإسلامي: الأول ذاتي وغامض وتمثله "الباطنية" بصورة رئيسية، والآخر فكري وموضوعي ويمثله بصورة رئيسية الفلاسفة. بالإضافة إلى ذلك، فقد خلق الصدع نوعاً من الهوة بين الأنشطة الفلسفية والوصايا القرآنية. وفي منظور النورسي، فقد ظل علم الكلام في نفس مجراه لارتباطه المباشر بالوحي القرآني.

وفي ردوده على الأسئلة المتعلقة بالفلسفة والكلام في الفكر الإسلامي، قام سعيد النورسي باقتباس صياغة التفتازاني التي تنص على "ثم إن الإيمان - كما فسره السعد - نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء من عباده"^{٢٨}. وبهذه الطريقة، قام النورسي بإدراك الدمج بين العقل والقلب. إن استخدام إرادة معينة تؤخذ من المسلمات، إلا أن المسألة تنتهي في القلب. ولا تمتلك الصوفية، بتعريفها كمفهوم جمالي ومستتر للحقيقة، القدرة على توصيل المعرفة، ولذلك فهي غير موضوعية ولا تعميمية، مما يجعلها بالتالي شخصية وذاتية. وإلا سيقوم العقل، مديراً ظهره للتتوير الروحي أو الكشفيات، وشهود القلب، بإبراز الحدس والظن بدلاً من اليقين. مما يعني "أن نور العقل يظهر من القلب. وضياء الفكر يضيئ فقط بضياء القلب. وإذا لم يقترن هذا النور بذلك الضياء، تكون النتيجة عبارة عن ظلام، ويكون المنتج النهائي الظلم والجهل"^{٢٩}. وبطريقة أخرى، القلب الخالي من العقل يمكنه تقبل الحقيقة على المستوى الذاتي فقط، ولا يمكن له أن يقدم شكلاً موضوعياً أو تعميمياً لإدراك الحقيقة^{٣٠}.

وأكثر الخلفيات أهمية لانعكاس ذلك التناغم بين العقل والقلب، هي حسب التعبير القرآني، القلوب المفكرة {قلوب يعقلون بها}^{٣١}، وهي الاستجابة بين الوحي المقدس والعالم. وكما تم التأكيد عليه في "الرسائل"، القرآن كتاب خالد "منبثق من أسنى مستوى لكل اسم" والعالم خلق "بحيث يبدو على صورة كتاب سبحاني مجسم، أو قرآن رباني جسماني"^{٣٢}. ويشكل القرآن والعالم وحدة كلية لا انفصال لها: القرآن هو الدليل الذي يعرض الطريقة الصحيحة لرؤية العالم، والعالم هو الشاهد على صحة الحقيقة التي تعلمنا إياها القرآن. والتأمل في الوحي دون أخذ العالم بعين الاعتبار يؤدي إلى الخضوع الزائف للحقائق الموحاة، بينما النظر إلى العالم دون هداية القرآن تؤدي فقط إلى الحدس والظن. ويمكن الإجابة على السؤالين فقط عند حدوث الاستجابة بين القرآن والعالم. ولا بد من الإحساس، من خلال السياق، بتأكيد النورسي على التوافق بين العلوم الدينية على أنها (ضياء) الوجدان مع العلوم الحديثة على أنها (نور) العقل^{٣٣}.

والمظهر الآخر لاتجاه النورسي كان جهده المبدول للدمج بين الفقه والعقيدة. وهو يركز على ما يلي: أولاً: إقامة رابط بين القرآن والشرائع، ثانياً: الربط بين الشرائع والسنة النبوية، وثالثاً: الربط بين ما سبق من دمج وبين السلوك الإنساني في المجتمع. وعند إنشاء هذا الربط، كالتواؤم والقشرة الخارجية، سيتم إدراك الجذور والأفرع بشكل كلي وستصبح قوانين الشريعة مكون حيوي من مكونات حياة المسلم الاجتماعية والأخلاقية.

وتعرض لنا "الرسائل" الجهود اللازمة لإنشاء الروابط بين الإيمان والإسلام عن طريق التركيز على الجهود الفلسفية للعلماء الذين كتبوا عن "أسس الإيمان المسمى بالفقه الأكبر"^{٣٤}. ومن وجهة نظر النورسي، فإن الدمج بين الإسلام والإيمان، مما ينزع خطر

العلمانية التي تواجه عقل وحياة المسلم، على درجة عالية من الأهمية. وقد خلفت التفرقة بين الإسلام والإيمان نوعين من البشر. النوع الأول هو المسلم في حالة التصديق على أهمية الشريعة في الحياة الاجتماعية دون إدخال عناصر الإيمان في منظوره. وهنا يتم إدراك الإسلام على المستوى العملي وليس في المجال الفلسفي. ويصف النورسي هذه النوعية من البشر على أنهم "مسلمون غير مؤمنين"، حيث يتلقون الدين والشريعة على المستوى الوظيفي فقط مع التعرض لخطر علمنة الدين. أما النوعية الأخرى، فيطلق عليها النورسي اسم "مؤمنون غير مسلمين". وهذه النوعية تفضل الحياة الغربية وتشعر بالحرية في فعل أي شيء للإسلام تحت مسمى الحضارة الغربية. ويفضل النورسي نوعية ثالثة تدمج ما بين الإيمان والإسلام. "كما أن الإسلام بلا إيمان لا يكون سبباً للنجاة كذلك الإيمان بلا إسلام - على علم - لا يصمد ولا يمنح النجاة"^{٣٥}.

إن التفسير المنتظم لأسماء الله الحسنى في "الرسائل" هو أهم جزء من التكامل الذي تحاول الكشف عنه. ويواجه الإنسان نوعاً من التناقض فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى كما تؤكد "الرسائل"، وخاصة في "الكلمة الرابعة والعشرون". فعلى جانب، كل اسم في حاجة إلى الاسم الآخر، وهكذا يصبح من الضروري معرفة الله العظيم بجميع أسمائه للحصول على الصورة الكاملة والحقيقية للوجود. وعلى الجانب الآخر، على الرغم من عرض الإنسان لجميع الأسماء، فهو لا يدرك سوى تنوعها وتدرجها. وهذا ضروري كمرحلة انتقالية أو "وسيلة"، إلا أن إمكانية التوصل إلى الكل تضعف مع امتداد درجة العملية الانتقالية أو الوسيطة. وعلى الجانب الآخر، "و إلا يتضرر إن ظل محجوباً عن تجليات الأسماء الأخرى ولم ينتقل من تجلي اسم إلى آخر"^{٣٦}. لذلك يرى النورسي أنه "ينبع التضاد والصراع بين الأفكار المعتمد صحتها" من غياب إدراك أسماء الله الحسنى كوحدة كاملة^{٣٧}.

ينشئ النورسي نظاماً للأسماء في مناقشة أهمية القرآن في إدراك أسماء الله الحسنى كوحدة كاملة^{٣٨}. وتتكون الأركان الثلاثة لهذا النظام من (١) ألوهيات وربوبيات، (٢) توحيديات وأحاديات، (٣) جلال وجمال. وفي هذا الخصوص، فإن الإيمان الكامل بقداية الله تتطلب إدراك ربوبيته كما تتطلب أن يتعرف الإنسان على جزئي كل زوج والعلاقات المتبادلة بينهما ونسبتها إليه^{٣٩}. وعلى نفس المنوال، من الضروري استكمال وحدة الشعور بوحدة خلق العالم الكلي مع الأحاديات، مما يتطلب من الإنسان أن ينظر إلى جميع الأسماء كشيء واحد ومعرفة الواحد "الأحد" بأسمائه العديدة^{٤٠}. ومعرفة الله على أنه الواحد الذي تنسب إليه جميع الأسماء الحسنى ممكنة عن طريق معرفته من خلال الأسماء والنعم المرتبطة بكل من جلاله وجماله. ويمكن فهم كمال أسماء وعظمتها ونعم الله العظيم فقط من خلال الطبيعة التبادلية للجلال والجمال^{٤١}.

التضمينات الاجتماعية للأسس الوجودية "لرسائل"

يعطي النورسي المرجعية المباشرة للقرآن كأساس للبناء الوجودي "لرسائل". فهو لم يقم باستشارة أي شيء آخر سوى القرآن في مرحلة "سعيد الجديد"؛ كما أن دراسة

الفكر الإسلامي والتاريخ الفكري بجدية في مرحلة "سعيد القديم" حقيقة. وهكذا، بدراسة المدارس الفكرية والعلماء والأعمال المذكورة في "الرسائل"، يخرج المرء بفكرة جيدة عن الدراسة التحليلية المفصلة التي أجراها النورسي على الفكر الإسلامي والتاريخ الفكري والفكر المعاصر. لذلك لا بد من تحليل مرجعية النورسي إلى القرآن بعناية. لقد كان لـ"سعيد القديم" خلفية نصية، إلا أنه، كما يفهم من كتاباته، في خلال بحثه عن أسلوب لصياغة فكره^{٤٢}، لم يقتنع بأي اتجاه من الاتجاهات. وكما ناقشنا من قبل، فقد رأى النورسي أن كل واحد من تلك الاتجاهات يقود إلى فهم جانب واحد أو أكثر من الحقيقة، ولكن ليس كل جوانب الحقيقة. وقد كان لكل اتجاه خصائص مختلفة جذبت سعيد النورسي، إلا أنها كانت جميعاً غير كافية. وفي خلال بحثه، أدرك أن القرآن فقط يستطيع توفير وحماية هذا الكمال.

يشير النص التالي بوضوح إلى كيفية تقييم سعيد النورسي للقرآن في ضوء الطبيعة التبادلية للجوانب المختلفة للحقيقة ذاتها:

"إن القرآن الكريم قد حافظ على التوازن في بيانه التوحيد بجميع أقسامه مع جميع مراتب تلك الأقسام وجميع لوازمه، ولم يخل باتزان أي كان منها.. ثم انه قد حافظ على الموازنة الموجودة بين الحقائق الإلهية السامية كلها.. وجمع الأحكام التي تقتضيها الأسماء الإلهية الحسنی جميعها مع الحفاظ على التناسب والتناسق بين تلك الأحكام.. ثم انه قد جمع بموازنة كاملة شؤون الربوبية والألوهية.. فهذه "المحافظة والموازنة والجمع" خاصة لا توجد قطعا في أي أثر كان من آثار البشر، ولا في نتاج أفكار أعظم المفكرين كافة.. إن الحقيقة المطلقة لا تحيط بها أنظار محدودة مقيدة. إذ تلزم نظرا كليا كنظر القرآن الكريم ليحيط بها"^{٤٣}.

ثم بعد ذلك، ينتقد سعيد النورسي الأولياء الصوفيين، وعلماء الكلام، والفلاسفة المسلمين. وبغض النظر عن ذلك، فهو لم يغفل مطلقاً أن معظم هؤلاء قد درسوا القرآن. وقد آمن النورسي بأن كلا منهم قد رأى جانبا من الحقيقة، ولكن

كل واحد من هؤلاء الذين رأوا تلك الجواهر والأحجار الكريمة بأيديهم - دون عيونهم - يعتقد أن ما وجده من جوهر نفيس هو الأصل في ذلك الكنز ومعظمه. ويزعم ان ما يسمعه من صدقائه زوائده وتفرعائه، وليس أصلاً للكنز. وهكذا تختل موازنة الحقائق، ويضمحل التناسق أيضاً، ويتبدل لون كثير من الحقائق إذ يضطر من يريد أن يرى اللون الحقيقي للحقيقة إلى تأويلات وتكلفات. حتى قد ينجر بعضهم إلى الإنكار والتعطيل^{٤٤}.

ويطلب تحاشي تلك المشكلة اتجاه يغطي جميع جوانب القرآن والذي كان المثال على ذلك هو النبي (صلى الله عليه وسلم)^{٤٥}. لذلك، يستطيع الباحث عن الحقيقة الوصول إلى الحقيقة المجزئة والمتوازنة فقط عن طريق وضعها على ميزان السنة النبوية وعن طريق اتباع النبي (صلى الله عليه وسلم). وفي السطور التالية، يشرح النورسي كيفية تمثيل النبي (صلى الله عليه وسلم) للتوازن والكمال القرآني:

"إن نقطة الإعجاز هي ما يلي: بالطبع لا تتعارض السمات الأخلاقية الجيدة مع بعضها البعض، إلا أنها لو وصلت إلى درجة الكمال يمكن لها أن تخفي بعضها البعض، فإذا سادت إحداها تضعف الأخرى. ومثال على ذلك، الصبر الكامل والشجاعة الكاملة، التواضع الكامل والبأس الكامل، العدل الكامل والرحمة والتبذل الكاملين، الاقتصاد

والمعاصرة الكاملة والكرم والسخاء الكامل، عزة النفس الكاملة والتواضع الكامل، التعاطف الكامل والعداوة الشاملة في سبيل الله، التسامح الكامل والاحترام الكامل للنفس، الاعتماد الكامل على الله والكفاح الكامل، وللجمع في نفس الشخص بين مثل تلك السمات الأخلاقية التي تعوق بعضها بشكل متبادل في نفس الوقت ولأعلى درجة وتطويرهم وكشفهم دون صعوبة، لهو معجزة المعجزات.^{٤٦}

يبحث النورسي عن التوازن داخل مصفوفة الوحي والنبوة. وتشرح الفقرة التالية

هذا البحث:

"علم! أن للذات الأحدى في عالم صفاته الأزلية تجليين جلالين وجماليين. فتجليهما في عالم صفات الأفعال يتظاهر اللطف والقهر والحسن والهيبة. ثم بالانعطاف في عالم الأفعال يتولد التحلية والتخلية والتزيين والتزويه. ثم بالانطباق في العالم الأخرى من عالم الآثار يتجلى اللطف جنة ونورا، والقهر جهنم ونارا. ثم بالانعكاس في عالم الذكر ينقسم الذكر إلى الحمد والتسبيح. ثم بتمثلهما في عالم الكلام يتنوع الكلام إلى الأمر والنهي. ثم بالارتسام في عالم الإرشاد يقسمانه إلى الترغيب والترهيب والتبشير والإنذار. ثم بتجليهما على الوجدان يتولد الرجاء والخوف.. وهكذا. ثم إن من شأن الإرشاد إدامة الموازنة بين الرجاء والخوف، ليدعو الرجاء إلى أن يسعى بصرف القوى، والخوف إلى أن لا يتجاوز بالاسترسال فلا يبيأس من الرحمة فيقعد ملوما، ولا يأمن العذاب فيتعسف ولا يبيالي".^{٤٧}

ويعتبر هذا الشرح خير مثال لكيفية عرض "الرسائل" للتكامل والتوازن في الفكر والحياة داخل إطار وجودي. وفي هذا السياق، يمكن فحص بعض التضمينات الاجتماعية والعملية تحت العناوين الفرعية التالية.

ما وراء التطرف: الأسلوب المعتدل

إذا ما تمت دراسة هذا الخط المتوازن من التاريخ الإسلامي طبقا للتوازن بين الجلال والجمال، لكان في الإمكان رؤية الشقوق في كلا الطرفين. ويعرض أحد هذه الشقوق الجلال بدون الجمال، بينما يعرض الآخر الجمال بدون الجلال. وتتواجد "الخوارج" عند أحد الأطراف، بينما تتواجد "البهائية" عند الطرف الآخر.^{٤٨} فقد اتبعت الأولى النهج الحرفي في فهم القرآن والسنة، بينما أغفلت الثانية القرآن والسنة باللجوء إلى أسلوب تحليل عالي التجريد ومقصود على مرديها فقط. وقد اختار النورسي الاعتدال بين هذين الطرفين، إذ كان الاعتدال النهج المنتقى للرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحابته. "إنه لا خير في الإفراط والتفريط في كل شيء. وإن الاستقامة هي الحد الوسط الذي اختاره أهل السنة والجماعة".^{٤٩}

التفكير الجمعي

طبقا لأراء النورسي، فإن الحقيقة - كعرض للواحد ذي الجلال - واحدة ولكن تتخذ أوجه عديدة. وفي هذا السياق، يتخذ النورسي منهجا جمعيًا طبقا لتفسيرات مختلف أسماء الله (تنوع الأسماء) والحقائق النسبية. ولا يغفل هذا المنهج "كمال جميع الأسماء" و "الحقيقة المطلقة" كمصدر للحقائق النسبية. ويظهر موقف النورسي في أشكال مختلفة في

أعماله. وقد قاده فهمه للتنوع داخل المجال الإسلامي ليس على أنه "انحراف" وإنما "ألوان متعددة لحقيقة واحدة"، إلى اتخاذ المنهج التوفيقى كنفىض للمنهج التقيدي^{٥٠}.

ومثال على هذا التحليل المعروف في "الرسائل" تلك المناظرة الشهيرة حول الإرادة الحرة بين الجبرية والمعتزلة. فقد بحث النورسي عن بذور الحقيقة عند كل منهما. وبالتالي، استخلص أن كل جانب قد تمسك بنفس الحقيقة ولكن من زاوية مختلفة. وعلى كل، فهم مخطئون في منهجهم الجزئي تجاه الحقيقة^{٥١}. ولمزيد من الأمثلة على المناهج الجمعية والتوفيقية، يمكن الإشارة إلى موضوعات النزاع بين الشيعة والسنة^{٥٢}، والماتريدية والأشاعرة من مدارس علم الكلام^{٥٣}، والخطاب حول الوهابية^{٥٤}، والتفسيرات حول الشاعر الصوفي سليمان شلبي^{٥٥}، والمفكر الصوفي إرزوروملو إبراهيم حقي^{٥٦}، والزيدية^{٥٧}، ونجم الدين الكبرى^{٥٨}، وابن عربي و وحدة الوجود^{٥٩}، والطرق الصوفية على وجه العموم^{٦٠}.

الانفتاح على منازل المعنى

يعطينا مدخل النورسي الجمعي نظرة إيجابية للتراث الإسلامي المعقد. وغالبًا ما يؤكد على أن القرآن هو الكلمة الأزلية لله، والذي لا يمكن إدراكه بالكامل من قبل العقل الإنساني. فبالنسبة للنورسي "إن الألفاظ القرآنية قد وُضعت وضعا بحيث: أن لكل كلام بل لكل كلمة بل لكل حرف بل حتى للسكون أحيانا وجوها كثيرة جدا، تمنح كل مخاطب حظّه ونصيبه من أبواب مختلفة"^{٦١}، و"أن القرآن الكريم مائة سماوية تجد فيها آلاف من مختلف طبقات الأفكار والعقول والقلوب والأرواح غذاءهم، كل حسب ما يشتهي ويلبي رغباته. حتى أن كثيرا من أبواب القرآن ظلت مغلقة لتفتح في المستقبل من الزمان"^{٦٢}.

يعمل هذا الاتجاه على حفظ "الرسائل" من أن تكون كـ"نص مغلق". مما يعني أن النتيجة اللازمة لمدخل النورسي نحو منازل المعنى هي فهمه "الرسائل" على أنها "نص مفتوح". وأهم تضمينات مثل هذا الفهم هي ما يلي: الانفتاح على النصوص الإسلامية سابقة الكتابة على "الرسائل" مع عدم قصر حقيقة الآيات والحديث على النصوص قبلها. وقد أدى هذا الانفتاح بالنورسي إلى النظر إلى "الرسائل" ليس على أنها "كلمة أخيرة"^{٦٣}، كما أنها جعلته يتحاشى النظر إليها على أنها المدخل الحقيقي الوحيد للحقيقة. بل على العكس من ذلك، حيث يقول النورسي "واتخاذ دستور الإنصاف دليلا ومرشدا، وهو أن صاحب كل مسلك حق يستطيع القول: "إن مسلكي حق وهو أفضل وأجمل" من دون أن يتدخل في أمر مسالك الآخرين، ولكن لا يجوز له أن يقول: "الحق هو مسلكي فحسب" أو "أن الحسن والجمال في مسلكي وحده" الذي يقضي على بطلان المسالك الأخرى وفسادها"^{٦٤}.

الهيكل المفتوح والمرن لمجتمع "النور"

لقد قدمت التضمينات الثلاثة سابقة الذكر الأساس لتشكيل مجتمع مفتوح بناء على سمو "الرسائل". ويمكن العثور على التلميحات الخاصة بطبيعة هيكل مثل هذا المجتمع المفتوح في نصوصها المختلفة، وخاصة في رسائل النورسي لطلابه. وأكثرهم شهرة تلك الفقرة التي تصف التابعين "للرسائل" على أنهم "طلاب" و "أخوة" و "أصدقاء". وتتكون الفئة الأولى من العالمين "بواجبهم الجوهري ومهمة حياتهم، وهي خدمة ونشر "الرسائل". وتتضمن الفئة الثانية هؤلاء الذين يؤدون الصلوات اليومية الخمس من المسلمين ولا يرتكبون أيًا من الموبقات السبع، إلى جانب العمل المخلص الصادق فيما يختص بنشر "الرسائل"، حتى لو لم يعتبروا أن هذا العمل هو واجبهم الجوهري. أما الفئة الثالثة، وهم الأصدقاء، فهي تمثل أوضح دليل على هيكل المجتمع المفتوح والمرن من وجهة نظر النورسي: "بالطبع عليهم التعاطف مع أعمالنا وخدماتنا بالترابط مع كلمات ونور القرآن" "أن يكون مؤيداً تأييداً جاداً لعملائنا في نشر الأنوار القرآنية (رسائل النور)"، وأن لا يميل إلى الباطل والبدع والضلالة قلباً، وأن يسعى أيضاً ليفيد نفسه^{٦٥}. ويقول النورسي بأن كل من يؤيد "الرسائل" ويعارض الظلم يعتبر "صديق". ويمتد هذا التعبير المرن بمجتمع "الرسائل" ليشمل عددًا كبيراً من المجتمع التركي والمسلمين حول العالم^{٦٦}.

ويعبر النورسي عن فهمه لهذا النموذج للمجتمع اللين القابل للتحويل والمفتوح في إحدى رسائله على النحو التالي:

"إن رسائل النور ليست دائرة واحدة بل لها طبقات كالدوائر المتداخلة. فهناك طبقة الأركان والمالكين والخواص والناشرين والطلاب والمولين وأمثالها من الطبقات. فمن لم يكن أهلاً للدخول في طبقة الأركان لا يطرد خارج الدائرة، بشرط عدم موالاته لتيار يخالف رسائل النور، والذي ليست له ميزات الخواص يمكن أن يكون طالباً بشرط عدم الدخول في مسلك مضاد، والذي يعمل بالبدعة يمكن أن يكون صديقاً بشرط عدم موالاته قلباً لها. ولهذا لا تخرجوا أحداً من جوارح خطأ طفيف خارج الدائرة لتلا يلتحق بصف الأعداء"^{٦٧}.

لقد كان مفهوم النورسي عن المجتمع متضمناً ومشاركاً من قبل طلابه الذين خدموه حتى وافته المنية. وقد استعمل العديد من الألقاب في الإشارة إليهم. فعلى سبيل المثال، كان يطلق على "علي الحافظ" وزير مصنع النور، وعلى "خسرو آلتن باشاق" وزير مصنع الزهور، وكان "طاشقوبرولو صادق" من ضمن "الأبطال". ويتضح من تتبع تلك الأوصاف في المكتوبات المتعلقة بذلك أو الدراسة الفاحصة لأعمال السيرة الذاتية لتلك الشخصيات^{٦٨}، يتضح أن كل شخصية منهم كانت تتمتع بقدرات وطاقات واتجاهات وميول مختلفة. ولم يعترض سعيد النورسي على تركيز طلابه على جوانب مختلفة من "الرسائل"، إذا كان ذلك في خدمة القضية الإسلامية والقرآن. وتعرض الرسائل المتبادلة بين النورسي وطلابه تلك العلاقة المفتوحة والتي لم تغفل مطلقاً فردية كل منهم. وقد استخدمها النورسي في تحقيق رفاهية وصلاح المجتمع المسلم في العالم الحديث. إلا أنه،

وعلى خلاف هذا المفهوم للفردية، فقد كان النورسي يلفت الانتباه للعلاقة بين النص والمجتمع. ففي إحدى رسائله، يشجع النورسي طلابه على التعبير عن أنفسهم بالطريقة التالية "نحن طلاب رسائل النور، وسعيد واحد مثلنا. وإن منبع رسائل النور وكنزها وأساسها هو القرآن الكريم، وقد أثبتت قدرها وظهورها حتى على أعداء مع ما بذلوا من تدقيق وملاحقة طوال عشرين سنة. وإن مؤلفها وخادمها "سعيد" حتى لو اتخذ جبهة مضادة لها - والعياذ بالله - فلا يتزعزع وفاؤنا برسائل النور ولا تتحل علاقتنا الوثيقة بها"^{٦٩}.

وتوضح هذه الصياغة أن سعيدًا النورسي نفسه كان تابعًا "للسرائل"، وعاكسًا لهيكل "حركة النور"، والتي تتخذ من النص وليس الفرد أساسًا لها. حتى أن الكاريزما (قوة الشخصية وطاقتها المحركة) لا تلعب دورها هنا. ففي كلمات النورسي إن الأخوة توفر كل من التماسك والوحدة "للسرائل". "ليست علاقة الأب مع الابن ولا علاقة الشيخ مع المريذ" وإن العلاقات التي تربطنا هي الأخوة الحقيقية"^{٧٠} "مسلكنا هو الأخوة، لا غير. فلا يدعي الأخ على أخيه الأبوة، ولا يتزيا بزّي المرشد له"^{٧١}.

عالمية "السرائل"

يركز سعيد النورسي على الصفة العالمية "للسرائل"، حيث أن معناها ينبع من القرآن. وهو ينكر أن تكون الحقيقة حكر على النخبة أو الصفوة. إن أي امرئ يؤمن بالله له الحق في الحصول على الحقيقة. ولا يقصر النورسي الحق في كشف الحقيقة على دين معين أو مجموعة عرقية أو طبقة اجتماعية. فجميع الخلق نبلاء بالميلاد^{٧٢}. وجميعهم قد خلقوا ولهم حق مسبق في معرفة خالق العالم بجميع أسمائه^{٧٣}. لذلك، لا يخاطب القرآن مجموعة واحدة فقط، وإنما يخاطب البشرية جمعاء رجالا ونساء^{٧٤}. وكدارس للقرآن، يتخذ النورسي منهج القرآن وأسلوبه ويقوم بدمجه في "السرائل" كتعليق قرآني. وهو لا يقصر جمهوره على المواطنين داخل حدود دولة معينة، أو طبقة اجتماعية معينة، أو مجموعة عرقية، أو فئة عمرية.

إن تعريف النورسي للطبقة الاجتماعية غالبًا ما يثير الدهشة. ففي أحد أعماله، يقوم بإغفال تصنيف الطبقات الاجتماعية على أساس الحرفة أو مستوى الدخل أو النبيل وهكذا، ويأتي بتصنيف جديد:

- " إن أبناء هذا الوطن الذين يسمون بالأتراك، ينقسمون إلى ستة أقسام:
- القسم الأول: هم أهل التقوى والصلاح.
 - القسم الثاني: هم المرضى وأهل الضر والمصائب.
 - القسم الثالث: هم الشيوخ.
 - القسم الرابع: هم الأطفال والصبيان.
 - القسم الخامس: هم الفقراء والمعوزون.
 - القسم السادس: هم الشباب"^{٧٥}.....

إن الترتيب الطبقي بهذه الطريقة مكمل للأعمال اللاحقة للنورسي: مرشد المرأة، مرشد الشباب، رسالة إلى المرضى، رسالة إلى الشيوخ، رسالة عزاء في طفل. وعلى الجانب الآخر، يمثل هذا التصنيف موضوعات العجز والفقر والتعاطف، والتي يتم التركيز عليها بصورة تنظيمية. وعلى كل، فهذا التصنيف الطبقي فريد من نوعه ويتمشى مع التفسير الوارد في "الرسائل" فيما يختص بالغرض من خلق الإنسان. إذا كان الهدف من خلق الإنسان هو معرفة الخالق وعبادته، فهذا هو الواجب الأكبر بالنسبة له. وإذا حصل الإنسان على راحة البال بفضل معرفة الخالق وعبادته، فمن حق الجميع الحصول على راحة البال هذه. إن الأهمية الخاصة التي تعطى للشيوخ والمرضى وأهل الضر والنساء والأطفال، لهي سمة على درجة عالية من الأهمية "للرسائل" من أوجه عدة. فقبل كل شيء، إنها تضيء على "الرسائل" قابلية بالنسبة للجميع، وقد أراد لها النورسي أن تكون على هذه الحال. ثانيًا: لقد عملت على حماية "حركة النور" من أن تكون حركة للشباب فقط، وجعلت من "الرسائل" نفسها شيئًا قابلاً للتطبيق على نطاق واسع. ثالثًا: يضيء هذا المدخل المبني على التعاطف السمة الإنسانية "للرسائل". وقد دفعت شخصية النورسي المتمسمة بالتعاطف إلى الاهتمام بالشيوخ والمرضى ومن فقد أبناءه من الآباء، كما دفعته إلى كتابة رسائل العزاء لإرشادهم في أوقات شدتهم. ويصبح هذا المدخل على درجة أكبر من العظم بدمجه مع تأكيد النورسي على التوفيق بين العقل والقلب. وعلى الجانب الآخر، فقد شكل اختبارًا للإخلاص والولاء لكاتب "الرسائل". إن انفتاح النورسي على مجموعات مثل المرضى والشيوخ والأطفال، والذي يمنع الفاعلية داخل "الحركة" بدلًا من تشجيعها، لدليل على صدق "الرسائل" في تأكيدها على الإيمان والعبادة، إضافة إلى حقيقة أنه ليس هناك أي اهتمام أو خطة دنيوية يمكن أن تحد هذا التأكيد.

التأكيد على العدالة المحض

إن أهم ما يميز النظرة الإسلامية ليست السلطنة والسياسة، وإنما العدالة والعبادة. إن وجهة النظر السائدة والقائمة على الأفضلية تسبب الكثير من الظلم تحت مسمى رفاهية الأغلبية وثبات الدولة وأمنها. وعلى العكس من ذلك، لا يسمح العدل القرآني بالتضحية بحياة الأبرياء ودمائهم حتى من أجل البشرية جمعاء. إن النصيحة المقدسة {أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً} تأمر بالعدالة المحض. إن العدل المقدس يعامل الفرد والمجتمع والبشرية كلها على قدم المساواة لأنهم جميعًا الشيء نفسه أمام القوة الإلهية. فإذا لم يرض الفرد على التضحية بهذا الحق، لا يحق التضحية به من أجل أمن أو بقاء الدولة أو النظام الحاكم أو المجتمع أو البشرية.

إلا أن السياسة تعطي الأولوية للدولة، فهي تحاول إسباغ الشرعية على الظلم تحت مسمى "المصلحة العامة". وقد عاصرت الفترة الأولى للإسلام موقفاً مشابهاً عندما تم تحويل الخلافة إلى سلطنة، والذي كان في الأساس مخالفاً للعدالة المحض في الإسلام. وقد حذرنا النورسي من غياب العدالة في السياسة على النحو التالي:

"إن ما تحتويها رسائل *النور* من الحقيقة والرحمة والحق قد منعتنا من الخوض في السياسة. ذلك لان الخوض فيها يؤدي إلى وقوع الأبرياء في بلايا ومصائب عديدة فأكون ظالماً لهم. وقد طلب بعضهم إيضاح هذا الأمر فقلت لهم: إنه بسبب التعصب العنصري والأنايية التي نشأت في هذا العصر العاصف من المدنية الغادرة، والدكتاتورية العسكرية التي أعقبت الحرب العالمية، وما أفرزته الضلالة من القسوة وعدم الرحمة، ساد اشد أنواع الظلم واشد أنواع الاستبداد، بحيث لو قام أهل الحق بالدفاع عن حقوقهم بالقوة لأصاب الكثير من الأبرياء والضعفاء اشد الظلم نتيجة الحيدة عن العدل، فيبقى هؤلاء مغلوبين على أمرهم يقاسون اشد أنواع الظلم. ذلك لان الظالمين الذين تدفعهم النوازح المذكورة أنفاً لا يترددون أبداً في مآيد الأذى والبطش والظلم بعشرين أو ثلاثين من الأبرياء ويؤاخذونهم بجريرة أو خطأ شخص أو شخصين بأسباب واهية ومعاذير شتى. فلو قام أهل الحق بضرب ذلك الموضوع في سبيل الحق والعدل لأعطوا خسارة بمعدل ثلاثين إلى واحد. ولو قاموا باتباع القاعدة الظالمة المتمثلة بالممثل وبطشوا بعشرين أو ثلاثين شخصاً مأخوذين بجريرة واحد أو اثنين من الظالمين لاقتربوا - باسم الحق وتحت شعاره - ظلماً عظيماً وشنيعاً. هذا هو السبب والحكمة من تهربنا الشديد ونفورنا من التعرض للسياسة والحكم".^{٧٧}

لا بد من تطبيق العدالة المحض حينما أمكن إلى ذلك سبيل. ولا يجب التعدي على حقوق الأفراد تحت مسمى "المصلحة العامة" أو "الضرر المفترض". إن حق الشخص البريء الواحد لا يبطل لأجل الناس جميعاً، أي أن حقه محفوظ، وهذا المعنى هو الذي تشير إليه الآية الكريمة {مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا} (الآية ٣٢ من سورة المائدة) "فلا يُضْحَى بِفَرْدٍ وَاحِدٍ لِأَجْلِ الْحِفَافِ عَلَى سَلَامَةِ الْجَمِيعِ؛ إذ الحق هو حق ضمن إطار الرحمة الإلهية، فلا يُنظر إلى كونه صغيراً أو كبيراً، لذا لا يُفدى بالصغير لأجل الكبير، ولا بحياة فردٍ وحقه لأجل سلامة جماعة والحفاظ عليها، إن لم يكن له رضا في الأمر. أما إذا كانت التضحية برضاه ورجية منه فهي مسألة أخرى"^{٧٨}. لقد كان السبب في الصدام بين سعيد النورسي والسلطان عبد الحميد الثاني إبان حكم السلطنة العثمانية هو دفاع السلطان عن التضحية بحقوق الفرد في سبيل المصلحة العامة، وعدم اعتبار حقوق الفرد أمام المجتمع. إن هذه النوعية من العدالة الإضافية تحاول تطبيق أهون الشرين". "ولكن إذا كانت العدالة المحضة قابلة للتطبيق فلا يُصار إلى العدالة الإضافية، وإن صار إليها فقد وقع الظلم"^{٧٩}.

التعبير العام للنورسي

لقد شارك النورسي في السياسة للترويج لتطبيق العدالة المحض في السياق السياسي الذي كان الإنذار القرآني بالعدالة المحض أساساً له. وفضل تطبيق مبدأ "أهون الشرين" في البناء الذي لا يراعي الأحكام الإلهية، إذا كان الغرض من تطبيق هذا المبدأ هو منع الخطر الأكبر. وبعبارة أخرى، يطبق مبدأ العدالة الإضافية فقط عند استحالة تطبيق العدالة المحض. ولذلك، شارك النورسي في السياسة من أجل الحرية والعدالة المحض في الفترة العثمانية من حياته. وفي حقبتين مختلفتين من تركيا العلمانية، أظهر النورسي اتجاهين مختلفين. لقد نأى بنفسه عن السياسة وعمل على تقوية المجال الشخصي أثناء حقبة الفاشية والحزب الأوحده والتي تم فيها تحيية الدين عن الحياة العامة. وبعد

التغيير إلى سياسة تعدد الأحزاب، فقد استمر في تحاشي المشاركة في السياسة بشكل مباشر ومال إلى دعم الحزب الديمقراطي ذي التوجهات الليبرالية والديموقراطية ضد حزب الشعب الجمهوري، وهو الحزب الحاكم إبان حقبة الفاشية والحزب الواحد. كما أنه خلال رسائله إلى الحزب الديمقراطي، واصل تذكير الدولة بالمبادئ الأساسية من أمثال العدل والحرية وأهمية الفرد.

وبجب هنا التأكيد على نقطة أخرى، وهي أن النورسي قد اعتبر أن قيام أي حزب سياسي في نيته الاستيلاء على السلطة في تركيا مصدر ضرر بالنسبة للحركة. وقد وضع بعين الاعتبار المخاطر التالية: (١) إن احتكار أي حزب للدين سيؤدي إلى اعتراض توصيل الإيمان إلى العدد الأكبر من الجماهير. (٢) سيكون رجال الدين هم الهدف الرئيسي للتهميش من قبل الدولة واللايينيين. (٣) سيتم إجبار الحزب/ الأحزاب ذات التوجه الديني على استغلال الدين من أجل جذب الأتباع إليها. (٤) سيتم مخالفة التعاليم الدينية في محاولة للدخول في اللعبة الراهنة للسياسة تبعاً لقواعدها. (٥) سيقوم المؤمنون باستنزاف جهودهم الفكرية في السياسات اليومية والأمور الدنيوية بدلاً من تركيز الجهود على الاهتمامات الرئيسية للوجود.^{٨٠}

وبسبب من هذه المخاطر تبني النورسي موقفاً يعطي الأولوية للجانب الشخصي داخل إطار عمل مبني على الآيات القرآنية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد اقترح عدم مشاركة أتباع "الرسائل" في السياسة بشكل مباشر، وإنما يجب عليهم توصيل الحقائق الإيمانية حتى في البيئات التي يعيش فيها أناس أغلبيتهم متدينون حيث يكون تطبيق الأوامر القرآنية ممكناً، وإن يكن، فهو لم يغفل التضمينات السياسية للحقائق الإيمانية. ومنذ وفاة النورسي في عام ١٩٦٠م، قامت "حركة النور" إلى حد ما بالحفاظ على تماسك هذا الموقف.

تاريخ موجز لحقبة ما بعد النورسي

عند وفاة سعيد النورسي في يوم ٢٣ مارس ١٩٦٠م، كان إرثه يتكون من مجموعة من الكتب التي احتوت على أكثر من خمسة آلاف صفحة بالإضافة إلى تشكيل متبلور حول هذه المجموعة، إلا أنه لم يترك خليفة له. ولم يكن ذلك بسبب موته المفاجئ، وإنما لأنه كان مؤسساً لحركة تؤمن بأولوية النص وليس الشخص. وعلى الرغم من الشخصية الكاريزمية التي تمتع بها النورسي، فقد تعمّد تجنب تشكيل الحركة بناءً على شخصيته. وهو يناقش هذه المسألة في مبحثه عن "الإخلاص". وعقب وفاته، واجه طلابه عدد من التحديات البارزة. وقد كان أبرزها ذلك الانقلاب في عام ١٩٦٠م بعد شهرين من وفاة سعيد النورسي.^{٨١}

وقد واجهت الحركة (أ) التغيير والتفكك بسبب التفسيرات المختلفة للنص، و (ب) التماسك في الانضمام حول الشخص الذي يعتبر المرجع في تفسير النص.^{٨٢} وقد تارحت الحركة بين هذين البعدين وخاصة في النصف الثاني من الستينات. وقد كانت النتيجة انشقاق بعض أجزاء من الجسم الرئيسي للحركة من أفراد ينتمون إلى كل من

البعدين، بينما استقرت الحركة في المنتصف على الرغم من معاناتها بسبب الخسارة الجزئية لكل من الجانبين. ويرجع الفضل إلى جهد بعض طلاب النورسي في قدرة الحركة، إلى حد كبير، على تجنب التغيير ومقاومة الانزلاق إلى حكم الفرد، وقد كان أهم هؤلاء الطلاب "زبير" الذي ظل على ولائه لتعاليم النورسي. وفي خلال حقبة ما بعد النورسي، أصبحت هذه المجموعة هي الاتجاه السائد في "حركة النور".

وفي خلال تلك الفترة، كان اسم "زبير جوندوزالب" يظهر في المقدمة عند ذكر حفظ التكامل الداخلي للحركة. وقد تبنى "جوندوزالب" اتجاه يعمل على (١) التأكيد على سلطة النص، (٢) إظهار انفتاح جزئي فيما يختص بالتفسيرات المختلفة للنص^{٨٢}. وعلى كل، فقد ظهر اسم "كبير برك" على أنه الشخصية الرئيسية في إدارة مسألة الشرعية الخارجية التي واجهتها الحركة. وبسبب كونه محامياً شهيراً انضم إلى الحركة في نهاية الخمسينات، فقد كان الجبهة الأمامية خلال عقد الستينات، وهي الفترة التي واجه فيها طلاب "الرسائل" عددًا كبيرًا من القضايا وصل إلى خمسمائة قضية. وبعيدًا عن هذا الحصار القانوني الذي فرضه النظام القضائي، فقد كانت "حركة النور" عرضة للهجوم العنيف من قبل الحزب الجمهوري بقيادة "عصمت إينونو"، ومن البيروقراطية المدنية والعسكرية، ومن وسائل الإعلام والمؤسسات الأكاديمية. وقد بدا أن "برك" الذي أسس رابطة القوميين في بداية الخمسينات، كان أيضًا مهندس لـ "حركة القوميين" التي أنشأت لمواجهة الظلم البين للدولة الذي تعرضت له "حركة النور" خلال الستينات.

نقطة الانكسار: أوائل السبعينات

لقد شهدت أوائل السبعينات تطورات امتدت آثارها على "حركة النور" حتى اليوم. ويمكن حصر أهم هذه التطورات وأكثرها حسماً تاريخياً فيما يلي:

- ١٩٧٠م: نشر صحيفة يومية باسم (آسيا الجديدة) داخل مجتمع "الرسائل"^{٨٤}.
- ١٩٧١م: قيام الانقلاب العسكري يوم ١٢ مارس، وكما حدث مع انقلاب ٢٧ مايو، نتج عن هذا الانقلاب اضطهادات حادة واعتقالات للمنتسبين لـ "حركة النور". وقد كان "خسرو ألتن باشاق" و"برك" و"فتح الله كولن" من ضمن المعتقلين.
- ١٩٧١م: بعد الانقلاب بفترة وجيزة، وفي يوم ٢٥ أبريل ١٩٧١م، توفي "جوندوزالب" الذي كان أهم شخصية في الحفاظ على وحدة "حركة النور" إلى درجة كبيرة بعد وفاة النورسي.
- ١٩٧٠م-١٩٧٢م: ظهور الإسلام السياسي في تركيا. فبعد التجربة غير الناجحة لحزب "النظام الوطني"، الذي تم إنشائه في عام ١٩٧٠م وأغلق بقرار من المحكمة الدستورية في عام ١٩٧١م، شهدت الدولة إنشاء حزب "الخلاص الوطني" في عام ١٩٧٢م كتشكيل أكثر قوة وتأثيراً.

ويمكن تلخيص التأثير المباشر وغير المباشر لهذه التطورات الأربعة على "حركة النور" في ثلاث نقاط: (١) ظهور الإسلام السياسي، (٢) فرض نظام المؤسساتية على المجتمع، (٣) فقدان الوحدة داخل المجتمع.

ظهور الإسلام السياسي

لقد كانت "حركة النور"، ضمن عوامل أخرى، مسئولة عن إخفاق المحاولة الأولى لحزب "النظام الوطني" في تمثيل الإسلام السياسي في الجمهورية التركية. وقد عارض العديد من الشخصيات الهامة، وعلى رأسها "جوندوزالب"، حزب "النظام الوطني" عن طريق الاعتماد على المجال العام. فقد قام هذا الحزب بالتخطيط لاستغلال "حركة النور" والحركات الإسلامية الأخرى في تركيا، إلا أن ذلك قوبل بمعارضة شديدة من الحركة على نطاق واسع، على الرغم من أن بعض الأعضاء كانوا قد قدموا مساهمات محلية. وقد كانت تلك المعارضة بناء على رؤية النورسي المسبقة بأنه في بيئة المجتمع اللاديني، تقود الأحزاب السياسية المشكلة باسم الدين الاستغلال السياسي للدين وقمع المتدينين عن طريق تهميشهم. وطبقاً لآراء النورسي، فمثل تلك التشكيلات تقوم بتغذية التقطيب المبني على الدين داخل المجتمع، وتؤدي إلى منع الاتصال بالأسس الإيمانية في جميع شرائح المجتمع^{٥٠}. وفي هذا الخصوص، وبناء على الدرس المستفاد من تجربة حزب "النظام الوطني"، قام حزب "الخلاص الوطني" بتقليص قوة ونفوذ "حركة النور" و"الرسائل" ذاتها لكسب المساحة لنفسه داخل المجتمع الإسلامي. وقد أثر ذلك على الحركة من أوجه عديدة.

فأولاً، قام عدد من أعضاء الحركة بمعارضة تأكيد "الرسائل" على "الإيمان" و"الفرد" وعملوا على جذب الانتباه إلى الجانب السياسي لمشروع إسلامي مركزي الدولة. ولم يستطع هذا الاتجاه عن طريق انتقاد "الرسائل" على أنها "حديث حول الورد والحشرات" أن يتنبأ بأنه بذلك ألزم المؤمنين "بالأكواخ الوجودية" عن طريق تدمير الأرضية الوجودية لهيكل "الرسائل". وثانياً، أصبح عدد كبير من أعضاء "حركة النور" مسيئين بدرجة ملحوظة عن طريق انشغالهم الكبير بالسياسات اليومية لمواجهة الهجمات السياسية التي شنّها ضدهم كل من حزب "النظام الوطني" وحزب "الخلاص الوطني". وقد عمل ذلك على ظهور نوع من التناقض: أن يصبح المرء مشغولاً بالسياسة اليومية من أجل الدفاع عن عدم المشاركة في السياسة. وفي هذا السياق، وأثناء تفسيرهم لموقفهم السياسي المبني على رسائل النورسي وحياته ما بعد الخمسينات، وقعوا في خطأ جسيم وهو الموازنة بين "سليمان ديميريل"، زعيم حزب "العدالة" اليميني الوسط، و"تجم الدين أربكان"، زعيم حزب "الخلاص الوطني". بالإضافة إلى ذلك، فقد استحدثوا معياراً جديداً وهو "حزب الجماهير" لشرح هذا الموقف، وهو مصطلح لم يكن موجوداً في "الرسائل".

وقد أدى كل ذلك في السنوات اللاحقة إلى ظهور سلسلة من الانشقاقات داخل "حركة النور". بالإضافة إلى ذلك، فقد جلب ذلك تغييراً في اللغة والأسلوب قريباً من

الإسلام السياسي ويميل إليه من قبل مجموعات من "الرسائل"، وخاصة تلك المجموعات ذات الحساسية الكردية. وعملوا على تبني هذا الأسلوب من أجل تحاشي أخذ الانطباع عن الحركة "بالسلبية"، والذي كان يمكن أن يفند أثرها عند المتدينين. وعلى الرغم من أنه حتى بدايات السبعينات كانت "حركة النور" تمثل التيار الجاري بين التشكيلات الإسلامية في تركيا، فقد تبع ذلك تقهقر الحركة أمام الشعبية المتنامية بين المتدينين من حزب "الخلاص الوطني"، وخسرت هيبتها وسلطتها، وكان عليها أن تمر بتحويلات انتقالية، وإلى حد ما، أصبحت حركة هامشية.

فرض نظام المؤسساتية على المجتمع

في مبحثه عن "الإخلاص"، أعلن النورسي:

"نعم لو كان مسلكنا طريقة خاصة ومشیخة، لكان هناك إذا مقام واحد، أو عدد محدود منه، ولكان هناك مرشحون كثيرون لذلك المقام. وعندها كان يمكن ان تحدث الغبطة والأنايية في النفوس. ولكن مسلكنا هو الاخوة، لا غير. فلا يدعي الأخ على أخيه الأبوة، ولا يتزيا بزى المرشد له. فالمقام هنا في الأخوة فسيح واسع، لا مجال فيه للمزاحمة بالغبطة".^{٨٦}

تعرض هذه الفقرة أن "الرسائل" ترى التشكيلات والاتجاهات "وجود المقامات المحدودة للقدرات العديدة" مخالفاً للإخلاص حيث أن ذلك يمكن أن يسبب "الأنايية الحاسدة" و "المزاحمة بالغبطة". وفي نفس المبحث، يشار أيضاً إلى أن "الحسد الناشئ من المنافع المادية. هذا الحسد يفسد الإخلاص تدريجياً"^{٨٧}. ونقيضاً لهذه الخلفية، تم إنشاء مؤسسة بالنيابة عن مجتمع "الرسائل"، وبمرور الوقت، أسند إليها دور تمثيل المجتمع.^{٨٨}

ويجب أن ننظر إلى أن فرض نظام المؤسساتية نيابة عن المجتمع كان بدعة داخل "حركة النور" ويجب أن ننظر إلى ذلك في ضوء تجنب النورسي مثل هذه الأمور في حياته. فهكذا، تم إنشاء "مؤسسة" نيابة عن المجتمع، أسند إليها دور تمثيل المجتمع. وفي هذه المؤسسة، وتبعاً لدورها الوظيفي، كان هناك "مقام واحد، أو عدد محدود منه، ولكان هناك مرشحون كثيرون لذلك المقام"^{٨٩}.

وقد حدث تقريباً عشر انشقاقات داخل الحركة منذ السبعينات، وقد كان جلياً أن لذلك علاقة بهذه الحقيقة. ويمكن شرح العلاقة بين النظام المؤسساتي والانشقاقات التي حدثت بأوجه عديدة. فقد أضعف النظام المؤسساتي الهيكل المفتوح والمرن للحركة عن طريق تقوية المركز الذي تمثله المؤسسة. فقد قامت بإفراز عضو رسمي للنشر للحركة، وبالتوازي مع ذلك، "سلطة مركزية" و "تفسير رسمي" مما عمل على تآكل الطبيعة الجمعية للحركة. وقد أدت تلك الحالة بالحركة إلى أن تصبح أشبه بتنظيم مؤسساتي على غرار الدولة بدلاً من أن تكون تنظيمًا مدنيًا اجتماعيًا بدءًا من السبعينات، وأفرز ذلك سببين منفصلين للانشقاق. (١) قدمت الفرصة لمن يهيمن على المؤسسة بالهيمنة على الحركة بأسرها وتسببت في صراعات قوى داخلها، وفي مركزها وهو المؤسسة. (٢) لفظ الأعضاء أو المجموعات التي لم توافق على التفسير الرسمي من قبل السلطة المركزية.

فقدان الوحدة داخل مجتمع "حركة النور"

حتى منتصف السبعينيات من القرن الماضي، حدث العديد من الانفصالات في الجسم الرئيسي لـ "حركة النور". وقد كان السبب الرئيسي لذلك، كما هو الحال مع "عبد الله يجين"، هو إهمال "مراكز الدرس" (الدرسخانات) حيث كانت تقرأ "الرسائل" كثيراً. وسبب آخر كان متعلقاً بالعرقية^{٩١}. كما أن بعض القادة الذين تبوؤوا مناصب هامة في الحركة فضلوا العزلة عن المشاركة الإيجابية بعد وفاة سعيد النورسي. وباختصار، فقد تفككت وحدة الحركة التي تم الحفاظ عليها في تماسك في الستينات من خلال العديد من الانفصالات في منتصف السبعينات. وفي هذه الانفصالات، بدأ الجانب السلبي تجاه الحركة في إظهار الإسلام السياسي، واختلاف الآراء والتفسيرات، والمركزية التي جلبها النظام المؤسسي، وقد لعب كل ذلك دوراً هاماً فيما بعد^{٩٢}.

وبالرغم من ذلك، فقد استمر الهيكل المؤسسي - وكان في مركزه تلاميذ النورسي من الشباب والشخصيات القيادية من الحركة في الستينات والسبعينات - في لعب دور الجسم الرئيسي للحركة. وقد استخدم كبار الشخصيات في هذا الهيكل اسم "زبير جوندوزالب" على أنه الأرضية الشرعية داخل الحركة. إلا أن ذلك قابل للتساؤل نظراً لأن "جوندوزالب" أصبح الشخصية المحورية في حفظ وحدة الحركة في الستينات، وكان السبب في ذلك يرجع إلى شخصيته الشمولية، وشعاره بالوحدة مع التنوع.

التحلل وجهود البحث عن حل

لقد قام الجسم الرئيسي من الحركة بالانفتاح على الشعب على نطاق واسع في النصف الثاني من السبعينات من القرن الماضي، على الرغم من مرور الحركة بالانفصالات في اتجاهات متعددة. ومن التناقض أن "تأثير" حركة النور زاد خلال مرورها بالانفصالات^{٩٣}. وقد يعود السبب في ذلك إلى أنه بعد كل انفصال أو انشقاق، كان العضو الجديد يحاول بذل جهوداً كبيرة في محاولة للتعويض عن النتائج غير المقصودة لعملية التغيير عن طريق أنشطة ومبادرات جديدة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أمدت تلك الانفصالات كل من الجسم الرئيسي للحركة والمجموعات المنفصلة بالديناميكية عن طريق الحد من التوتر الداخلي والصراع الذي تسبب في تضيق مجال عملهم. وقد ساعدت تلك الديناميكية كل مجموعة على التقارب من جمهورها المحتمل بنفس الطريقة واللغة والأسلوب الذي طورته بنفسها. وهكذا، فقد انتهت جميع الانشقاقات الداخلية تقريباً بالانفتاح على الخارج.

وهذا بالتحديد ما حدث في منتصف السبعينات. فلم تكن "حركة النور" تملك القوة اللازمة لإعادة ضم أجزائها عقب الانحلالات أو الانشقاقات، وإنما على العكس، فقد قام كل جزء بتطوير الطريقة الخاصة به. فعلى سبيل المثال، قامت مجموعة "فتح الله كولن" بالتركيز على الأنشطة في مجال التعليم ووضع نهج بناء على الكلمة والكاريزما بدلاً من النص. وقام الجسم الرئيسي للحركة بالتركيز على النشر والأنشطة الخاصة بمراكز

الدرس (الدرسخانات). وقد اعتبرت بعض المجموعات أن قصر البناء المؤسساتي على النشر غير كافٍ، وطالبت بشركات اقتصادية على نطاق واسع. ورأت مجموعات أخرى أن مراكز الدرس هي الأراضية المناسبة الوحيدة للحركة وقامت بالتركيز عليها.

وعلى الجانب الآخر، وفي تلك الفترة، أدركت الشخصيات القيادية للجسم الرئيسي للحركة حقيقة أن النمو الذي شهدته الحركة في المجال الاجتماعي لم يتماش مع نموها الفكري. وكان مما يعبر عن هذا الإدراك بين عامي ١٩٧٥ و ١٩٨٠م هو نشر أعمال مرجعية تهدف إلى نشر الدراسات الأكاديمية الشاملة تحت اسم "الرسائل": ظهور سلسلة "العلم والتكنولوجيا" التي كتبت بأسلوب أكاديمي مبسط مستوحى من منهج "الرسائل"، وإصدار الصحف الشعبية مثل Koprü و Zafer و Sizinti، وإنشاء مركز للأبحاث في استانبول ومعهد في الولايات المتحدة، ونشر مجلة باللغة الإنجليزية سميت النور (Nur)، والبدء في ترجمة "الرسائل" إلى الإنجليزية والألمانية، والاتصال بالأكاديميين والمفكرين من أمثال "جمال قوتاي"، و"جميل مريش" و"شريف ماردين" داخل تركيا، و"حميد أجار" و"ضياء الدين ساردار" من خارج تركيا^{٩٤}. وقد أدى هذا النمو إلى تصوير ثلاث مجموعات في الفترة التي أملت فيها الحركة الوصول إلى الدوائر الفكرية داخل تركيا والشرائح العلمانية وإلى الناس فيما وراء البحار.

وبناء على هذه التطورات، يمكننا القول بأنه قد بدأت المبادرات بتشخيص الاحتياج، ولكن كان ينقص الحركة بنية تحتية فكرية جادة. وقد أصبح معهد "رسائل النور" في الولايات المتحدة عاطلاً عن العمل وتم إغلاقه بعد فترة وجيزة من بدء تشغيله. وقد كان عمر الاتصالات ببعض المفكرين داخل وخارج تركيا قصير، وبعض هذه الاتصالات أدت إلى نتائج غير مرجوة. وفي خلال تلك الفترة المعنية، أدت سلسلة المطبوعات التي صدرت تحت اسم سلسلة العلم والتكنولوجيا، والتي كانت فعالة في توسعة الحركة، إلى إسباغ "الآلية النيوتونية" على "الرسائل". وقد قام كل من ماردين و"إسماعيل كرا" باتباع هذا النمط من التحليل^{٩٥}. وعلى الرغم من ذلك، لا يجب إغفال بأن كل من سلسلة العلم والتكنولوجيا ومجلات Koprü و Zafer و Sizinti، كانت معبراً لوصول الحركة إلى جمهور جديد وخاصة بين الشباب.

السنوات العشرون الأخيرة: الانشقاقات الكبرى والآثار المترتبة عليها

خلال حقبة السبعينات من القرن الماضي، لم تكن الحركة تسمح بالاختلاف في الرأي الداخلي، بينما كانت تحقق بعض النجاحات في بناء المعابر مع العالم الخارجي. وقد أدى ذلك إلى أحد انشقاق في تاريخ الحركة في عام ١٩٨٢م، بعد سلسلة الانفصالات التي حدثت في العقد السابق. وما حدث في هذه المرة كان انشقاقاً حاداً. وقد مرت المجموعات المنشقة فيما بعد بعدد من الانشقاقات الداخلية. وعند تحليل كل فرقة من الفرق المنشقة، نجد أن السلوك المركزي والفاشستي والأحادي ظهر كبديل للبناء المفتوح والمرن للمجتمع الذي جسده "الرسائل"، وقد كان ذلك هو العامل الأكثر أهمية. وقد أصبحت الحركة أكثر تماسكاً وتمازجاً في عقب إنهاء الاختلافات التي حدثت إبان

الانفصالات والانشقاقات. إلا أن تأمين هذا التماسك كان على حساب تآكل قدرات الجسم الرئيسي للحركة على الاستيعاب والمرونة.

وقد كان العامل الثاني الذي أدى إلى الانشقاق غياب النظرة الشاملة عن "الرسائل". وهكذا، وعقب كل انشقاق، كانت كل مجموعة منشقة تحاول تبرير وتقنين مركزها بالرجوع إلى "الرسائل"، وبهذا الفعل، فقد قاموا بالتركيز على الأجزاء المختلفة لنفس النص. وعلى وجه الخصوص، أضحي غياب النهج التوفيقى والتكاملي بين كل من أعمال "سعيد القديم" والجسم الرئيسي "للرسائل" ورسائل النورسي واضحا جليا. كما أن المشكلة التي شهدتها الحركة في السبعينات استمرت خلال الثمانينات.

لقد شهدت ثمانينات القرن العشرين، وهي الفترة التي كانت الحركة مشغولة فيها بالمشكلات التي تخلفت عن الانشقاقات الجديدة والكبرى، صعود نجم "فتح الله كولن" على المسرح التركي. وقد كان هناك العديد من الأسباب لظهور حركة كولن. فقد أدرك من خلال خدمته الدينية لسنوات عديدة في تركيا الغربية حاجة العائلة التركية إلى "النجاح الدنيوي إضافة إلى الأخلاقيات الجيدة". وقد أمنت حقيقة أن حركة كولن لم تتحد مع أي من الأحزاب السياسية المؤسسة لها معايير محددة للنجاح. إلا أن صعود نجم الحركة خلال التسعينات قد طرح العديد من الأسئلة في رؤوس أعضاء "حركة النور". وقد تمحورت تلك الأسئلة حول دور التعليم والقيادة الشخصية. وقد أدى نمو مجموعة كولن إلى حث مجموعات صغيرة من "حركة النور" على الانضمام إليها. إلا أنه وعلى خلاف "حركة النور"، اتسمت حركة كولن بالمركزية الشخصية والهرمية مع إعطاء الأولوية للكاريزما الشخصية على النص^{٩٦}. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أغفلت مراكز الدرس والتفت حول المدارس والتجمعات الطلابية الخاضعة للتصريح والتفتيش الرسميين^{٩٧}، وقامت بتبني موقف وطني ومتوجه في نفس الوقت تجاه الدولة. وعلى الرغم من التنازلات الكبيرة تجاه الدولة، فما زالت مجموعة فتح الله كولن المجموعة الأقوى داخل دائرة "الرسائل" اليوم.

وعلى الجانب الآخر، فقد أثر ظهور الإسلام السياسي سلبا على الحركة. وقد كان أداء حزب "الرفاه"، وهو أقوى ممثل للإسلام السياسي في تركيا، في "عملية" ٢٨ فبراير ١٩٩٧م، والعملية نفسها، كنوع من مختبرات يتم فيها اختبار معارضة "حركة النور" للإسلام السياسي في تركيا وانتقاداتها له، وبالتالي إزالة الآثار السيئة إلى حد كبير.

وعند هذه النقطة، نجد أنفسنا أمام تناقض: فبينما كان هناك مشروع سياسي اجتماعي قام بهندسة النخبة المدنية والعسكرية للكمالية والتي حاولت قمع الحساسيات الإسلامية من خلال أجهزة الدولة، نجد أن تدخل ٢٨ فبراير قد اصطدم بحقيقة أن الشريحة الإسلامية في تركيا لا تتكون من شكل واحد أو جسم واحد. فبينما نجد أن عملية تدخل ٢٨ فبراير قد كشفت عن الضعف الفكري والعملية لحزب "الرفاه" على الصعيد السياسي، وعلى الصعيد الاجتماعي بالنسبة لحركة فتح الله كولن، نرى أن هذا التدخل قد تسبب، بدون قصد، في إدراك وتأكيد على المبادئ التي وردت في الرسالة فيما يختص بالحياة الاجتماعية السياسية بين المتدينين في تركيا. وقد عملت التطورات الموازية لعملية

٢٨ فبراير على مد "حركة النور" بالقوة لعمل مبادرات جديدة. ومما يثير الدهشة، أن حركة فتح الله كولن، التي ما فتئت حتى ذلك الوقت التصريح سراً فقط بصلاحتها بـ "الرسائل"، أصبحت تعلن مرجعيتها إليها علناً.

وقد كان أهم تطورات "حركة النور" خلال التسعينات من القرن الماضي، على الرغم من الانتكاسات التي واجهتها، هو ترجمة جميع نصوص "الرسائل" تقريباً إلى العربية والإنجليزية، وبالتالي تقدمها خارج تركيا. وقد لعبت الندوات العالمية عن "الرسائل" دوراً هاماً في ذلك. وقد كان الانفتاح المتزايد بين المجموعات المختلفة داخل الحركة هو أهم التطورات خلال حقبة التسعينات. ويمكن لذلك أن يكون السبب في إعادة ترسيخ تلك الأسس المذكورة في "الرسائل" مثل "الوحدة مع الاختلاف" و"التفكير الجمعي" و "الهيئة المنفتحة والمرنة للمجتمع" داخل دائرة الرسالة في المستقبل. وعند هذه النقطة، يمكن توقع أن تحصل الحركة على المزيد من الوضع المدني المرن والديناميكي إلى الحد الذي يمكن معه تحقيق انتقالية محددة.

كشف الحساب لحقبة ما بعد النورسي

إنه لنجاح وأي نجاح أن حافظت "حركة النور" على وجودها حياً نشطاً في المجتمع التركي بعد وفاة سعيد النورسي. فقد تغلبت الحركة على المشكلات الناجمة عن وفاة الزعيم الكاريزمي، وفي نفس الوقت، إعطاء الأولوية للنص الذي تركه من بعده. وقد قامت الحركة بذلك في ظل الاضطهاد الحاد والقمع والقضايا التي وصلت إلى ما يربو على الألف قضية ضدها. كما يجب على المرء ملاحظة استمرارية "الرسائل" في التواجد بشكل كبير في المجتمع منذ وفاة النورسي. وقد عمل أتباع النورسي على التأكيد على مبدأ "خدمة الإيمان" بعد موته. وهكذا، فقد تميزت الحركة بتقوية معتقداتها الدينية وجهود عرض حقائق الإيمان ومواجهة التساؤلات والشكوك حولها. وقد أحجمت الحركة عن تشكيل حزب سياسي حيث أنها تهدف إلى خدمة القضية الإيمانية فقط. وهكذا، فقد أظهرت بوضوح أنها تعتبر توصيل الإيمان في بيئة علمانية كهدف في حد ذاته، وليس استخدامه كأداة لهدف سياسي^{٩٨}.

وقد أسفر هذا الموقف من قبل الحركة عن نتيجتين. لقد قامت الحركة باحتضان أناس من مختلف الانتماءات السياسية كمخاطبين بمبدأ "توصيل الإيمان"، وقد تجنبت أن يعرف الدين وذوو التوجهات الدينية بالميل إلى حزب سياسي بعينه، وهكذا حازت على وضع الأقلية الدينية في المعترك السياسي. وعند هذا الحد، فقد أحبطت "حركة النور" بوضوح التكتيكات الكمالية، والتي كانت تشير إلى الإسلاميين بكلمة "الأخر"^{٩٩}. إن المنتمين إلى "حركة النور" ليسوا كماليين وبالطبع ليسوا إسلاميين بالمعنى العام، والكلمة التي تصفهم أفضل وصف هي "ذوو التوجهات الفكرية الدينية"^{١٠٠}. ويُرى بديل نجاح الحركة في تقديم رسالة الإسلام إلى أناس لهم ميول سياسية مختلفة على أنه تجاوزها للحدود الاجتماعية والطبقية والعرقية. إن "الرسائل" تجذب قراء وتابعين من مختلف

فئات المجتمع التركي دون التمييز بين العامل والموظف، أو الغني والفقير، أو القروي والحضري، أو التركي والكردي. ونتوقع أن يزيد التنوع الظاهر في الحركة على مدار السنوات المقبلة.

ويمكن للمرء اعتبار أن "حركة النور"، ذات التوجه النصي، قد شاركت في العملية الإجمالية للتحديث في المجتمع التركي بسبب تركيزها على الطباعة والتوزيع لهذا النص. وقد عمل ذلك على إمكانية نقل "الرسائل" إلى شرائح أخرى من المجتمع على نطاق واسع. وفي هذا السياق، فقد تخطى أثر الحركة تلك الأمور المرتبطة بالحركة نفسها بدرجة كبيرة^{١١}.

وعلى الجانب الآخر، فقد شهدت قدرة الحركة في هذا المضمار عملية ترجمة نصوص "الرسائل" جميعها تقريباً إلى الإنجليزية والعربية، وبعض منها إلى ما يقرب من عشرين لغة. وهناك مؤشرات كافية على أن هذا الاتجاه سيتبعه ترجمات أعمال معينة مستوحاة من "الرسائل" إلى لغات أخر.

الإخفاقات والمشكلات

بوجه عام، لقد شهدت "حركة النور" في السنوات الأربعين الأخيرة سلسلة من الإخفاقات والمشكلات إلى جانب سلسلة من النجاحات. ومن أهم هذه المشكلات القدر غير الكافي من إضفاء الذاتية على التضمينات المبنية على المجتمع للأسس الوجودية "الرسائل". وتعرض هذه المشكلة من إضفاء الذاتية نفسها بوضوح عند نقطة الذاتية، أو على الأقل السماح، باختلافات التفسير. إن وجود الآراء المختلفة هو نتيجة متوارثة عن طبيعة الحركة المبنية على النص. وعلى كل، فقد أدى الصراع المتضمن في اختلاف الآراء إلى ولادة التفسير الرسمي " للرسائل". ومن المثير للسخرية، إن اتجاه "نص واحد" وتفسير واحد" أدى إلى ظهور مجموعات مختلفة تدعي كل واحدة منهم بأن لديها التفسير الرسمي^{١٢}. وقد تعرضت تلك المجموعات إلى الانشقاقات داخلها، ومرة أخرى كان ذلك نتيجة لعدم السماح باختلافات التفسير^{١٣}.

وقد أدى الجهد لإزالة هذه التفسيرات المختلفة إلى مشكلة أخرى. ففي محاولة كل مجموعة لتقوية ادعائها بامتلاك التفسير الرسمي، كانت كل منها تنسب الحصانة إلى نفسها عن طريق مقولة "إن سعيداً أيضاً من الطلاب"^{١٤}. ولا يسع المرء في الحقيقة أن يتغاضى عن الضعف الفكري الذي اعتري الحركة على الرغم من الرؤية الشاملة "الرسائل". ولا يقلل من هذا الضعف الفكري الأنشطة الهامة للحركة في مجال النشر وانخراط عدد كبير من الأكاديميين فيها^{١٥}.

وهناك العديد من المظاهر لذلك الضعف الفكري. وأحب هنا التركيز على النقاط

التالية:

١- لم يتم استيعاب التكامل الفكري " للرسائل " داخل الحركة. وخاصة الصلة بين التفسيرات الوجودية لها والموقف الاجتماعي السياسي الذي اتخذته بصرامة. وقد كانت نتيجة عدم القدرة على تشكيل هذا التكامل والصلة هي ظهور العقلانية. وكان هذا من أهم أسباب الانشقاقات والصراع لأفراد ومجموعات اختاروا قطعاً مختلفة من "الرسائل" كدعامة نصية^{١٠٦}.

٢- مظهراً آخر للضعف الفكري هو الاتجاه الدفاعي المماثل للمواجهة بين العالم الثالث والغرب، والذي انعكس في كتابات عدد كبير من الكتاب والأكاديميين داخل الحركة. وقد استحوذ هذا الاتجاه على عدد من الكتاب الذين حاولوا تفسير "الرسائل" بطريقة علمية.

٣- ربما يكون أهم مظهر من مظاهر الضعف الفكري هو عدم القدرة على تشكيل رابطة مناسبة مع الإرث الإسلامي " للرسائل ". لقد عمل عدد قليل ممن كتبوا عن "الرسائل" على التوسع في الربط بينها من جانب، والقرآن والسنة من جانب آخر. ويجب ذكر أن "النورسي" كان يكرر زيارة الحدود التقليدية للوجودية الإسلامية ويقترح البناء من جديد للأسس الأخلاقية والوجودية للإسلام في العصر الحديث^{١٠٧}.

يخيل إليّ أنه على مدار ثلاثين عاماً من الصراع بين الإسلام السياسي و "حركة النور" في تركيا، كان الإسلام السياسي هو الفائز الحقيقي. فقد اجتذب عدداً من الجماهير التابعة أكبر من "حركة النور"، وبالإضافة إلى ذلك، قام بتشكيل الروابط بين مساره السياسي الحديث وبين كل من القرآن والسنة. وقد نتج هذا بشكل مباشر عن عدم قدرة أتباع "الرسائل" على بناء فكر ديناميكي ومجتمع متدين.

كما يتبين المرء أيضاً أن العديد من المشكلات قد حولت "الرسائل" من نص مفتوح إلى نص مغلق، وحولت "حركة النور" من حركة مفتوحة إلى حركة مغلقة. ومع فقدان الحركة لموقفها الريادي داخل الشرائح الإسلامية في تركيا واتخاذها موقفاً ثانوياً بسبب الأسباب سابقة الذكر، فقد لجأ بعض الأعضاء إلى التصعيد الداخلي للحفاظ على التماسك المجتمعي. وقد تم في هذا الخصوص اختلاق الأساطير حول "الرسائل" والنورسي والحركة. ويمكن أن يتسبب هذا الاتجاه في جعل الحركة مجتمع مغلق. وفي التعليق على هذا الموقف، قام أحد المراقبين باستخلاص أن "الرسائل" قد أسبغ عليها نوعاً من "شبه القداسة"^{١٠٨} عن طريق النظرة الظالمة إلى الحركة برمتها على أنها كيان متآلف متوحد. ويجب هنا التأكيد على أن النورسي وأتباعه المخلصين برآء من هذه الادعاءات^{١٠٩}. وبالإضافة إلى هذه المشكلات التي تواجه "حركة النور"، وأود جذب الانتباه إلى التساؤلات حول العرقية (الأترك ضد الأكراد)، والمواطنة والعضوية في "الأمة" الإسلامية بوجه عام^{١١٠}.

المنظرة المستقبلية: أو بداية جديدة؟

إنها حقيقة أنه على "حركة النور" التعامل مع سلسلة من المشكلات الهامة والجديّة. إلا أنه يمكن التغلب عليها عن طريق القراءة الصحيحة " للرسائل". ويمكن للمرء رؤية تطورين في مسارين عكسيين بين المجموعات المختلفة للحركة في المستقبل القريب. ففي حين يمكن للمجموعات التي ترفض الجمعية والنقد داخل "حركة النور" أن تتضاءل، يمكن للمجموعات المقابلة أن تصبح صاحب صوت أعلى في دعمها للمجتمع. ويعتمد مستقبل الحركة على بناء المعابر بين المجموعات المختلفة، والتي نأمل أن تضع حداً للمزيد من الانشقاق.

وما يهم هو أن تبرز الحركة بين المجتمع العريض وأن تصبح جزءاً من التيار الجاري. ويمكن أن يتحقق ذلك في ضوء حقيقة أن هناك عددًا متناميًا من الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم من أتباع "الرسائل" دون الانخراط بأنفسهم بالضرورة في أية مجموعة. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك عدد كبير من المنتسبين إلى "حركة النور" يقوم بقراءة "الرسائل" بشكل متزايد.

ثبت المراجع وملاحظات

أود تقديم شكري الخاص للدكتور إبراهيم أبو ربيع على تشجيعي على كتابة هذا الفصل. كما إنني ممتن عظيم الامتنان للأشخاص التالية أسماؤهم: أحمد يلديز، شكران واحدة، مراد كازانشي، مجاهد بيليسي، إبراهيم أوزديمر، محمد بوز، أحمد نازلي، اسحق ارسلان، د. مصطفى أولسوي، عمر بالديك، اسماعيل فيلوجلو، ومحمد أوزديمر. وقد قام الأشخاص التاليون بتقديم النقد المفيد: محمد فيرينجي، إحسان قاسم الصالحي، إبراهيم هليل اونلو، عبد الصمد دمير، و عمر فاروق أويصال. وفي الخاتمة، أتقدم بالشكر إلى زوجتي، إنجي، على صبرها ومشورتها.

¹ مقارنة بين مفاهيم الإسلام والمسلم، انظر (*The Venture of Islam- Conscience and History in a World Civilization*) (مغامرة الإسلام- الوجدان و التاريخ في حضارة العالم)، تأليف مارشال جي اس هودجسون، المجلد ١ (شيكاغو ١٩٧٤) ٧٢.

² انظر (*Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman*) (الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي)، تأليف شريف ماردين، (الباني ١٩٨٩م). على الرغم من أن كتاب ماردين يعكس اتجاه مقلد وعلى الرغم من ربطه تلك الادعاءات الزائفة مثل "المنظرة الدنيوية النيوتونية"، و "المزاج الربوبي" بسعيد النورسي، إلا أن الكتاب يقدم مساهمة حقيقية في فهم "حركة النور". كما يجب الاعتراف أيضاً أن عمل ماردين عمل رائد في العمل الأكاديمي التركي، مما يكشف الانحياز الكمالي الشديد. وعلى كل، فقد شجع هذا الكتاب العديد من الأكاديميين الأتراك على الاعتراف بـ"الرسائل" على أنها منهج تعليمي مشروعة.

³ المصدر السابق، ٣٧.

⁴ يمكن التأكيد على أن هذا المنهج كان مبنياً على العقلانية الزمنية" حيث أن الجمهورية أسست في ١٩٢٣، بينما بدأت كتابة "الرسائل" في ١٩٢٦م. وعلى كل، فمع الأخذ بعين الاعتبار أن الإسلام كان دين الدولة طبقاً لدستور ١٩٢٤م، وأن العديد من الإصلاحات العلمانية حدثت في النصف الثاني من

العشرييات وما بعد ذلك- على سبيل المثال، حلت الأبجدية اللاتينية مكان الأبجدية القرآنية في ١٩٢٨م، وبدأ إدخال مبدأ العلمانية على الدستور في ١٩٣٧م، فإن العقلانية الزمنية تفقد أساسها. إن هذه العقلانية المباشرة مفتوحة للتساؤل في ضوء سلسلة من الأعمال التي كتبها النورسي "المحاكمات"، ١٩١١م، و"إشارات الإعجاز"، ١٩١٥م، "اللمعات"، ١٩١٨م، و"المتنوي العربي النوري"، ١٩١٨م-١٩٢٢م- والتي كانت سابقة على الرسالة. وتوضح هذه الأعمال، التي كتبت خلال مرحلة الانتقال من "سعيد القديم" إلى "سعيد الجديد"، أن "الرسائل" لم تكتب للرد على الكمالية. كما أن نجاح "الرسائل" في تجاوز الحدود التركيبية عبارة عن مؤشر لحقيقة أن عبارة "ردًا على الكمالية" تعبير شديدة الضيق بالنسبة لها. وفي هذا السياق، فإن وصف إبراهيم أبو ربيع "للرسائل" على أنها نص تاريخي وديني ويتخطى الحدود القومية هو أحد أفضل التعريفات المختصرة. انظر (History, Method, and Comprehension: How to Read Nursi's Risale-i-Nur) التاريخ والمنهج والإدراك: كيف تقرأ رسائل النور للنورسي، تأليف أبو ربيع، (ورقة مقدمة في المؤتمر العالمي السادس: النظرة القرآنية للإنسان طبقاً لرسائل النور، استانبول، ٢٤-٢٦ سبتمبر ٢٠٠٠م).

⁵ يجب عند هذه النقطة أن نتذكر تأكيد النورسي على الإخلاص، إذ ينصح أتباعه بقراءة مبحثه عن "الإخلاص" على الأقل مرة كل أسبوعين، وفي هذا المبحث يحدد "البحث عن الرضا الإلهي في سلوككم" على أنه القاعدة الأولى. "إذا رضي الله العظيم، لا يهم حتى لو غضب العالم بأسره إذا تقبل الله عملاً وأنكره كل إنسان، فلا تأثير لإنكارهم". وأفضل تعريف للإخلاص، كما ورد بنفس الرسالة هو كما يلي: "أن يكسب المرء حضوراً وسكينة بالإيمان الحقيقي وباللمعات الواردة عن التفكير الإيماني في المخلوقات. وهذا التأمل يسوق صاحبه إلى معرفة الخالق سبحانه، فتسكب الطمأنينة والسكينة في القلب. حقاً أن تلمع هذا النوع من التأمل في فكر الإنسان يجعله يفكر دائماً في حضور الخالق الرحيم سبحانه ورويته له، أي أنه حاضر وناظر إليه دائماً. فلا يلتفت عندئذٍ إلى غيره، ولا يستمد من سواه. حيث أن النظر والالتفات إلى ما سواه يخل بأدب الحضور وسكينة القلب. وبهذا ينجو الإنسان من الرياء ويتخلص منه، فيظفر بالإخلاص بإذن الله". انظر (The Flash Collection) تأليف النورسي، ترجمة شكران واحدة (استانبول ٢٠٠٠م)، ٢١٧ [اللمعات] (القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٤٧).

⁶ انظر (Words) الكلمات" تأليف النورسي (المجلد ٢)، ترجمة شكران واحدة (استانبول ١٩٩٢م) ١٣٣. وانظر أيضاً المصدر السابق ٧٩-٨٠، ٦٥٦، (Letters) المكتوبات ١٩٢٨-١٩٣٢م (استانبول ١٩٩٧م) ٣٤٤-٣٥٢، و (The Flash Collection) "اللمعات"، (استانبول ١٩٩٥م) ٤٤٦-٤٤٨.

⁷ للحصول على تفسير أوسع عن الموضوع انظر "إشارات الإعجاز" تأليف النورسي (المجلد ٢)، ترجمة عبد المجيد النورسي (استانبول ١٩٧٨م) ١٧، وانظر "الكلمات" ١٣٣-١٤٢، ٣٦٩-٣٧٠، "المكتوبات"، ٣٣٦-٣٥٢، و (The Rays Collection) ترجمة واحدة (استانبول ١٩٩٨م) ٧٠-٩٠. "الشعاعات".

⁸ انظر (Words) (١٣٨-١٤١، ٣٢٨-٣٤٠) [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٢٧٠.

⁹ إن "الأنا" في "الرسائل" تختلف بالتأكيد عن "الأنا" عند فرويد أو يونج؛ ويجب توخي الحذر لتلا تتداخل عند فهم هذه النقطة في أعمال النورسي. ولنظرة واضحة عن "الأنا" في "الرسائل"، انظر "المتنوي النوري" تأليف سعيد النورسي، ترجمة عبد المجيد النورسي (استانبول ١٩٨٠م) ١٨١-١٨٣.

¹⁰ انظر (Words) "الكلمات"، ٥٦٠، ٥٦٢-٥٦٣، ٥٦٦-٥٦٧.

¹¹ المصدر السابق، ٥٥٣-٥٥٤.

¹² المصدر السابق، ٥٥٢ [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م)، ص ٦٣٠.

¹³ انظر "إشارات الإعجاز"، ٨٥.

- 14 انظر "المثنوي النوري"، ٢٣١، وانظر أيضا (Words) ٧١٩.
- 15 انظر (Muhakemat) تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م) ١٠٦-١٠٧ ["محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١٢٢].
- 16 انظر "Bediüzzaman Said Nursi, Hayati, Mesleki, Tercüme-i Hali" (بديع الزمان سعيد النورسي، حياته ومنهجه وسيرته الذاتية)، (استانبول ١٩٧٦م)، ٢١٤، وانظر أيضا (Words) ٢١٤ [الكلمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٦١]. هنا تدعو الحاجة إلى تفسير الفرق بين التسلسل الفلسفي والتسلسل النبوي، والذي يمكن أن يكون محل دراسة مستفيضة.
- 17 انظر (Letters) ١٣١-١٣٢ [المكتوبات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١٢٩].
- 18 بالنظر إلى "رسائل" سعيد النورسي، يمكن القول بأنه يلخص أسباب بروز فئات الهرطقة تحت ثلاثة رؤوس: (١) ظهور الاستبداد في مجال العلوم نتيجة استبداد الأسرة الحاكمة والتي كانت معارضة للخلافة، انظر "مناظرات"، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٩٣م) ٣٢. وحول تدخل العقائد الزائفة (الإسرائيليات)، انظر (Muhakemat) (استانبول ١٩٧٧م) ١٦ ["محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٢٦٧].
- 19 انظر (Muhakemat) ٣٠-٣١ [محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٤٩].
- 20 انظر (Kastamonu Lahikasi) تأليف النورسي (استانبول ١٩٦٠م) ٢٥ ["ملحق قسطنطيني" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١١٨]، انظر (The Author of the Risale-i-Nur: Bediüzzaman Said Nursi) "مؤلف رسائل النور، بديع الزمان سعيد النورسي" تأليف شكران واحدة، الطبعة الثانية (استانبول ١٩٩٢م) ٢٥١.
- 21 انظر (Words) ١٤٧ [الكلمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١٤٧].
- 22 المصدر السابق، ٢٧٥ [الكلمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٢٩٦].
- 23 انظر (Letters) ٢٢٩ [المكتوبات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٢٤٩].
- 24 انظر (Muhakemat) ٣٥ [محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٠٣]، انظر (Words) الكلمات" ، ٢٤٣-٢٥٢، ٣٥٨-٦١٢، انظر (Letters) المكتوبات" ، ٢٣١-٢٣٤ انظر "المثنوي النوري" ، ٢٢٤.
- 25 انظر (Muhakemat) ٣٥ [محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٣]، انظر "الخطبة الشامية" ، الطبعة الثانية، (استانبول ١٩٩٣) ٤١ - ٤٨.
- 26 انظر (Muhakemat) ٣٥ [محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٣] ، انظر "الخطبة الشامية" ، ٥٣.
- 27 خلال الحقبة الأخيرة من الامبراطورية العثمانية، كان هناك ثلاثة مؤسسات تعليمية: "المدارس" لتعليم العلوم الدنيوية، "المدارس الشرعية" لتعليم العلوم الإسلامية، و "التكايا" (الزوايا الصوفية) وكانت تختص بالمعرفة الذاتية والمقصورة على فئة بعينها. وقد حاول النورسي التوفيق بين هذه المؤسسات في مشروعه، "مدرسة الزهراء". انظر "مناظرات"، ١٢٦-١٣٢، واحدة، انظر "مؤلف رسائل النور"، تأليف شكران واحدة، ٤٣-٤٥.
- 28 انظر إشارات الإعجاز، ٥١.
- 29 انظر (Sözler) (الكلمات)، تأليف سعيد النورسي، (استانبول ١٩٧٧م) ٦٥٨، وانظر (Letters) المكتوبات" ، ٥٤٥، "إذا لم ينر نور الفكر مع ضياء القلب واختلط به، يكون هناك ظلاما ونموا للطغيان... " الضياء هو نور مصدر النور نفسه، على سبيل المثال، ضياء الشمس. والنور هو النور الذي ينبع من مصدر غير مباشر، على سبيل المثال، نور القمر. والآية القرآنية (الآية ٥ من سورة يونس) التي تنسب الضياء إلى الشمس والنور إلى القمر هي خير مثال على ذلك. فالنور الذي يأتينا من الشمس مباشرة هو الضياء، والنور المنعكس على العالم من خلال القمر هو النور. انظر (Message of The Quran) "رسالة القران" ، تأليف محمد أسد (جبل طارق "Gibraltar") (١٩٨٠م).

- 30 انظر على سبيل المثال "المتنوي النوري" ٢٢٩-٢٣٣، انظر أيضًا (Letters) "المكتوبات"، ١٠٤-١١٥، وانظر (Words) "الكلمات"، ٣٤٤-٣٥٠.
- 31 انظر القرآن، الآية ٤٦ من سورة الحج.
- 32 انظر (The Rays)، ١٦٣ [الشعاعات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١٨٢.
- 33 يشير النورسي عند هذه النقطة إلى أن: "ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، فبامتزاجهما تتجلى الحقيقة"، انظر (Münazarat) [المناظرات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٤٢٨].
- ويستب نقص الإدراك ظل الفارق بين الضياء والنور بين كل من أتباع "الرسائل" وغيرهم من الناس ما فتئت تلك المسألة تفهم فهمًا خاطئًا. وفي ضوء الفارق البسيط بينهما، لا يمكن أن نخمن أن النورسي يعتبر العلوم والدين على قدم المساواة. ففي رأي النورسي، كما أن الضياء أسمى من النور، كذلك الدين أسمى من العلوم والوجدان والعقل.
- 34 انظر (Barla Lahikasi) (استانبول ١٩٨٧م) ١٤٧ [ملحق بارلا] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٩٢.
- 35 المصدر السابق، ٩١، انظر أيضًا (Letters) "المكتوبات"، ٥٢-٥٣.
- 36 انظر (Words) ٣٤٢ [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٣٧٦.
- 37 من المفاهيم الحيوية في "الرسائل" مفهوم (الاسم الأعظم). وبناء على الحديث الذي يشير إلى سرية الاسم الأعظم، يوضح النورسي أن "الاسم الأعظم الحقيقي سري ولم يعرف إلا للنخبة"، و يقول أيضًا "ولكن كل اسم له درجة قصوى مكافئة للاسم الأعظم". انظر (Barla Lahikasi) [ملحق بارلا]، ١٧٥.
- وبناء على "الرسائل" برمتها، وخاصة "رسالة عن الأسماء الستة"، وهي للعبة الثالثة عشر، يمكننا القول بأن النورسي قصد من الدرجة القصوى أنه تجسيد للأسماء كلها.
- 38 على سبيل المثال، انظر (Words) "الكلمات"، ١٤٦-١٤٩، ٣٤١-٣٤٥.
- 39 انظر (Letters) "المكتوبات"، ٢٦٦.
- 40 انظر (Flashes) "اللغات"، ١٣٤-١٣٥.
- 41 للاطلاع على مفهوم الكمال في نظر بديع الزمان، انظر "المتنوي العربي النوري"، (استانبول ١٩٩٩م) ٣٥٢. وللإطلاع على تحليل للجلال والجمال على أساس التسامح، انظر "Bilime Nasil Bakmalî?" تأليف متين قاراباش أوغلو، Köprü رقم ٥٧، (شتاء ١٩٩٧م) ٣-١٧.
- 42 انظر "المتنوي العربي النوري"، (استانبول ١٩٩٩م) ٢٩-٣٠، انظر (Letters) "المكتوبات" ١٩٢٨-١٩٣٢ (استانبول ١٩٨٧م)، ٤١٨-٤١٩، انظر أيضًا "The Supremacy of Quran"، تأليف شكران واحدة، Köprü رقم ٤٩، (شتاء ١٩٩٥م) ٩٨-١٠٠.
- 43 انظر (Words) ٤٥٣ [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥١٢.
- 44 المصدر السابق، ٥١٣.
- 45 المصدر السابق، ٥١٤.
- 46 انظر "İçtimaî Reçeteler"، تأليف النورسي، المجلد ٢، (استانبول ١٩٩٠م) ٢٣٣.
- 47 انظر (İshārāt al-İjāz fî Mazān al-İjāz) تأليف النورسي، (استانبول ١٩٩٩م) ص ٧٢ [إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٧٢.
- 48 إنني لا أذكر "الخوارج" في تاريخ الإسلام إشارة فقط إلى "الخارجين"، وإنما أقصد جميع المجموعات أو الفئات التي تدعي أنها الوحيدة التي تمثل الإسلام، مستثنية الآخرين ومحرمة أشياء شرعية. وبمصطلح "البيانية"، فإني أقصد جميع المجموعات التي تمثل الليبرالية الدينية، محرمة أشياء شرعية.
- 49 انظر (The Flashes Collection) ٤٣ (استانبول ١٩٩٥م) [اللغات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٣٧، من الممكن رؤية العديد من الأمثلة على التحديث كنتيجة للتوازن بين الجلال والجمال في "الرسائل". وللإطلاع على تحليل لمنهج النورسي المعتدل في الإطار النصي "الرسائل"، انظر قاراباش أوغلو، Köprü.

- 50 يجادل "جون أو فول" بأن "انفتاح النورسي على المستويات المختلفة من الفهم تعكس جمعية ليست ذات موقف نسبي، ولكنها تؤكد على أهمية دور الفرد في التفسير". إن النورسي يقدم تأكيداً جمعياً جيد التوازن للحقيقة". و "يعكس هذا الموقف طريقة وسيطة لا هي بالنسبية ولا بالمطلقة في اتجاهها نحو اختلاف طرق فهم الناس للحقيقة". والخلاصة، "لقد كانت خطوة هامة تتعدى التصنيفات الحصرية لرؤية الأصوليين المعاصرين وبعثات التنصير. بالإضافة إلى ذلك، لقد تم تقديم نظرة بديع الزمان الإسلامية بكل وضوح فيما يختص بالاعتدال والإسلام كطريقة وسط". انظر (*Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Nursi and Religion in the 1950's*)، منتصف القرن العشرين: النورسي والدين في الخمسينيات" تأليف فول، "عالم الإسلام"، المجلد ٨٩ (٣-٤)، يوليو - أكتوبر ١٩٩٩م: ٢٤٥-٢٥٩.
- 51 انظر "إشارات الإعجاز"، ٢٩، انظر "الكلمات" (استانبول ١٩٧٧م)، ٦٦٢.
- 52 انظر (*Flashes*) "اللغات"، ٣٧-٤٣، انظر "المكتوبات" (*Letters*)، ٧٣-٧٧.
- 53 انظر (*Words*) "الكلمات" (المجلد ٢)، (إزمير - تركيا ١٩٩٧م) ٤٨٢.
- 54 انظر (*Letters*) "المكتوبات"، (استانبول ١٩٩٨م) ٣٥٢-٣٥٦.
- 55 انظر (*Letters*) "المكتوبات"، ٣٥٨-٣٦٣.
- 56 انظر (*Barla Lahikasi*) "ملحق بارلا"، (استانبول ١٩٨٧م) ١٨٩.
- 57 المصدر السابق، ١٨٢.
- 58 انظر (*Kastamonu Lahikasi*) "ملحق قسطنطيني"، (استانبول ١٩٩٤م) ١٣٨.
- 59 انظر (*Letters*) "المكتوبات"، ١٠٤-١١٣، انظر (*Flashes*) "اللغات"، ٥٨-٦١، ٦٥-٦٨، ٣٦٩-٣٧١، انظر المثنوي، ٤٣٢-٤٣٤.
- 60 انظر (*Letters*) "المكتوبات"، ٥١٨-٥٣٥.
- 61 انظر (*Words*) ٤٠٢ [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٤٥١].
- 62 المصدر السابق، ٤٥٠-٤٥١.
- 63 انظر (*Kastamonu Lahikasi*) [ملحق قسطنطيني] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [١٠١].
- 64 انظر (*Flashes*) ٢٠٣ [اللغات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٢٢٩].
- 65 انظر (*Letters*) ٤٠٤-٤٠٥ [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٤٤٢].
- 66 يحاور عمر فاروق أويصال بأن كلمة المجتمع بالنسبة للنورسي تعني الأمة الإسلامية على نطاق واسع. انظر " *Kopriü Hizmet Metodu Olarak Cemaat ve Cemiyet* "، رقم ٦٣، صيف ١٩٩٨م، ٦٠-٧٢.
- 67 انظر (*Kastamonu Lahikasi*) ١٨٩-١٩٠ [ملحق قسطنطيني] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٢١٦].
- 68 انظر (*Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursîye Anlatıyor*)، تأليف نجم الدين شاهينر، (٤ مجلدات) (استانبول ١٩٩٤م).
- 69 انظر (*Emirdağ Lahikası*) مجلد ١، ١٢٢ [ملحق أميرداغ] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٢٨١].
- 70 انظر (*Flashes*) ٢١٦ [اللغات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٢٤٥].
- 71 المصدر السابق، ٢٥٠-٢٥١، انظر أيضا (*Emirdağ Lahikası*) "ملحق أميرداغ"، مجلد ١، ٧٢: "ابني أخ لك، ولا أفترض أن أكون هاديا لك، ولا أستاذًا، بل على العكس، إنني رفيقك في الدراسة". طالب علم اجتماع يحاول تحليل الصياغة المشاعية "للرسائل" من منظور "وبريان"، هل يمكن أن نرى أن تلك الكلمات تعتبر دليلاً على أن البناء المشاعي صاغه النورسي يعتمد على السلطة القانونية العقلانية أكثر من الاعتماد على السلطة الكاريزمية.
- 72 انظر (*Words*) ٥٤٤ [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص [٣٢٠]، بما أن طبيعة الإنسان خيرة، فهو يبحث عن الحقيقة". انظر أيضا " *Mesnevi-i-Nuriye* " (المثنوي النوري)، ٢٣١-٢٣٢، وعلى الجانب

- الأخر، "الكلمة الثالثة والعشرون" (انظر *الكلمات* (Words)، ٣١٩-٣٤٠) هي أفضل تلخيص للقيمة والمعنى الذي يسبغه النورسي على الإنسان.
- 73 انظر *الكلمات* (Words)، ٣٢٠.
- 74 انظر *اللغات* (Flashes)، ١٧٦، انظر *الكلمات* (Words)، ٤٢٤،: "إن القرآن يستدعي جميع البشرية بكل طبقاتها. وكل طبقة لها نصيبها من حجب القرآن".
- 75 انظر *Letters* (٤٩٢) [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٤٣.
- 76 انظر القرآن، ٣٢:٥.
- 77 انظر *The Rays Collection* (استانبول ١٩٩٨م) ٣١٦ [الشعاعات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٣٤٦ - ٣٤٧.
- 78 انظر *Letters* (٧٤) [المكتوبات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٦٧.
- 79 المصدر السابق، ٦٧.
- 80 للاطلاع على تحليل شامل لموقف النورسي السياسي، انظر مقالتي "Siyaser Nedir Ne" "Koprü 'Degildir" ، رقم ٥٠، ربيع ١٩٩٥م، ٣-١٨، "Devletcilik: Bir Zihniyetin Anatomisi" ، رقم ٥٨، ربيع ١٩٩٧م، ٣-٢٠، و "Gerçekler" ، بريكيم، أرقام ١٢٥-١٢٦ (أيلول-أكتوبر ١٩٩٩م) ١٩٣-١٠٠.
- 81 لقد تم اضطهاد العديد من قادة وطلاب "الرسائل" في تلك الحقبة، وتم القبض على البعض منهم. وقد كان عدد القضايا المرفوعة ضد طلاب "حركة النور" ما بين ٢٨ مايو ١٩٦٠م حتى ١٣ فبراير ١٩٦٥م ٣٥٢ قضية. وإذا أخذنا في الاعتبار أن عدد القضايا المرفوعة إبان حياة النورسي كان حوالي ٧٠ قضية، وأن ٦٧ قضية منهم قد حفظت، يمكننا تخيل كم صعوبة الاختيار الذي واجه طلاب "الرسائل" عقب انقلاب ٢٧ مايو. انظر "Bediüzzaman Said-i-Nursi- Mufasssal Tarihçe-I Hayati" تأليف عبد القادر باديللي، مجلد ٣ (استانبول ١٩٩٨م) ٢١٩٢-٢٢٣٦.
- 82 انظر "Muhabbet Fedaileri" تأليف إسلام يشر، (استانبول ١٩٩٨م) ١٤١. ومن المفهوم أن "محمد فيظي باموكشو" و "خلوصي يحياجيل" لم يكن لهم اتجاه سلبي تجاه تماسك الحركة. انظر المصدر السابق، ١٦٨.
- 83 قام "زبير جوندوزالب" بتجميع كتاب مرجعي عن "الرسائل" تحت عنوان "Nur Talebelerinin Hizmet Rehberi" (دليل خدمة طلاب النور).
- 84 لا، من ملاحظة أن *أسيا الجديدة* ("Yeni Asya") لم تكن أول مجلة دورية تصدر في حركة النور. فقد تم خلال الستينات نشر صحف استمرت لفترات صغيرة، والتي كان أكثرها أهمية وتأثير "الاتحاد" (Union) الأسبوعية، كما هو الحال مع مجلة (*Süle*) التي لم تدم طويلاً. والسبب هنا في التركيز على *أسيا الجديدة* كان تداخل فكرة تشكيل منظمات بالنيابة عن المجتمع في الحركة، أو مفهوم الخدمة المؤسساتية (Hizmet Müessesisi).
- 85 انظر *Letters* (المكتوبات)، ٦٨-٧٠، انظر *اللغات* (Flashes)، ١٤٣-١٤٤. كما أن النورسي يفسر الأوجه المختلفة لهذا الحوار في مراسلاته مع طلابه، وخاصة في رسائل قسطنطين وأميرداغ.
- 86 انظر *Flashes* (٢٢٠) [اللغات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٢٥٠.
- 87 المصدر السابق، ٢٤٧.
- 88 طبقاً لإسلام يشر، قام "زبير جوندوزالب" بإنشاء *أسيا الجديدة* كنوع من المؤسسة الخدمية عن طريق تجميع الهيئة الاستشارية، انظر "Muhabbet Fedaileri"، تأليف يشر، ٣٢٢، ٣٤٧-٣٤٨). وعلى النقيض من ذلك، يقول عبد القادر باديللي "لقد تم ذلك دون تصريح من "رسائل النور" في شخص مجتمع النور" و "وعلى أي حال، لقد كان ذلك محالاً". فبالنسبة إليهم "كان زبير جوندوزالب مدركاً بأنه مع مبادئ "رسائل النور"، كان من المستحيل نشر صحيفة"، و "أنه كان مجبراً على الموافقة على نشر

صحيفة بالاسم الخاص لشخص أو شخصين، تحت وطأة ظروف صارمة". انظر ("Bediuzzaman Said-i Nursi"، تأليف باديللي، المصدر السابق، ١٩٤٥-١٩٤٦).

89 انظر (Flashes) ٢٢٠ [اللمعات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٢٥٠.

90 "مراكز الدرس" (الدرسخانات "Dershanes") هي تلك البيوت المستقلة التي كان أتباع "حركة النور" يقومون فيها بالتجمع لقراءة "الرسائل". كما أنها أيضا كانت مقار لبعض أعضاء الحركة من الطلاب وغير المتزوجين ومن كرسوا أنفسهم لخدمة الإيمان. وفي رأيي الشخصي، لقد تم تشكيل "حركة النور" في "البيت" وهو مكان تجمع العائلة، وليس في "مركز الدرس". وعلى الرغم من أهمية "مراكز الدرس" بالنسبة للحركة، فإن كتابات النورسي تكشف، في هذا الخصوص، أن بيوت العائلة لها الأسيقية على "مراكز الدرس". انظر (Emirdağ Lahikası) "ملحق أميرداغ" المجلد ١، ٤٠-١، المجلد ٢، ١٥٩.

91 تشكلت الحركة حول الآراء الكردية المنفصلة إلى جزأين: حركة "Med-Zehra" الراديكالية نسبياً، وحركة "Zehra" المعتدلة نسبياً. وعلى الجانب الآخر، وجدت مجموعة صغيرة ملتفة حول "محمد فيظي باموكشو" مرجعيتها السياسية في حزب العمل الوطني، وهو حزب يعترف بالوطنية التركية.

92 إن بعض أناس من مجموعات مختلفة من "حركة النور" لهم نفس الآراء فيما يختص "بتدخل الدولة" فيما يتعلق بالصراعات الداخلية والانفصالات والانشقاقات. ومما يجعل من هذا الأمر معقولاً، تلك العلاقات التي تبنتها الدولة مع الإصلاحات المدنية. إلا أن التأكيد على هذه النقطة أدى إلى التقليل من أهمية المشكلات والضعف الداخلي، مما مهد الطريق لتدخل الدولة، مما ساهم في أن تصبح هذه المشكلات أكثر استمرارية.

93 انظر (The Construction of Islamic Identity In Turkey) "بناء الهوية الإسلامية في تركيا"، تأليف م خاقان ياووز، ١٩٦٠م-١٩٩٧م، أطروحة غير منشورة، جامعة ويسكنوسن، ماديسون ١٩٩٨م، ٣٨١.

94 من أبرز ثلاثة أشخاص شعروا بالمشكلة والحاجة إلى التغلب عليها، طالما كان ممكناً تبينها، كانوا محمد فيرنجي، ومحمد كوتولار من الجسم الرئيسي، وفتح الله كولن بتشكيله المتميز.

95 على الرغم من تأكيد النورسي على الإبداع المستمر (انظر "الكلمات" ٢١٣، ٥٧٠-٥٨٢، انظر "المكتوبات" ٣٣٩-٣٤٠، انظر "اللمعات" ٤٤-٦٠) وكشف الفهم للعالم المفتوح، إلا أنه من الظلم الفادح نسبة مثل هذا الشيء إلى "الرسائل". ففي خلال التسعينات، تم نشر العديد من الأعمال التي تنتقد المعالجة العلمية "للرسائل"، انظر (Bilimin Öteki Yüzü) تأليف يامينا بوجينافا، متين قاراباش أوغلو، وسيناى ديمجي، (استانبول ١٩٩١م)، انظر (Bilimin Marifetullah Boyutlari) تأليف يامينا بي مرمر، (استانبول ١٩٩٨م)، انظر (Materialistic Science: Negative Science) "العلم المادي: العلم السلبي" الصحيفة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الأمريكية تأليف مرمر، رقم ١٢: ٢، صيف ١٩٩٥م: ٢٥٥-٢٦١، انظر (Bilime Nasil Bakmalı?) تأليف قاراباش أوغلو، Koprü، رقم ٥٣، شتاء ١٩٩٦م: ٣-١٣، انظر (Mutlak Gerçeklik Bilim ve Din) تأليف محمد بوزداج، Koprü، رقم ٥٣، شتاء ١٩٩٦م: ٩٠-٩٨.

96 فيما يختص بهذه النقطة، يقول فريد أ. ريد "بينما قام أتباع النورسي بإحلال أولوية النص محل مفهوم القائد، قام أتباع السيد كولن بالرجوع إليه للإرشاد، ليس فقط في الأمور الروحية، بل وحتى في أمور المدينة". انظر (Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey) "مفتقرق الأناضول: رحلة في خفاء تركيا" تأليف ريد (بيرنابي- برينش كولومبيا ١٩٩٩م) ٨٧.

97 في هذا الخصوص، فإن بعض المنظمات الخاصة "شبه رسمية" ومستقلة بشكل جزئي من حيث أنه تخضع للتصريح والتفتيش الرسميين. وقد عارض النورسي أي تنظيم شبه رسمي من أي نوع نيابة عن "حركة النور". انظر (Emirdağ Lahikası) "ملحق أميرداغ"، المجلد ١٠١.

⁹⁸ لا يعني هذا خلو "الرسائل" من الرؤية الاجتماعية السياسية أو أن حقائق الإيمان لا تسيطر على التضمينات السياسية. ولكن من واضح أنها لا تؤكد على حقائق الإيمان من أجل هذه التضمينات، حيث أن "حركة النور" ليست حركة سياسية. وقد كانت السبعون سنة الأخيرة خير دليل على ذلك.

⁹⁹ لقد أثر هذا الجانب من "سرية الخطة" على الانقلاب "التذكاري" في ٢٨ فبراير. فمع استخدام حزب "الرفاه" لتبرير تدخلهم في المعترك السياسي، لم يستطع الجنرالات الذين قادوا الانقلاب الوصول إلى ما وصل إليه نظراؤهم في الانقلاب الجزائري بسبب نفوذ "حركة النور" بين المتدينين، مما جعل من المستحيل تبرير مثل هذا التدخل. إن تضمين الجنرالات الكماليين المحافظين لـ "دون المساس بالمتدينين" في القرارات الصادرة من مجلس الأمن يوم ٢٨ فبراير يعني حقيقة أنهم غير قادرين على ربط جميع المتدينين بحزب "الرفاه"، وهو تضمين على درجة عالية من الأهمية.

¹⁰⁰ للتعرف على التحليل الخاص بسياسات التعريف المنفذة من قبل وضد الهوية الإسلامية في تركيا، انظر (Ithal Ikame Oryantalizaminin Kirzi"2", Islamcilik Bitti mi?) تأليف "مجاهد بيليجي"، بيركيم، رقم ١٣١، ٣٢-٤٤. انظر أيضا (Icsellestirilmis Otekilik ve Hersey Olarak Islam) تأليف بيليجي، بيركيم، رقم ١١٣، ٨٩.

¹⁰¹ هناك اليوم أربع دور نشر داخل "حركة النور" لنشر كتب غير مجموعة "الرسائل". كما يتم نشر صحيفتين يوميتين، Zaman, Yeni Asya، وتقريبا عشر مجلات تركية، ومجلتين إنجليزيين، في مختلف أفرع الحركة. وبالإضافة إلى ذلك، يجب تذكر أن هناك ثلاث محطات إذاعة، ومحطة تليفزيونية، ومئات المواقع الشخصية أو المنظماتية على الإنترنت.

¹⁰² يوجد اليوم أكثر من عشرة أفرع لـ "حركة النور"، تحدد معظمها عن طريق زعيمها الكاريزمي. وأكثرها قوة ونفوذاً هي مجموعة فتح الله كولن، التي تظهر اختلافات حادة عن الموقف المقبول "للرسائل". وأقوى مجموعة مشكلة ضمن الجسم الرئيسي هي المجموعة الملتفة حول مصطفى سنجور، أحد طلاب سعيد النورسي. ومن المجموعات التي اتبعت هذه المجموعة، Yeni Asya, Nesil, Zehra, Hizmet، ومؤسسة Yazicilar, Med-Zehra، و Kurdoglu Cemaati. ولم أقم بترتيب هذه المجموعات حسب الحجم، حيث أن ذلك يعد مستحيلاً مع اعتبار مرونة "حركة النور"، والمجموعات المنقلبة التي لا تسجل أسماء أعضائها. فليس هناك أية إجراءات خاصة بالتشكيل الأولي ولا بالتسجيل.

¹⁰³ لابد من الإقرار بأن جميع المجموعات على اتفاق على الرسالة الأساسية "للرسائل" كنص رسمي. أما اختلاف التفسيرات التي تعمل على إظهار المنازعات والانشقاقات، فتأتي حول أمور ثانوية.

¹⁰⁴ انظر "Emirdağ Lahikası" (ملحق أميرداغ) المجلد ١، ١٢٢.

¹⁰⁵ وتشرح الأوراق القلائل التي قدمت من قبل أعضاء "حركة النور" في مختلف الندوات التي عقدت في استانبول خلال التسعينات هذا الضعف بوضوح.

¹⁰⁶ مما يغذي هذه الانتقائية الاختلافات بين (أ) أعمال "سعيد القديم" و"سعيد الجديد"، و (ب) المجموعات الإضافية لملاحق "الرسائل"، والتي تتكون من رسائل النورسي ودفعه في القضايا. فعلى سبيل المثال، بينما يتضمن "ملحق قسطنطيني" أسلوب دفاعي، نجد أن المجلد الثاني من "ملحق أميرداغ" يتضمن تحليلاً يتعلق بالمعترك السياسي. وبالطبع فهناك اختلافات بين الاثنين. فعند وضع السياق التاريخي لكل فقرة من النص محل الخلاف في الاعتبار يكتسب النص المعنى الدقة. فعلى سبيل المثال، كتبت رسائل قسطنطيني في أحلك فترات حقبة الحزب الواحد، بينما كتب المجلد الثاني من رسائل أميرداغ خلال فترة تعدد الأحزاب عندما قام الحزب الليبرالي الديمقراطي بهزيمة حزب الشعب الجمهوري، وهو الحزب الحاكم إبان فترة الحزب الواحد، ثم استمر في السلطة بعدئذ لمدة عقد من الزمان. وعند أخذ المخاطبين الرئيسيين في كل نص بعين الاعتبار، تصبح الاختلافات البسيطة بين رسائل النورسي المرسلة إلى طلابه وتلك الخاصة بدفعه في القضايا، أكثر وضوحاً وأقل تناقضاً. وإذا ما أخذنا "الاستمرارية" و"التغيير" بعين الاعتبار، يمكن حل جميع المنازعات الناشئة عن هذه الانتقائية التعسفية بسهولة.

107 انظر المصدر السابق، تأليف إبراهيم أبو ربيع.

108 انظر (Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey) اغتيال الذاكرة العامة: حالة تركيا" تأليف ياوز، "عالم الإسلام"، يوليو-أكتوبر ١٩٩٩م. ولكن على النقيض من ادعاء ياوز، يلاحظ أبو ربيع جيداً حقيقة أن "يقوم النورسي بعمل رابط هام بين القرآن كنص مقدس ونصه هو كنص بشري. وهو يذكرنا بأسلوب مماثل لأولئك الأولياء العظام من صالحى المسلمين أن أقواله أو كتاباته لا تمثل خاصية دينية مستقلة. وأن شرعيتها مستمدة من القرآن وحده". انظر المصدر السابق، تأليف أبو ربيع. انظر ايضا، "Tasdik-i Gaybi Sikke-i" (ختم التصديق الغيبي)، (استانبول ١٩٦٠م) ٨١.

109 تعبر كتابات النورسي بوضوح عن الحقيقة التالية:

"الأخوة الأعزاء، إن أستاذكم ليس معصوماً. ومن الخطأ أن تنظروا إليه على أنه خالي من الأخطاء. فالثمرة الفاسدة على الشجرة لا تؤذي الشجرة. والعملية البالية في الكنز، لا تقلل من قيمة الكنز. فإذا ما قدرنا عشر حسنات وسيئة واحدة في قلب ما، من الظلم أن نعتبر القلب أتماً لأن به سيئة. ويجب عليكم إخوتي وطلابي استيعاب أنه يسعدني أن تنبهوني بكل صراحة عندما ترونني أخطأت. فحتى إذا ما صببتموها فوق رأسي، فسوف أدعو الله أن يرضى عنكم. يجب الفداء بأي خاطر سوى خاطر الحقيقة....." انظر (Barla Lahikasi) ٩٨-٩٩ [ملحق بارلا] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٢٩٦. انظر ايضا (The Author of Risale-i Nur) مؤلف رسائل النور" ، تأليف شكران واحدة، ٢١٦، وانظر ايضا (Kastamonu Lahikasi) [ملحق قسطموني] ، (استانبول ١٩٦٠م) ٥٦.

110 يبحث ماردين في تلك المشكلة في كتابه (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي" (البناني ١٩٨٩م):

"إن أفضل وصف للوضع الراهن هو أنه مع ظهور مفهوم المواطنة، دخل محررو أعمدة Nurcu في مناظرة جديدة وصعيد جديد، وهو الخاص بالجمهور. وهو ميدان جديد تختلف حدوده عن تلك الخاصة بالمجتمع أو الأمة" المسلمة. ولم يتضح بعد أي من هذين الثقيلين سيكون له الأثر الأكبر على "حركة النور". إلا أنه من الجلي أن لهجة النورسي عند حديثه عن الأمة - بين مجتمع المؤمنين- قد تم مسخها من قبل حيز كبير من الاتصالات السياسية". (انظر المصدر السابق، ٤٠).

مراكز دراسة "النور" (الدرسخانات) وتشكيل الوعي الديني الجديد في تركيا

م خاقان ياووز

إن التوتر الحاد بين المجتمع والدولة يعتبر من السمات المميزة للحياة التركية المعاصرة. فمنذ بداية الدولة التركية الحديثة، زادت حدة هذا التوتر فيما يختص بالصراع بين الحركات الاجتماعية الإسلامية وأيديولوجية الدولة. ومثال على ذلك ما ذهب إليه ألبرتو ميلوتشي من أن الحركات الاجتماعية تشكل نوعاً من المقاومة النشيطة، والتي تعمل على تحرير الحياة اليومية من هيمنة الدولة حتى يتسنى للأفراد إدراك إمكاناتهم الفريدة والإصرار على هويتهم الجماعية^١. ويتعرض هذا إلى حركة "رسائل النور"، وهي عبارة عن حركة إيمانية معاصرة تركز على كتابات سعيد النورسي (١٨٧٦م - ١٩٦٠م)^٢. وقد أدرك بديع الزمان سعيد النورسي أن أفراد الشعب المسلم في الأناضول كان دائماً ما يتقبل التأثيرات الروحانية سواء وهم يصلون أو يرقصون أو يعملون أو حتى يعالجون. وتعد دراسة هذه القوة الداخلية المؤثرة في المجتمع التركي دراسة أكاديمية على قدر كبير من الندرة. ويعمل هذا الفصل على دراسة الوسائل التي قام فيها النورسي باستخدام هذه الإمكانية الروحانية للتقريب بين التقاليد الإسلامية والعصر الحديث عن طريق إعداد أتباعه بإحساس ديناميكي للهوية بناء على المزج بين العلم والأخلاق. لقد أكد بديع الزمان على أهمية الكتابة والقراءة. وقد آمن بأن كتاباته المعروفة باسم "رسائل النور" هي هبة من الله، لذلك فقد أسبغ عليها أتباعه نوعاً من شبه القداسة. وتتعرض كتاباته لثلاثة أهداف: الأول هو سمو بوعي المسلم، الثاني هو دحض الخطاب الفكري السائد للمادية والفلسفة الوضعية، والثالث هو استعادة الذاكرة العامة عن طريق تنقيح القواعد العامة للمجتمع، ألا وهي الإسلام^٣.

وسوف أقوم بتناول هذه الأهداف في الجزء الأول من هذا الفصل، وفي الجزء الثاني سأقوم بتحليل شبكة مراكز دراسة النور (الدرسخانات). والغرض الرئيسي الذي أسعى إليه هو دراسة مفترق الطرق بين المجال العام والحيز العام والأخلاقيات والممارسات الاجتماعية في تشكيل "مجتمع النور". ومن الأمور الجلية، ذلك الدور الذي تلعبه مؤسسة الدرسخانات أو مراكز الدرس في مساعدة أعضائها على أن يكونوا معاصرين ومسلمين في آن واحد. إلا أن هذه المؤسسة تطرح العديد من التساؤلات حول المشاركة الاجتماعية والمجتمع العالمي والتقنية والحداثة. وعند ذكرى للحداثة، فأنا أعني نشأة المجال العام والمشاركة وتشكيل الذات، إلى جانب مجموعة التوجهات إزاء السلطة والنفس والزمن والحيز والمجتمع والسياسات. وتعمل "حركة النور" على النزول بهذه التوجهات الحديثة إلى الساحة العامة لتناول القضايا الخاصة بالهوية والعدالة باستخدام

مراكز الدرس (الدرسخانات) كحيز عام جديد. ويتسم نمط الحياة في مراكز الدرس بالزهد: ظروف معيشية متواضعة، وطعام بسيط، وبرنامج دراسي قاسي، وطاعة تعاليم الإسلام. إن مهمة مراكز الدرس هي غرس القيم والمبادئ الإسلامية في المجتمع من خلال القراءة التحادثية (محادثة) والصلوات.

تجدي للفلسفة الوضعية

تعني الفلسفة الوضعية، في الفكر التركي الحديث: أولاً: الإيمان بالحقيقة الحصرية للعلوم الطبيعية، وثانياً: الإيمان بالقدرة الإنسانية على تحقيق التقدم بدون وصاية الدين^٤. وفي استجابة لتغلغل تأثير الفلسفة الوضعية في النظام التعليمي العثماني، والأنهيار الكامل لنظام التعليم الإسلامي، حاول سعيد النورسي إثبات وجود التوافق بين العلم والدين، والحرية والإيمان، والحداثة والتقاليد. وقام بتحديث لغة الإسلام فيما يختص بالخطاب العالمي السائد للعلم وحقوق الإنسان وسيادة القانون. وتمثل "الرسائل" قاعدة بديلة يتكئ عليها المسلمون في بقاء شخصيتهم وإعادة رسم الحدود بين العلم والدين، والدولة والمجتمع.

لقد أضحت الفلسفة الوضعية هي النزعة الفكرية السائدة في الامبراطورية العثمانية بنهاية القرن التاسع عشر حين تمكن المواطنون من المشاركة المباشرة في الحوار على نطاق الدولة ونشر القليل من الصحف وتأسيس شبكات تعليمية جديدة للتعبير عن الوعي الجديد. وقد لعب إدراج التعليم العالمي دوراً هاماً في انتشار الفلسفة الوضعية لهيكله مجتمع جديد. وفي خلال الثمانينات من القرن التاسع عشر، قام السلطان عبد الحميد الثاني بإدخال التعليم الإلزامي من خلال استخدام كتب نصية قياسية، وهو ما مثل نقطة تحول كبرى في إرساء المعايير الموضوعية وتمكين الأفراد من التعلم. وقد لعب هذا النظام للتعليم دوراً ثورياً في خلق نظام وضعي للمعرفة وتطوير علاقة مرتكزة على النص بين الطالب والمعلم. وبما أن الفلسفة الوضعية هي النزعة السائدة للعقلانية، فقد تركزت بصورة حصرية على العلوم، التي أصبحت بدورها الشكل الوحيد الفعال للمعرفة والأساس الاجتماعي والأخلاقي للتطور. وقام منذ البداية مفكرو الفلسفة الوضعية بصياغة فلسفتهم في تعبيرات عالمية. كما قام أصحاب المذهب الوضعي في الامبراطورية العثمانية باستهداف الإسلام وعملوا على إضفاء الصفة المؤسساتية على دين "وضعي" يكون طيعاً للتسوية. وبالنسبة لسعيد النورسي والمفكرين المسلمين المعاصرين، كان تسوية المجتمع بهذا الأسلوب الوضعي يعني استئصال الإنسان من جذوره المقدسة. وقد كان هذا الاستئصال، في رأي النورسي، هو مصدر الفاقة والحروب والعدائية.

وقد كان سعيد النورسي مقيداً إلى حد ما في ردود أفعاله إزاء الفلسفة الوضعية بسبب القوى الاجتماعية الاقتصادية الجديدة التي ساعدت هذه الفلسفة على إطلاقها في تركيا. وقد عملت هذه القوى الجديدة على الفصل بين قوانين الطبيعة وقوة الله بمساعدة التفكير العلمي. وقد كان من أهم التطورات التي طرأت هي علمنة العقلانية العامة والفصل بين الذات والمقدس. وقد صاغ الخطاب السائد للمادية والفلسفة الوضعية

والليبرالية نظرة عالمية جديدة. وعن طريق التركيز على مفهوم الذات المجردة المحددة في صورة الحقوق، ومفهوم الطبيعة كنموذج للمجتمع، واجهت الفلسفة الوضعية الشخصية الاجتماعية المبنية على الدين والمعرفة الموحاة المتمركزة حول الله. وقد أصبحت الفلسفة الوضعية مصدر الهيكل الاجتماعية في أواخر الامبراطورية العثمانية وفي الدولة التركية. وقد ضاعف ذلك من قمع المعرفة الموحاة كمصدر للعقلانية العامة.

قام النورسي، مدركاً الأثر الهدام للفلسفة الوضعية على السلطة الدينية في المجتمع، باستخدام نفس الحيز الجديد لتحدي تأثير الفلسفة الوضعية والترويج لرؤيته الخاصة للعلم. وقد مكنت المطبوعات الجديدة المسلمين من المشاركة في الحوار العالمي حول الهوية الإسلامية. وكنتبجة لبروز المجال العام، وجد المرء نفسه في مواجهة نوع جديد من المجتمعات لم يكن به أية تعلقات تقليدية، حيث أضحى الرأي العام هو الهيكل المؤسساتي^٧. وعن طريق "قراءة" النصوص، كان المشاركون يقومون بالتفسير والتأثر في نفس الوقت بكتابات بديع الزمان النورسي الذي آمن بأن كتاباته إلهام من عند الله، حيث قال "لم أكن أكتب من مطلق حريتي واختياري، وفي رأبي الخاص، لا أراه مناسباً أن يتم ترتيب أو تصحيح ما كتبت"^٨. وهكذا، فقد اعتقد طلابه بأن كتاباته كانت دائماً بإلهام من عند الله. حتى أنه أنكر التأليف، واعتبر نفسه آلة تحركها قوة خارجية.

وعمل بديع الزمان عن طريق السمو بوعي المسلمين من خلال تسليحهم بالنزعة العقلانية الجديدة على حماية الحدود الداخلية "للذات المسلمة" عن طريق مقاومة الفلسفة الوضعية. ولم يبق بالتركيز على الأمور ذات طبيعة الفهم الخاصة على حساب الأمور عامة الفهم، أو الإيمان على حساب العقل، وإنما عمل على التوليف بينهم. وقد هدف من ذلك إلى استعادة الإيمان بالله باستخدام العقل، وهدف إلى التحول من الإيمان التقليدي إلى الإيمان التحقيقي. وقد حاول الرد على تفكك السلطة الدينية في الإسلام الحديث عن طريق إحلال النص محل العلماء. وقام بإرساء نظام تعليم رسمي عن طريق مراكز الدرس (الدرسخانات) للربط بين العقل والوحي معا.

ويؤكد بديع الزمان سعيد النورسي في كتاباته على معنى التعليم في العالم الإسلامي الحديث. ويناقش أن المعرفة الإسلامية يمكن اكتسابها من خلال ثلاث وسائل: القرآن، والسنة النبوية، والكون (الكائنات)، الذي غالباً ما يشير إليه بكلمة "الكتاب الأعظم للكون". وهو يذكر أن الطبيعة "ككتاب" يشير بوضوح متناه إلى وجود كاتبه ومؤلفه، إضافة إلى قدرته (الله) وإنجازاته. وبعبارة أخرى، يرى أنه لا يجب فهم الطبيعة في حد ذاتها أي بـ "المعنى الاسمي"، ولكن يجب فهمها بارتباطها بخالقها أي "المعنى الحرفي". وتعكس كل الكائنات في الطبيعة، بما فيها البشر، إبداع الخالق ومهارة الصانع في صنعهم جميعهم، إلا وهو الله. وفي استجابته للنزعة السائدة تجاه مذهب الشك والتحول الاستطرادي من النظرة الدينية إلى النظرة العالمية العلمانية، حاول بديع الزمان وضع اصطلاحات مفاهيمية جديدة يقرب ما بين الدين والعلم. وبالإضافة إلى ذلك، يرى جون وول أنه حاول "رؤية الصلة بين الدين والعلم" بدلاً من دحض القوانين العلمية^٩. وقد أكد النورسي على المعاني متعددة الطبقات للقرآن وقام بتدريس أن الطبيعة ليس لها معنى في

حد ذاتها، ولكن تعظم أهميتها في "المعنى الحرفي"، "وجود النظام ووجود الله"^{١١}. والخلاصة هي أن الطبيعة ينظر إليها على أنها من صنع الله، والقرآن هو كلمته. وكما قال ابراهيم كان، فإن النورسي يرى العلم على أنه "جهاز حل شفرة اللغة المقدسة"^{١١}.

وبالإضافة إلى نظرة بديع الزمان للقرآن على أنه مصدر المعرفة، فهو يرى أن الطبيعة تجسد الدليل على صنع الله وهي فن قدراته الكلية. وعلى كل، فالطبيعة ليس لها حول ولا قوة في حد ذاتها، وهي تستمد القوة الفائقة من الله كي يصبح لها معنى. إذن، فنظام الطبيعة هو انعكاس لأسماء الله الحسنى: الحي، المحي، القيوم، الباقي، القدوس، العدل، الحكيم. باختصار، إن الطبيعة عبارة عن رؤية وليست فقط طبيعة. إنها رؤية الله. ويرغب بديع الزمان في إشعار طلابه بوجود الله عن طريق دراسة كلمات الله وعمله المتواصل.

ويحاول بديع الزمان النورسي عن طريق قراءة القرآن من خلال أعين الاكتشافات العلمية الحديثة تحرير الأجيال الشابة من تأثير الفلسفة الوضعية. ولم يعترض هو على الفهم الميكانيكي للكون. بل على العكس، لقد قام بتوظيف هذا الفهم في قراءة القرآن. إن النورسي يتعامل مع النظام وقابلية التنبؤ في العالم الطبيعي كمؤشر لقوة ووجود الله. وقد عمل وأتباعه على إسباغ الذاتية بصرامة على هذا المفهوم الفرضي للكون بأن الله قد خلق الكون من العدم وأن الله منفصل عنه على الرغم من فاعليته المتواصلة فيه. وفي حالة سعيد النورسي، يُرى أن العلم والنصوص المقدسة تُقرأ بالتبادل لشفرة أحدهما للآخر. "وما جعل الإسلام يتجلى دوماً، وتتكشف حقائقه وتنسبط بنسبة انبساط أفكار البشر إلا تأسسه على الحقيقة وتقلده البرهان ومشاورته العقل واعتلاؤه عرش الحقيقة ومطابقته دساتير الحكمة المتسلسلة من الأزل إلى الأبد ومحاكاته لها"^{١٢}. وبالإضافة إلى ذلك، فالقرآن ليس مصدر الاكتشافات العلمية، وإنما تكشف الاكتشافات العلمية مدى عمق رسالته. فعلى سبيل المثال، يقول: "كلما شاب الزمانُ شَبَّ القرآنُ، وتوضحت رموزه"^{١٣}. وكما تتمدد المعرفة البشرية في المجالات اللادينية، يحدث الشيء نفسه مع فهمنا للوحي القرآني.

ويعمل بديع الزمان سعيد النورسي على فتح قراءة جديدة وراдикаلية للقرآن عن طريق ربط القرآن بالعلم.

"ليس الجميع سواءً في إدراكهم لمسائله كلها، وربما صَعُبَ على البعض الإحاطة ببعض منها، وفاته إدراك جزء هنا، وجزء هناك، إلا أننا مطمئنون إلى أن أحداً لن يخرجَ من النظر فيها، من غير أن يستفيد شيئاً، بل سينال - بلا شك - حظه المقسوم له من كل مسألة منها، "فما لا يُدرك كله، لا يُترك كله" كما تقول القاعدة السارية؛ فليس صواباً أن يدع أحدٌ هذه الروضة المعنوية المليئة بالثمرات بحجة عجزه عن جني جميع ثمراتها! وما قطفه منها وحصل عليه فهو كسب ومغنم. ومثلما أن من المسائل التي تخص "الاسم الأعظم" ما هو واسع جداً لدرجة تتعذر معها الإحاطة الكلية به، فإن فيها أيضاً مسائل لها من الدقة ما تتدبها عن بصر العقل"^{١٤}.

وهكذا نرى أن النورسي يدافع عن فهم تقريبي للإسلام مع الحفاظ على أنه لا رجال الدين ولا معهد ديني واحد قادر على ادعاء توفير التفسير الحقيقي للدين. ونظراً

لأن فهم الإسلام يعتمد على الزمن والحيز والظروف، إذن لا يجب إخراس النماذج المنافسة. كما أن النورسي أيضا يدافع عن الفصل بين الدين والسياسة - حيث أن السياسة محكومة بالتقليل من -أو حجب- التفسير الحر للإسلام. وعن طريق إعطاء الحرية لكل شخص بتفسير الإسلام تبعا لظروفه الخاصة، يحاول النورسي إضفاء الاجتماعية على الدين.

ونتيجة للفهم الموحى من الله للعالم، نجد أن النورسي لا يرى الطبيعة والحضارة الإنسانية على أنها شيء متفرد بذاته، ولكن كإظهار لله. فبدلا من قول "يا لجمالهم" يرغب من قرائه أن يقولوا "يا لجمال صنعهم"¹⁵. فهو يريد أن يكون التفسير مبنيا على فهم يتمركز حول الله. ففي هذا الإسلام التفسيري، لا يتوقف المعنى على الدين في حد ذاته، ولكن في الحاجات المعاصرة لأولئك الذين يتبنون مجتمعا أكثر إنسانية. إنه نوع من الثورة على الفلسفة الوضعية ووضعها للدين في حيز المجتمع عن طريق تفعيله فيه. و يرى المرء - عند النورسي - دعوة إلى "التحقق الحر" لرسالة الله. وهدفه من وراء ذلك أن يجعل لكل فرد سلطته الدينية وأن يجعل من كل فرد المفسر للنصوص. وبعبارة أخرى، يتطلب الخلاص تفسير النصوص بظروف حديثة.

بناء "الذات" الأخلاقية

بعد التعرف على أعداء الإسلام من الجهل والفقر والإختلاف، قدم بديع الزمان سعيد النورسي الحل في صورة التعليم والعمل الجاد والجماعة. فالإسلام من وجهة نظره هو دين يهدف إلى بناء أخلاقيات على المستوى الفردي عن طريق السمو بالوعي الديني. وحتى فهمه للشريعة قد عكس التزامه الشخصي. ففي كتاب "إشارات الإعجاز"، يعرف بديع الزمان الشريعة على أنها طريقة التفرقة بين الصواب والخطأ، بين الخير والشر، وبين المباح والمحرم من خلال الوعي لا من خلال القوة. وبعبارة أخرى، لا يبنى المجتمع العادل بالقوة، ولكن بالرجال الصالحين والنساء الصالحات. ولا يرد في كتاباته عرض سياسي واضح المعالم، حيث أن مقصده هو حماية الإسلام من خيالات الدينونة التقليدية، وكذا المعرفة الحديثة من الكفر. وفي الأونة الحالية، تحاول كتاباته بناء شخصية المسلم التي تمتاز بالورع والحدأة، كما أنها تمتاز بالتسامح مع الصلابة فيما يختص بالفضائل الأصلية للإسلام.

لقد كانت كتب النورسي هي ملاذه، وأصبحت طريق تحقيق البحث عن الذات للأتراك. ويشير محمد كيركينجي، وهو أحد النورسيين البارزين من الجيل الثاني، إلى أعمال بديع الزمان على أنها "النور" الذي يساعد في تبييد ظلمة الأناضول. إن كتيبه هي سند شخصية المسلم في تراث تاريخي وديني عظيم. وكما يقول كيركينجي "تلك الكتب هي السلوى في وحدتي. إنني أقوم باختبار ذاتي وتاريخي من خلال "رسائل النور" وبين سطورها"¹⁶. وبطريقة ما، أصبحت تلك الكتب هي البانية لقلوب وأرواح "مسلمي الأناضول". ويحدث الالتقاء بين القلوب والأرواح في "حلقات القراءة" (أي "الدرسخانات"). وقد كان أهم إنجازات كتابات بديع الزمان هي تفسير الإسلام طبقا لاحتياجات العصر

الحديث وما اكتتفته من ظروف. وهذا هو الإسلام في التطبيق وليس في النصوص فحسب. ويؤكد النورسي بصورة متواصلة على أن الحرية والتصميم هما إطار العمل الضروري للإيمان الحقيقي. وتتداخل في مناقشات بديع الزمان أمور مثل ظهور لغة جديدة للشخصية سهلة الولوج المباشر للجمهور العام، إضافة إلى أهمية تواجد أخلاقيات جديدة^{١٧}.

يرتكز فهم النورسي للإسلام على فهمه للطبيعة البشرية. وهو يرى أن النفس البشرية تعاني من التوتر الدائم بين الرغبات والعقل بسبب التناقض بين الشهوات والرغبات اللامحدودة للإنسان وبين إمكاناته المحدودة. ولا يسع الإنسان التغلب على هذا التوتر إلا بالإدراك الكامل لله. وتتبع كل القدرات البشرية من ثلاثة أبعاد متواصلة ومتداخلة: القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العقلية. فالقوة الشهوية هي مصدر جميع الاحتياجات والرغبات المادية والحيوية مثل الطعام والشراب والتناسل. ويبرز الإحساس بالغضب كاستجابة للتعدي على كرامة الإنسان. والغضب في رأي النورسي هو نقطة الارتكاز والمصدر للفاعلية. وقد منح الله هذه القدرات للإنسان دون قيد حتى يتسنى له حرية الاختيار بقصد اختبار آدميته. فمصدر الشهوة يمكن أن يكون مصدرًا للأفعال غير القانونية وغير الأخلاقية والأثمة. كما يمكن للغضب أن يتخذ أشكالاً عدائية ويظهر في صورة قتال وظلم وقتل. أما العقل دون حكمة فيمكن أن يضل البشر بحيث يحسبون أنفسهم مقياساً لجميع الأشياء. ولمنع جميع تلك الإفراطات، يجب أن تركز هذه القدرات الثلاث على ثلاث فضائل دينية: الغضب حول الشجاعة، الشهوة حول الفضيلة، والعقل حول الحكمة. وكما يرى النورسي، فهذه الفضائل هي جوهر سعادة الإنسان.

والمصدر الرئيسي لمناقشات النورسي الأخلاقية هي الإيمان بالله وحده. وعن طريق إعادة محورة الفرد حول الله، يجتهد في تسليح المسلمين بالنقاشات الدينية الأخلاقية ضد الجهل والاضطهاد والأنظمة الظالمة. ويتناول كتاب النورسي عن النفس (كتاب عن الأنا) الفردية على أنها وهم ولا يكون لها معنى إلا إذا تمركزت حول الله. إن النفس تصبح "شخصاً ما" إذا -وإذا فقط- مثلت شيئاً. وكلمة "تمثل" تعني تعريف هوية الفرد في علاقته بالله. ونظرًا لأننا جميعًا لدينا الرغبة والشهوة للقوة والسيطرة، يمكننا الحد من الرغبات والشهوات الشريرة وترويضها عن طريق ربط ذواتنا بالخالق. وحتى الفردية في كتاباته لها إشارة مقدسة في اسم الله (الفرد).

وينتقد بديع الزمان بشدة الإيمان الوضعي في التقدم والرغبة في السيطرة على الطبيعة والمجتمع. ونظرًا لأن الطبيعة البشرية مفضورة على الدين، فهو يمكننا من الاستجابة للوحي المقدس. ويرى النورسي في نقص الدين مصدرًا للظلم والصراعات. وهو يدافع عن البعد الاجتماعي للتوتر بين الشهوة والموارد المتاحة، ويقول إن المصدر الرئيسي لمشكلات الإنسان هو غياب الله عن الحيز العام. إذا فمقصده هو إعادة الله إلى الحيز العام. وإنه لجلي أن مشروعه يقدم نوعًا من "خارطة المعاني" لإرشاد المسلمين في سلوكهم. وبدلاً من تقديم حلول نمطية مثل "الدستور الإسلامي" أو "النظام الإسلامي"، فهو يفضل الحلول المبسطة التي تتعامل مع الحياة اليومية. ولا يدافع عن السيطرة على

مقدرات أمور الدولة حيث تهدف حركته إلى استعادة الأسس الأخلاقية للمجتمع للدفاع عن الإيمان الإسلامي.

إن نظام بديع الزمان الأخلاقي يعتمد على مفاهيم مثل السلوك الإيجابي، وتقوى الله، والصدق، وتقدير الذات، والأخوة، والصداقة، والإخلاص^{١٨}. وهو يدعو أتباعه إلى قراءة مبحثه عن "الإخلاص" مرة كل أسبوعين. وإذا حاز المرء تلك الخصال الست، يمكنه حماية بيئته بسهولة من الأفعال المحرمة. والإيمان في نظر النورسي عبارة عن شعاع النور الذي يرشد المرء إلى السلوك القويم. ويتفحص أكثر قريباً نجد النورسي من أتباعه تبني "السلوك الإيجابي" دائماً فيما يتعلق بتجنب المواجهة، والمشاركة في المناظرات الفكرية، وتشكيل الحياة الثقافية للمجتمع من خلال الأعمال الحميدة. فالإيمان دون عمل مثله مثل القارب دون مجاديف. ويحث أتباعه كذلك على احتضان السلوك الإيجابي دائماً وأن يؤسسوا سلوكهم اليومي على تقوى الله التي يعرفها "بتجنب المحرمات والسلوك الآثم، والتصرف طبقاً للشريعة الإسلامية والمشاركة بالأعمال الخيرة لإظهار جلال الله"^{١٩}. ولا بد وأن يكون تجنب المحرمات والآثام سابقاً على الممارسة الدينية. ويعرف بديع الزمان الإسلام بممارسة الأعمال الخيرة والتسامح والحب والعقلانية. فالفرد المسلم لن يخضع وجدانه للقوى الدنيوية القوية وسوف يقوم بتوجيه سلوكه طبقاً لمبادئ الإسلام. وحرية التعبير في رأيه هي سيف الحضارة ومصدر قوى الإبداع^{٢٠}. الحرية في رأي النورسي هي الشكل المتكامل للإيمان.

يدافع بديع الزمان عن أن الخلاص الديني يفترض السلوك التأملي والعمل الجاد. لذلك، يعتمد كون الإنسان مسلماً صالحاً على إدراك الأعمال الحميدة والمعرفة بالعلوم والثقافة والأعمال. وعلى الرغم من إيمانهم بأن الحداثة تقلل من قدر الله وتهتمش دوره، إلا أن أتباع سعيد النورسي يدعون المسلمين إلى عقل القرآن وأخذ العلم على محمل الجد. وتعامل العلوم الدينية على أنها "ضياء العلوم" و"فن الحضارة" كما أن التقنيّة والعمارة والعلم والأدب هم "نور" الفكر. ويحاول النورسي أن يثبت حياة سعيدة ومستقرة من الاتصال بين العلوم الدينية والفكر. ويفترض سلفاً مفهومه عن الشخصية المسلمة وجود الحرية والفردية لتشكل الذات الأخلاقية الداخلية. لذلك، يتطلب تشكيل الذات الحديثة من المرء التشبع داخلياً باللغة المشتركة للإسلام وتوظيف هذه اللغة في صياغة حياته اليومية. وبعبارة أخرى، إنها عملية تشكيل ذاتية أخلاقية حديثة من خلال استخدام التعبيرات والممارسات الإسلامية.

ويمكن للمرء أن يعتقد بأن نظرة النورسي عن الغربية والغريب تساعد في فهم مفهومه عن الذاتية المسلمة^{٢١}. فقد دار جزء كبير من حياته حول الغربية، التي حاول أن يتغلب عليها بإحساس إيماني قوي وحيوي. ويقف صراعه في الحياة نموذجاً للمسلمين الآخرين في انتهاجه للتغلب على الوحدة والغربة عن طريق إدراك الله. فمفهومه عن الغربية مفهوم رئيسي وتشكيلي في رسم الرموز الأخلاقية تحت وطأة الظروف الاجتماعية المريرة. ويقدم بديع الزمان سعيد النورسي خطاباً يسلح به المسلمين الأفراد بالحوارات الأخلاقية واستراتيجيات لمقاومة الاستغراق والمادية. وإذا كان هناك مشروع لكتابات

النورسي لكان هذا المشروع هو مشروع الحياة اليومية للأخلاقيات الإسلامية. والحل الذي يقدمه للقوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية الظالمة هو حل فردي يركز على الإدراك وتنمية الذات الداخلية. وتظهر حياة النورسي في المنفى والسجن أخلاقيات المقاومة ضد الدولة التركية القمعية، وتآكل التعليم الديني، والقوميات التي تجد في الانشقاق.

يحاول بديع الزمان عن طريق التأكيد على وجود الله التغلب على الإحساس العميق بالوحدة في بيئة تنسم بالعدائية. وتقوده ظروف الغربة، بفقدان الأصدقاء وحب الأهل والوطن، إلى اكتشاف حب أسمى، وهو حب الله. وبطريقة ما، تصبح الغربة لحظة نهوض في حياته حيث تقوده إلى فهم أفضل للقرآن وإلى تواجد أقوى لله في حياته. ويشجعه ذلك على دعوة المسلمين إلى تسليح أنفسهم بالإيمان الحقيقي كي يتسنى لهم التغلب على التحديات التي تواجههم. وبديع الزمان على دراية بخصائص الهوية الدينية - المطلقة- في تغلبها على القوى المقيدة. وهو يقدم التعلق الديني كبديل، حيث أنه يولد إحساس مشترك بالانتماء معروف فقط لمن لديهم هذا التعلق الديني. فالهوية الدينية بالنسبة له تحتوي على الأخلاق والذاكرة.

إعادة اكتشاف الذاكرة العامة

كان هدفا رئيسيا من كتابات سعيد النورسي أن يحافظ على "الذاكرة العامة" للناس حتى يتأكد من بلوغ الأجيال الجديدة سن النضج مزودين بمعرفة كاملة عن التقاليد والأخلاق^{٢٢}. ففي محاولة الكمالية الانسلاخ من الإسلام والإرث العثماني، عملت على خلق نوع جديد من الناس بدون ذاكرة، أو أناس على شبه بـ "مانكورت"^{٢٣}. وقد كان ذلك الـ"مانكورت" شخصية في كتابات جنكيز أيتماتوف أجبره التعذيب على نسيان ذاكرته وحتى نسيان اسمه، وكان نتيجة ذلك فقدانه لكرامته^{٢٤}. وقد قاوم النورسي هذه الإجراءات من الدولة بقوة. وعن طريق استيعاب التراث المشترك للصوفية وتحديث المفاهيم الإسلامية لمسلمي الأناضول، عمل على حفظ التواجد الإسلامي في الذاكرة العامة وكذلك عمل على إثرائه. وحسب التعريف، فمناقشة خطاب بديع الزمان النورسي تلقي الكثير من الضوء على تاريخ تركيا الحديث. فهو يقوم باستخدام المصطلحات والرموز الدينية لحفظ "الذاكرة الجماعية" في المجتمع التركي. وبالإضافة إلى ذلك، يرتبط أيضا مفهومه عن السياسة برغبته في تواصل الذاكرة العامة وحفظها والإحساس بالانتماء.

ويبنى بديع الزمان استراتيجيات مختلفة - سواء كانت الاشتباك أو الانسحاب أو المعارضة- في استجابته للسياسات الكمالية القمعية التي عملت على محو الذاكرة العامة لمسلمي الأناضول. فقد حاولت الكمالية تدمير لغة الاتصال المشتركة ومصدر الأعراف والأخلاقيات بين مسلمي تركيا عن طريق تدمير جميع المعابر التي تصل المركز بالأطراف، مثل الطرق الصوفية ومجموعة السلوك الإسلامي التي يشاركها المسلمون. وعن طريق تدمير المؤسسات والرموز الإسلامية، قام النظام الكمالي بخلق خواء أخلاقي واجتماعي في المجتمع التركي. إلا أنه، وعلى عكس ادعاءات بعض العلماء، لم تقلح القومية التركية في تحرير نفسها كليًا من الإرث العثماني أو الإسلامي^{٢٥}.

وكما سبق ذكره، فقد وعى بديع الزمان جيدًا حقيقة أن الإسلام في المجتمع التركي يمثل رمزًا للمعنى الذي يرسي ويعبر عن التواصل الاجتماعي. والإسلام هو الذي يحقق وظيفة الذاكرة في المجتمع التركي، لذلك رأى أن الإسلام هو طريق حفظ الذاكرة العامة حية نشطة. إلا أن النظرة الفاحصة تشير إلى أن النورسي لم ير مطلقًا في الإسلام نوع من التقاليد الجامدة أو أن ماضي الإسلام هو المصدر الحصري للحاضر، بل رآه مجموع الصور والسلوكيات والأطر والبلاغات والممارسات المرتبطة بالتواصل بين الماضي والحاضر. بعبارة أخرى، الإسلام هو القلب والقالب لديناميكيات التفاعلات الاجتماعية والتي بواسطتها يقوم المجتمع بإبداع ذاته، وذاكرة المجتمع العامة ليست ذات قواعد محددة وإنما مصدر معدل باستمرار للمعرفة والسلوك. ولم تحاول كتابات أو تصرفات بديع الزمان أن تسبغ التقليدية على الإسلام، بل حاولت الكشف عن روح الإسلام لتحقيق التحديات الحديثة. ولا تعمل إعادة اكتشاف القرآن على تشكيل الحاضر فقط، وإنما ترسي علاقة جديدة مع الماضي. وهكذا، فلم يكن مشروع بديع الزمان مشروعًا الهدف منه هو إعادة تطوير العلاقات الاجتماعية الحالية فقط، وإنما أيضًا إعادة تخيل الماضي.

وقد قام النورسي بتوظيف الاحساس الديناميكي للإسلام لحفظ الذاكرة العامة وتحقيق تحديات العالم الحديث. وعن طريق الفحص الدقيق، يمكننا مناقشة ثلاثة مستويات مختلفة للإسلام في كتابات بديع الزمان. المستوى الأول والتي أطلق عليه "الإسلام الأساسي" يتكون من القيم والنماذج الموعلة في التجذر للقيم والشعائر الاجتماعية. وتأتي فائدة هذا المستوى في كونه رمزًا لمعنى تحديد الغرض من وجود الإنسان. أما المستوى الثاني فيتكون من الأشكال والبلاغات الدينية والتي يتغير جوهرها باستمرار. وترسي هذه الأشكال الدينية التواصل في المظهر وتوفر الاستقرار، إلا أن مغزاها يختلف في الوقت والحيز. والمستوى الثالث والذي يتطور في استجابة للجيشان السياسي والتحولات الاجتماعية السريعة، ويتكون من الممارسات والصور حديثة الابتكار تحت مسمى الحفاظ على التقاليد الإسلامية. ويقوم النورسي بالانتقال بعناية بين هذه المستويات الثلاثة للإسلام دون التنازل عن المستوى الأول. فهدفه هو إعادة تسليح المسلمين بلغة جديدة لحقوق الإنسان والديموقراطية وسيادة القانون عن طريق إعادة قراءة القرآن والتقاليد. كما يحاول النورسي خلق ثقافة تتصل بالطبقة الأولى من الإسلام. وبطريقة ما، هناك عملية لمحاولة تحرير الإسلام من العادات الشعبية عن طريق إضفاء العقلانية عليه، وهناك عملية أخرى لإسباغ الإسلام على العادات الشعبية عن طريق نقله إلى مركز الحياة اليومية. ومن أهداف النورسي هدفا إسباغ الروحانية على الحياة اليومية وإسباغ الفكرية على الدين. وما نراه في كتاباته عبارة عن نقد لاذع للتقاليد والعلماء التقليديين كونهم يحاولون الحفاظ على العادة الشعبية دون تقديم حلول جديدة لتحديات الحاضر.

وعن طريق إحياء الروح الدينية الشعبية كقوة دفع داخلية للمجتمع التركي، يقدم لنا النورسي كل من المعنى والتحليل لإرشاد المجتمع. والهدف من وراء ذلك هو تحرير المجتمع من التشاؤم وإحياء الطاقة الإنسانية للتحول الفردي والاجتماعي. وتعتمد "حركة النور" في تركيا إلى حد كبير على الطاقة الداخلية الحرة عن طريق قراءة القرآن.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ممارسات "مجتمع النور" تظهر أنه ليس هناك حصرية تبادلية بين الدين والحدثة، حيث يمكن أن يحتوي الدين على طاقة خلاقة لإعادة اختبار الحدثة. والشك الذي تثيره ظروف الحدثة تخلق نوعاً من التعطش إلى الإيمان الديني. فالفرد يبحث عن التقدير من قبل المجتمع، كما تتطلب الهيئة الاجتماعية من الفرد أن يقوم باستخدام الممارسات والرموز الدينية كي يشق حيزاً لفرديته داخل المجتمع، وفي نفس الوقت تلقى التقدير من هذا المجتمع.

وفي رأي النورسي، لا يستطيع المجتمع الاستمرار دون "جوهر مقدس" مثل النص الديني والأرض القائمة على الدين والممارسات. إلا أن النص الديني في حد ذاته لا يعتبر كافياً، فليس نظام معتقدات الناس هو الذي يتواجد في قلب البناء المجتمعي وإنما الممارسات العامة لهذا الاعتقاد، حيث أن أداء الأنشطة العامة طبقاً لأخلاقيات المسلمين مثل الصلاة والطعام الجماعي ومناقشة المسائل الاجتماعية والسياسية من المنظور الإسلامي والمشاركة في النشاط الاقتصادي طبقاً للمبادئ الإسلامية هي التي تعمل على تكوين المجتمع. ليس الإيمان، وإنما الممارسات المبنية على الإيمان هي التي تشكل المجتمع والهوية. وكما يرى سعيد النورسي، فالتعلق الديني سابق على جميع الخبرات البشرية إلا أن جميع التفاعلات الإنسانية يتم تنفيذها من خلال المؤسسات الدينية التشكيل مثل العائلات والمساجد والمجتمع. بعبارة أخرى، يرى أن التعلقات الدينية ليس لها مصدر اجتماعي. أي أن الدين فائق التنظيم يعتبر من أهم أدوات انتقال الذكريات. فقد كانت الأديان بصورة تقليدية عبارة عن مستودعات للمعرفة، لذلك، يحتوي التاريخ الديني على التواريخ البشرية المكتوبة.

ويمكن اعتبار الحركة الناتجة على أنها "حديثه" حيث إنها تعتنق نظرة عالمية تتمركز حول الانعكاس الذاتي والمشاركة السياسية لقدرة الفرد على إدراك الأهداف الشخصية مع التقيد بالهوية العامة، وتعمل على تشكيل شبكات ومؤسسات محلية مرتبطة مع الخطاب العالمي للديموقراطية وحقوق الإنسان واقتصاديات السوق. وفي هذا الخصوص، يمكننا القول بأن بديع الزمان هو مؤسس الخطاب الديني الحديث في تركيا. وقد استجابت "رسائل النور" بشكل فعال للبحث عن الهوية والذي كان من المميزات البارزة للسياسات التركية منذ انهيار الامبراطورية العثمانية. لذلك، نرى أن مراكز الدرس (الدرسخانات) تعمل على صياغة هذه الهوية التي تتعدى الذات الفردية وتركز على النقاش في الرأي واختلافاته بين أعضائها. وحيث أن مراكز الدرس عبارة عن حلقات للقراءة بصورة رئيسية، لذلك تتعدد اهتماماتها. وتلعب الأخلاقيات دوراً بئاً في هيكل "مجتمع النور" كجزء من هوية المسلم.

مراكز الدرس (الدرسخانات): هل هي "حيز عام" جديد؟

لقد عمل "النوريون" على إرساء إحساس بالمجتمع داخل الدولة العلمانية من خلال شبكات ذات تشكيل اجتماعي تضرب بجذورها في عمق الدين^{٢٦}. إن كلمة "درسخانة" (Dersane) في تركيا الحديثة تشير إلى طابق سكني واحد أو مبنى من طابق

واحد يجتمع فيه مجموعة من الناس لمناقشة كتابات سعيد النورسي. إن مراكز الدرس (الدرسخانات) تعتبر جزءاً مركزياً من هوية "النور" وتعمل على تسهيل تشكيل شبكات العلاقات الحميمة متعددة المظاهر بين أتباع النورسي القادرين على تشكيل رابطة من الثقة والمدنية بينهم. وتدعى عملية المناقشة تلك "محادثة"، حيث يقوم الناس بعد العمل أو في مساء الجمعة بالتجمع في مراكز الدرس لمناقشة كتابات سعيد النورسي. وعلى الرغم من بداية معظم النقاشات بكتابات النورسي، إلا أنها تتخذ اتجاهات مختلفة وغالباً ما تنتهي بالحوارات السياسية أو الخاصة بالأعمال. وتصبح "الرسائل" أساساً للمحادثة وتقدم المفردات المشتركة لمناقشة الأحداث الاجتماعية والسياسية سواء كانت داخل تركيا أو خارجها. والمحادثات لها أهمية خاصة في الثقافة التركية الاجتماعية السياسية. وتساعد مراكز الدرس على تشكيل نمط سلوكي في المجتمع على أساس أنها شبكات غير رسمية لتدقق الأفكار والثروات والناس. فقبل التحرير الاقتصادي في عام ١٩٨٣م على يد "تورجوت أوزال"، كان "النوريون" يجتمعون في بيوت خاصة لقراءة كتابات النورسي. ثم شرعوا بمساعدة رأس المال المتراكم حديثاً، في شراء مباني منفصلة كي يتسنى لهم التجمع ومناقشة الأمور الاجتماعية من منظور "الرسائل". وقد كان ظهور دور النشر الإسلامية والتجمعات حول النص من المظاهر المدنية لهذه التجمعات. فبالإضافة إلى علمنة المجتمع، فقد سهل ازدياد نسبة التعليم وتوسع اقتصاد السوق ومظاهر تقنية المعلومات، كل ذلك سهل من ظهور الحركات الإسلامية.

وقد عملت "حركة النور"، من خلال لوذها بنص "الرسائل"، على تحرير المعرفة الإسلامية من هيمنة العلماء، ومن ثم قامت بإسباغ الديموقراطية على هذه المعرفة. قام النورسي بنشر العلوم على المستوى الشعبي بأن وضعها داخل أطر من اللغات الإسلامية، ومكنت ممارساته الحركة من إحداث نقلة من التكايا (الزوايا) الصوفية إلى النص، ومن الإسلام الشفهي إلى الإسلام المطبوع^{٢٧}. وعلى الرغم من تطور أفكار النورسي من داخل التكايا الصوفية للنقشبندية والقادرية، إلا أن أفكاره تجاوزت الإطار التقليدي للأسئلة والأجوبة. وتصل كتاباته إلى المستوى الأكثر حيوية وتنقيحاً في الإسلام الصوفي العثماني في الأناضول^{٢٨}.

تلعب النصوص دوراً محورياً في "حركة النور". وغالباً ما يتم مشاركتها بين الأعضاء عن طريق القراءة الجماعية أو التلقين الجماعي. ولا يستخدم النورسي في كتاباته التعبيرات الشعبية ولا اللغة البسيطة للصحافة، مما يصعب من فهم كتاباته، إن لم يجعلها مستحيلة. لذلك، فالمرء في حاجة إلى الانضمام إلى مركز قراءة ليستوعب نقاش النورسي بشكل تام. وحتى لو لم يكن محتوى "الرسائل" جماعياً، يفترض أسلوبه الكتابي القراءة والاستماع الجماعيين. ونظراً للسهولة الكبيرة للوصول إلى المصادر المتاحة ومرونة المصطلحات الإسلامية، نجد أن "حركة النور" تضرب بجذورها في المراكز المدنية. وليس هدفها إحياء الماضي الإسلامي، وإنما الهدف هو أسلمة الحداثة عن طريق إعادة تفسير اللغة المشتركة للإسلام. وقد ساعد بديع الزمان في أن يخلق ويعزز إدراكاً معارضاً و متمرداً داخل الحيز العام المحدود تحت هيمنة الدولة الكمالية.

لقد تزامن إنشاء مراكز الدرس مع انقسام " حركة النور " إلى طوائف طبقية وجنسية وعرقية وإقليمية. إلا أن مفاد مراكز الدرس تلك هو تمكين المجتمع المدني التركي عن طريق لعب دور جوهري في تطور الحركات الإسلامية وتجميعها. وبالإضافة إلى ذلك، فقد قامت بتشكيل نخبة مضادة في تركيا قامت بإبراز البرجوازية الأناضولية بشكل كبير. وقد حول تقوية قوى السوق في المجتمع التركي الدرسانات إلى "مراكز" للأنشطة الاقتصادية إلى جانب الأنشطة الاجتماعية. ومن الأمور ذات الأهمية الكبيرة على سبيل المثال استخدام مراكز الدرس كمناطق جذب لطلاب الجامعات. وتوفر هذه المراكز طرق إدراك المصالح الفردية إلى جانب حفظ الهوية العامة. وهي بصفتها شبكات حضرية للإسلام السني، لا تفصل بين الدين والحياة اليومية، بل تعمل على تشكيل الحياة اليومية من خلال التعبيرات والممارسات الإسلامية، حيث نجد أن صحيفة Koprü، وهي من أهم الصحف المكرسة "للرسائل"، لها توزيع يصل إلى ٥٠٠٠ نسخة، يذهب ٣٥٠٠ نسخة منهم إلى مراكز الدرس.

وإلى جانب الحث على المشاركة السياسية والاجتماعية وإشاعة مبادئ التسامح والثقة والتحديث، تقوم مراكز الدرس بتسهيل التنظيم السلمي للموضوعات الاجتماعية. وقد اعتمدت بصفتها من موارد الثروة الاجتماعية، على الازدهار الاقتصادي لمجتمعات "النور". وكما سبق ذكره، فقد أضحت هذه المراكز حجر الزاوية للمجتمع المدني التركي. ويمكن للمرء أن يرى أن ضعف المجتمع المدني التركي يرجع إلى ضالة الثروة الاجتماعية. وهذه الضالة في مجالات التسامح والثقة والاعتدال تحول دون الديمقراطية وتماسك المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال، أوضح مسح للقيم الدولية عام ١٩٩٧م والذي أجري على ما يربو على ٥٠ دولة أن الأتراك ينزليون القائمة فيما يخص بالثقة المتبادلة بين الأشخاص، وأن الأغلبية (٦٥%) تتفق على وجود فوضى في مجال الديمقراطية^{٢٩}. ولم يوافق سوى ٧% فقط من المستجيبين الأتراك للمسح على أن معظم الناس يعتبرون محل ثقة. في حين نجد أن نفس الفئة تغطي ٤٢% في الولايات المتحدة و ٦٠% في السويد و ٣٦% في اليابان. ولطالما كانت الثقة والعمل التعاوني جزءا مكملًا للثقافة التركية في التعبيرات والمؤسسات الإسلامية. والمبادئ غير الرسمية مثل "قم بالعمل على التعاون بين اثنين أو أكثر" تشكل نوع من الثروة الاجتماعية^{٣٠}. وتشترك المبادئ مثل الأمانة والإنجاز والالتزام^{٣١} والتبادلية والإحسان من الثقافة التقليدية. وقد عملت الدولة التركية على التقليل من جميع الشبكات التقليدية للمؤسسات الأفقية "في سبيل الروابط الرأسية بين دولة الحزب والفرد. وقد جرد ذلك (العديد من المجتمعات، ومنها تركيا) من كل من الثقة والمجتمع المدني المتين"^{٣٢}. وقد حالت الدولة في تركيا دون "سماكة" المجتمع المدني عن طريق نزع الإسلام من الحيز العام ومنع تشكيل الشبكات الدينية في تركيا. وقد كانت مشكلة ضعف الثروة الاجتماعية هي نواة ضعف الديمقراطية والمجتمع المدني في تركيا. ويشير اختبار أوروبي للمجتمع التركي إلى أن جميع الأنشطة والهيئات الاجتماعية تتشكل حول أو بالقرب من الشبكات الدينية. وكما يرى فرانسيس فوكوياما: "إن الثروة الاجتماعية هي نتاج ثانوي للدين والتقاليد والخبرات التاريخية المشتركة وبعض العوامل الأخرى التي تقع خارج سيطرة أي حكومة"^{٣٣}. وحيث

أن حلقات "النور" تحث على الأمانة والثقة، تنتشر تلك المبادئ "علاقات عمل أفضل عند التعامل مع بعضها البعض" و "عند التعامل مع الآخرين"^{٣٤}. ويساعد الأثر الفيض لتلك المبادئ على إضفاء "السماعة" إلى المجتمع المدني.

وتعج كل من ألمانيا وهولندا بمراكز الدرس (الدرسخانات) التي تديرها مجموعة فتح الله كولن. وهي تؤدي العديد من الوظائف وتهدف إلى جذب طلاب الجامعات المسلمين. وهي ناجحة بين الأتراك والأكراد من تركيا. وتعمل الدرسخانات في أوروبا على أن تكون مراكز يستمتع فيها الأتراك بالقهوة والتعارف. وبالإضافة إلى ذلك، تؤدي مهام عديدة مثل توزيع المعلومات وإيجاد الوظائف وتسهيل الصداقات الجديدة وتسهيل الولوج إلى الشبكات الاجتماعية. وهنا تجتمع الثقة الشخصية مع السيطرة المشتركة. وتساعد هذه المراكز النوريين على إيجاد بعضهم البعض. وتعرض بعضها خريطة للمدن الأوروبية التي تحتوي على مراكز الدرس الأخرى. وبهذه الطريقة يرى النوريون أوروبا كما لو كانت مكاناً معتاداً، أو حتى كوطن ثانٍ. وبتنظيم هذه المراكز أفقياً وليس رأسياً، فهي تؤكد على التماسك. وتسهل هذه الشبكات التنسيق وتوسيع المعلومات عن مدى جدارة النوريين.

انقسام "حركة النور"

انقسمت "حركة النور" إلى العديد من التجمعات الفرعية بعد وفاة سعيد النورسي في ١٩٦٠م بسبب اختلاف الانتماءات الإقليمية والطبقية والعرقية. وقد قامت كل مجموعة داخل الحركة بعرض تفسيرها "للرسائل" وإنشاء مراكز الدرس والمنافذ الإعلامية الخاصة بها. إلا أنه على الرغم من هذا التشرذم، فقد حرصت كل مجموعة على الحفاظ على الروابط الجوهرية وقاموا أحياناً بالمشاركة في الترويج لرسالة الحركة. وعلى نطاق واسع، حافظت الحركة على القوة المحركة القوية بين أعضائها، والتي ساعدت في إضفاء إحساس بالحيوية على التجمعات المختلفة لـ "حركة النور". ولا تشجع كتابات النورسي نفسها على هيمنة لاهوتية (رجال الدين) على الحركة أو حتى طغيان التفسير المنفرد. وبعبارة أخرى، فإنها تدعو كل قارئ على أن يكون هو (أو هي) السلطة الدينية الخاصة بنفسه. وتعمل كل مجموعة على مشاركة العالم الفكري للنورسي كي تستطيع استيعاب رسالة كتاباته. وتبحث كل مجموعة عن مشاركة وإثراء النظرة العالمية الفلسفية والفكرية لبدع الزمان. ويطلب عادة من القراء في مراكز الدرس اعتبار النورسي الرفيق أو الصديق الحميم. ويفضل أعضاء المجتمع النوري رواية القصص حول بدع الزمان أو الاستماع إلى ما يقال عنه من قبل القلة الباقية من طلابه.

وإذا تحدثنا تاريخياً، لوجدنا أن أول انشقاق في صفوف "حركة النور" جاء نتيجة الصراع حول السيطرة على معنى النص بين الناشرين والكتبة. فقد أصر الكتبة المعروفون باسم "Yazicilar" بقيادة "خسرو ألتن باشاق" على تقديم "الرسائل" في صورة منسوخة باليد. وقد رأى ألتن باشاق ما يلي: (١) الكتابة تجعل من النص أكثر إنسانية

وتسهل إضفاء الذاتية، (٢) تعمل الكتابة على إضفاء روح الترابط مع النص، (٣) الكتابة تجعل من النوريين جزءاً من النص، (٤) تساعد الكتابة في الحفاظ على النسخة العربية. إلا أن الناشرين المعروفين في تركيا باسم "Nesriyatci" أكدوا على أهمية الإنتاج بكميات كبيرة وسرعة التوزيع^{٣٥}. وقد قامت تلك المجموعة من النوريين، والذين عرفوا فيما بعد باسم "Yeni Asya"، بإنشاء أول صحيفة لهم وهي "Zulfikar" (ذوالفقار) في إزمير عام ١٩٦٠م، وتبعوها بصحيفة "Uhuvvet" التي أسست في استانبول. وعندما أغلقت السلطات الأمنية صحيفة "Zulfikar" بصورة رسمية، عملت المجموعة على إيجاد حل آخر. فقامت مجموعة من النوريين في عام ١٩٦٩م بإنشاء صحيفة "Mihrab Yayinevi" وشرعوا في طباعة الصحيفة الأسبوعية باسم "Ittihad". إلا أن السلطات العسكرية منعت الصحيفة الأخيرة في أواخر عام ١٩٧١م. وقد كان لصحيفة "Yeni Asya" التي بدأ نشرها بعد ١٩٧١م شبكة توزيع ناجحة. وقد عملت هذه الصحيفة على الترويج للأهداف التالية: أولاً، حماية الديمقراطية و اتخاذ موقف ضد الحركات اللاديموقراطية؛ ثانياً، تقديم نظرات بديلة ضد الشيوعية والإلحاد؛ ثالثاً، دعم الأواصر الوثيقة مع الدول الغربية (المعروفة باسم العالم الحر)؛ ورابعاً، إرساء علاقات حميمة مع الأديان والمؤسسات الإبراهيمية الأخرى لخلق نوع من الجبهة المشتركة ضد الشيوعية والإلحاد. ويعرف مجتمع "Yeni Asya" نفسه في الجمل التالية:

"قبل "الرسائل" على أنها التفسير الحديث الوحيد للقرآن. كما يؤمن المجتمع [Yeni Asya] بأن "الرسائل" هي أكثر الوسائل فعالية للحفاظ على الإيمان وقيادة حياة تقيّة. وبالإضافة إلى ذلك، يقبل بـ "الرسائل" على أنها المرجع الأساسي في المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، ويسعى إلى توزيع رسالة النورسي من خلال شبكات الاتصالات؛ كما أننا نؤمن بمجتمع المعلومات ونعمل على تسليح المسلمين بالمعرفة"^{٣٦}.

وقد كان المصدر الثاني للاختلاف هو الموقف السياسي للمجموعة. فبعد انقلاب ١٩٨٠م، قام كل من "محمد كيركينجي" و"فتح الله كولن" بدعم الانقلاب. وقد تبنت مجموعتهما نظرة تركية إلى الإسلام. وقد أظهرت تلك المجموعتان من النور "حركة النور" على أنها "الإسلام التركي" وقامت بإسباغ القومية عليها. فعندما تبحث الحركة الدينية في تركيا عن الشرعية من قبل الدولة العلمانية، التي إما تستبعد الدين من هيكل الدولة أو تعمل على السيطرة عليه من خلال احتوائه، فالطريقة الوحيدة لكسب هذه الشرعية والدعم من الدولة هو تبني القومية. وبعبارة أخرى، تحاول بعض مجموعات النوريين الحصول على صلتها وشرعيتها من قبل الدولة عن طريق التأكيد على إسهاماتها في مجالي القومية والثقافة الوطنية. ومثال على ذلك هو اعتبار فتح الله كولن أن الإسلام التركي يختلف عن الإسلام العربي أو الإسلام الفارسي. ويرى فتح الله أن الإسلام المتسامح للأتراك والهيكل الفيسيفسائي للامبراطورية العثمانية ميز التفسير الأكثر ليبرالية للإسلام في تركيا^{٣٧}.

وقد قام كولن بفصل أنشطته عن المجموعات النورية الأخرى وقام بتشكيل الحركة الدينية الأكثر قوة وحيوية في تركيا الحديثة. وقد تطور كولن، وهو رجل أفعال أكثر منه رجل أفكار، من خطيب مسجد صغير إلى قائد لأقوى حركة إسلامية قامت ببناء

العديد من المعاهد التعليمية في الأرجاء المختلفة للبلاد. وتحتوي تلك الحركة على آلاف من الشبكات المرنة لأناس ذوي ميول فكرية متشابهة. ولا يرغب كولن في حصر الإسلام في الملكية الخاصة، وإنما يؤكد على دور الدين الشعبي في تشكيل الأخلاقيات والهوية والمجتمع. ويلعب الإسلام، بصفته أخلاقيات عامة وتفاني شخصي، دورًا بئاء في تشكيل شخصية المسلم والمجتمع الإسلامي. وقد حاز كولن على سمعة دولية لمستويات التعليم العالية في نظامه التعليمي الذي يحتوي على ما يربو على مائتين من المدارس الخاصة المنتشرة حول العالم.

ومنذ رحيله إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٩٨م، قام كولن بإضافة بعد عالمي جديد إلى خطابه القومي التركي^{٣٨}. وتؤكد حركته على المركزية والتنظيم الهرمي. وهي تعمل على تشكيل نفسها على التنظيم العسكري في تركيا مع الانضباط والالتزام. ولا يسهل هيكل أو خطاب مجموعة كولن من بناء الفردية. ومنذ انقلاب ١٩٩٧م، قام كولن بالابتعاد تدريجيًا عن قوميته السابقة والموقف المتوجه للدولة إلى منظور أكثر ليبرالية وعالمية. وقد تشرب الخطاب الجديد لكولن النقاشات العالمية حول الديمقراطية وحقوق الإنسان. إلا أنه ما زالت القومية والقيم الإسلامية الجماعية هي المسيطرة على الحركة في تركيا. وتعمل الحركة على تعويض هذه السمة الداخلية عن طريق التأكيد على التسامح والتعايش مع الأديان الأخرى.

وعلى الجانب الآخر، فقد مرت مجموعة "Yeni Asya" بأكبر انشقاق مأساوي منذ عام ١٩٩٠م عندما قامت مجموعة من الشباب ذوي النفوذ والمنتمين إلى الجيل الجديد بتبني اتجاه مؤيد لأوزال. وتهيمن تلك المجموعة على تفسير الرسالة عن طريق تنظيم الندوات والمؤتمرات. وقد كان الفضل يرجع إلى التزامهم في نقل "الرسائل" إلى مركز الدراسة الأكاديمية. وعلى النقيض من المجموعات الأخرى، فقد تبنت تلك المجموعة قراءة أكثر نقدًا لكتابات النورسي، كما تدعو بانضمام العلماء الأجانب إلى مناقشة وجهات نظرهم في كتابات النورسي.

وقد كان التكوين العرقي مصدرًا آخر من مصادر الانقسام في "حركة النور". فقد قامت مجموعة من النوريين الأكراد بتشكيل التنظيم الخاص بهم وهي مجتمع "Med-Zehra". كما أنشأت دار نشر خاصة بها تسمى "Tenvir Neriyat"، وقامت بنشر وجهة نظرها من خلال صحيفة "Dava" الكردية القومية في أبريل ١٩٨٩م. وتتبنى هذه المجموعة التي يقودها "محمد صديق شيهانزاده"^{٣٩} موقفًا مؤيدًا للأكراد ومعاديًا للدولة، كما أن لها روابط وثيقة بمجموعات إسلامية راديكالية خارج تركيا. ويتهم "صديق" المجموعات النورية الأخرى بالقومية (مستخدمًا لقب "Nihal Astiz Nurcusu"^{٤٠})، ويطلق على نفسه "Ummetci" التي تعني المنسب إلى الأمة الإسلامية الكبرى. ويميل النوريون الأكراد إلى اعتبار النورسي قومي كردي، بينما يؤكد الأتراك على أنه شمولي الإسلام. ويفسر العديد من الأكراد منفى النورسي واضطهاده على أنها مثال لاضطهاد الهوية الكردية. إلا أن محاكمته تظهر أن اضطهاده جاء نتيجة صراعه لتجديد الإسلام في وجه الهيكل الاجتماعية للإصلاحات الكمالية^{٤١}. ونتيجة صرامة "صديق" ورغبته في السيطرة

على الحركة، فقد مرت "Med-Zehra" بانقسام حاد في عام ١٩٩٠م. فقد شكلت مجموعة شابة وأقل قومية كردية "Zehra Vakfi" وقاموا بالتركيز على التعليم. وقد كان هدفهم الرئيسي إعادة نشر "الرسائل" باللغة الكردية. وقد قامت هذه المجموعة بتمويل صحيفة "Yeni Zemin" التي قام بنشرها "محمد منير"، وهو سياسي كردي^{٤٢}. ويقود هذه المجموعة "عز الدين بيلدريم" الذي قتل على يد حزب راديكالي يدعى "حزب الله" الذي اعتقد بوجود صلات وثيقة له مع نظام أمن الدولة. وقد قامت الدولة باستخدام "حزب الله" هذا في قتل العديد من المفكرين الأكراد البارزين والمعتدلين.

وهناك الآن ثمانية تجمعات نورية كبرى منقسمة على امتداد مواقفها السياسية واستخدام الحداثة. فهناك كتبة "الرسائل" و"كوردأوغلو جيماتي" (Kurdoglu Cemaati) و"محمد كيركينجي" و"مصطفى سنجور" والذين يمثلون الاتجاه المحافظ في تفسيرهم لكتابات النورسي ويتخذون موقفاً دفاعياً تجاه الحداثة^{٤٣}. وهناك "بيني نسيل" و"فتح الله كولن" و"بني آسيا" (Yeni Asya) الذين يمثلون المجموعات الحديثة والتقدمية. وهناك مجموعة "ميد زهرا" (Med Zehra) التي تمثل العرقية الراديكالية.

الخلاصة

لقد ناقش جزء كبير من هذا الفصل أن العلمانية - التي عن التوصل لإلغاء الدين - تساعد في تشكيل الحركات الدينية الجديدة. ففي كتابات النورسي، لا يرى المرء بالضرورة مشروعاً إسلامياً، وإنما نموذج أخلاقي يتم تشكيله طبقاً للإسلام ويوفر الأرضية لتحولات الفرد والمجتمع، وغالباً، الاحتياجات الفردية إلى بناء عالم ذي مغزى والتي تتطلب اللوج المباشر إلى الأفكار والرموز الدينية. وقد حاول بديع الزمان سعيد النورسي جاهداً تلبية هذه الاحتياجات، حيث تشير كتاباته والممارسات في مراكز الدرس إلى أن الإسلام هو رمز المعنى الذي يرسى التواصل ويبرر التغيير الاجتماعي. ويمكن للمرء ملاحظة الطريقة التي يعدل بها أتباع النورسي سلوكهم ومبادئهم لتشكيل الحاضر عن طريق استخدام الدين كقوة تخيلية. وقد جعلت القوة التخيلية للإسلام وتركيزه على العدالة منه دينا للمقاومة ومصدراً يستخدم ضد القمع. وتمر "حركة النور" بالخمس الملايين من أتباعها بتحول هو عبارة عن عملية إسباغ العرقية على امتداد الخطوط التركية والكردية معتبرين الاتحاد الأوروبي هو الأمل في تشكيل تركيا الديمقراطية، و"الوصول إلى العالمية" عن طريق توسعة شبكاتهم ونشر الخطاب العالمي لحقوق الإنسان.

ومع تشظي شبكات مراكز الدرس (الدرسخانات)، يضحى الفصل الدراسي عاملاً رئيسياً. فعندما يجتمع الناس في هذه المراكز، فهم يتجمعون لأن معظمهم يشترك في نفس المشكلات الاجتماعية الاقتصادية، ويشتركون في البحث عن نفس الحلول. ويشير انتشار هذه المراكز في كبرى المراكز الصناعية بين الطبقات المختلفة إلى أن هذه الشبكات توفر نوعاً من التعويض عن الإبهام الشخصي. ونجد في الطرق الصوفية أن العلاقات بين الأعضاء تشكل على غرار العلاقات العائلية ويتم فيها التعبير عن المشاعر وتبادلها. أما

في حالة مراكز الدرس فهي خليط من التجمع الوجداني الذي تلعب فيه الأخوة الانتقائية دورها ويحدث فيه التبادل الرسمي. وتعتبر الروابط النصية والوجدانية (العاطفية) أساساً جوهرياً لوجود مجتمعات "النور".

ثبت المراجع وملاحظات

لقد اشتق هذا الفصل من بحثي حين كنت زميلاً زائراً من مؤسسة روكفيلر في معهد كروك للدين والصراع وبناء السلام بجامعة نوتردام. وأقدم عظيم شكري لمؤسسة روكفيلر ومعهد كروك لدعمهما، كما أتقدم بشكري إلى كل من سكوت أبلباي وأحمد كورو على تعليقاتهم. كما أشكر إبراهيم أبو ربيع على تحرير الممتاز.

- 1 نظرة أوضح عن عن الحركات الاجتماعية الحديثة، انظر (*Nomads of the Present, Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*) "بدو العصر الحديث، الحركات الاجتماعية والاحتياجات الفردية في المجتمع المعاصر" تأليف ألبرتو ميلوتشي، (لندن ١٩٨٩م).
- 2 هناك العديد من الدراسات حول "حركة النور" منها، (*Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*) الدين والتغير الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بديع الزمان سعيد النورسي" تأليف شريف ماردين، (البناني ١٩٨٩م)، عدد خاص عن (*Said Nursi the Turkish Experience*) "سعيد النورسي والتجربة التركية"، "عالم الإسلام"، العدد ٨٩-١٩٩٩م، نحو ليبرالية إسلامية: حركة النور وفتح الله كولن" (*Towards an Islamic Liberalism: The Nurcu Movement and Fethullah Gulen*) تأليف خاقان ياووز، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ٥٣(٤)، خريف ١٩٩٩م: ٦٠٥-٥٨٤، (*Bediüzzaman Said Nursi*) بديع الزمان سعيد النورسي" تأليف نجم الدين شاهينز، الطبعة ١٣ (استانبول ١٩٩٨م)، (*The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi*) "مؤلف رسائل النور، بديع الزمان سعيد النورسي" تأليف شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٢م).
- 3 انظر (*Being Modern in the Nurcu Way*) أن تكون حديثاً بالطريقة النورية" تأليف خاقان ياووز، ISIM Newsletter (هولندا)، أكتوبر ٢٠٠٠م: ٧، ١٤.
- 4 انظر (*Degisen Din Anlayisinin Sosyolojisi*) تأليف ايرجون بيلدرم (استانبول ١٩٩٩م)، انظر (*Cagdaslasma Surecinde Pozitivistlesme: Hayatta En Hakiki Mursit Ilimdir*) تأليف بيلدرم، بيني زيمين (Yeni Zemin) (٢) فبراير ١٩٩٣م: ٦٤-٦٨.
- 5 انظر (*Türkiye'de cagdas Dusunce Taribi*) تأليف حلمي ضيا اولكن، (استانبول ١٩٧٩م) ١٥٥-١٧٤.
- 6 لمزيد حول الفلسفة الوضعية، انظر " *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecü Görüşün Mücadelesi* " تأليف سليمان خيرى بولاي، (الطبعة الرابعة) (أنقرة، تركيا ١٩٩٥م).
- 7 لقد ساعدت كتابات النورسي في خلق صوفية جديدة في تركيا. وقد حررت كتبه المعرفة الإسلامية من هيمنة العلماء وأسبغت بالتالي الديمقراطية على هذه المعرفة. وقد أضفى النورسي الشعبية على العلوم عن طريق إعادة تأطيرها داخل التعبيرات الإسلامية. ويمثل النورسي النقلة الزلزالية من التكايا الصوفية إلى النص، ومن الإسلامي الشفهي إلى الإسلام المطبوع.
- 8 يرى متين كاراباش أعلو أن النورسي لم ير "الرسائل" على أنها وحى ولا على أنها ملهمة مباشرة من عند الله. فالنورسي يقول "الرسائل غير موحة ولا يمكن أن تكون. كما أنها غير ملهمة ولكنها عبارة عن انعكاسات (تأملات) بعد قراءة القرآن عن قرب" [*Yani vahiy degil ve olamaz. Hem umumiyetle dahi ilham degil, belki ekseriyetle Kur'an in feyzile ve medediyle*]

التصديق الغيبي") (استانبول ١٩٦٠م) ٨١. [Kalbe gelen sunuhattir ve istibracat-I Kur'aniyedir "Sikke -I Tasdik-I Gaybi" (ختم

انظر (Renewal and Reformation in Mide-Twentieth Century: Bediüzzaman *in the 1950s Said Nursi and Religion*) التجديد والإصلاح في منتصف القرن العشرين: بديع الزمان سعيد النورسي والدين في الخمسينات" عالم الإسلام، المجلد ٨٩ (٣-٤) يوليو- أكتوبر ١٩٩٩: ٢٥٢.

انظر الكلمات" في Risale-I Nur Kulliyati (مجلدين) (استانبول ١٩٩٤م) ٥٠.

انظر ثلاث نظرات إلى العلم في العالم الإسلامي" (*Three views of Science in the Islamic World*) تأليف ابراهيم كالن. تقدم هذه الورقة بإحكام وجهات النظر المتنافسة عن العلم. يتخذ كالن قراءة مختلفة من كتابات النورسي عن طريق التعرض لحساسيته تجاه العلم كطريقة لقراءة الإسلام من منظور الاكتشافات الجديدة. ويحاول النورسي قراءة الاكتشافات العلمية الجديدة من منظور إسلامي. وحول الدين والعلم، انظر (*Bilimin Oteki Yuzu*) تأليف يامينا بوجينايا و متين كاراباش اغلو و سينايا ديمرجي، (استانبول ١٩٩١م).

انظر (*Muhakemat*) تأليف سعيد النورسي، "ر ن ك" ٢ (استانبول ١٩٩٦) (١٩٩٥ [محاكمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٢]

انظر (*Letters*) "ر ن ك" ١، ٥٧٣ [المكتوبات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٦٠٩].

انظر (*Lemalar*) تأليف سعيد النورسي، "ر ن ك" ١، ٨١٨ [اللمعات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٧٣-٥٧٤].

انظر (*Words*) تأليف سعيد النورسي، "ر ن ك" ١، ١٤٥ [الكلمات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١٣٥].

مقابلة مع محمد كيركينجي، ٢٥ سبتمبر ١٩٩٥م.

انظر "*Risale Okumalari*" تأليف متين كاراباش اغلو (استانبول ١٩٩٨م) ١٢.

لمزيد حول مفهوم النورسي عن الأخلاقيات، انظر "*Sosyal Degisme acisindan Cemaat*" (رسالة غير منشورة، جامعة مرمرة، استانبول ١٩٩٩م).

انظر "ملحق قسطنطيني"، "ر ن ك" ٢، ١٦٣٢.

انظر "*Divan -i Harbi Orfi*" (المحكمة العسكرية العرفية)، تأليف سعيد النورسي، "ر ن ك" ٢، ١٩٢٠-١٩٣٢.

انظر (*Ghurbah as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i Nur Worldview*) الغربية كنموذج لحياة المسلم: النظرة العالمية لرسائل النور" تأليف ايفون حداد، المجلد ٨٩ (٣-٤)، ١٩٩٩م: ٢٩٧-٣١٣. انظر أيضاً (*Body Text*) (*Modern Turkey*) الهوية النصية للكيان: خطاب الإسلاميين للأصالة في تركيا الحديثة" تأليف ياسين أقطاي، رسالة دكتوراة غير منشورة، METU، ١٩٩٧م.

انظر (*Bediüzzaman Ornegi*) في (*Seyhefendinin Ruyasindaki Turkiye*) (استانبول ١٩٩٩م) ١٩.

لقد ورد هذا المصطلح في (*The Day Lasts More than a Hundred Years*) اليوم يستغرق أكثر من مائة عام، تأليف جينكيز أيتماتوف، ترجمة جون فرنش، (بلومينغتون ١٩٨٣م). لقد عامل ظهورناظهيوان المقاتلين الأسرى بوحشية عن طريق تدمير ذاكرة الأسير من خلال التعذيب الرهيب، عن طريق وضع جلد الجمل على رأس الضحية. كانوا في البداية يحلقون رؤوسهم بالكامل وتترزع كل شعرة من جذورها. ثم يقوم جزارو ظوانظهيوان بقتل ناقة أم (مرضع) قريباً ويسلخون جلاها. ثم يقسمون الجلد إلى قطع متعددة، ثم وهو في حالته الساخنة يمدوها على الرأس الحليق للسجناء، بحيث تلتصق كما

لو كانت ضمادة لاصقة. عند جفاف الجلد، ينكمش على جمجمة الضحية. وكان الرجل الذي يخضع لمثل هذا التعذيب إما أن يموت من شدة الألم، أو يفقد ذاكرته إلى الأبد. وفي هذه الحالة يصبح مانكورت (mankurt) أو "عبداً" لا يستطيع استعادة ذاكرة ماضيه.

²⁴ مفهوم "النسيان" هو مظهر مكمل لبناء الهوية استخدم من قبل ارنست رينان في (*What is a Nation*) "ما هي الأمة" في هومي ك. بابا (Homi K. Bhabha)، (*Naion and Narration*) الأمة والسرد" (لندن ١٩٩١م) ٨-٢٢.

²⁵ انظر (*The Rise of Turkish Nationalism: 1976- 1908*) "ظهور القومية التركية: ١٨٧٦-١٩٠٨م" تأليف ديفيد كوشنر، (لندن ١٩٧٧م) ١٠٢. يرى كوشنر أنه مع إصلاحات مصطفى كمال أتاتورك، لم يعد ينظر إلى الإسلام على أنه مكون أيديولوجي للهوية والثقافة التركية. فقد أسست الهوية التركية فقط على الأفكار الغربية. إلا أن الإسلام كان دائماً جوهر الهوية التركية. للاطلاع على المزيد عن الموضوع، انظر (*The Ottoman Origins of Kamalist Nationalism: Kemal to Mustafa Kemal Namik*)، الأصول العثمانية للقومية الكمالية: من نامق كمال إلى مصطفى كمال" مجلة التاريخ الأوربي الربع سنوية، العدد ٢٣، ١٩٩٣م: ١٦٥-١٩١، وانظر أيضاً (*An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History*) أمة متخيلة: فكرة الأمة العثمانية كمفتاح للتاريخ العثماني الحديث" تأليف م. أراي، مجلة أورينت، العدد ٢٧، ١٩٩١م: ١-١١.

²⁶ انظر (*Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement*) الخطاب الإسلامي المبني على الطباعة والحداثة: حركة النور" تأليف يابوز، في "المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي" (استانبول ١٩٩٥م)، ٣٢٤-٣٥٠.

²⁷ انظر (*New Media in the Muslim World: The Emerging of Public Sphere*) "الحديث في العالم الإسلامي: ظهور المجال العام" (تأليف ديل ف. إكلمان و جون أندرسون (بلومنتون ١٩٩٩م)، وانظر أيضاً (*Media Identities for Alevi and Kurds in Turkey*) الهويات الإعلامية للألبان والكرديين في تركيا" في المصدر السابق، ١٨٠-١٩٩.

²⁸ كان معظم معلمي النورسي منتمين إلى طريقة خالد النقشبندي، إلا أنه قرأ أيضاً كتابات عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية. وقد تأثر بشكل كبير بكتابات أقطاب الطريقة النقشبندية أمثال أحمد السرهندي من الهند وأحمد ضياء الدين جوموشانلي. انظر (*Nursi's Evaluation of Sufism*) تقييم النورسي للصوفية"، في "المؤتمر العالمي الثالث لبيدع الزمان سعيد النورسي"، ٧٢-٨٣.

²⁹ انظر (*Devrim, Evrim, Statuko: Turkiye'de Sosyal, Ekonomik Degerler*) تأليف يلمظ إسمير (استانبول ١٩٩٩م).

³⁰ انظر (*Social Capital, Civil Society and Development*) الرصيد الاجتماعي والمجتمع المدني والتنمية"، تأليف فرانسيس فوكويوما، مجلة العالم الثالث الربع سنوية، المجلد ٢٢ (١): ٢٠٠١: ٧.

³¹ المصدر السابق، ١٨.

³² المصدر السابق، ١٧.

³³ المصدر السابق، ١٣.

³⁴ صدرت صحيفة "İrşād" الأسبوعية في أنقرة في عام ١٩٦٢م برئاسة تحرير سعيد أوزدمر. وقد أغلقت بسبب الصعوبات الاقتصادية وأيضاً بسبب الضغط من قبل الجنرال كمال تورال قائد الأحكام العرفية. وبعد إغلاقها قام إحسان جمالماظ بنشر صحيفة "İhlas" الأسبوعية في ١٥ نوفمبر ١٩٦٣م. وقد تم منعها بسبب نقدها للحكومة. فقرر اسماعيل انبارلي الحفاظ على صحيفة نورية وبدأ في نشر صحيفة "Zulfikar" الأسبوعية في ١٧ يوليو ١٩٦٤م في أزمير. وقد طبع منها ١١ عددًا تم مصادرة ١٠ أعداد من قبل الحكومة. وعندما قام مفتي ألتن داغ توران دورسون" بالقاء خطبة في "تير" مهاجماً

"حركة النور" وسعيد النورسي، قامت "Zulfikar" بشن نقد عنيف عنه. وأراد منظمو مؤتمر دورسون نشر رد بأمر المحكمة. فقررت الصحيفة تغيير الاسم بدلا من نشر رد دورسون. تغيرت اسمها إلى "Uhuvet"، والتي استمرت في النشر حتى ٢٦ سبتمبر ١٩٦٤م. وعندما كانت كل من "Zulfikar" و"Uhuvet" تنشر نفس الصحيفة، كانت تنتج في ارضوروم تحت اسم مختلف وهو "Hareket". بدأ مصطفى بولات نشر صحيفة "Hareket" الأسبوعية وتم نشرها لمدة طويلة. وفي عام ١٩٦٣م، قامت مجموعة من النوريين بقيادة مسلم سلجوك أيضا بنشر صحيفة "Vahdet" الأسبوعية في ١٤ سبتمبر ١٩٦٤م، ولم ينشر منها سوى ثلاثة أعداد.

³⁶ قام سينير بورتاش، نائب رئيس مؤسسة Yeni Asya بتقديم هذا التصريح في ١٣ مارس ٢٠٠١م.

³⁷ انظر (*Worldly Asceticism in Islam Casting: Fethullah Gulen's Inspired Piety and Activism*) "الزهد النبوي في التكوين الإسلامي: الورع الملهم والعمل الناشط لفتح الله كولن" تأليف اليزابيث أوزدالجا، "كريتيك" (Critique)، رقم ١٧، ٢٠٠٠: ٨٣-١٠٤، انظر أيضا (*Fethullah Gulen Cemaati*) تأليف سيفيم إركن، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أندوكوز مايس، ١٩٩٥م، وانظر (*Kutsal ile Kamusal : Fethullah Gulen Cemaat Hareketi*) تأليف أوجور كوميكوجلو، في (*Islamin Yeni Kamusal Yuzleri*) تأليف نيلوفر جول، (استانبول ٢٠٠٠م) ١٤٨-١٩٤.

³⁸ يقول فتح الله كولن ما يلي:

"إننا جميعا نتغير، أليس كذلك؟ ليس هناك مفر من التغيير. بعد زيارتي للولايات المتحدة والعديد من الدول الأخرى، أدركت فضائل ودور الدين في هذه المجتمعات. ويزدهر الإسلام في أمريكا وأوروبا أكثر منه في العديد من الدول المسلمة. وهذا يعني الحاجة إلى الحرية وسيادة القانون في الإسلام الشخصي. بالإضافة إلى ذلك، لا يحتاج الإسلام إلى الدولة للبقاء، ولكنه يحتاج إلى مجتمعات متعلمة وثرية ماليا كي يزدهر. وبطريقة ما، فنحن في حاجة، ليس إلى الدولة، وإنما إلى مجتمع يخضع لنظام ديموقراطي كامل".

من مقابلة مع المؤلف في الولايات المتحدة في مايو ٢٠٠٠م.

³⁹ للاطلاع على المزيد حول "صديق"، انظر (*artiHaber*) ٢٠-٢٦ ديسمبر ١٩٩٧م، وللاطلاع على المزيد عن "حركة النور"، انظر (*Said Nursi ve nurculuk*) تأليف قياس الدين كوجولو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أنقرة ١٩٩٦م، ٨٣-٩٠.

⁴⁰ لقد أدان نيهال أستيز، وهو ناشط قومي تركي عنصري، الإسلام ومجدد الشكل العنصري للقومية التركية. وكان أستيز ينتقد النورسي على الدوام على أنه كردي جاهل كان دافعه الحقيقي القومية الكردية". انظر (*Türk Ülküsü*) تأليف أستيز (استانبول ١٩٩٢م) ١٠١، ١١٥: مكاليلر ٣ (*Makaleler*) (III) (استانبول ١٩٩٢م) ٢١٤، ٤٥١-٤٥٢، ٤٥٥، ٤٦٩، ٥٠٤.

⁴¹ انظر (*Hakkin Zaferi İcin*) ، تأليف بيكر بيرك، (استانبول ١٩٧٢م).

⁴² كان غلاف آخر إصدار من صحيفة "Yeni Zemin" يتسمى المجتمع المسلم: الأكراد (*Orphans of Community: Kurds Muslim*)، مايو-يونيو ١٩٩٤م.

⁴³ انظر (*Nursi ve Nurculuk*) تأليف قياس الدين كوجولو، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة أنقرة، "كلية اللاهيات"، ١٩٩٦م، ٨٠-٨٥.

مشروع سعيد النورسي لإعادة إثراء الفكر الإسلامي المعاصر محمد سعيد أوزرفارلي

مدخل

لقد كان التاريخ الفكري المعاصر لتركيا نتاجاً لعملية تاريخية طويلة من التغريب بدأها العثمانيون من قبل قيام الجمهورية التركية^١. وخلال هذه العملية، قامت النخبة الفكرية في الدولة العثمانية باستحسان الإنجازات العلمية للحضارة الغربية. وقد قام الطلاب العثمانيون الذين تم إيفادهم لأوروبا لاستكمال دراستهم، وخاصة إلى فرنسا، بالتعليق على تلك الهوة الواسعة التي تفصل ما بين الشرق والغرب في مجال المعرفة العلمية. وفي أواخر القرن التاسع عشر، نشر "باشوكا اسحق أفندي" موسوعة من أربعة مجلدات بعنوان "Mecmua-i Ulum-i Riyaziye" تناولت الاتجاهات الجديدة للعلوم المادية لأول مرة في تركيا العثمانية^٢. وقد بلغت تلك العملية ذروتها في التنظيمات، وهي عملية تحديث في الامبراطورية العثمانية قامت بالتركيز على النهل من العلوم الغربية بغرض مضاهاة النماذج الغربية في التقدم^٣.

وقد نتج عن التحديث العثماني في القرن التاسع عشر وجود ازدواجية فكرية وصراع حتمي بين البيروقراطيين المصلحين والمحافظين. وقد ظهرت في الامبراطورية العثمانية - قبل تأسيس الجمهورية التركية بزمن طويل - نخبة تركية مؤيدة للغرب، وكانت هذه النخبة صغيرة ولكن فعالة لدرجة كبيرة، بحيث كانت متأثرة بشكل كبير بالمادية البيولوجية والعلوم الداروينية، وكانت منغمسة بشكل كبير في الأدب المادي الشعبي "إلى درجة أذهلت الزوار من العلماء الأجانب"^٤. وقد كانت الأعمال الأصلية والمترجمة للعلماء والفلاسفة الأوروبيين أمثال لودويج بوشتر وإرنست هيكل وجيه وليم دريبر وأوجست كومت تدرس لطلاب المدارس المؤسسة حديثاً على النمط الغربي، وخاصة في "مدرسة الطب" الشهيرة (Mekteb-i Tibbiye). وقد كانت الفلسفة الوضعية العلمية عملية بشكل فعال لأولئك البيروقراطيين المصلحين الذي كانوا يبحثون عن قاعدة أيديولوجية لنقل العلوم الغربية. لذلك، فقد تم استبعاد مثالية القرن التاسع عشر من قبل المفكرين الغربيين بالدولة العثمانية حيث أنها كانت على درجة عالية من التجريد والتأمل بحيث لم تتناسب طموحهم في تحقيق تغيير فعال وسريع في نفس الوقت. وقد تمثل الفكر المادي البحث في "بصير فؤاد" الذي وصف على أنه أول مفكر مادي وفلسفي تركي. وقد حاول قبل انتحاره إثبات أن الحياة ما هي إلا عبارة عن أحداث مادية^٥. وقد دعا مدافع

راديكالي آخر عن التغريب وهو عبد الله جودت معاصريه إلى النهل من الحضارة الغربية "بورودها وأشواكها" حيث أنه لا توجد حضارة أخرى^٦.

إلا أنه على الرغم من وجود التيار الفكري المادي بين المفكرين العثمانيين، إلا أنه كان هناك مفكرون آخرون حاولوا إيجاد نوع من الجسور بين هويتهم الإسلامية/ العثمانية وبين الأفكار والعلوم الغربية^٧. ومن الأمثلة على ذلك "العثمانيون الجدد" بقيادة نامق كمال وضيا باشا، وعلى الرغم من أنهم لم يتصوروا أي تعارض بين العلوم الغربية والهوية الإسلامية التقليدية، إلا أنهم كانوا ينتقدون آثار التغريب على النظام الأخلاقي والاجتماعي الإسلامي^٨. وقد انقلب هذا الإعجاب بالفكر الغربي إلى احتكاك عدائي بناء على الطموحات الاستعمارية الأوروبية. وبدأ المفكرون المسلمون في إعادة تقييم نظرتهم إلى الفكر الغربي. وقد أطلق على بعضهم اسم المفكرين المنورين حيث أنهم آمنوا بتحديث المجتمع العثماني دون القبول بجميع أشكال الفكر الغربي. وقد كانوا منفتحين على تفسير القرآن الكريم والمصادر الإسلامية التقليدية بالتناغم مع تطورات العلم الحديث، إلا أن ردود أفعالهم كانت عنيفة إزاء الأشكال المادية للعلم الغربي. وقد قاموا بقراءة الكتب حول الفكر والأدب والعلوم الغربيين - وكان معظم هذه الكتب مترجمة - كي يستطيعوا استيعاب التغيرات في العلوم الجديدة. وفي نفس الوقت، بدأ العلماء المسلمون بإحياء النظم الإسلامية التقليدية أيضا لجعلها مكافئة للنظم الغربية الحديثة في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وقد دعا العديد من العلماء العثمانيين إلى التغيير المنهجي في العلوم الإسلامية وخاصة في علم الكلام^٩. وفي هذا الخصوص، يمكن للمرء أن يذكر المفكرين التاليين: عبد اللطيف خربوطي (١٨٤٢م-١٩١٦م)، شيخ الإسلام موسى كاظم (١٨٥٨م-١٩٢٠م)، فيليبلي أحمد حلمي (١٨٦٥م-١٩١٤م)، إزميرلي إسماعيل حقي (١٨٦٨م-١٩٤٦م)، الماليلي حمدي يازير (١٨٧٨م-١٩٤٢م)، أحمد حمدي أكسيكي (١٨٨٧م-١٩٥١م)، وسعيد النورسي (١٨٧٦م-١٩٦٠م).

وقد ذكر "الخربوطي" في كتابه عن تاريخ "علم الكلام" أنه مثلما فعل "المتكلمون" الأوائل من التفاعل مع فلسفة أرسطو بطريقة منتقاة، يجب على "المتكلمين" المحدثين دراسة العلم والفكر الحديث بنفس الأسلوب واختيار ما يتوافق مع المبادئ الإسلامية حتى يتسنى وضع علم كلام جديد ومعاصر^{١٠}. وفي رأي الخربوطي، فقد بدأ عصر جديد "لعلم الكلام" مع قدوم العلوم الغربية إلى العالم الإسلامي. وقد كان من الشخصيات البارزة في الدعوة إلى إحياء هذا العلم "إزميرلي إسماعيل حقي" الذي أشار إلى النظريات العلمية والفلسفية الحديثة في كتاباته. ويرى "حقي" أن انهيار فلسفة أرسطو التي اعتمد عليها "علم الكلام" فيما بعد مرحلة الغزالي وظهور مشكلات جديدة هي أهم أسباب التغيير المنهجي في هذا العلم الديني^{١١}. وهكذا، يجب أن يتغير "علم الكلام" بالتماشى مع النظريات الفلسفية الجديدة والتوسع طبقاً لاحتياجات العصر^{١٢}. وعلى الجانب الآخر، نجد أن "محمد شرف الدين يالتقيا" (١٨٧٩م-١٩٤٧م) يحاول في مشروعه "علم الكلام الاجتماعي الإسلامي" إرساء علاقة بين "علم الكلام" والنظريات الاجتماعية الحديثة^{١٣}.

وقد قام علماء الحقبة الأخيرة من الامبراطورية العثمانية بوجه عام بتركيز وجهة نظرهم على المعايير الفلسفية لتقوية الإيمان الإسلامي بين العثمانيين المحتئين ولتحديث علومهم وتجديد القبول لدعوتهم. وقد كان لبعض علماء تلك الحقبة، أمثال إزميرلي وبالنقايا وأكسيكي مناصب رسمية مختلفة إما كأساتذة في الجامعة في قسم اللاهوت في الجامعة التي أنشأت حديثاً على النسق الغربي (Darulfunun Ilhahyat Facultesi)، أو موظفين رسميين في "المكتب الرئيسي (وزارة) للشؤون الدينية" (Diyamet Isleri Reisligi). ومن العلماء الآخرين البارزين الماليي حمدي وأحمد حمدي، وقد أكمل الأول مشروع تفسير أسند إليه من قبل "المجلس الوطني الأعلى"^{١٤}، والآخر كتاباً عن الإيمان الإسلامي والأخلاق الإسلامية^{١٥}.

أما سعيد النورسي فمختلف عن معاصريه المباشرين، فقد أستمّر في محاولته لإعادة الإثراء دون تقلد أية مناصب رسمية في أية جامعة أو مؤسسة دينية. لذلك فقد كان تأثيره أقوى على العامة من ذوي العقليات التقليدية، حيث كان شخصية رائدة لم يؤثر على آرائه أو موضوعاته الدينية غبار الالتزامات السياسية. وقد كان ذلك هو السبب في أن النورسي - على خلاف معاصريه - قد غدا مؤسساً لحركة تعيش حتى الآن في المجتمع التركي.

وعلى الرغم من خلفيته التقليدية، فقد تأثر بديع الزمان سعيد النورسي بالمناظرات العثمانية الأخيرة حول ضرورة إحياء العلوم الإسلامية، وخاصة "علم الكلام". وقد تلقى بديع الزمان في سن مبكرة تعليماً إسلامياً وحاز على اعتراف به كعالم شهير (Molla Said-i Meşhur) حين كان في الخامسة عشر من العمر فقط بسبب مناقشاته الناجحة مع العلماء الآخرين. كما تلقى أيضاً تعليماً صوفياً وادعى الصلة الروحية كما حدث مع الصوفيين البارزين أمثال عبد القادر الجيلاني، وخالد البغدادي، والشيخ أحمد السرهندي.

مشروع النورسي لإعادة الإثراء

في المرحلة التي أطلق عليها بديع الزمان سعيد النورسي "سعيد الجديد"، أوضح أن هدفه هو الدفاع عن الإيمان الإسلامي. وعلى النقيض من المرحلة الأولى من حياته، لم يكن له أية رغبة في هذه المرحلة في التعامل مع القضايا أو الأنشطة السياسية، ولكن أبدل ذلك بعمله على تقوية المشاعر الدينية والهوية الإسلامية لدى الناس. وقد أوضح أن "...أعظم خطر على المسلمين في هذا الزمان هو فساد القلوب وتزعزع الإيمان بضلال قادم من الفلسفة والعلوم"^{١٦}. على الرغم من انتمائه إلى تقليد الإحياء الإسلامي، لم يكن نورسي محدثاً من وجهة النظر الغربية^{١٧}. فما زال يتخذ شعاراته من العلوم الإسلامية التقليدية.

وعلى الرغم من استخدامه بديع الزمان النورسي أسلوب ولغة جديدين في شرح المبادئ الإسلامية، إلا أنه لم يقبل بأية تغييرات في الإرث الإسلامي التقليدي حتى في الموضوعات العملية. وكما يتجنب أية حركة إصلاحية داخل الإسلام، فقد رأى وجود بعض العوائق الشرعية في الوقت الحالي للسماح للعلماء بالعمل على ابتكار تشريعات جديدة، على الرغم من قبوله فتح "باب الاجتهاد"^{١٨}. وفي مناقشة أخرى عارض فيها

النورسي التحديث الإسلامي، نجد أنه يتهم "موسى جار الله بيكوف" - (١٨٧٥م - ١٩٤٩م، المعروف باسم "بيجيف") العالم الإسلامي "التحديثي" الشهير من قازان في وسط آسيا "بالإفراط في الميل إلى التجديد وتقديم التنازلات للحدث". وفي نظره أن مناسف موسى جار الله، شيخ الإسلام سابقاً "مصطفى صبري" كان أكثر منه دقة في دفاعه عن آرائه، إلا أنه يأخذ عليه أيضاً عدم الصحة في اتهامه لمحي الدين ابن العربي. أي أنه في الوقت الذي كان فيه موسى جار الله مفرطاً في الحدث، كان مصطفى صبري محافظاً، وخاصة فيما يتعلق بابن العربي.^{١٩}

لذلك، يجب أن يُرى بديع الزمان سعيد النورسي كرجل مهمة شعر بمسئوليته تجاه حماية المعتقدات الدينية لشعبه، كما أنه عالم له صلات وثيقة بالتراث التاريخي للفكر الإسلامي المعتدل. إلا أن تأكيدات على المنهج الوسطي (بين الإفراط والنقريط)^{٢٠} لا يجب أن توحي بوجود تشابه بينه وبين الممثلين الأوائل لفترة ما بعد التحديث. لذلك، يعد إصرار "جون أوبرت فول" على وضع النورسي في موضع قريب من فكر ما بعد التحديث - يعد تحليلاً له في سياق غربي لا يتفق مع أسلوبه^{٢١}. ويرجع هذا إلى أن وجود العلاقة التوافقية بين العلوم غير المادية والدين في فكر سعيد النورسي يمكن أن توجد بسهولة في الفكر الإسلامي، كما يرجع أيضاً إلى حقيقة أنه لا يوجد في تاريخ الفكر الإسلامي هذا الاختلاف البين والمناظرة بين الجانبين، على الرغم من تعارضهما في الفكر الغربي.

وتتضح من خلال كتابات سعيد النورسي مهمته ومسئوليته الشخصية في الدفاع عن إيمان المسلمين من هجمات الحركات المادية والفلسفة الوضعية الغربية التي كانت تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي خلال عصره^{٢٢}. ففي الفقرة الافتتاحية لمبحثه "Tabiat Risalesi" الذي كتبه كهجوم عنيف على النظريات الطبيعية والمادية للعلم الحديث، نجد أنه يصف نفوذ الإلحاد حتى بين المفكرين المحافظين والبيروقراطيين: "وتتسلل بمفاهيمها الفاسدة إلى عقائد أهل الإيمان الراسخة بغية إفسادها وتسميمها"^{٢٣}. وكما يرى "ولما كان الفكر المادي قد ترسخت دعائمه في هذا العصر، واستولى على غالبية النشاطات العقلية والعلمية، حتى غدت المادة - عند أصحابه - هي أصل كل شيء ومرجعه"^{٢٤}. فمن وجهة نظره، فعلى الرغم من وجود تقاليد دينية قوية من الماضي، فقد كان السبب في الازدياد الحاد للحركات المادية المعاصرة هو فرضية تواجد صلة بين العلم الحديث والإلحاد. ويرجع ذلك إلى أن الحركات المادية المعاصرة قد عكست العلم الحديث طبقاً لوجهات نظرها الإلحادية. ويدرك مؤرخو الفكر الحديث بأنه تحت تأثير النظرة العالمية النيوتونية الميكانيكية وتحت المناهج "الربوبية" لحركة التنوير تجاه الدين في القرن التاسع عشر، فقد وصل العلم إلى إطار غاية في الجمود في تاريخه^{٢٥} من خلال ظهور بعض النظريات المادية والوضعية التي تفسر جميع الظواهر تفسيرات مادية على أن العلم كافٍ لحل جميع المشكلات وفرض قوانين عامة لكل مجتمع^{٢٦}. فالعلم وحده هو الذي يتميز بالموضوعية والانفتاح العقلي والعالمية والتراكمية والتقدم. أما على العكس من ذلك، تنتهم التقاليد الدينية بالذاتية والانغلاق وضيق الأفق وعدم النقد ومقاومة التغيير^{٢٧}. وقد توغلت تلك العدائية

تجاه الدين من جانب الغرب في البقاع الأخرى من العالم ودفعتهم إلى عصر من الفوضى الثقافية والفكرية.

لذلك، فقد حلل بديع الزمان النورسي الحضارة الغربية الحديثة من وجهتين؛ فتشقق إحداهما من الجذور المسيحية مع تطويرها لبعض الفعاليات الثقافية والاجتماعية، بالإضافة إلى التطورات التقنية، والأخرى تشقق من مصدر ظلام الفكر المادي^{٢٨}. وبالنسبة إليه، فالوجهة الثانية مبنية على فلسفة لا تعتمد على الوحي، مما يعطي الأولوية للقوة والمنفعة والصراع والعنصرية. ولذلك فقد كانت مسببة لزيادة الاحتياجات البشرية. وقد حذر من أن أية حضارة تبني نفسها على تلك المبادئ لا يمكن أن تنتج السعادة لجميع المجتمعات، وأنها تدفع الجماهير إلى هوة من الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية^{٢٩}.

وقد اتخذ النورسي من القرآن مصدره الأول في تحقيق هدفه في تفسير الإيمان الإسلامي والدفاع عنه، سواء كان ذلك محتوى القرآن أو أسلوبه. وغالبًا ما كان يفتتح فصول كتاباته بالآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع. ويبدو أن موضوعات القرآن الكريم وكلماته وتأكيداته كانت مصدرًا لإلهامه. لذلك يعتبر بديع الزمان عالمًا إسلاميًا "التمس من القرآن مبادئ سلوك المسلم المتماشي مع العصر الذي نجيا"^{٣٠}. ويمكن رؤية مجموع أعماله على أنه تعليق على القرآن أو تفسير له بدرجة ما. وهو بنفسه قد قسم التفسير التقليدي إلى مجموعتين. أشهرهما تلك التي تعلق على النص الحرفي للقرآن من البداية إلى الخاتمة. والنوع الآخر من التفسير، والذي اشتق منه كتاباته الخاصة كأفضل مثال، هي المجموعة التي تبرهن على حقائق الآيات القرآنية^{٣١}. وفي الواقع، فقد حاول بديع الزمان كتابة تفسير ينتمي إلى المجموعة الأولى خلال السنوات الأولى من الحرب العالمية الأولى بعنوان "إشارات الإعجاز"، وهو عبارة عن تعليق على الفاتحة وبداية سورة البقرة، ولكن يبدو أنه تركه دون إنهاء. وفي مقدمة التفسير، يقول أنه لم يكن في نيته كتابة تفسير، ولكنه شعر بضرورة عرض مثال عن التفسير الجديد الذي يحتاجه الناس ويتوقعون كتابته على العلماء الآخرين^{٣٢}. ولكن حتى في "إشارات الإعجاز"، قام النورسي بالتركيز على مبادئ الإيمان أكثر من الحقائق التاريخية والموضوعات الأخرى^{٣٣}.

وقد أصر بديع الزمان على كفاية تناول أركان وأحكام الإيمان الضرورية والتي تميز غالبية الموضوعات في القرآن، وليس على الخلافات الفقهية بين العلماء^{٣٤}. وهكذا، نرى أنه كان في حقيقته مهتمًا بالموضوعات "الكلامية" والمدخل القرآني إليها. وعلى الرغم من استفادته من الأفكار الصوفية واحترامه لجميع الطرق الصوفية المعتدلة التي تتبع القرآن والسنة وإنكاره الرفض التام لإرث الطرق، إلا أنه لم ينسب نفسه إلى أية طريقة^{٣٥}. لذلك، يمكن اعتباره في الغالب على أنه عالم "كلام وتفسير". لكن مع قيامه بشرح مبادئ الإيمان الإسلامي وتفسير القرآن في أعماله، لا يمكن اعتباره على أنه "متكلم ومفسر" بالمعنى التقليدي. فما فعله النورسي كان إحداث التكامل بين أنظمة الكلام والتفسير وإحياءهما كموضوع ديني مبني على القرآن والأساليب المعاصرة للتعليم. ومن خلال تلك الفلسفة القرآنية استطاع النورسي عمل محاولة جادة لحماية الإيمان الإسلامي

إزاء التحديات المادية في عصره باستخدام التقريب التجريبي أكثر من أية وسيلة فلسفية و/ أو نظرية.

وعلى الرغم من أن بديع الزمان لم يكن "متكلماً" بالمعنى التقليدي المعروف، إلا أنه كان متصلاً بتراث علم الكلام لأهل السنة الذي يعتمد على استخدام الأساليب العقلية للحوار (*النظر والاستدلال*) في تفسير الوحي القرآني. وعلى الرغم من ذلك، فإنه في تفسيره لوجود الله فضل استخدام منهج عملي عن طريق استخدام إيراد الأمثلة على تأثيرات الأسماء الحسنى على العالم ودنيا البشر. وعلى الجانب الآخر، فقد انتقد "متكلمي" المعتزلة لإعطائهم الأولوية للعقل على النقل (الوحي)^{٣٦}. وفي الواقع، لقد سمحت المنهجية القرآنية لشرح الإيمان الإسلامي للنورسي إلى حد إلقاء اللائمة على جميع أهل الفكر الإسلامي التقليدي مثل الفلاسفة والصوفيين وعلماء الكلام لابتعادهم عن المنهج القرآني فيما يختص ببعض الموضوعات^{٣٧}. وعلى الرغم من أنه لم يرفض نظرية خفاء "محي الدين بن العربي" بالكلية فيما يختص بوحدة الوجود، إلا أنه لم يرها متوافقة تمامًا مع التعاليم القرآنية^{٣٨}.

وقد انتقد بديع الزمان النورسي علماء "الكلام" الذين ينظر إليهم على أنهم "طلاب القرآن" أي على عكس الفلاسفة، لعدم قدرتهم على برهنة أركان الإيمان حتى لو كتبوا مئات الكتب وأودعواها المجلدات نوات العدد، بنفس القدر الذي يبرهن عليه عدد قليل يصل إلى عشر آيات من القرآن. وفي مقارنته بين أساليب التفسير في "علم الكلام" وأساليب تفسير القرآن فيما يختص بأدلة وجود الله، يرى بديع الزمان أن أساليب تفسير "علم الكلام" تشبه من يأتي بالماء من مسافة بعيدة عن طريق مد الأنابيب وشق القنوات، بينما تعمل الأساليب القرآنية كما لو كانت توفره ببسر عن طريق حفر بئر في المكان الذي أنت فيه بالفعل^{٣٩}. كما أنه يرى أن طريقة تعلم أركان الإيمان من علماء "الكلام" أو في "المدارس الشرعية" مغلقة في وجه معظم الناس، ويرجع ذلك إلى أنها تتطلب وقت طويل لإتقانها^{٤٠}. وبالإضافة إلى ذلك، يقول بديع الزمان أن معرفة الله عن طريق أساليب "علم الكلام" لا توفر المعرفة الكاملة، وكذا لا توفر الإحساس بالقداسة. إلا أنه يعتبر جميع أجزاء "الرسائل" كما لو كانت أنواراً في الطريق المضيء للقرآن الذي يوفر الأسلوب المثالي لمعرفة الله^{٤١}. وعلى الرغم من ذلك، فقد قدم "الرسائل" على شاكلة كتب علم الكلام بأساليب مختلفة، وأوصى أحد طلابه بقراءة مختلف الرسائل حين طلب إليه إلقاء دروس في علم الكلام^{٤٢}.

وتعتبر أدلة وجود الله تعالى هي خير مثال على منهج بديع الزمان سعيد النورسي في الأمور الفلسفية وهو منهج يختلف عن "علم الكلام" التقليدي. ولم يعر النورسي في مشروعه للتدليل على وجود الله في سياق التهديد الملحوظ للإلحاد الحديث، وعلى غرار عبد اللطيف الخربوطي وإزميرلي إسماعيل حقي وشيبلي نعماني من الهند ومختلف علماء الكلام المسلمين الآخرين المعاصرين له^{٤٣}، - لم يعر اهتماماً أو يدع موضعاً في كتاباته للنقاشات الكونية لعلم الكلام التقليدي^{٤٤}. فقد رأى أن هذه النقاشات قد قتلها المتكلمون بحثاً وتفصيلاً بطريقة لم يقدر على استيعابها معظم الناس. وفي مکتوباته،

فضل النقاشات على غرار التصميم المثالي (*الغاية والعناية*) في "كتاب الكائنات" والقدرة الفطرية للوجدان في الإنسان^{٤٥}. فالكائنات عبارة عن كتاب "داخلي وخارجي" يكتب فيه ويعيد الكاتب الأزلي (الله) مرارًا وتكرارًا. ويحتوي الكائن البشري المفرد على شذرات من جميع العناصر المتواجدة في العالم المادي للطبيعة، لذلك فهو يعتبر "مثالًا مصغرًا" للكون بالإضافة إلى جوهر من اللطائف (الملكات) الداخلية. لذلك، يصبح الإنسان برهان حي على وجود الله. وهو يفضل أسلوب تجريبي استدلال من السبب إلى النتيجة بدلًا من الاستنتاج الفلسفي^{٤٦}. ويبنى هذا المنهج للتدليل على وجود الله على تصنيف مشابه في القرآن يقسم آيات (علامات) وجود الله كما توجد في كل من خصائص العالم المادي (*الأفاق*) وما داخل الجوهر، أي الجانب المادي والروحاني للأنفس البشرية (*أنفسهم*) (الآية ٥٣ من سورة فصلت). وترتبط هذه المناقشات عن "النظام" و"الوجدان" بالملاحظة والتحليل للعالم المادي والعالم الداخلي، ويمكن أن يفهما من أوتي عقلية علمية.

يورد بديع الزمان الأمثلة على التوحيد بناء على الآية القرآنية (الآية ٢٢ من سورة الأنبياء) التي يشير إليها علماء الكلام التقليديين. وقد قدم هذا البرهان المنعي القرآني (*التمانع*) بأسلوب أكثر سهولة: لا يمكن أن يكون هناك أكثر من إله، حيث يتطلب نظام الوجود كينونة مهيمنة واحدة ومتفردة. كما يستخدم أيضًا من باب تقديم المثال التوافق الوظيفي والمترايب في الشجرة: يمكن للمرء الخروج من كافة الهيكل العام للشجرة (أي من بذورها إلى ثمارها) ومن التعايش بين الشجرة وبينتها بأن جميعها مخلوق ومصمم من قبل قدرة كلية فريدة، ألا وهي الله الواحد الأحد^{٤٧}.

وقد كان أحد أهم عوامل تفضيل بديع الزمان للمنهج القرآني في تفسير أركان الإيمان عن المناهج الكلامية والتصوفية كان إصراره على استخدام جانبي العقل والقلب بأسلوب مدمج ومنحد، مع مساعدة الروح والجوانب الداخلية الأخرى^{٤٨}. وقد أوضح أنه قد عانى في صغره من التدمير الروحي بسبب انشغال عقله بالأراء الفلسفية المأخوذة من نصوص علم الكلام. وعلى الجانب الآخر، فلم يشبع منهج المتصوف قناعته حيث شعر بأن القرآن هو خير مرشد بدلًا من تدخل وسيط آخر من البشر. لذلك نراه يتجه نحو الهدى القرآني الذي راق لعقله وقلبه^{٤٩}.

وقد كان من أهم خصائص مشروع إعادة الإثراء في فترة "سعيد القديم" هو الدمج بين العلوم الدينية وبين العلوم المعاصرة (الفنون المدنية) والتعلم. ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة في كتابات النورسي المبكرة سوى من خلال هذا الدمج بين العلوم الدينية، والتي هي ضياء الوجدان الداخلي، والعلوم الحديثة، التي هي نور العقل. أما إذا تم الفصل بينهما، فسوف تبرز العلوم الدينية الجانب التعصبي، وسوف تجلب العلوم الحديثة الظن وعدم اليقين^{٥٠}.

وقد استطاع هذا المنهج الذي كان عبارة عن مزيج من التقليد الديني مع التعليم الحديث اللامادي، من تحقيق كل من التواصل والتغيير. ومن خلال استخدام هذا الأسلوب، يمكن للثقافة الإسلامية أن تؤكد على هويتها بالإضافة إلى قدرتها على الاستجابة للتساؤلات الجديدة المطروحة من قبل العصر الحديث. وقد كان يمكن لحلم حياة

سعيد النورسي في إنشاء جامعة انتقائية، كان مخططا لتسميتها "مدرسة الزهراء"، أن يكون لها مميزات كل من المدارس التقليدية والمدارس الحديثة. وقد استطاع النورسي خلال إقامته في "وان" في الفترة من ١٨٩٥م حتى ١٨٩٦م المكوث مع أناس حصلوا على تعليم حديث في مقر الوالي وفرصة الحصول على المعلومات عن الرياضيات والمنطق. وقد دفعه ولعه بالعلوم إلى كتابة رسائل قصيرة عن المعادلات الجبرية والمشكلات الرياضية. ويمكن أن يكون قد استشف من خلال مناقشاته حول المسائل الحديثة مع والي "وان" وموظفيه في نهاية المرحلة العمرية ما قبل العشرين من أن يكون الأفكار المبدئية حول الوضع الحقيقي للعلوم الإسلامية في عصره والصعوبات التي تواجه العلماء المسلمين في الإجابة على المشكلات المعاصرة. وقد كان الدافع وراء رحلته إلى استانبول في فترة "سعيد القديم" إبان حكم السلطان عبد الحميد الثاني هو نشر آرائه عن إنشاء مدرسة جديدة تحوي كل من التعليم الديني والتعليم العلمي جنباً إلى جنب.

وعمل بديع الزمان في فترة "سعيد الجديد" على التأكيد مراراً وتكراراً على ضرورة الاسترشاد بالوحي القرآني ورفض أي علم يمكن فصله عن الدين. وفي كتاباته الأخيرة يوضح الفارق بين الفلسفة العلمية الطبيعية والحكمة القرآنية، حيث أن الأولى تختبر الكون عن طريق "المعنى الاسمي"، بينما تفعل الثانية نفس الشيء ولكن من خلال "المعنى الحرفي". فبينما نجد أن الفيلسوف العادي، في اختباره للكون، سيرجع صفات الكائنات الموجودة إلى ذواتها، نجد أن الفيلسوف المؤمن بالله سيعمل على تذكر خالقها وسيح عظمة كماله في خلقه في كل أجزاء الكون. ففي الحالة الثانية، يرتبط كل شيء وكل حدث بالخالق مباشرة. وهكذا، يرى النورسي أن "...الفلسفة الملحدة إنما هي سفسطة لا حقيقة لها وتحقير للكون وإهانة له"^{٥١}.

وقد بنى بديع الزمان النورسي فكره على التناغم بين القرآن، الذي هو المصدر الرئيسي للدين، وبين العالم المادي، الذي هو خاضع للعلم. وبما أن العقل لا يتمكن من الوصول إلى الحقيقة دون الحصول على الدعم من الوحي، بسبب عدم قدرته على الحصول على كل أنواع المعرفة، لابد للعلماء من الحصول على الهدى القرآني أولاً في مشكلاتهم العلمية والأخلاقية. وفي رده على ثلة من طلاب المدرسة العليا بقسطموني حين طلبوا منه الإرشاد في أمور الإيمان، حيث لاحظوا عدم تحدث معلمهم عن الله، قال لهم النورسي إن كل العلوم التي يدرسونها تتحدث عن الله وتعرف به، كل بلسانه، فلا يستمعون إلى معلمهم، بل إلى العلوم^{٥٢}. وقد نصح جميع المتعلمين من الناس وأولئك المهتمين بالعلوم بما يلي:

"إن آثار البشر وقوانينه تشيب وتهرم مثله، وتتغير وتبدل. إلا أن أحكام القرآن وقوانينه لها من الثبات والرسوخ بحيث تظهر متانتها أكثر كلما مرت العصور.

نعم، إن هذا العصر الذي اغترّ بنفسه وأصمّ أذنيه عن سماع القرآن أكثر من أي عصر مضى، وأهل الكتاب منهم خاصة، أحوج ما يكونون إلى إرشاد القرآن الذي يخاطبهم به " يا أهل الكتاب.. يا أهل الكتاب " حتى كان ذلك الخطاب موجّه إلى هذا العصر بالذات إذ إن لفظ " أهل الكتاب " يتضمن معنى: أهل الثقافة الحديثة أيضاً!^{٥٣} (يا أهل المکتب [المدارس الحديثة]).^{٥٤}

ويرتبط الدمج بين العلم والدين في رأي النورسي بالتصميم المثالي في الكون، والذي يشبهه بالحديقة جميلة التنظيم في الربيع، وقد كان ذلك هو نقطة البداية لنظريته الفلسفية التجريبية. وقد قام باتباع الغزالي فيما يتعلق بفكرة التصميم في نظريته الفلسفية عن طريق الإشارة إلى فكرته الشهيرة "ليس في الإمكان أبدع مما كان"^{٥٤}. وهو على علم بوجود الشرور "الظاهرة" ولكنه ينكر تمامًا فكرة استخدامها كبرهان مضاد للتصميم. كما يرى أيضًا أنه فقط من خلال وجود الأضداد في العالم يمكن استيعاب المحتوى والمعنى من وراء مفاهيمهم. فخلق الشر لم يكن مقصودًا بصورة مطلقة إلا أن يكون علاقة قريبة للفهم الأفضل للخير. وهكذا، لا يستطيع المرء استخدام هذه النوعية من عدم المثالية النسبية، أو الشر كبرهان أمام تصميم الكون، ثم بالتالي ضد حكمة الله^{٥٥}. فمن خلال الملاحظة والتأمل الشامل للعالم الطبيعي، يمكن قبول أن الخير جوهرى وعم، بينما الشر وعدم الكمال نسبي ومحدود^{٥٦}.

ولم يكن للنورسي نظرة ميكانيكية حيث أنه لم يقبل بعلاقة ضرورية للسبب والأثر (الظاهرة) في الكون. كما لم يعتبر أن القوانين الطبيعية لها وجود منفصل عن الله، وإنما نظر إلى تلك القوانين على أنها نظام "اعتباري" موضوع من قبل الله نفسه. وعلى الرغم من تأكيده على العلاقة بين السبب والأثر، إلا أنه لم يعتبرها تسلسلاً غير مقصود في ذاتها ومن ذاتها فقط عن طريق الظهور التعاقبي. ونظام الكون، الذي تدعمه سنة الله، تحت السيطرة والإرادة المطلقتين لله للتأكد من تواصله. فجميع المسببات الطبيعية ما هي إلا حجاب لإرادة الله وأفعاله، والتي لا يمكنها العمل بصورة مستقلة. وهكذا، فالمسببات الظاهرية بشكل بحت، وفي الواقع الداخلي والحقيقي، لا تأثير لها^{٥٧}. لذلك، لا تعكس المقطعات التي اقتبسها شريف ماردين من بعض عبارات النورسي والتي تتضمن "نظريته الميكانيكية للطبيعة"^{٥٨} الفكرة العامة للنورسي حول السببية والقوانين الطبيعية. وإنها لحقيقة أن بديع الزمان قد استخدم كلمات مثل آلة ومصنع وما إلى ذلك عند التحدث عن الطبيعة للتأكيد على نظامها المثالي، ولكن ليس في سياق "ربوبي" نيوتوني^{٥٩}. وقد يكون أحد أهم الأسباب الرئيسية لاستخدام النورسي لتلك الكلمات الحديثة هو جذب انتباه القارئ المتعلم الذي يقع تحت وطأة تأثير المصطلحات العلمية.

كما يرى بديع الزمان أن هناك علاقة تناغمية بين الكون والبشر مقارنًا إياهم بالشجرة العملاقة وثمارها. فكما يرى، إن الإنسان هو الجزء الأكثر شمولاً وروعة وهو القلب والمركز للكون كله^{٦٠}. إلا أنه لا الإنسان ولا الكون مستقلان عن إرادة الله وقدرته. فهو وحده له مطلق التصرف في الكون كله وهو القادر على تغييره بالكامل في نفس الوقت^{٦١}. ففي نظرة النورسي الكونية، ليس من المنطقي وجود كون له قدرة أداء الوظائف فقط من خلال قوانينه دون إرادة الله وتدخل منه سبحانه.

ويمكن للمرء أن يلاحظ أن منهج بديع الزمان في أن العلوم الحقيقية ما هي إلا وسيلة تجسد مثالية وجمال الكون من أوجه مختلفة، وأنها شواهد على إبداع الخلق والتصميم، والتي تشكل بدورها كبرى الدلائل على وجود الله. لذلك، لا يدهشنا أن يذهب النورسي أحيانًا إلى حد إيجاد صلة بين بعض العلوم وأسماء الله الحسنى: الفلسفة الحقيقية

(حقيقة فن الحكمة) على سبيل المثال تعتمد على اسم "الحكيم"، والطب على "الشافى". كما تعتمد الهندسة بصورة جوهريّة على اسم "المقدر"^{١٢}. وعلى المرء ألا يتبع الشيطان ويقع في تضليل "الطبيعة" خلال العملية العلمية والتقنية. وعن طريق دراسة أسماء الله الحسنى، يجب على المرء أن يجعل من جميع العلوم والتقدم درجات للصعود إلى السماوات العلى^{١٣}. وهو يفضل الفكر الحديث (الحكمة الجديدة) عند تحدّثه عن الموضوعات الفلكية أو الجيولوجية، وخاصة فيما يتعلق بتصميم السماوات السبع والأرض (القرآن، الآية ٢٩ من سورة البقرة، والآية ١٢ من سورة الطلاق)، وانفتاح الأرض عن السماء (الآية ٣٠ من سورة الأنبياء)، وخلق السماوات والأرض في ستة أيام (الآية ٥ من سورة الأعراف، والآية ٧ من سورة هود). وكما يرى النورسي، فالقرآن لا يهدف بصورة رئيسية إلى إعطاء الأرقام الثابتة عند ذكر السماوات السبع، نظرًا لعمومية اللغة العربية، حيث تستخدم كلمات سبع، سبعون، سبعمائة، في الدلالة على الكثرة، أي أنها تعني العديد من المستويات الفلكية والجيولوجية في السماء والأرض. ولذلك، فمن الطبيعي وجود تفسيرات عدة من مختلف المفسرين على مفهوم السماوات السبع، مثل مستويات الغلاف الجوي، والكواكب، والأجزاء المختلفة للنظام الشمسي، والعوامل الأخرى التي لا نراها. ويمكن لكل من تلك التفسيرات أن يكون صحيحًا تبعًا للمعرفة والاكتشافات العلمية في عصر ما^{١٤}. وعلى نفس المنوال، لا يجب فهم الوقت المذكور (يوم) في الآيات التي تتحدث عن خلق العالم في ستة أيام على أنه اليوم الذي نعرفه والذي يتكون من أربع وعشرين ساعة، ولكن كصورة مجازية للمدة الزمنية والتي يمكن أن تصل إلى آلاف السنين^{١٥}. ويقارن النورسي بين مختلف المدد الزمنية في مختلف الأوقات مع الاختلافات في سرعة حركة الصوت والأشعة والتيارات وحتى المسافة التخيلية. كم يعطي لنا أمثلة للأحلام، والتي تحدث في الواقع في وقت قصير، ولكن يمكن استقبالها في سنوات. ويستخلص من ذلك أنه بما أن الوقت عبارة عن نوع من الألوان أو مقياس للحركة، فالاختلافات التي تحدث في الحركة تسري أيضًا على الزمن^{١٦}.

ويقول سعيد النورسي أنه إذا تحدث القرآن عن دوران الأرض حول الشمس وعن الميكروبات، فلم يكن ليفهمه أحد في الأزمنة الماضية. لذلك، لا يجب على المرء أن يتوقع أن القرآن سيتحدث عن الاكتشافات العلمية في العصر الحديث بشكل واضح و مباشر. وبالإضافة إلى ذلك، وعلى خلاف الفلسفة والعلم، لا يتناول القرآن الوجود المادي بشكل مقيد كما هو عليه، ولا يعطي معلومات عن طبيعته، وإنما من خلال بعض الأمثلة الصارخة حول نظام الكائنات الموجودة ووظيفتها يقوم بجذب الانتباه إلى عظمة وحكمة الله. لذلك، يحتوي القرآن، رغم أنه ليس كتابًا علميًا، على اكتشافات علمية وتقنية (كالطائرات والكهرباء والسكك الحديدية والتلغراف) بشكل غير مباشر. ويحدث هذا عادة عندما يعطينا القرآن أمثلة عن المعجزات النبوية أو الأحداث التاريخية، كما يعطي بعض اللوحات عن التطور البشري في المستقبل. وهناك ربط آخر للنورسي بين الدين والعلوم غير المادية فيما يختص بمعنى المعجزات النبوية. فعلى الرغم من أن الغرض الرئيسي للمعجزات هو إبراز التأكيد والبرهان على الرسالة النبوية، فهي أيضًا تعطي أمثلة على الاكتشافات العلمية المحتملة^{١٧}. ويدافع العالم الهندي المعاصر شبلي نعماني عن اتجاه

مماثل نحو المعجزات النبوية. فشبلي لا يقبل بالمعجزات على أنها أحداث خارقة للقوانين الطبيعية، وإنما كأحداث لم تعرف ظروفها بعد وإنما تظهر في المستقبل من خلال التطورات العلمية^{٦٨}.

والقرآن في نظر بديع الزمان هو في الواقع ترجمة للكتاب العظيم للكائنات ولغتها. وهو يقرأ كتاب الكائنات في مسجده، وهو "تور" حياة الكون وهو العقل لوجدانه. وعلى الجانب الآخر، فالكون (الكائنات) هو برهان القرآن وشارحه. فمرور الزمن هو خير مفسر على مر العصور، ويكتشف العديد من المعاني الأخرى للقرآن عن طريق الاختراعات العلمية في القرون المتتابعة^{٦٩}. ويمكن للمرء الإحساس بالصلة بين النورسي والقرآن من خلال التصريح التالي: "مع وجود المعجزة السرمدية المتمثلة في القرآن، يبدو في نظري أن البحث عن دلائل أخرى أمر غير ضروري، عندما يكون هناك برهان للحقيقة مثل القرآن، فهل يتقل قلبي إخراس أولئك المنكرين؟"^{٧٠}.

وبوجه عام، هناك نوع من العلاقة التوافقية بين القرآن والكون يعتمد فيها الواحد على الآخر في فكر النورسي. فالكون يعتمد على القرآن لفهم معناه، نظراً لأنه في الآيات التي تتحدث عن الظواهر الطبيعية ونظامها وتغيراتها المقصودة، يقوم القرآن بالتفسير أو البرهنة أو حتى الترجمة لكتاب الكائنات. وهكذا، فمنهجية النورسي حول القرآن تمثل تأملاته في الكائنات (الكون) بصورة أساسية، والتي يرمز إليها باستعارة الكتاب، والتي كان في مقدور علماء العصور المبكرة استخدامها أيضاً. وهو منهج معاصر لفهم القرآن يحاول توضيح شكل من أشكال علاقة القرآن بالعصر الحديث على وجه الخصوص^{٧١}.

والسبب الهام الآخر الذي دفع ببديع الزمان بعيداً عن نهج علماء الكلام التقليديين تجاه منهج "كلامي" يرتكز على القرآن هو أسلوب العرض الذي يستخدمه القرآن وأسلوب مخاطبته للإنسانية جمعاء. ونظراً لأن المستوى الفكري لمعظم البشر يتميز بالبساطة، لا يستخدم القرآن عرض الأمور الإيمانية بالطرق الفلسفية أو المنظمة، وإنما يستخدم الطرق الرمزية (باستخدام التشبيه والتمثيل والاستعارة) والتي يصفها النورسي بالمبادئ الموحاة من عند الله (*التنزيلات الإلهية*). ولكن في نفس الوقت، يحتوي القرآن على نقاط مستترة للفكر السامي والتي تشعب العقول المفكرة. لذلك، فقد استخدم النورسي نفس الأسلوب في كتاباته ومخاطبته للناس ذوي المستوى الفكري المتوسط دون تعقيد النظام النظري للفكر. ولكن أحياناً كان يلجأ إلى إعطاء تفاصيل عالية المعرفة لإشباع قرائه من ذوي الفكر السامي. ومثال على ذلك كان استخدامه الأسلوب الجدلي في الحوارات الخلافية مع الشيطان، في ادعاءاته القدرية بالأصول البشرية للنص القرآني^{٧٢}.

وكمثال على مخاطبة القرآن لمستويات فكرية مختلفة في نفس الوقت، يذكر بديع الزمان الآية التي تتحدث عن جعل الجبال *"أوتاداً"* (الآية ٧ من سورة النبا). وكما يرى النورسي، تفهم تلك الآية بشكل مختلف من قبل الأممي، والشاعر، واللغوي، والجغرافي، والعالم الاجتماعي، والفيلسوف^{٧٣}. وهذا هو السبب في القدرة على التعلم من القرآن لعموم الناس، بدءاً من الفلاسفة أمثال ابن سينا إلى الأميين العاديين من المؤمنين. واتباع النورسي للقرآن في كل جوانبه، فقد هدف إلى الوصول إلى نفس الهدف عن طريق

"رسائل النور". ففي حين أبعد معاصروه من أمثال إزميرلي إسماعيل حقي والماليلي حمدي أنفسهم عن معتقدات العامة والأساليب البلاغية، قام بديع الزمان باستخدام الحكايات والاستعارات لتسهيل استيعاب "الرسائل" من قبل أكبر عدد ممكن من القراء^{٧٤}. لذلك، فقد أعطى بعض الأمثلة الملموسة من الحياة اليومية عن طريق قصص الحكايات وعمل المقارنات الشيقة.

فعلى سبيل المثال، عندما ناقش بديع الزمان التساؤلات حول الدعاء لله، قام بتبسيط المشكلة من خلال تصنيفها. فبعد وصفه للدعاء على أنه "احتياج فطري"، ونقسمه إلى شفهي وفعلي، قام بتقديم التفسيرات الخاصة بمختلف النتائج المحتملة بعد الدعاء، على الرغم من دعوة الله للمؤمنين للدعاء في أي وقت ووعده إياهم بالاستجابة له (الآية ٦٠ من سورة غافر). فبمقارنة الداعي بالمريض، يقول النورسي إنه إذا ذهب المريض إلى الطبيب وطلب منه العلاج الذي يعتقد بأنه نافع له، يمكن للطبيب أن يوافقه ويعطيه إياه، أو يعطيه ما هو أفضل منه، أو لا يعطيه أي شيء على الإطلاق لأنه قد يضره. لذلك يستجيب الله للداعين أحياناً باعطائهم ما طلبوا، وأحياناً يبرجأه للمثوبة عليه بشكل أفضل في الحياة الأخرى، أو يرفضه لأسباب معينة. وفي رأيه أن الدعاء والأذكار لا يجب أن يتوجه بهما أملاً في يأتیان به من نتائج، ولكن يتوجه بهما في الوقت المناسب. فعلى سبيل المثال، الجفاف الطويل وقت مناسب لدعاء الاستسقاء، كما أن الغروب وقت مناسب لأذكار المساء. وعلى نفس المنوال، فالمرض والحوادث أوقات مناسبة للدعاء. ولكن إذا كانت نتيجة الدعاء سلبية، فهذا لا يعني بأن الدعاء لم يُسمع أو لم يستجب، وإنما يعني أن وقت الدعاء لم ينقض بعد^{٧٥}.

لم يرفض بديع الزمان، حماية لتمسك معظم الناس بإيمانهم، أية معرفة إسلامية تحوز على الشعبية في المجتمع، حتى لو كان ينقصها ثقة المصدر، لدرجة أنه قام بتفسير نصوص بعض الأحاديث غير كافية الأسانيد حتى لا يشك عامة الناس في دينهم. فمثلاً، قام باعطاء تفسيرات عقلية ودينية للحديث المشهور والضعيف من أن الأرض تستقر على "ثور وحت" ^{٧٦}. ونفس المنهج يلاحظ في إجابته عند السؤال حول هل الشعر الموجود في بعض المساجد هو للنبي صلى الله عليه وسلم أم لا. فممنهج النورسي هو "لأن ما يتلقاه الناس وما قبلته الأمة ورضيت به يكون في حكم نوع من الحجة"^{٧٧}. إلا أنه يقوم في بعض أجزاء من كتاباته باستخدام نظام الترقيم للأبجدية العربية (الأبجدية الحسابية) بمستوى مبالغ فيه لتفسير العديد من الآيات القرآنية. وبناء على المصطلحات التذكيرية الثمانية التي قسمت إليها الأبجدية العربية، عادة ما تستخدم الأبجدية الحسابية لتعلم تواريخ خاصة عن طريق بعض التعبيرات ذات العلاقة^{٧٨}. ولكن النورسي يحذو حذو بعض التقاليد الصوفية فيطبق هذا النظام الترقيمي على النصوص القرآنية لإظهار أن العديد من الآيات تشير إلى بعض أحداث حياته أو تدعم "الرسائل"^{٧٩}. وعلى الرغم من استخدامه هذا الأسلوب لتشجيع طلابه وأتباعه، فقد حذر من أن هذا الأسلوب يمكن أن يقود في بعض الأحيان إلى الفهم الخاطئ والخلط فيما يختص بأهداف القرآن وخطابه العالمي.

الخلاصة

يمكن أن نستخلص من ذلك أن هدف بديع الزمان سعيد النورسي لم لإرساء نظام نظري، وإنما تعزيز إيمان ومعتقدات شعبه. وكان تأثيره على الأجيال الدينية المتعلمة في المجتمع التركي نتاجاً لجهوده تلك. فقد كان يخاطب عامة الجماهير التي كانت تترشح تحت وطأة آثار الحداثة، وكان يعن لهم الأسئلة حول دينهم. ويمكن بالتأكيد اعتبار بديع الزمان ضمن أولئك نفر من العلماء الذين حاولوا إعادة إثراء الفكر الديني الإسلامي بالتأكيد على الحاجة المعاصرة للخطاب القرآني الذي توجه لكل من العقل والقلب في البحث عن الطريق إلى الله في كل شيء. وقد اقترح النورسي اختبار الكون المادي الذي هو موضوع العلم في ظل إرشاد من الوحي كدليل على صدقه. وفي مشروعه لإعادة إثراء الفكر الإسلامي، لم يرق بفصل نفسه عن التراث الفكري والجذور التاريخية عند الرد على أسئلة معاصريه، وعمل على تبديد شكوكهم حول الموضوعات المختلفة للإيمان في الإسلام.

ثبت المراجع وملاحظات

أهدي هذا الفصل إلى ذكرى خليل شليك خوجة، وهو من المتعلمين المعجبين بفكر سعيد النورسي، والذي ما زلت أحتفظ بالذكرى القلبية لاستضافته لي خلال دراساتي الجامعية في قيصري. كما أتقدم بالشكر إلى جون كيري ويامينة ب. مرمر، وألباسلان أشيجنش على قراءتهم المسودة الأولى لهذا الفصل ولتعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة.

¹ انظر على سبيل المثال (Avrupa Risalesi) تأليف مصطفى سامي أفندي (استانبول ١٨٤٠م) ٣٠-٣٧، وانظر أيضاً (Dair RisaleAvrupa Ahvaline) "Muntehabat-i Asar"، (استانبول ١٨٥٩م) للاطلاع على سيرة صادق رفعت ومصطفى سامي، انظر (The Genesis of Young Ottoman) العثماني الجديد: دراسة في تحديث الأفكار السياسية التركية" (برينستون ١٩٦٢م) ١٦٩-١٩٥.

² انظر (Başoca Ishak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Oncusu) تأليف أكمل الدين إحسان أعلو، (أنقرة ١٩٨٩م).

³ إن مصطلحات التحديث والتغريب هي مفاهيم ترتبط بشكل وثيق بوصف جهود إعادة التنظيم الليبرالوقراطيين والمفكرين العثمانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين. إلا أن استخدامهم بشكل تبادلي يمكن أن يسبب بعض الإرباك. للاطلاع على نظرة ناقدة حول استخدام المصطلحين، انظر (The "Mistaken Identification of "The West" with "Modernity" (التعريف الخاطئ للغرب) مع [الحداثة]، تأليف جون أوبرت فول (American Journal of the Islamic Social Sciences) "الصحيفة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية"، ١٣ (١)، (ربيع ١٩٩٦م) ١-١٢.

⁴ انظر (The Young Turks in Opposition) تركيا الفتاة في المعارضة"، تأليف م شوكر و هانياوغلو، (نيويورك ١٩٩٥م)، ١٢-١٣، أثناء زيارته للكلية الطبية شاهد تشارلز ماكفارلين نسخة باريسية حديثة من كتاب "Systeme de la Nature" تأليف بارون دولباش والذي كان من الواضح أنه استعمل كثيراً، وقد تم وضع علامات على العديد من الصفحات المذهلة، وخاصة تلك التي تعرض بطريقة حساسية عبث الإيمان بوجود الله واستحالة الإيمان بخلود الروح. وعندما كان الطلاب يقومون بالتشريح في

غرفة التشريح، سأل ماكفارلين أحد الطلاب إذا ما كان ذلك مخالفا للدين، فرد عليه الطالب بالفرنسية قائلا وهو يضحك "سيدي، لن يقوم جالاتا سراي بالمجيء للتفتيش عن الدين"، وجالاتاسراي هو اسم المبنى والحي الذي توجد به مدرسة الطب. (اقتباس نيازي بيركس في كتاب (The Development of Secularism in Turkey) نشأة العلمانية في تركيا" [لندن ١٩٩٨م] ١١٦، ١١٨).

⁵ انظر (Besir Fuad: İlk Turk Pazitivist ve Naturalisti) تأليف أم أورهان أوكاي، (استانبول، بدون سنة نشر) ٩٣. وانظر أيضًا (The Young Turks in Opposition) تركيا الفتاة في المعارضة، تأليف م شوكر وهاني أوغلو، ١٦.

⁶ اقتباس برنارد لويس في (The Emergence of Modern Turkey) نشأة تركيا الحديثة، (أكسفورد ١٩٦١م) ٢٣١. لابد أيضًا من ذكر بهاء توفيق مترجم كتاب (Kraft and Stoff) تأليف ال بوشنر، من ضمن تلك المجموعة من العلماء.

⁷ انظر (From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History)، "من الامبراطورية إلى الدولة: مقالات عن العثمانيين والتاريخ الاجتماعي التركي" (استانبول ١٩٩٥م) ١٤٣-١٥١.

⁸ للاطلاع على تحليل مفصل عن وجهات نظر نامق كمال وضيا باشا والآخرين من العثمانيين الشباب انظر (Genesis of Young Ottoman Thought) نشوء الفكر العثماني الجديد" تأليف شريف ماردين، ٢٨٣-٣٨٤. إنه من الأمور المثيرة أنه عندما دعت صحيفة حديثة قراءها للتبرع بالكتب من أجل إنشاء مكتبة، لم يكن من ضمن ١٢٦ كتاب سوى مؤلفين إسلاميين اثنين فقط هما مقدمة ابن خلدون وكتاب فتاوى عثمانية (انظر Mecmua-yi Funun مارس- أبريل ١٨٦٤م) ٤٣٢-٤٣٥.

⁹ للاطلاع على نظرة عامة وتفصيل أخرى عن علم الكلام العثماني في هذه الحقبة، في مقارنة مع حركات الكلام المصرية والهندية في نفس الوقت، انظر (Kelamada Yenilik Arays Lart) تأليف سعيد أوزرفارلي، (استانبول ١٩٩٨م) ٤٥-٦٧. انظر أيضًا (Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries)، "محاولات إعادة إثراء علم الكلام في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين" عالم الإسلام، ٨٩ (١) يناير ١٩٩٩م: ٨٩-١٠٥.

¹⁰ انظر (Tarih-i Ilm-i Kallam) تاريخ علم الكلام" تأليف عبد اللطيف خريوطي، (استانبول ١٩١٤م) ١١١.

¹¹ انظر (Muhassalu'l- kelam ve'l-hikme) "محصل الكلام والحكمة" تأليف إزميرلي إسماعيل حقي، (استانبول ١٩١٨م) ١٣.

¹² انظر (Islam'da Felsefe: yeni Ilm-i-Kelam) تأليف حقي، سبيل الإسرائ، العدد ١٤ (٣٤٤) ١٩١٥م: ٤٣. لقد رأى إزميرلي أن أسلوب العلماء الذي عفا عليه الزمن والذي لم يعد يفهم من قبل الأجيال الحالية لا يجب أن يستخدم لإيصال رسالة الإسلام. وبدلاً منها لابد من توظيف المنهجية الحديثة والمنطق، وإلا ستخفق الرسالة في إشباع الطبقات الفكرية الجديدة. انظر (Yeni Ilm-i Kelam) تأليف إزميرلي، المجلد ١ (استانبول ١٩١٩م- ١٩٢٠م) ١١-١٢.

¹³ لقد تم عرض أفكار محمد شرف الدين يالتقيا في سلسلة متواصلة من المقالات في Islam Mecmuass، (١٥/٢)، ١٣٣٢ (١٩١٤م)، ٤٣٤-٤٣٦، ١٨/٢، ١٣٣٣ (١٩١٥م)، ٤٩٠-٤٩١، ١٩/٢، ١٣٣٣ (١٩١٥م)، ٥٠٧-٥٠٦، ٢٥/٣، ١٣٣٣ (١٩١٥م)، ٦٠٤-٦٠٥، ٢٨/٣، ١٣٣٣ (١٩١٥م)، ٦٥٠-٦٥٣. ونظراً لأن يالتقيا كان متأثراً بمحاولات ضيا جوكالب في محاكاة نظرية دوركايم في الدين، فقد كان لابد وأن تتميز محاولته على أنها تعديل في تقاليد علم الكلام، بدلاً من اعتبارها خطوة تجاه التجديد كما كان جليا في كتاب "Yeni Ilm-i Kelam" تأليف إزميرلي إسماعيل حقي. وللإطلاع على دراسة ناقدة لوجهات نظر شرف الدين، انظر (Son Donem Osmanli Islam Susuncesinde Arayislar, Mehmed Seraffedin'in "Ictimai Ilm-i Kelami", Islam Arastirmalari Dergisi) تأليف أوزرفارلي، (الصحيفة التركية للدراسات الإسلامية) ٣، ١٩٩٩م: ١٥٧-١٧٠.

- 14 لقد تم نشر هذا التفسير التركي المكون من تسع مجلدات بعنوان "Hak Dini Kur'an Dili" في استانبول في ١٩٣٥م-١٩٣٩م.
- 15 انظر (Islam Dini: Itikad, Ibadet ve Ahlak) تأليف أحمد حمدي أكسكي، (نقرة- تركيا ١٩٣٣م).
- 16 انظر "Risale-i Nur Kulliyati" (Lem'alar)، (مجلدان)، (استانبول ١٩٩٦م) [يشار إليها بكلمة واحدة، (استانبول ٢٠٠٠م)، ١٤٣ [اللمعات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٥٨].
- 17 انظر (Nursi's Place in Ihya Tradition) "موضع النورسي في تقليد الإحياء" تأليف أوليفر ليمان، عالم الإسلام، المجلد ٨٩ (٣-٤) يوليو- أكتوبر ١٩٩٩م: ٣١٤-٣٢٤.
- 18 انظر "Külliyat Sozler"، ٢١٢. انظر أيضا الترجمة الإنجليزية، "The Words"، ترجمة شكران واحدة، (استانبول ١٩٩٨م)، ٤٩٥.
- 19 انظر "Külliyat ، Lem'alar" ، ٧٤٠ ، (The Flashes ، ٣٧١).
- 20 انظر "Külliyat ، Lem'alar" ، ٥٩٠ ، (The Flashes ، ٤٣).
- 21 انظر (Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediüzzaman) (1950's Said Nursi and Religion in the الزمان سعيد النورسي والدين في الخمسينيات" تأليف فول، عالم الإسلام، المجلد ٨٩ (٣-٤)، يوليو - أكتوبر ١٩٩٩م: ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٩.
- 22 قارن (Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman) (Said Nursi)، الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة: قضية بدیع الزمان سعيد النورسي"، تأليف شريف ماردين، (ألبناني ١٩٨٩م)، ٨.
- 23 انظر "Külliyat ، Lem'alar" ، ٦٧٧ ، (The Flashes ، ٢٦٧) [اللمعات"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٢٦٧].
- 24 انظر "Mektubat ، Külliyat" ، ٤٣٢. انظر أيضا الترجمة الإنجليزية، "The Letters" ١٩٢٨م-١٩٣٢م، ترجمة شكران واحدة (استانبول ١٩٩٧م)، ٥٢٥ [المكتوبات" (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٥٨٠].
- 25 انظر (Physics and Philosophy: The Revolution of Modern Science) الفيزياء والفلسفة: ثورة العلم الحديث" تأليف ورنر هيزنبرج، (نيويورك ١٩٦٢م) ١٩٧.
- 26 انظر (Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century) "علمنة العقل الأوروبي في القرن التاسع عشر" تأليف أوين تشادويك، (كامبريدج ١٩٧٥م) ٢٣٣.
- 27 انظر (Religion in an Age of Science) "الدين في عصر العلم" تأليف إيان جي باربر، (لندن ١٩٩٠م)، ٥.
- 28 انظر "Külliyat ، Lem'alar" ، ٦٤٣ ، (The Flashes ، ١٦٠).
- 29 انظر "Külliyat ، Sozler" ، ٥٠ ، (The Words ، ١٤٦).
- 30 انظر (Religion and Social Change in Modern Turkey) الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة" ، ١٨.
- 31 انظر "Sualar" ، Külliyat ، ١٠٥٧.
- 32 انظر "İsaratü'l-i caz" ، Külliyat ، ١١٥٥. في مقدمة كتاب "إشارات الإعجاز" بعنوان "إفادة المرام" قام سعيد النورسي بتقديم تحليل مطول حول المتطلبات الضرورية لإنشاء "تفسير" معاصر. وفي مناقشاته، يصرح بأن القرآن بصفته كتاب موحى يتضمن العديد من الموضوعات، يحتم كل منها نوعية معينة من التعليم. لذلك، لا يستطيع العالم محدود المعرفة بالزمان والمكان ونوعية الخبرة تناول كتابة التفسير دون تعاون المتخصصين من مختلف الأفرع. فلن يستطيع العالم بمفرده الإمام بكافة خصائص البشر والخاضعة للرسالة القرآنية، حيث أن لديهم قدرات ومستويات مختلفة للفهم. وبالإضافة إلى ذلك،

قد لا يستطيع فصل نفسه عن النزعات الطائفية. إن مهمة مشروع التفسير المشترك من المفترض أن يتم فيها قراءة التفسيرات المختلفة، واختيار التعليقات النافعة بها، ومن ثم وضع تفسيرات جديدة عن طريق تحليل العلوم ذات العلاقة، وفي نفس الوقت احترام الفكرية كل للأخر على مدار العملية برمتها. وكما يرى سعيد النورسي، بهذه الطريقة فقط، يمكن للتفسير أن يحوز على الاحترام والثقة من قبل القاعدة العريضة من المسلمين (انظر ص ١١٥٧). وانظر أيضاً "Muhakemat"، Kulliyat، ١٩٨٩م-١٩٩٠م.

³³ في كتابه "Isaratü'l-i caz" يستخدم سعيد النورسي بعض الاستشهادات من علماء العصر القديم مثل مفسري المعتزلة والسنة من أمثال الرمخشري وفخر الدين الرازي، ومن خبراء اللغة أمثال الجاحظ والسكاكي. كما أنه قد تأثر بعبد القاهر الجرجاني وخاصة في تفسيره لإعجاز النص القرآني.

³⁴ انظر "Sünihat"، Kulliyat، ٢٠٤٦.

³⁵ انظر "Mektubat"، Kulliyat، ٥٠، (The Letters، ٥١٨-٥٣٥).

³⁶ انظر "Sozler"، Kulliyat، ٢٠٢، (The Words، ٤٥٦).

³⁷ انظر "Mektubat"، Kulliyat، ٥٠٣-٥٠٢، (The Letters، ٣٨٨-٣٨٩). لقد قدم النورسي فخر الدين الرازي ومحي الدين بن العربي على أنهما مفكران مسلمان عظيمان قاما بانتقاد بعضهما البعض من خلال تبادل الخطابات كمثال على المنهج الفكري أحادي الجانب تجاه الحقيقة.

³⁸ انظر "Mektubat"، Kulliyat، ٣٨٤-٣٨٥، (The Words، ١٠٧-١٠٩).

³⁹ انظر "Sozler"، Kulliyat، ٢٠٢، ("The Words"، ٤٥٦). انظر "Mektubat"، Kulliyat، ٥٠٣، ("The Letters"، ٣٨٩).

⁴⁰ انظر "Sualar"، Kulliyat، ٩٣٤.

⁴¹ انظر "Mektubat"، Kulliyat، ٥٠٣، ("The Words"، ٣٨٨).

⁴² انظر "Barla Lahikasi"، Kulliyat، ١٥٢٤، "Emirdag Lahikasi"، Kulliyat، ١٧١٥.

⁴³ انظر ايضا (Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries) محاولات إعادة إثراء علم الكلام في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين" تأليف أوزرقارلي، ١٠١.

⁴⁴ للاطلاع على تعريف النورسي لهذه المصطلحات المعروفة بالحدوث والإمكان في علم الكلام، انظر "Sozler"، Kulliyat، ٣١٤-٣١٥، ("The Words"، ٧١٥-٧١٧).

⁴⁵ انظر "Muhakemat"، Kulliyat، ٢٠٢٢.

⁴⁶ انظر "Isaratü'l-i caz"، Kulliyat، ١٢١٦، انظر "Sözler"، Kulliyat، ١١٥-١٢٠، ("The Words"، ٢٨١-٢٩٨).

⁴⁷ انظر "Sualar"، Kulliyat، ٨٥٤-٨٥٩، انظر ايضا الترجمة الإنجليزية (The Rays Collection) "الشعاعات" ترجمة شكران واحدة (استانبول ١٩٩٨م)، ٢٧-٣٦.

⁴⁸ انظر "Kastamonu Lahikasi"، Kulliyat، ١٥٧٤.

⁴⁹ انظر "Mesnevi-i Nuriye"، Kulliyat، ١٢٧٧.

⁵⁰ انظر "Munazarat"، Kulliyat، ١٩٥٦.

⁵¹ انظر "Sozler"، Kulliyat، ٥٠، ("The Words"، ١٤٥) [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ١٤٤].

للاطلاع على دراسة مقارنة حول تفرقة النورسي بين "السمي وحرفي" كنموذج للبدائل العلمية، انظر (The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi's Risale-i Nur) البعد التأويلي للعلم: تحليل ناقد على أساس رسائل النور لسعيد النورسي" تأليف يامينة ب. مرمز، عالم الإسلام، المجلد ٨٩، يوليو-أكتوبر ١٩٩٩م: ٢٧٠-٢٩٦.

⁵² انظر "Sualar"، Kulliyat، ٩٥٤، (الشعاعات، ٢٢٦).

⁵³ انظر "Sozler"، Kulliyat، ١٨٣، ("The Words"، ٤١٩-٤٢٠) [الكلمات] (القاهرة ٢٠٠٠م) ص ٤٧١].

- 54 انظر على سبيل المثال، "Külliyyat "Sualar" ، ٨٥٩ (The Rays ، ٣٩) [الشعاعات] ، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٦]
- 55 انظر "Külliyyat "Mektubat" ، ٣٦٥ (The Letters" ، ٦٢-٦٣).
- 56 انظر "Külliyyat ، Muhakemat" ، ١٩٩٥-١٩٩٦.
- 57 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ١٢١ (The Words" ، ٣٠٠-٣٠١). على سبيل المثال، لا يرى المرء الزلازل، كما يقول النورسي، كأحداث طبيعية بدون أي غرض. انظر "Sözler" ، Külliyyat ، ٦٧ (The Words" ، ١٨٧-١٨٨).
- 58 انظر (Religion and Social Change in Modern Turkey) الدين والتحول الاجتماعي في تركيا الحديثة" ، تأليف شريف ماردين ، ٢١٣-٢١٤.
- 59 في النظام الفيزيائي النيوتوني، لقد أرسى الله مجموعة من القواعد الواضحة المحددة وميكانيكيات تحدد عمل هذا العالم، لذلك لا حاجة له للتدخل بشكل مباشر في عمله.
- 60 انظر "Soer" ، Külliyyat ، ٦٩-٧٠ (The Words" ، ١٩٣).
- 61 انظر "Mektubat" ، Külliyyat ، ٤٦٣ (The Letters" ، ٢٩٦-٢٩٧).
- 62 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ٢٨٦ (The Words" ، ٦٥٥).
- 63 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ١٠٦ (The Words" ، ٢٧٠).
- 64 انظر "Lem'alar" ، Külliyyat ، ٦١٤-٦١٧ (The Flashes" ، ٩٧-١٠٢).
- 65 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ٦٢ (The Words" ، ١٧٧).
- 66 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ٢٥٩ (The Words" ، ٥٩٧).
- 67 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ١٠٦-١٠١ (The Words" ، ٢٦٠-٢٧٠).
- 68 انظر (Ilm-i Kelam-i Jadid) ، تأليف شبلي نعماني ، (ترجمها إلى الفارسية م. تاكي فخر ضي كيلاني) (طهران ١٣٢٩) ٦١-٦٣ ، ١٠١-١٠٢.
- 69 انظر "Muhakemat" ، Külliyyat ، ١٩٨٩.
- 70 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ١٦٠ (The Words" ، ٣٧٥).
- 71 انظر (The Fourth International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi. Book of the Universe: Its Place and Development in Bediüzzaman's Thought) "كتاب الكون: مكانه وتطوره في فكر بديع الزمان" ، تأليف شكران واحدة، (استانبول ٢٠٠٠م) ٤٧٤، ٤٨٣، في المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان سعيد النورسي: نحو فهم عصري للقرآن الكريم: رسائل النور أنموذجاً.
- 72 انظر "Mektubat" ، Külliyyat ، ٤٩٢-٤٩٧ (The Words" ، ٣٦٥-٣٧٦).
- 73 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ١٧٤-١٧٥ (The Words" ، ٤٠٢-٤٠٥).
- 74 انظر (Qur'nic Commentary, Public Space, and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursi) "تفسير آيات القرآن والحيز العام والمفكرون الدينيون في كتابات سعيد النورسي" ، تأليف ديل ف. إيكلمان، عالم الإسلام، المجلد ٨٩ (٣-٤)، يوليو-أكتوبر ١٩٩٩م: ٢٦٥.
- 75 انظر "Sozler" ، Külliyyat ، ١٣٤-١٣٥ (The Words" ، ٣٢٥-٣٢٧).
- 76 انظر "Lem'alar" ، Külliyyat ، ٦٢٩-٦٣١ (The Flashes" ، ١٢٧-١٣٢).
- 77 انظر "Lem'alar" ، Külliyyat ، ٦٣٧ (The Flashes" ، ١٤٦) [الملمعات] ، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ١٦١].
- 78 انظر (Abdjad) "أبجد" ، (Encyclopediia of Islam) "دائرة معارف الإسلام" ، تأليف ج. ويل-ج. س. كولين، طبعة ج. برييل الثانية، المجلد ١، ٩٧-٩٨.
- 79 انظر على سبيل المثال الفصل الأول والثامن من "Külliyyat ، Sualar" ، ٨٣١-٨٤٧ ، ٩٣٢-٩٤١.

فقرات من المشنوي العربي النوري

رضا عامر

اعلم!

أن هذه الرسالة¹ نوعٌ تفسير شهودي لبعض الآيات القرآنية. وما فيها من المسائل، أزهيرٌ اقتطفت من جئات الفرقان الحكيم، فلا يوحشك مافي عباراتها من الاشكال والأجمال والإيجاز، فكرر مطالعتها حتى يفتح لك سر تكرار القرآن؛ أمثال (له ملك السموات والأرض).

ولا تخف من تمرد النفس؛ لأن نفسي الأمانة المتمردة المتجربة انقادت وذلك تحت سطوة مافي هذه الرسالة من الحقائق! بل شيطاني الرجيم أفحم وانخس.

كن من شئت، فلانفسك اطغى واعصى من نفسي، ولا شيطانك اغوى واشقى من شيطاني.

أيها القارئ!

لاتحسبن براهين التوحيد ومظاهره في (الباب الأول) يغني بعضها عن بعض.. مطلقاً، إذ شاهدت الاحتياج إلى كل واحد في مقام مخصوص، إذ قد تلجئ الحركة الجهادية إلى موقع لا بد للخلاص من فتح باب في ذلك الموقع؛ إذ لا يتيسر في ذلك الآن التحول إلى الأبواب الأخر المفتوحة.

وكذا لاتظنن أنني باختياري أشكلت عليك عبارة هذه الرسالة؛ إذ هذه الرسالة مكالمات فجائية مع نفسي في وقتٍ مدهش، والكلمات إنما تولدت في أثناء مجادلة هائلة كإعصار يتصارع فيها الأنوار مع النيران، يتدحرج رأسي في آن واحد من الأوج إلى الحضيض، ومن الحضيض إلى الأوج، من الثرى إلى الثريا؛ إذ سلكت طريقاً غير مسلوک، في برزخ بين العقل والقلب، ودار عقلي من دهشة السقوط والصعود. فكلما صادفتُ نوراً نصبتُ عليه علامة لتذكره بها. وكثيراً ما أضع كلمة على مالا يمكن لي التعبير عنه، للإخطار والتذكير، لا للدلالة.. فكثيراً ما نصبتُ كلمة واحدة على نور عظيم..

ثم شاهدت أن أولئك الأنوار الذين يمدوني في بطون أرض الظلمات ماهم إلا شعاعات شمس القرآن تمثلوا لي مصابيح.. اللهم اجعل القرآن نوراً لعقولنا، وقلوبنا، وأرواحنا ومرشداً لأنفسنا.. آمين

يامن نظر في كتابي! ان استفدت منه شيئاً

لا بد أن تفيدني فاتحة أو دعاء خالصاً في سبيل الله.

إفادة مرام لرسالة حبة من نواتات ثمرة من ثمرات جنان القرآن

اعلم ! انه قيل لي ان الناس يقولون: لا نفهم كثيراً مما في آثاره فتصير ضائعة.

فأقول: لا تضيع باذنه تعالى؛ وسيجيئ زمان يفهمها أكثر المتفكرين المتدينين إن شاء من بيده مقاليد كل شيء؛ إذ أكثر هذه المسائل أدوية جربتها في نفسي أعطانيها الفرقان الحكيم، لكن يمكن ان لا يفهمها الناس كما أفهمها بتمامها! لأن نفسي - بسوء اختيارها - من الرأس إلى القدم ملمعة بالجروح المتنوعة ، فالسليم بحياة القلب لا يفهم درجة تأثير الترياق في السقيم بلدغ حية الهوى كما يفهمه هو ...

وأيضاً أنني لا أتصرف في السانحات للتوضيح؛ عجزاً من التحرير أو خوفاً من التغيير . فأكتبها كما سنحت...

وأيضاً أتكلم في مكاني ، لا في مقام السامع المواجه لي - خلافاً لسائر المتكلمين الذين يفرضون أنفسهم في مقام السامعين - فيصير أمام كتابي (الذي) وجهه إليّ، ومعكوسه ومقلوبه إلى السامع، فكأنه يقرأ في المرأة فيتعسر عليه؛ فإذا لا أذهب إلى مقامه، فليرسل هو خياله إليّ لأضيفه على عيني، في رأسي كي يرى كما أرى.

أدرجتُ في "نقطة وقطرة وذيلها وذرة وشمة وحبة" تفاريق حدسيات ، وقطعات مرآة إذا جاء باذنه تعالى من يركبها، بتحرير وتصوير، تظهر مرآة يظهر فيها وجه عين اليقين ويتحصل حدسٌ يزهر منه نور حق اليقين .. كيف لا ، وهو من فيض القرآن المبين!

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه..

أميين

الرسالة القيمة

نُقْطَة من نور معرفة الله جل جلاله

أيضاح

إذا ما دخلتُ بستاناً فلا اجني الا الأجود من الثمرات، حتى إذا ما تعبت في قطفها أجد المتعة واللذة. ولو وقع نظري على الفاسدة منها، أصرفه عنها، آخذاً بالقاعدة: "خذ ما صفا دع ما كدر" ... هكذا أنا، فأرجو أن يكون قرائي أيضاً مثلي.
يقال: إن كلامك لا يُفهم بوضوح.

- نعم ! ما حيلتي .. هكذا ترد السانحات إلى القلب.. فبينما اجدني كأنني اتكلم فوق منارة عالية، إذا بي - في أحيان أخرى - أنادي من قعر بئر عميق.
فيا قارئ العزيز! أرجو ان تلاحظ في هذه الرسالة:
إن المتكلم: هو قلبي العاجز.

أما المخاطب: فهو نفسي العاصية.

بينما المستمع: هو ذلك الانسان الذي يتحرى الحقيقة.

وسنشير في هذه الرسالة إلى ما نقصده بالذات - وهو التوحيد - في اربعة براهين عظيمة من بين براهينه التي لا تحصر...

سعيد النورسي

أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى والبعث بعد الموت حق، أشهد ان لا اله الا الله وأشهد ان محمداً رسول الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه اجمعين .

إن مقصودنا ومطلوبنا هو: (الله لا اله الا هو الحي القيوم) (البقرة: ٢٥٥) فمن بين براهينه التي لاتعد نورد هنا اربعة منها:

البرهان الأول: هو محمد صلى الله عليه وسلم. (وقد بسطنا هذا البرهان في رسالة

"شعاعات"

البرهان الثاني: هذا الكون وهذا الانسان الاكبر، ذلك الكتاب الكبير المنظور .

البرهان الثالث: هو القرآن الكريم.. ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه وهو الكلام المقدس .

البرهان الرابع: الوجدان الحي، أو الفطرة الشاعرة، الذي يمثل البرزخ ونقطة اتصال عالمي الغيب والشهادة. فالفطرة الشاعرة أو الوجدان نافذة إلى العقل ينشر منها شعاع التوحيد .

البرهان الاول: وهو حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم

تلك المجهزة بالرسالة والاسلام، فمن حيث الرسالة تتضمن شهادة أعظم اجماع واوسع تواتر لجميع الانبياء عليهم السلام. ومن حيث الاسلام تحمل روح الاديان السماوية كلها وتصديقها المستند إلى الوحي .

فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يبين للبشرية جمعاء وجود الله ووحدانيته في جميع اقواله الصادقة المصدقة بمعجزاته الباهرة، وبشهادة الانبياء عليهم السلام وتصديق الاديان كلها. فهو صلى الله عليه وسلم يظهر ذلك النور باسم المصطفين الاخيار من البشرية الذين اتحدوا في هذه الدعوة .

ترى هل يمكن ان يتسلل الباطل إلى مثل هذه الحقيقة الباهرة التي تتال هذا القدر من التصديق، وتبصرها العيون النافذة في الحقائق، فتراها واضحة جلية خالصة لا شائبة فيها؟.. كلا.. ثم كلا.

البرهان الثاني: وهو كتاب الكون

نعم ! ان حروف هذا الكتاب ونقاطه فردا فردا أو مجموعة، يتلو كل بلسانه الخاص: (وان من شئ الا يسبح بحمده) (الاسراء: ٤٤). ويبين وجود الخالق العظيم ووحدانيته.. فكل ذرة في الكون تشهد شهادة صادقة على وجوب وجود الخالق الحكيم جل جلاله. فبينما تراها تتردد بين امكانات واحتمالات غير متناهية، في صفاتها وذاتها وأحوالها ووجودها، إذا بها تنتعش وتسلك طريقاً معيناً، وتتصف بصفة معينة، وتتكيف بحالة منتظمة، وتسير وفق قانون مسدد، وتتوجه إلى قصد معين.. فتنجح حكماً ومصالح تبهر الالباب.. فتزيد سطوع الإيمان بالله في اللطيفة الربانية الممثلة لنموذج عوالم الغيب في الانسان. أفلا تتادي الذرة بلسانها الخاص وتصرح بقصد صانعها الجليل، وبحكمته البالغة؟. فكل ذرة من الذرات كما انها تدل على الخالق الحكيم، بوجودها المنفرد، وبصفتها الخاصة، وبكيفية المعينة، فان هذه الدلالة تتزايد، باعتبار كون الذرة جزءاً من مركبات متداخلة متصاعدة، ومن حيث الامكانات والاحتمالات التي تسلكها، إذ لها في كل مركب مقام، وفي كل مقام نسبة معينة وارتباط معين، وفي كل نسبة لها وظيفة خاصة، وفي كل موقع تحافظ على التوازن العام، وفي كل وظيفة تثمر مصالح شتى وحكماً عديدة. في كل مرتبة إذا تتلو الذرة بلسانها الخاص دلائل وجوب وجود صانعها الجليل وتظهر قصد خالقها

الحكيم، وكأنها ترتل الآيات الكريمة الدالة على الوجدانية. مثلها في هذا كمثل الجندي الذي له وظيفة معينة وارتباط خاص مع كل من فصيله وفرقته والجيش كله.. ألا تكون إذا البراهين الدالة على الله سبحانه وتعالى أكثر بكثير من عدد ذرات الكون، فما يقال من أن: "الطرق إلى الله بعدد انفس الخلائق" إنما هي حقيقة صادقة لا مبالغة فيها قط، بل قد تكون قاصرة.

سؤال: لماذا لا يرى الجميع بعقولهم الخالق العظيم ؟

الجواب: لكمال ظهوره جل وعلا، ولعدم الضد.

تأمل سطور الكائنات فإنها من المأ الأعلى إليك رسائل

فهذا الكتاب الكوني العظيم يتجلى فيه النظام بوضوح تام بحيث يُظهر النظام كالشمس في رابعة النهار، فتظهر معجزة القدرة في كل كلمة أو حرف فيه. فتأليف هذا الكتاب البديع فيه من الاعجاز الباهر بحيث لو فرضنا - فرضاً محالاً - ان كل سبب من الاسباب الطبيعية فاعلاً مختاراً، لسجدت تلك الاسباب جميعاً - بكمال العجز - أمام ذلك الاعجاز، قائله: سبحانك... لاقدرة لنا... انك انت العزيز الحكيم. إذ انك ترى أن في هذا الكتاب من النظم الدقيق المتشابه المتساند بحيث يلزم لايجاد نقطة في مكانها الصحيح قدرة مطلقة تستطيع ايجاد الكون كله، وذلك لأن كل حرف من حروفه - ولاسيما ما كان ذا حياة - له وجه ناظر إلى كل جملة من جمل الكتاب، وله عين شاخصة اليها، بل ان كل كلمة فيه لها ارتباط وثيق مع كلمات الكتاب كلها.. فالذي خلق عين البعوضة إذا هو خالق الشمس أيضاً، والذي نظم معدة البرغوث هو الذي ينظم المنظومة الشمسية. فان شئت راجع كتاب "السانحات" لتري حقيقة الآية الكريمة: (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) (لقمان: ٢٨). ولتشهد كيف يقطر شهد الشهادة الصادقة من لسان معجزة القدرة، النحل، الذي يمثل كلمة صغيرة من هذا الكتاب. أو ان شئت فتأمل في نقطة من هذا الكتاب، في حيوان مجهري لا يُرى بالعين المجردة، لتشهد كيف انه يمثل نموذجاً مصغراً للكائنات. فالذي كتبه على هذه الصورة المعجزة كتب الكائنات. فلو امعنت النظر فيه لرأيتَه يضم من المكنائ الدقيقة والاجهزة البديعة ما يثبت لك يقيناً انه لا يمكن ان يفوض أمره إلى الاسباب الجامدة البسيطة الطبيعية التي لا تميز بين الامكانات. الا إذا توهمت ان في كل ذرة شعورالحكماء وحكمة الاطباء ودهاء الساسة والحكام، وانها تتحاور فيما بينها دون وساطة !! وما هذا الا خرافة يخجل منها الخرافيون. فلا يمكن ان تكون تلك الماكنة الحية الصغيرة إذا الا معجزة قدرة الهية. ألا ترى ان العقول تنبهر امامها؟ فهي إذا ليست من صنع الاسباب الطبيعية، بل من ابداع من يقدر على ايجاد الكائنات كلها وينظم شؤونها، إذ هو محال ان يجتمع اس اساس تلك الاسباب المادية وهو: القوة الجاذبة والقوة الدافعة معاً في جزء لايتجزأ للقيام بتلك الصنعة الحكيمة.

نعم ! ان ما يظنونه اساساً لكل شئ من جذب ودفع وحركة وقوة وامثالها، إنما هو ناموس الهي يمثل قوانين عادات الله، واسم لها. فهذه القوانين مقبولة بشرط الأ تنتقل من كونها قاعدة إلى طبيعة فاعلة، ومن شئ ذهني إلى حقيقة خارجية، ومن امر اعتباري إلى حقيقة

مشهودة، ومن آلة قياس إلى مؤثر حقيقي.

سؤال: مع ان هذه الشهادة قاطعة، فكيف إذا يعتقد البعض بأزلية المادة، وتشكل الانواع من حركات الذرات (اي بالمصادفة) وامثالها من الامور ؟

الجواب: لمجرد اقناع النفس بشئ آخر (غير الإيمان بالله)، ولأنهم لا يدركون فساد الفكرة بالنظر السطحي التقليدي، ينشأ لديهم هذا الاحتمال. ولكن إذا قصد الانسان وتوجه بالذات إلى اقناع نفسه، فلا بد انه سيقف على محالية الفكرة وبعدها عن المنطق والعقل. ولو اعتقد بها فلا يعتقد الا بسبب التغافل عن الخالق سبحانه. فما اعجب الضلال!... ان من يضيق عقله عن ازلية الله سبحانه وايجاهه الاشياء كلها - وهي صفة لازمة ضرورية للذات الجلية - كيف يعطي تلك الازلية والايجاد إلى ذرات غير متناهية والى اشياء عاجزة؟! . فقد اشتهرت حادثة: انه بينما كان الناس يراقبون هلال العيد، ولم يره احد، إذا بشيخ هرم يحلف انه قد رأى الهلال، ثم تبين ان مارآه لم يكن هلالاً بل شعرة بيضاء مقوسة قد تدلت من حاجبه! فاين تلك الشعرة من الهلال ؟ واين حركات الذرات من تشكيل الانواع؟.

ان الانسان لكونه مكرماً فطرةً يبحث عن الحق دوماً، واثناء بحثه يعثر على الباطل احياناً فيخفيه في صدره ويحفظه. وقد يقع الضلال - بلا اختيار منه - على رأسه أثناء تنقيبه عن الحقيقة، فيظنه حقاً، فيلبسه كالقلنسوة على رأسه!!

سؤال: ما هذه "الطبيعة" و"القوانين" و"القوى" التي يسألون بها انفسهم؟

الجواب: ان الطبيعة هي شريعة إلهية كبرى أوقعت نظاماً دقيقاً بين افعال وعناصر واعضاء جسد الخليفة المسمى بعالم الشهادة. هذه الشريعة الفطرية هي التي تسمى بـ"سنة الله" و"الطبيعة" وهي محصلة وخالصة مجموع القوانين الاعتبارية الجارية في الكون.

أما ما يسمونه بـ "القوى" فكل منها هو حكمٌ من احكام هذه الشريعة.

و"القوانين" كل منها عبارة عن مسألة من مسائلها.

ولكن لاستمرار احكام هذه الشريعة واطراد مسائلها توهم الخيال فجسمها في "الطبيعة" واعتبرها موجوداً خارجياً مؤثراً وحقيقة واقعية فاعلة، بينما هي امر اعتباري ذهني. فتزى النفوس التي ترى الخيال حقيقة والامر الاعتباري الذهني امراً خارجياً ألْبست هذه الطبيعة طور المؤثر الحقيقي. والحال لا يقنع القلبُ بأي مبرر، ولا يعجب الفكرُ بأي مسوغ، بل لاتأنس الحقيقة: بكون هذه الطبيعة الجاهلة مصدراً للاشياء. فما ساقهم إلى هذه الفكرة غير المعقولة الا توهمهم انكار الخالق الجليل، وذلك لعجزهم عن ادراك آثار قدرته المعجزة المحيرة للعقول.

فالطبيعة مطبوعة مثالية وليست طابعة، نقش لانقاشه، قابلة للانفعال لا فاعلة، مسطر لا مصدر، نظام لا نظام، قانون لا قدرة، شريعة ارادية لا حقيقة خارجية.

فلو قدم شخص في ريعان الشباب إلى هذا العالم البديع مباشرة، ودخل قصراً فخماً مزينا

بأروع الآثار وافترض لنفسه ان ليس هناك من أحد خارج البناء قد قام بتشييده وتزيينه، وبدأ يتحرى السبب الفاعل في ارجاء القصر، ووقع بصره على كتاب جامع لأنظمة القصر وخارطته، فانه يتصور - من جهله - ان هذا الكتاب هو الفاعل، لما ينعكس في شعوره من البحث عن علة حقيقية، فيضطر إلى هذه العلة بسبب افتراضه الموهوم مقدماً! وهكذا البعض يسلي نفسه بالطبيعة بسبب تغافله عن الخالق الجليل، فيضطر إلى خداع نفسه بنفسه ويتيه في مثل هذه الامور الخارجة عن منطق العقل.

والشريعة الالهية اثنتان:

احدهما: الشريعة الآتية من صفة الكلام التي تنظم افعال العباد الاختيارية.

والثانية: الشريعة الآتية من صفة الارادة التي تسمى بالاوامر التكوينية والشريعة الفطرية وهي محصلة قوانين عادات الله الجارية في الكون.

فكما ان الشريعة الاولى عبارة عن قوانين معقولة، فان الشريعة الثانية أيضاً عبارة عن مجموع القوانين الاعتبارية، والتي تسمى - خطأ - بالطبيعة فهذه القوانين لاتملك التأثير الحقيقي ولا الابداء، اللذين هما من خواص القدرة الالهية.

ولقد شرحنا - أثناء بياننا التوحيد - ان كل شئ مرتبط بالاشياء جميعاً، فلا شئ يحدث من دون الاشياء جميعاً. فالذي يخلق شيئاً قد خلق جميع الاشياء، لذا فليس الخالق لشئ الا الواحد الأحد الصمد. بينما الاسباب الطبيعية التي يسوقها أهل الضلالة هي متعددة، فضلاً عن انها جاهلة لا يعرف بعضها بعضاً. علاوة على انها عمياء، وليس بين يديها الا المصادفة العمياء.. فـ (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) (الانعام: ٩١)

الخلاصة: إن الإعجاز الباهر الظاهر في النظام والتناسق والاطراد المشاهد في كتاب الكون الكبير - وهو برهاننا الثاني على التوحيد - يظهر بوضوح تام كالشمس الساطعة أن الكون وما فيه ليس الا آثار قدرة مطلقة وعلم لا يتناهى وارادة ازلية.

سؤال: بم يثبت النظام والانتظام والتناسق ؟.

الجواب: ان العلوم الكونية التي توصل اليها الانسان، هي كالحواس لنوع الانسان وكالجوايسيس تكشف له عن مجاهيل لا يصلها بنفسه. فبالاستقراء التام يمكنه ان يتوصل إلى كشف ذلك النظام بتلك الحواس والجوايسيس. فكل نوع من انواع الكائنات قد خصّ بعلم أو في طريقه إلى ذلك، لذا يُظهر كل علم ما في نوعه من انتظام ونظام بكنية قواعده، لأن كل علم في الحقيقة عبارة عن دساتير وقواعد كلية. وكلية القواعد تدل على حسن النظام؛ إذ ما لا نظام له لا تجري فيه الكلية. فالانسان مع انه قد لا يحيط بنفسه بالنظام كله الا انه يدركه بجوايسيس العلوم، فيرى أن الانسان الاكبر - وهو العالم - منظم كالانسان الأصغر سواءً بسواء. فما من شئ الا ومبني على اسس حكيمة، فلا عبث، ولا شئ سدى.

فبرهاننا هذا ليس قاصراً - كما ترى - على اركان الكائنات واعضاءها، بل يشمل الخلايا وجميع الكائنات الحية، بل يشمل الذرات جميعاً، فكلها لسان ذاكر يلهج بالتوحيد، والجميع

يذكرون معاً: "لا اله الا الله".

البرهان الثالث: هو القرآن الحكيم:

إذا ما الصقت أذنك إلى صدر هذا البرهان الناطق ستسمع حتماً انه يردد: "لا اله الا هو". فبرهاننا هذا يمثل شجرة عظيمة متشعبة الاغصان والفروع، تتدلى منها ثمرات الحق والحقيقة من كل جانب بغزارة ووفرة وحيوية، بحيث لا تدع لأحد أن يداخله ريب من أن بذرتها الاصلية - وهي التوحيد - قوية، حقة، حية؛ إذ لا يخفى ان البذرة الفاسدة لا تؤتي شجرتها الثمار الغضة كل حين.

أما غصن هذه الشجرة الوارفة الممتد إلى عالم الشهادة. فهو يحمل اثمار الاحكام الصائبة الحقة، مثلما أن الغصن العظيم الممتد إلى عالم الغيب غني بالثمرات اليانعة الحقة للتوحيد والإيمان بالغيب.

فاذا ما شوهد هذا البرهان العظيم من جميع جوانبه لعلم يقيناً ان الذي يعلنه واثق كل الثقة، من نتيجته - وهي التوحيد - ومطمئن اطمئناناً لا يشوبه تردد قط، إذ يبني جميع الامور على هذه النتيجة الرصينة، بل يجعلها حجر الزاوية لكل شئ في الوجود.. فمثل هذا الأساس الراسخ لا يمكن ان يكون تكلفاً وتصنعاً البتة، بل يجعل الاعجاز الباهر على هذا البرهان مستغنياً عن تصديق الآخرين له، فانباؤه كلها صدق، ثابتة وحق وحقيقة بنفسها.

نعم! إن الجهات الست لهذا البرهان المنير شفاقة راتقة، فعليه الاعجاز الظاهر، وتحتة: المنطق والدليل، وفي يمينه: استنطاق العقل، وفي يساره: استشهاد الوجدان، أمامه وهدفه: الخير والسعادة في الدنيا والآخرة، نقطة استناده: الوحي المحض.. أفيجراً وهم ان يقتحم هذا الحصن الحصين؟

وهناك أصول أربعة للعروج إلى عرش الكمالات وهو "معرفة الله" جلّ جلاله:

أولها: منهج الصوفية، المؤسس على تركية النفس والسلوك الاشرافي.

ثانيها: منهج علماء الكلام المبني على "الحدوث والامكان" في اثبات واجب الوجود.

ومع ان هذين الأصلين قد تشعبا من القرآن الكريم، ألا أن البشر قد افرغهما في صور شتى، لذا اصبحا منهجين طويلين، وذوي مشاكل فلم يبقيا مصانين من الاوهام والشكوك.

ثالثها: مسلك الفلاسفة المشوب بالشكوك والشبهات والاهام.

رابعها وأولها: طريق القرآن الكريم الذي يعلنه ببلاغته المعجزة، وبجزالته الساطعة، فلا يوازيه طريق في الاستقامة والشمول، فهو اقصر طريق إلى الله، واقربه إلى الله، واشمله لبني الانسان.

ولبلوغ عرش هذا الاصل هناك اربع وسائل: الالهام، التعليم، التركيب، التدبر.

هذا وان للقرآن الكريم في معرفة الله سبحانه، واثبات وحدانيته طريقين:

الاول: دليل العناية والغاية.

إن جميع الآيات الكريمة التي تعدّ منافع الأشياء، وتذكر حكمها، هي نساجة لهذا الدليل، ومظاهر لتجلي هذا البرهان.

وزبدة هذا الدليل هي: اتقان الصنع في النظام الاكمل في الكائنات، وما فيها من رعاية المصالح والحكم، إذ النظام المندمج في الكائنات، وما فيه من رعاية المصالح والحكم، يدل على قصد الخالق الحكيم وحكمته المعجزة، وينفي نفياً قاطعاً وهم المصادفة والاتفاق الاعمى. لأن الاتقان لا يكون دون اختيار. فكل علم من العلوم الكونية شاهد صدق على النظام، ويشير إلى المصالح والثمرات المتدلية كالعناقيد في اغصان الموجودات، ويلوح في الوقت نفسه إلى الحكم والفوائد المستترة في ثنايا انقلاب الاحوال وتغيّر الاطوار.

فان شئت فانظر إلى علم الحيوان والنبات. فقد ثبت فيهما ان الانواع التي يزيد عددها على مئتي الف نوع، كل له اصل معين، وجدّ اكبر - مثلما الانسان له اصل وهو آدم عليه السلام - وكل فرد من هذه الانواع الوفيرة كأنه ماكنة بديعة عجيبية تبهر الافهام. فلا يمكن ان تكون القوانين الموهومة الاعتبارية والاسباب الطبيعية العمياء الجاهلة، موجدة لهذه السلاسل العجيبة من الافراد والانواع. اي ان كل فرد، وكل نوع، يعلن بذاته أنه صادر مباشرة من يد القدرة الالهية الحكيمة.

ويذكرنا القرآن الكريم بهذا الدليل، في قوله تعالى:

(فارجع البصر هل ترى من فطور) (الملك: ٣) بل يبينه على افضل واكمل وجه، إذ كما أنه يأمرنا بالتفكر في المخلوقات فانه يقرّر في الاذهان هذا الدليل - دليل العناية - بتعداده الفوائد والنعم، ومن بعد ذلك الاحالة إلى العقل في خواتيم الآيات وفواصلها. فينبه العقل ويحرك الوجدان في امثال هذه الآيات:

(.. أو لا يعلمون) (.. أفلا تتذكرون) (.. فاعتبروا..).

الدليل القرآني الثاني: هو دليل الاختراع. وخلاصته:

إن الله تعالى اعطى لكل فرد، ولكل نوع، وجوداً خاصاً، هو منشأ آثاره المخصوصة، ومنبع كمالاته اللاتقة، إذ لانوع يتسلسل من الازل. لأنه من الممكنات ولبطلان التسلسل. وان الحقائق لا تنقلب بل ثابتة، والانواع المتوسطة لا تدوم سلسلها، أما تحول الاصناف فهو غير انقلاب الحقائق، إذ ما يسمونه من تغير صور المادة ما هو الا حادث، لأن حدوث بعضها مشهود، وبعضها الآخر يثبت بالضرورة العقلية. فالقوى والصور من حيث انها عرضية لا تشكل التباين الجوهرى الموجود في الانواع. فلا يكون العرض جوهرأ. ففصائل الانواع إذا وميزات عموم الاعراض وخواصها قد ابدع واخترع من العدم البحث، اما التناسل في السلسلة فهو من الشرائط الاعتبارية الاعتيادية. فيا عجباً كيف تستوعب اذهان الضلالة ازلية المادة - وهي تنافي الازلية قطعاً - بينما تعجز تلك الاذهان عن ادراك ازلية الخالق الجليل التي هي من ألزم صفاته الضرورية؟

ثم كيف وجدت الذرات المتناهية في الصغر قوة وثباتاً بحيث تقاوم اوامر القدرة الالهية،

وتبقى ازلية، بينما الكون بعظمته منقاد إلى تلك الاوامر انقياد طاعة وخضوع؟ وكيف يسند الإبداع والإيجاد - وهما من خواص القدرة الإلهية - إلى أعجز شئ وأهونه وهو الأسباب؟.

فالقرآن الكريم يرسخ هذا الدليل في آياته التي تبحث عن الخلق والإيجاد، ويقرر: أن لا مؤثر إلا الله وحده. فالأسباب لا تأثير لها تأثيراً حقيقياً، وإنما هي ستائر أمام عزة القدرة وعظمتها، لئلا يرى العقل مباشرة يد القدرة بالأمور الخسيسة بنظره الظاهر، إذ أن لكل شئ جهتين:

احدهما: جهة الملك: وهي كالوجه الملون المطلي للمرأة، ترده الاضداد، وتصبح حقيرة، عظيمة، قبيحة، شريرة.. الخ. فالاسباب في هذا الوجه موجودة لأجل اظهار العظمة والعزة.

والجهة الثانية: جهة الملكوت: وهي كالوجه الشفاف للمرأة. هذه الجهة جميلة في كل شئ، إذ لا تأثير للأسباب فيها، فالوحدانية تقتضي هذا. وحيث ان كلا من الحياة والروح والنور والوجود قد خرج من يد القدرة الالهية دون وساطة فالوجهان شفافان جميلان، اي: جميل ملكا وملكوتا.

البرهان الرابع: هو وجدان الانسان المسمى بالفطرة الشاعرة.

أولها: أن الفطرة لا تكذب، ففي البذرة ميلان للنمو، إذا قال: سأنبئ، سأثمر، فهو صادق. وفي البيضة ميلان للحياة، إذا قال: سأكون فرخاً، فيكون بإذن الله، وهو صادق؛ وإذا قال ميلان التجمد في غرفة من ماء: سأحتل مكاناً أوسع، فلا يستطيع الحديد - رغم صلابته - أن يكذبه، بل صدق قوله يفتت الحديد. فهذه الميول إنما هي تجليات الأوامر التكوينية الصادرة من الإرادة الإلهية.

النكته الثانية: لا تقتصر حواس الانسان الظاهرة والباطنة على الحواس الخمسة المعروفة؛ حاسة السمع والذوق والبصر.. الخ، وإنما له نوافذ كثيرة مطلّة إلى عالم الغيب، فله حواس كثيرة غير معلومة. فحاسة السّوق وحاسة الشوق لديه حواس لا تكذب ولا تزل.

النكته الثالثة: لا يمكن ان يكون شئ موهوم مبدءاً لحقيقة خارجية. فنقطة الاستناد والاستمداد حقيقتان ضروريتان مغروزتان في الفطرة والوجدان، حيث أن الانسان مكرم وهو صفوة المخلوقات، فلولاها لتردى الانسان إلى اسفل سافلين، بينما الحكمة والنظام والكمال في الكائنات يردّ هذا الاحتمال.

النكته الرابعة: ان الوجدان لا ينسى الخالق مهما عطل العقل نفسه وأهمل عمله، بل حتى لو أنكر نفسه فالوجدان يبصر الخالق ويراها، ويتأمل فيه ويتوجه اليه. والحدس - الذي هو سرعة انتقال في الفهم - يحركه دائماً. وكذا الالهام - الذي هو الحدس المضاعف - ينورّه دوماً. والعشق الالهي يسوقه ويدفعه دوماً إلى معرفة الله تعالى، ذلك العشق المنبعث من تضاعف الشوق المتولد من تضاعف الرغبة الناشئة من تضاعف الميلان المغروز في

الفطرة. فالانجذاب والجذبة المغروز في الفطرة ليس الا من جاذب حقيقي.

وبعد ما تبين لك هذه النكات، أمعن في الوجدان لترى كيف انه برهان مودع في نفس كل انسان يثبت التوحيد، ولتشاهد أيضاً ان قلب الانسان مثلما ينشر الحياة إلى ارجاء الجسد فالعقدة الحياتية فيه وهي معرفة الله تنشر الحياة إلى آمال الانسان وميوله المتشعبة في مواهبه واستعداداته غير المحدودة، كل بما يلائمه، فتقطر فيها اللذة والنشوة وتزيدها قيمة واهمية، بل تبسطها وتصلقها.. فهذه هي نقطة الاستمداد.

والمعرفة الالهية نفسها هي نقطة استناد للانسان امام تقلبات الحياة ودواماتها وامام تزاخم المصائب والنكبات وتواليها عليه، إذ الانسان ان لم يعتقد بالخالق الحكيم الذي كل امره نظام وحكمة، واسند الامور والحوادث إلى المصادقات العمياء، وركن إلى ما يملكه من قوة هزيلة لا تقاوم شيئاً من المصائب، فانه سينهار حتماً من فزعه وخوفه من هول ما يحيط به من بلايا، وسيشعر بحالات اليمّة تذكره بعذاب جهنم. وهذا ما لايتفق وكمال روح الانسان المكرم، إذ يستلزم سقوطه إلى هاوية الذل والمهانة، مما ينافي النظام المتقن القائم في الكون كله، اي ان هاتين النقطتين: نقطة الاستمداد والاستناد ضروريتان لروح الانسان. فالخالق الكريم ينشر نور معرفته ويبثها في وجدان كل انسان من هاتين النقطتين - نقطة الاستمداد ونقطة الاستناد - فمهما اطبق العقل جفنه ومهما اغمض عينه.. فعيون الوجدان مفتحة دائماً.

وهكذا فشهادة هذه البراهين الاربعة العظيمة القاطعة تدلنا على: ان الخالق الجليل كما انه واجب الوجود، ازلي، واحد، أحد، فرد، صمد، عليم، قدير، مريد، سميع، بصير، متكلم، حي، قيوم، فهو متصف كذلك بجميع الاوصاف الجلالية والجمالية، لأن ما في المخلوقات من فيض الكمال إنما هو مقتبس من ظل تجلي كمال

خالقه الجليل، فبالضرورة يوجد في الخالق سبحانه من الحسن والجمال والكمال ما هو أعلى بدرجات غير متناهية وبمراتب مطلقة من عموم ما في الكائنات من الحسن والكمال والجمال. ثم ان الخالق سبحانه منزّه عن كل النقائص، لأن النقائص إنما تنشأ عن افتقار استعداد ماهيات الماديات وقابلياتها، وهو سبحانه وتعالى منزّه عن الماديات مقدس متعال عن لوازم واوصاف نشأت عن اماكن ماهيات الكائنات.

(ليس كمثلته شئ وهو السميع البصير) (الشورى: ١١)

فسبحان من اختفى لشدة ظهوره.

سبحان من استتر لعدم ضده.

سبحان من احتجب بالاسباب لعزته.

سؤال: ما ترى في "وحدة الوجود"؟

الجواب: انه استغراق في التوحيد، وتوحيد ذوقي لا ينحصر في نظر العقل والفكر؛ إذ ان شدة الإستغراق في التوحيد - بعد توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية - يُفضي إلى وحدة القدرة، اي: لا مؤثر في الكون الا الله. ثم يؤدي هذا إلى وحدة الادارة، وهذا يسوق إلى

"وحدة الشهود" ثم إلى "وحدة الوجود". ومن بعدها رؤية وجود واحد ثم إلى رؤية موجود واحد... فسطحات علماء الصوفية التي هي من قبيل التشابهات لا تقام دليلاً على هذا المذهب. فالذي لم تتخلص روحه من تأثير الأسباب ولم تتجرد من دائرتها إذا ما تكلم عن وحدة الوجود يتجاوز حده. والذين يتكلمون به إنما حصروا نظرهم في "واجب الوجود" حصراً بحيث تجردوا عن الممكنات فاصبحوا لا يرون إلا وجوداً واحداً بل موجوداً واحداً.. نعم، إن رؤية النتيجة ضمن الدليل، أي رؤية الصانع الجليل ضمن موجودات العالم شيء ذوقي ولا يمكن بلوغها إلا باستغراق ذوقي. فإدراك حقيقة جريان التجليات الألهية في جداول الأكوان، وسريان الفيوضات الإلهية في ملكوتية الأشياء، ورؤية تجلي الأسماء والصفات في مرايا الموجودات.. أقول: إن إدراك هذه الحقائق أمرٌ ذوقي. إلا أن أصحاب مذهب وحدة الوجود لضيق الألفاظ عبّروا عن هذه الحقيقة بالألوهية السارية والحياة السارية في الموجودات، وحينما حصر أهل الفكر والعقل هذه الحقائق الذوقية في مقاييس فكرية وعقلية جعلوها مصدر كثير من الأوهام والأفكار الباطلة.

ثم إن ما لدى الفلاسفة الماديين ومن وهنت عقيدتهم من المفكرين من مذهب "وحدة الوجود" وما لدى الأولياء منه بونا شاسعاً وفروفاً كثيرة بل إنهما متضادان ونقيضان. فهناك خمسة فروق بينهما:

الفرق الأول: أن علماء الصوفية قد حصروا نظرهم في "واجب الوجود" واستغرقوا في التأمل فيه بكل قواهم حتى أنكروا وجود الكائنات ولم يعودوا يرون في الوجود إلا هو. أما الآخرون (الفلاسفة الماديون وضعفاء الإيمان) فقد صرفوا كل تفكيرهم ونظرهم في المادة حتى ابتعدوا عن إدراك الألوهية بل أولوا المادة أهمية عظيمة حتى جعلتهم لا يرون من الوجود إلا المادة بل تمادوا في الضلالة بحيث مزجوا الألوهية في المادة بل استغنوا عنها لشدة حصرهم النظر في الكائنات.

الفرق الثاني: أن ما لدى الصوفية من وحدة الوجود تتضمن وحدة الشهود في حين ما لدى الآخرين يتضمن وحدة الموجود.

الفرق الثالث: أن مسلك الأولياء مسلك ذوقي بينما مسلك الآخرين مسلك عقلي.

الفرق الرابع: يحصر الأولياء نظرهم في الحق تعالى ثم ينظرون نظراً تبعياً ثانوياً إلى المخلوقات بينما الآخرون يحصرون نظرهم أولاً وبالذات في المخلوقات.

الفرق الخامس: إن الأولياء عبّاد الله ومحبهه بينما الفلاسفة يعبدون أنفسهم وهواهم، فأين الثرى من الثريا.. وأين الضياء الساطع من الظلمة الدامسة.

تنوير:

لو افترض - مثلاً - أن الكرة الأرضية قد تشكلت من قطع زجاجية صغيرة جداً ومختلفة الألوان، فلا شك أن كل قطعة ستستفيض من نور الشمس حسب تركيبها وجرمها ولونها

وشكلها.

فهذا الفيض الخيالي ليس الشمس بذاتها ولا ضياؤها بعينه.

فلو نطقت ألوان الأزهار الزاهية المتجددة والتي هي تجليات ضياء الشمس وانعكاسات ألوانه السبعة، لقال كل لون منها:

إن الشمس مثلي، أو أن الشمس تخصني أنا.

أن خيالاتي كه دام اولياست عكس مهروبان بستان خداست^٢

ولكن مشرب أهل وحدة الشهود هو: الصحو والتمييز والانتباه، بينما مشرب أهل وحدة الوجود هو: الفناء والسكر. والمشرب الصافي هو مشرب الصحو والتمييز.

(تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فإنكم لن تقدروا)^٣

حقيقة المرء ليس المرء يدرُكها

فكيف كيفية الجبار ذي القدم

هو الذي أبدع الأشياء وأنشأها

فكيف يدركه مستحدث السَّم^٤

هذا ولم يدرج هنا القسم الثاني - الذي يخص بقاء الروح - من رسالة "نقطة" حيث أوفته حق الأيفاء الكلمة التاسعة والعشرون والكلمة العاشرة "الحشر". فنحيل القاري الكريم إليهما. أما القسم الثالث الذي هو عبارة عن أربعة عشر درساً فقد نشر مستقلاً تحت عنوان "المدخل إلى النور".

سعيد النورسي

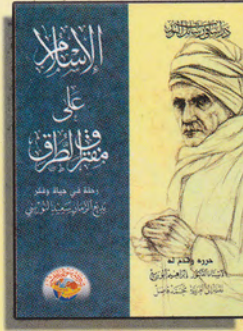
ثبت المراجع وملاحظات

^١ جاء هذا التنبيه في (الطبعة الاولى) مقدمة لرسالة "قطرة من بحر التوحيد" إلا ان اهميته جعلته يتصدر المجموعة العربية كاملة.

^٢ ان الخيالات التي هي شياك الأولياء إنما هي مرآة عاكسة تعكس الوجوه النيرة في حديقة الله والبيت لجلال الدين الرومي في مثنويه ج ١ / ٣.

^٣ حديث حسن: أخرجه الطبراني في الاوسط ٦٤٥٦ واللالكائي في السنة ١ / ١١٩ / ١-٢ والبيهقي في الشعب ١ / ٧٥ (الاحاديث الصحيحة ١٧٨٨ وله شواهد اخرى حسنة). وانظر المجمع ١ / ٨١ وحلية الاولياء ٦ / ٦٦ - ٦٧ وصحيح الجامع الصغير ٢٩٧٢ و٢٩٧٣

^٤ ينسب إلى الامام علي كرم الله وجهه - ديوان الامام علي ص ١٨٥ - بيروت.



ونرى في حياة سعيد النورسي بتعقيدها ومقاومته لمحاولات تهميش دور الدين في المجتمع الدليل الناصع على ما اتسم به الخطاب الفكري الإسلامي في عصره الحديث من المرونة - وإن لم تكن الحيوية - حتى في أوقات الأزمات الطاحنة. وفي الواقع لا يعدو الأمر منا أن يكون ضرباً من المستحيلات إذا ما حاولنا أن نقبض بأفهامنا على ناصية هذا الخطاب الإسلامي الحديث ونذكره الإدراك الكامل بكل ما له من مدلولات بدون تلك الأزمة أو الأزمات التي نشأ عنها في عصره الحديث. ولربما كان الجزء الأكثر تشويقاً في حياة سعيد النورسي العملية كما قد نراه الآن بعد عقود من وفاته هو تحديه الفكري والديني الدائب للنظام العلماني : ذلكم التحدي الذي تحتل منه مكان القلب والفضاد رائعته الدرية رسائل النور. وهي نسيج وحدها واحدى الروائع النادرة، وقد كتبها رجل لم ينقصم أبداً عن أصوله الريفية وقدم لنا تفسيراً مبدعاً مبتكراً للفكر الإسلامي التقليدي. لقد لحق بديع الزمان سعيد النورسي بقائمة المفكرين المسلمين المحدثين من ذوي العراقة وممن نقب في أسباب انحطاط العالم الإسلامي وأثار السبل إلى كيفية النهوض به مرة أخرى