يوليو ٢٠١٠ / العدد ٢

النور

للدراسات الحضارية والفكرية

التعليم في رسائل النور

- كتاب الكون قراءته وموقعه وتطوره في فكر بديع الزمان
- الخلفية البراديغمائية لأزمة البيئة والتوجه العلمي الكوني
- موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر
- التعليم طريقا للتحضر قراءة في رسائل النور

al-Nur

Academic Studies on Thought and Civilization

An Academic Biannual Journal (January, July)
Published by the Istanbul Foundation for Science and Culture
Volume 2, Number 2 (July 2010)
ISSN 1309 4424 (En-Nur)

Annual Subscriptions (2 issues)

Turkey:	TL 20
Individuals outside Turkey:	US$ 15
Institutions outside Turkey:	US$ 30

Addresses for Subscriptions and all Communications

info@nurmajalla.com
Istanbul Ilim ve Kultur Vakfi,
Cucecesmesi Sk. 6, VEFA,
34134 Fatih, ISTANBUL - TURKEY
Tel : +90 212 527 81 81 (pbx)
Fax: +90 212 527 80 80

Abdulkerim Baybara: kerimbaybara@gmail.com
Sozler Publications,
30 Gafar al-Sadiq Street, al-Hayy al-Sabi',
Nasr City, Cairo, Egypt.
Tel. / Fax: +20 2 22 602 938

www.nurmajalla.com

ISSN 1309-4424
9 771309 442006 02

للدراسات الحضارية والفكرية

تصدر عن مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم

THE ISTANBUL FOUNDATION FOR SCIENCE AND CULTURE

صاحب الإمتياز والمدير المسؤول: كنعان دميرطاش kenan@nurmajalla.com

رئيس التحرير: أ.د. عمار جيدل editor@nurmajalla.com

المشرف العام: إحسان قاسم الصالحي ihsankasim@gmail.com

هيئة التحرير

أ.د. ثروت أرماغان؛ أ.د. محمد خليل جيجَك؛
د. سعاد الناصر؛ د. محمد جنيد شِمشَك

اللجنة الإستشارية

أ.د. حسن الأمراني؛ أ.د. سليمان عشراتي؛ أ.د. عبد الحليم عويس؛ أ.د. عبد العزيز برغوث؛
أ.د. عبد العزيز خطيب؛ أ.د. عبد الكريم عكيوي؛ أ.د. عبد المجيد النجار؛ أ.د. عماد الدين خليل؛
أ.د. محسن عبد الحميد؛ أ. د. محمد عبد النبي؛ د. بوكاري كيندو؛ د. سمير بو دينار؛
د. محمد كنان ميغا

الإخراج الفني

سعيد طاقطاق، مولاي الحسن الحفيظي

رقم الإيداع الدولي

ISSN: 1309 - 4424 (En-Nur)

الطباعة

يوليو ٢٠١٠

Birleşik Basım Pazarlama - Istanbul
Tel: + 90 212 279 56 26 Pbx

المركز الرئيسي

Cucecesmesi Sk. 6, VEFA,
34134 Fatih, ISTANBUL - TURKEY
Tel : +90 212 527 81 81 (pbx)
Fax: +90 212 527 80 80
info@nurmajalla.com
www.nurmajalla.com

بسم الله الرحمن الرحيم

النور للدراسات الحضارية والفكرية

١ـ التعريف بالمجلة:

مجلة علمية أكاديمية محكّمة نصف سنوية (يناير – يوليو)، تصدر عن مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم.

تُعَد مجلة ''النور للدراسات'' مجلة الباحث والمفكر المجدد فضلا عن من يتمرّس بالبحث من شباب هذه الأمة، وهي منبر علمي أكاديمي مفتوح أمام كلّ المفكرين والباحثين الجادين.

تعمل المجلة على توجيه النظر إلى الجمع بين أصالة الأمة ممثلة في أستاذها الأول ''مصادر الإسلام'' (القرآن الكريم والسنّة المطهّرة) وثقافة العصر فيما لا تتعارض وحقيقة ثقافة الأمة وأصالتها، كما تعمل على الإفادة منها في التأسيس لبعث معرفي وحضاري، إنساني البعد إسلامي الروح، يسعى إلى فحص المتداول في الدرس الاجتماعي والإنساني بقصد تمحيصه والتأسيس للبديل المنبثق عن التصور التوحيدي للعالم والحياة والإنسان، وتَعَهُّد هذا الكسب (العلم المنجز) بالمراجعة والاستدراك المستمر، وتدريب المثقف الرسالي على التوقّف المنهجي والمعرفي عند ''الكونية'' التي يراد من خلالها تمرير مشاريع التحكّم في المعرفة ومن ثمَّ الهيمنة على مؤسسات صناعة الوعي في برامجها ومناهجها، والحيلولة الموضوعية دون ضياع سائر موارد القرار في مختلف مجالات الحياة.

٢ـ تتناول المجلة وفق الخط العام المشار إليه أعلاه:

قضايا المنهجية الإسلامية الجامعة بين مخاطبة العقل والقلب في ذات لحظة التذكير، حتى يغدو الفصل بينهما في عداد المحال المنهجي والمعرفي على السواء.

قضايا المعرفة من حيث خلفيتها النظرية، ومصادرها ونظمها وفلسفتها وإنتاجها.

العودة بالأمة إلى أستاذها الأول (القرآن الكريم)، مبعث نهضتها، ومؤسس فعاليتها في شعاب الحياة المعرفية.

الحث على البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية في إطار النظرة الإسلامية وفي كنف تكاملها مع سائر علوم الشريعة، بقصد بعث الفعالية الحضارية المنشودة.

دراسة وفحص ثم تمحيص مناهج التعامل مع الخبرة المعرفية الإسلامية (التراث) والإنسانية في مختلف مجالات التدين (العقيدة، والشريعة، والأخلاق) بالإسلام.

الإفادة من مشاريع النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي، ولاسيما مشروع بديع الزمان النورسي المبيّن في رسائله الموسومة بـ ''رسائل النور''، سعيا منا إلى الاستفادة من هذه التجربة وغيرها من خبرتنا في مجال النهضة والتغيير، بغرض المساهمة في فهم الحاضر والتخطيط الجيّد للمستقبل.

ما تنشره المجلة يعبّر عن رأي صاحبه، وليس رأي المجلة ضرورة.

المحتويات

كلمة العدد: ..... أ.د. عمار جيدل ٣

الدراسات والبحوث

حركة التجديد والإصلاح في أواسط القرن العشرين: ..... أ.د. جون أوبرت وول ٧

القضايا الأساسية للعالم الإسلامي وطرق حلها في نظر النورسي: .....أ.د. إبراهيم جانان ٢٧

مناجاة فكرية بين الإمام الغزالي والشيخ النورسي: ..... أ.د. عرفان عبد الحميد فتاح ٤٧

ملف العدد

كتاب الكون قراءته وموقعه وتطوره في فكر بديع الزمان: ..... شكران واحدة ٦٩

الخلفية البراديغمائية لأزمة البيئة والتوجه العلمي الكوني عند النورسي: .. قادر جان اطان ٩٥

موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند النورسي:..د. عبد العزيز برغوث ١١٣

التعليم طريقا للتحضر قراءة في رسائل النور: ..... أ.د. عمار جيدل ١٣٥

الحوار والإصدارات والمؤتمرات

الحوار: حوار مع الأستاذ الدكتور كولن تورنر ١٦٣

الإصدارات: قراءة في كتب ١٧٠

المؤتمرات والحلقات الدراسية ١٧٦

استكتاب لملف العدد الثالث ١٩١

معلومات عن النشر في المجلة ١٩٢

Contents ١٩٣

* ترتيب الدراسات والبحوث يخضع لاعتبارات فنية صرف.

كلمة العدد

كلمة العدد الثاني:

ولد العدد الثاني من رحم المكابدة التي أحالتها التشجيعات إلى سعادة فكرية وقلبية وعقلية، وخاصة في ظل القَبول الذي ناله العدد الأوّل من المجلة، وكانت الارتسامات والتشجيعات تشدّ على أيدينا وتدفعنا إلى البذل أكثر، ولكنّها -في الوقت نفسه- تلزمنا بمضاعفة الجهد لأجل الحفاظ على المستوى الذي صدر به العدد الأول على الأقل، لهذا تجد إدارة المجلة نفسها أمام امتحان المحافظة على النوعية النافعة، زيادة إلى الانتفاع بالملاحظات العلمية الجادة التي أبداها السادة الأساتذة...

سعت المجلة في عددها الثاني أن تكون في مستوى التطلّعات، لعلّها تقدّم علما نافعا وبحثا رائدا، فحوت الدراسات بحثا عن "حركة التجديد والإصلاح في أواسط القرن العشرين"، تلاه بحث "القضايا الأساسية للعالم الإسلامي وطرق حلها في نظر النورسي"، وختمت الدراسات بـ "مناجاة فكرية بين الإمام الغزالي والشيخ النورسي"، فكانت الدراسات فرصة لعرض مجمل للإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي، وهو مدخل مهم لملف العدد الذي خصصناه للتعليم والعلم في رسائل النور، وقد كان الملف ثريا، استهل ببحث "كتاب الكون قراءته وموقعه وتطوره في فكر بديع الزمان"، وهو استفتاح منهجي لفكرة التعليم في رسائل النور، تضمن العدد بعدها التركيز على الأساس العقدي (البراديغمي) للأزمة العالمية، فكان البحث مخصصا لـ "الخلفية البراديغمائية لأزمة البيئة والتوجه العلمي الكوني عند النورسي"، وفي السياق نفسه كان بحث "موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند النورسي"، وختم ملف العدد بدراسة "التعليم طريقا للتحضر قراءة في رسائل النور"، فكانت الدراسات تأكيدا على أن قصد بناء حضارة رسالية من أهم ما يرمي التعليم والعلم وفق مفاهيم الرسائل إلى تحقيقه، وكان الحوار مع الأستاذ الدكتور كولن تورنر متمما لبعض جوانب الملف، خاصة والحوار كان غنيا وخصبا، والمُحاوَر من أبرز الدارسين الغربيين الجادين لرسائل النور، ومسك ختام العدد الإصدارات والنشاطات العلمية والتواصلية للمجلة ومؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم.

أ.د. عمار جيدل

الدراسات والبحوث

حركة التجديد والإصلاح في أواسط القرن العشرين

أ. د. جون أوبرت وول*

أثَّرت التغيرات والتقلبات الكبيرة التي حفل بها منتصف القرن العشرين في مختلف أوجه حياة الإنسان.

كما أثّرت تجارب الحداثة والعصرنة في العصرين الأخيرين على منزلة العقائد الدينية وعلى تقاليدها، وكان ومازال للدين دور مهم في تشكيل تجارب الحداثة للمجتمعات، وتعد فترة أواسط القرن العشرين من أكثر الأدوار الحرجة التي جلبت الاهتمام بموضوع التأثير المتبادل بين الدين والحداثة.

ويمكن النظر إلى أعوام الخمسينات من هذا العصر كأعوام بلغ التأثير فيها ذروته، كما بدت فيها أولى إشارات ''عالم ما بعد الحداثة Post Modern''. ولم يكن في الإمكان الإجابة عن بعض المناقشات الرئيسة للحداثة ما لم تتحوّل إلى توترات ومشاكل جديدة. ومع ذلك فإنّ الوعي واليقظة التي تمت في الخمسينات لا تشبه اليقظة الكبرى التي ظهرت لدى المسيحيين في المستعمرات الإنكليزية في أمريكا الشمالية في القرن الثامن عشر بقيادة ''جوناثان إدوارد'' Jonathan Edwards. فاليقظة التي تعوّد عليها المسلمون والتي شهدتها الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر وبدأها ''محمد بن عبد الوهاب''، وإن شابهتها من بعض الوجوه، فإنّها لم تكن حركة ''إحياء''. ولم تأخذ حركة اليقظة التي تحققت في أواسط القرن العشرين شكل حركة ''برانج ديفيديان'' في الولايات المتحدة الأمريكية ولا شكل بعض الحركات الجهادية التي ظهرت في العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن العشرين المتسمة بطابع الشدة أو بالطابع الديني، كأغلب متديني زمانهم.

على العكس من هذا فإن اليقظة التي ظهرت في أواسط القرن العشرين كانت نتيجة حركة تجارب الحداثة في مسائل النظم الاجتماعية والدينية. فحركة الانبعاث الجديد

-التي حدثت في الخمسينات- هيأت القواعد والأسس الثقافية واللاهوتية في العالم المسيحي وفي المجمع الكنسي الثاني للكنيسة الكاثوليكية -الذي عقد في الفاتيكان في بداية الستينات- للتحرر اللاهوتي. وكان الصعود الفجائي المتزامن للحركات الشيوعية المتطرفة وللحركات القومية من عوامل حجب إرساء حركة ذات طابع ثقافي ونظامي في مجال الأعراف والتعاليم والتقاليد في الإسلام والهندوسية والبوذية لأجل تجاوز المناقشات والتوترات التي أحدثتها المعاصرة.

قاوم بعض المفكرين تعبير ''ما بعد الحداثة'' بسبب بعض تماثله مع مدرسة أدبية معينة في النقد والفلسفة. ومع ذلك فمن المحتمل أنه أفضل تعبير ممكن في ملاحظة ووصف التغيرات الطارئة على النظرة السائدة في المجتمعات الصناعية القائمة على ''خط الإنتاج''، والنظرة الشائعة في العلم حول الكون والقائمة على فيزياء ''نيوتن''. معظم ميول ''ما بعد الحداثة'' لها جذور قوية في التغيرات التي حدثت في الخمسينات. وقد يكون من المفيد القول بأن الحركات الدينية لهذا العقد عبارة عن تركيب ومزيج من ''الحداثة'' و ''ما بعد الحداثة'' في الأمور التي واجهتها هذه الحركات وفي الحلول التي قدمتها.

شهدت أعوام الخمسينات تغيرات مهمة جدا في العالم الإسلامي، فاكتسبت البلدان الإسلامية استقلالها السياسي بسرعة كبيرة. وكان نمط الكفاح لإحراز الاستقلال يحدد إلى درجة كبيرة طبيعة التنامي والتوسع في الساحة الدينية. وقد شابه النشاط الديني نسبيا النشاطات القومية، وهي السمة العامة في مجمل البلاد الإسلامية كتركيا وإيران ومصر، وكان التطور الديني في هذه البلدان ينحو منحى مختلفا، فقد كانت عناصر الحداثة وما بعد الحداثة ظاهرة في هذه البلدان أكثر من غيرها، وكانتا من أهم نقاط النقاش، وكان مزيج عناصر الحداثة و ''ما بعد الحداثة'' ظاهرا في هذه البلدان أكثر من غيرها، فصبغت مواضيع المناقشات بها، فاشتملت المناقشات على العلاقات الموجودة بين المؤسسات السياسية والثقافية الحديثة ممزوجة بالأجوبة الإسلامية عن قواعد الحداثة المؤسسة الراسخة. ويظهر هذا خاصة في مصر بعد القيام بقمع حركة الإخوان المسلمين المتسمة بالحداثة تلتها بداية ظهور حركة الإخوان المسلمين المتسمة بالطابع الثوري بعد وضوح قيام عبد الناصر بتأسيس حركة القومية العربية الاشتراكية المتطرفة. أما في إيران فقد كانت التطورات متعلقة ببرامج التحديث الغربية التي قامت بها السلطات الحاكمة فيها، وارتباط هذه السلطات بالولايات

المتحدة الأمريكية كقوة أجنبية متدخلة في شؤون البلد. وبدأت المؤسسة العصرية تواجه تحديا متزايدا من قبل المعارضة ذات الطابع الإسلامي ولا سيما بعد فشل وسقوط القومية العلمانية التي قادها مصدق.[1]

أما تركيا فقد بدت في الخمسينات كبلد يحاول تجربة بعض أنواع الانبعاث الديني.[2] الذي كان مثار نقاش و جدل و تأثير -في الوقت نفسه- في معظم التطورات السياسية آنذاك. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية دخلت تركيا عهد جمهورية ذات برلمان مكون من أحزاب متعددة، وكان من الطبيعي أن تأخذ المواضيع الدينية قسما أكبر من ذي قبل في المناظرات والمناقشات بين الجماهير وأفراد الشعب. وكان الفوز الذي حققه ''الحزب الديمقراطي'' في انتخابات عام ١٩٥٠ مفتاح طريق التغيير في السياسة المتعلقة بالدين، فمثلا سمح للأذان الشرعي السابق وهُجِرَ الأذان باللغة التركية، كما سمح بحرية أوسع لتدريس الدين. على أي حال كانت هناك أيضا ميول ثقافية وفكرية أوسع لا تتعلق بالسياسة الحزبية آنذاك. وقد عرف هذا العصر مجموعة من المفكرين والقادة الروحيين الأتراك الذين نذروا أنفسهم لبيان المبادئ الإسلامية في ظل ظروف العصر الحديث وتجاه ''ما بعد الحداثة'' التي بدأت معالمها بالظهور. وكان على رأس الزعماء الروحيين ''بديع الزمان سعيد النورسي''، وعلى الرغم من أنّه لم يكن معروفا كثيرا خارج تركيا إلا أنّه يُعد من أهم الشخصيات التي ساهمت بجهد بارز في هذه التطورات، فكانت أعوام الخمسينات (العقد الأخير من حياته) غنية بهذا السعي.

غطت حياة بديع الزمان سعيد النورسي قسما كبيرا من تاريخ تركيا الحديثة، فقد ولد في شرقي تركيا عام ١٨٧٦ أي في الحقبة الأخيرة من عهد الدولة العثمانية وخدم في الجيش العثماني، وكتب مقالات وطنية في أثناء حرب الاستقلال التي أعقبت الحرب العالمية الأولى فنال بها تقدير حكومة ''أنقرة'' الوطنية. ولكنه فقد هذا التقدير عندما ذكّر رجال البرلمان في أنقرة بأن نجاحهم هذا لا يرجع ببساطة إلى جهودهم الشخصية بل إلى القدر الإلهي.[3] ولكونه مرشدا دينيا يتمتع بشعبية كبيرة، فقد أصبح مثار شكوك الحكومة ''التجديدية'' لمصطفى كمال أتاتورك، مما كان سببا في قضاء بقية حياته في السجون أو النفي في أرجاء نائية من تركيا.[4]

مرّت حياة النورسي بثلاث مراحل، ففي المرحلة الأولى مرحلة ''سعيد القديم''، كان إلى جانب اهتمامه النشط بالقضايا الإسلامية ذات الطابع المحافظ، جنديا وقائدا

عسكريا فعّالا في الجيش العثماني. ووصف النورسي فيما بعد وضعه الفكري والثقافي في تلك المرحلة فقال: ''إن 'سعيداً القديم' والمفكرين، قد ارتضوا بقسم من دساتير الفلسفة البشرية، أي يقبلون شيئاً منها، ويبارزونهم بأسلحتهم، ويعدّون قسماً من دساتيرها كأنها العلوم الحديثة فيسلّمون بها. ولهذا لا يتمكنون من إعطاء الصورة الحقيقية للإسلام على تلك الصورة من العمل.''[5]

بدأت المرحلة الثانية، مرحلة ''سعيد الجديد'' في السنوات التي أعقبت رجوعه إلى إستانبول من الأسر في روسيا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. في هذه المرحلة ضعف عنده جانب الفلسفة الإنسانية وظهرت لديه الحاجة إلى التغلب على الغرور الشخصي والحاجة إلى اتخاذ القرآن المرشد الوحيد له،[6] أي دخل في تجربة يقظة معنوية وروحية. وكانت النتيجة أنه انسحب من العمل السياسي والاجتماعي ونذر بقية حياته لكتابة ''رسائل النور''. فملكت كتابة الرسائل بقية عمره، وتتألف الرسائل من مجلدات عديدة أدرج فيها تعليماته الموجهة إلى طلابه الذين تضاعف عددهم.

في أعوام الخمسينات دخل سعيد النورسي مرحلة ''سعيد الثالث''، وقد أمّن العهد السياسي الجديد الذي دخلت فيه تركيا إمكانية انتشار رسائل النور وسهّل الانسجام بين طلاب رسائل النور وبين قرائها. أما التغَيُّر الرئيسي الملاحظ على سعيد النورسي في هذه المرحلة فهو استعادة اهتمامه بالحياة السياسية والاجتماعية أكثر من ذي قبل.[7] ولا يعني هذا أن النورسي شكّل حزبا سياسيا أو وَضَع طريقة صوفية نمطية. بل أنشأ تجديدا إيمانيا، ولهذا عومل على أنّه حركة إيمانية[8] تتضمن منظمات نشر وجماعات من المسترشدين برسائل النور.

كان لسعيد الثالث دور كبير في النهضة الدينية التي شهدتها أعوام الخمسينات. وكانت أفكاره تجذب الناس من مختلف المشارب وتؤثر فيهم، وتعاملت هذه الأفكار مع مواضيع متنوّعة تجاوزت الاقتصار على الشؤون التركية فقط.

إن الكتابة عن دور رسائل النور في مواجهة الحداثة التي تحققت في الخمسينات يحتاج إلى دراسة طويلة وشاملة. ومع ذلك فيمكن تناول بعض ما كتبه في ''اللمعات'' كخطوة أولى في تحليل أفكاره.[9]

الحداثة –المعرفة– العقل

واجه معظم المفكرين العالميين في مجال التعاليم الدينية تحديات ومهمات كبيرة

بخصوص تقديم حقائق تعاليمهم بطريقة قوية ومؤثرة ومقنعة في العصر الحديث. وفي أواخر القرن التاسع عشر بدا بوضوح أن التغلّب على مشكلات الحداثة ومكافحتها بنجاح يشكّل أهم أشكال المرافعة عن الدين والنضال دونه، ولعلّ من أكثر المواضيع إثارة للجدل بهذا الخصوص هو ضبط العلاقة بين الإيمان الديني والعقل الديني. فقد اعتبر في الغالب وجود نزاع وخصام بين العقل وبين العقيدة الدينية ولا سيما في التعاليم الفلسفية التي ظهرت نتيجة لعهد التنوير في أوروبا. فعدّ كثير من الذين حاولوا تقديم تعريف لمنظور ''الحداثة'' الإيمان الديني فكرة من صنع الإنسان في العهود السابقة للعهد الحديث. فكانت، بحسب رأيهم، القرون الوسطى ''عهد إيمان'' بينما اعتبر العهد الحديث القائم على النظرة الفلسفية للقرن الثامن عشر ''عهد العقل''.

كان النزاع بين العقل وبين الوحي قسما مهما من وعي وإدراك العقلية الحديثة في الخمسينات. وقد قُدّم هذا بوضوح في كتاب (طُبع عام ١٩٥٠) ألفه ''كرين برينتن'' بعنوان ''تشكيل العقلية الحديثة''[10] وكان له تأثير كبير. قال المؤلف في هذا الكتاب:

''إن ما اعتقده كثير من الرجال والنساء منذ القرن الثامن عشر وما تلاه من قرون لا يتماشى مع قسم مهم من التعاليم المسيحية التقليدية''. وكان هذا يتضمن علم كونيات ''كوزمولوجي'' جديد والذي كان يرى أن ''الاعتقاد بأن البشرية تستطيع الآن بلوغ المرتبة الكاملة على هذه الأرض في الفكر الغربي شيء ممكن فقط بالنسبة للمسيحيين كنعمة إلهية، ثم لهم فقط بعد الموت''[11] كان الفكر الرئيسي لعلم الكونيات الجديد إجراء تركيب بين العقلانية وبين العلم الحديث. وكان على الشخص العقلاني في هذا السياق القيام ''ليس فقط بطرد وإبعاد أي قوة خارقة وفوق الطبيعة من الكون، بل القيام أيضا بإحلال الإنسان نفسه ضمن إطار عمل الطبيعة، أو عمل الكون المادي.'' وتدين العقلانية بقسم كبير من سمعتها التي صعدت ونمت بشكل تدريجي للنجاحات التي حققها العلم الطبيعي. وأخيرا عندما استطاع هذا العلم بفضل قوانين نيوتن الحصول على صورة كاملة ورائعة لنظام الكون بحيث أصبح في الإمكان تجربته رياضيا وإجراء التنبؤات الناجحة، كانت المرحلة بالنسبة للنظرة العقلانية الجديدة قد وصلت إلى نهايتها.''[12]

وفي منتصف القرن العشرين سيطرت ''العقلية الحديثة'' على معظم أنحاء العالم، فواجهها كثير من المفكرين الدينيين بعنوان ''العقلانية العلمية''. وثارت مناقشة في

أوساط الحداثة الدينية، مفادها التساؤل عن إمكانية الجمع بين الإيمان بدين قائم على الوحي، والإيمان بالعقلانية الحديثة وبالعلم النيوتني، وحدث في هذا المجال تطوران رئيسان: فقد اتفق العقلانيون الملحدون مع الأصوليين الحرفيين على عدم وجود أي انسجام أو توافق بين العقل وبين الدين، ولا بين العلم الحديث وبين ''الدين الحقيقي''. بينما طَوَّرَت جميع الأديان الرئيسة في العالم مدارس حديثة في الفكر لإظهار أن الأديان يمكن فهمها بالمصطلحات الحديثة. وقد تبنى المتقبلون للحداثة وضعا اعتذاريا في قبول شرعية الحداثة وعملوا على إظهار أن أديانهم تتماشى معها. وتقوّت التقاليد الحديثة في العالم الإسلامي بأعمال بعض المثقفين في أواخر القرن التاسع عشر من أمثال محمد عبده.

وفي الخمسينات بدأت المواضيع الرئيسة ضمن نقاش ''الدين ضد العلم'' تتغير نتيجة للتغيرات المهمة التي حدثت في ساحة العلم والتي بدأت بالنفوذ والتسرّب إلى أذهان الشعب وتهيمن على نقاشات الطبقة المثقفة، فقد جاء في كتاب كُتب في الخمسينات من قبل ''وارنر هايزنبرغ'' (من أشهر علماء الفيزياء في القرن العشرين) شرح فيه وبيّن التطور الذي حدث في النقاش بين العلم وبين الدين، فكتب قائلا:

''لقد انكشف في القرن التاسع عشر إطار ضيق جدا للعلوم الطبيعية. ولم يحدد هذا الإطار نظرة العلماء فقط، بل نظرة جماهير عريضة من الشعب... وقد كان هذا الإطار من الضيق والمحدودية بحيث كان من الصعب أن نجد فيه مكانا لكثير من المفاهيم الموجودة في لغتنا... مثل مفاهيم العقل أو الروح الإنساني أو حول الحياة... لقد تطور عداء واضح وصريح للعلم ضد الدين... لقد حلت الثقة في الطرق العلمية وفي التفكير العقلاني محل جميع وسائل الوقاية والحماية للعقل الإنساني.''[13] وقد لاحظ هايزنبرغ ما يأتي:

''لقد تم قبول اللغة العلمية للميكانيكية النيوتينية بشكل خاطىء وكأنها النقطة النهائية للعلم.''

ولم يدم للإطار الضيق القديم صيته، فبدأ ينحل ويتهاوى في القرن العشرين نتيجة تأثير النظرية النسبية وميكانيكا الكم.[14] ولم تكن الأحكام التي وصل إليها هايزنبرغ تقوده إلى إنشاء إطار جديد وضيق، بل نراه يصرح بأنه مع إمكان قيام العلم الحديث بدور تمزيقي للأشكال الثقافية للمدنيات الموجودة في العالم فإنه يستطيع المشاركة

في مهمة جديدة هي: ''إنهاء الخلاف بين التعاليم والتقاليد القديمة وبين النهج الجديد للتفكير.''[15]

ومع أن انتشار التكنولوجيا الحديثة قد يضر بالتقاليد الثقافية القديمة، ذلك أنّ كل هذه التطورات حدثت خلال زمن طويل خارج سيطرة أي قوة إنسانية، فإنّ علينا قبولها كملامح رئيسة لزماننا، ومحاولة ربطها قدر الإمكان بالقيم الإنسانية التي سعت إليها الثقافات والقيم الدينية.[16]

يمثل هذا المسعى الذي بيّنه هايزنبرغ النغمة الجديدة للنقاش في الخمسينات ويقدّم في الوقت نفسه بُعدا جديدا لفهم تأثير سعيد النورسي.

كان النقاش الماضي في عهد ''الحداثة'' يتمحور على إمكانية أن يُؤَيّد العلم الدين أم ينقضه، بينما تمحور النقاش في أوائل ''ما بعد الحداثة'' على بذل الجهود لرؤية العلاقات والروابط بين العلم والدين، والنظر إلى كل من ''العلم'' و ''الدين'' كأجزاء من لغتنا الطبيعية. ويقدم مؤلف كتاب عن حياة النورسي الحادثة الآتية التي تعكس الاتجاه المختلف للنقاش، ففي أواسط الخمسينات جاء أحد المستشرقين الإنجليز إلى إستانبول وألقى محاضرة ذكر فيها أن الآيات القرآنية التي تذكر ''السماوات السبع'' ترينا بأن القرآن يخالف العلم، لأن علم الفلك الحديث يرينا عدم وجود سبع سماوات في الفضاء، فذهب طالبان من طلاب النورسي من مستمعي المحاضرة إلى أستاذهم وسألوه عن رأيه في الموضوع، فكتب النورسي رسالة مستندة إلى مختارات من رسائل النور وقام طلابه باستنساخ الرسالة وطبعها ووزعوها في اليوم التالي في قاعة المحاضرة، وحسب كاتب حياة النورسي فقد ترجموا فحوى الرسالة للمستشرق الذي اختصر محاضرته في ذلك اليوم وألغى محاضراته الأخرى.[17]

هذه الحادثة مثيرة للاهتمام من ناحية طبيعة النقاش. فمن الواضح أن المستشرق الإنجليزي كان يستعمل أسلوب المناظرة العائد إلى ''الحداثة'' مستعملا العلم الحديث لتفنيد نصوص مقدسة مستندة إلى الوحي.

وكان جواب بديع الزمان مخالفا للصيغة القديمة التي يتّفق فيها العالم المزعوم والأصولي (الحرفي) من الطراز القديم على وجوب تقديم تفسير حرفي للنص المقدس... ولعلّ نص الرسالة التي سلمها النورسي لطلابه هي المذكورة في كتابه ''اللمعات وإشارات الإعجاز'' في القسم الذي يشرح فيه كيف يجب فهم معنى

السماوات السبع. يبدأ بديع الزمان جوابه بذكر ما يأتي:

''لما عجز أصحاب علوم الجغرافيا والفلك بقوانينها القاصرة ودساتيرها الضيقة وموازينها الصغيرة أن يرقوا إلى سموات القرآن وأن يكشفوا عن الطبقات السبع لمعاني نجوم آياته الجليلة، بدءوا يحاولون الاعتراض على الآية الكريمة وإنكارها بحماقة وبلاهة.'':[18] إن معنى الآية شيء، وأفْرَادُ ذلك المعنى وما يشتمل عليه من تلك المعاني من الجزئيات شيء آخر. فإن لم يوجد فرد من أفرادٍ كثيرة لذلك المعنى الكلي فلا يُنكر ذلك المعنى الكلي.[19]

ويُقَدِّم بديع الزمان شرحا إضافيا في هذا الصدد مستخدما ما تَعَوَّد على استخدامه على الدوام وهو سلوك ''الطريق الوسط'' فقال:

''إن الحكمة القديمة قد تصورت السموات أنها تسعُ سموات، فزادت على السموات السبع، العرش والكرسي الواردين في الشرع، فكان تصويراً عجيباً لها. ولقد استولت على البشرية طوال عصور مديدة تلك التعابير الرنانة لفلاسفة الحكمة القديمة وحكمائها حتى إن مفسرين كثيرين اضطروا إلى إمالة ظواهر الآيات إلى مذهبهم مما أدّى إلى إسدال ستار على إعجاز القرآن، إلى حد ما.

أما الحكمة الجديدة المسماة الفلسفة الحديثة فتقول بما يفيد إنكار السموات إزاء ما كانت تدّعيه الفلسفة القديمة من أنّ السموات غير قابلة للاختراق والالتئام. فقد فرّط هؤلاء كما أفرط أولئك. وعجز الاثنان عن بيان الحقيقة بياناً شافياً.

أما حكمة القرآن الكريم المقدسة فإنها تدع ذلك الإفراط والتفريط متخذة الحد الوسط، فهي تقول: إن الصانع ﷻ خلق سبع سموات طباقاً.''[20]

ويستمر بديع الزمان في السرد بهذا الأسلوب من التعبير ذاكرا أن أناسا مختلفين يفهمون معنى الآيات بطريقة تكون ملائمة لمستوى عقلياتهم وقابليتهم على الفهم، فقال:

''نعم! إنّ سعة خطاب القرآن وشمول معانيه وإشاراته ومراعاته درجات أفهام الطبقات عامة ومداركهم من أدنى العوام إلى أخص الخواص تبيّن أنّ كلّ آية لها وجه متوجّه إلى كل طبقة من الناس.

ولأجل هذا فقد فُهِمَتْ سبعُ طبقات بشرية سبعَ طبقات مختلفة من المعاني ضمن المعنى الكلي للآية الكريمة: ''سبع سموات.''[21]

ثم يعرض النورسي الطرق المختلفة التي يمكن بها فهم معنى ''السماوات السبع''، ثم يصل إلى استنتاج بأنّ:

''معنى واحداً لهذه الآية من بين تلك المعاني الكثيرة إن كان صدقاً فإنّ المعنى الكلي يكون صدقاً وصواباً، حتى لو أن فرداً واحداً من تلك المعاني، لا وجود له في الواقع إلاّ في ألسنة الناس، يصح أن يكون داخلاً ضمن ذلك المعنى الكلي، رعايةً لأفكار العامة. فكيف ونحن نرى كثيراً جداً من أفراده صدقاً وحقيقةً.''[22]

يقدم هذا المثال صورة عن الجهد الأساسي الذي بذله النورسي لتقديم ''جامع الدعوى ''synthesis'' للعلم والدين. وخلال الخمسينات كتب مجموعة من الرسائل التي كانت آخر ما أضيف إلى رسائل النور. وهذه الرسائل -كما ذكر كاتب سيرته- ''تصور أهم أوجه رسائل النور وهو شرح العلاقة بين العلم وبين حقائق الإيمان وأنهما -بدلا من كونهما في حالة خصام وتناقض- إن تم تناولهما في ضوء القرآن فإن العلم سيقوم بتعضيد الإيمان وتقويته.''[23] وعلى أي حال فإن نقاش الآيات حول ''السماوات السبع'' لم يجر بالأسلوب المعهود في ''الحداثة'' بين عقلاني يناقش أصوليا. بدلا من هذا فقد بيَّن بديع الزمان ''سعة الخطاب القرآني'' و''لغة الشريعة'' علاوة على ذكره اختلاف المفاهيم حسب الزمان والمكان وحسب الموقع الاجتماعي. بينما لم يتم تقديم هذا النقاش بأسلوب التحليل التفسيري والتأويلي. ولا شك أنه مثال واضح على أسلوب قوي لـ ''ما بعد الحداثة'' ظهر وبرز في الخمسينات بديلا عن الأسلوب القديم في النقاش المحصور ضمن إطار ''الحداثة'' في معالجة موضوع المعركة بين العلم وبين الدين.

الحداثة والطريق الوسط

دخلت في أواسط القرن العشرين كثير من المظاهر الاجتماعية المهمة والشؤون الدولية ضمن أقطاب متنافسة، وكان هناك قطبان واضحان في الصراع (الحرب الباردة) على النطاق الدولي، الأول مثّلته الولايات المتحدة الأمريكية و مثّلت الثاني الاتحاد السوفيتي... والغرب في مواجهة الشرق، والرأسمالية في مواجهة الشيوعية، رسمت هذه الحرب الباردة إطارا لكثير من العلاقات ذات الصلة بأبعاد الحياة. وشهد عقد الخمسينات ظهور حروب رئيسة بارزة في حركات تحرر الأمم والصراعات الاجتماعية، كتب ''هارولد لاسويل'' (من الخبراء المعروفين في السياسة) في ذلك

العهد ما يأتي:

''لم يعد أحد يشك أو يختلف في أن عهدنا هو عهد التغيرات الثورية على المستوى العالمي، ما نختلف فيه هو حول طبيعة هذه التغيرات الثورية.''[24] وإذا كان عليّ أن أستعير تعبيرا من كتاب كان واسع الانتشار آنذاك قلت إنه عهد: ''المؤمنون الراسخون'' وهو عنوان الكتاب الذي ألّفه ''أريك هوفر'' عام ١٩٥١، والذي قال فيه:

''من الضروري على معظمنا في هذه الأيام أن نكون على بصيرة من حوافز وبواعث وأجوبة المؤمنين الراسخين. لأنه مع أن عصرنا عصر إلحاد إلا أنه ضد الزندقة أو عداء الدين. إن المؤمنين الراسخين في كل مكان وقد بدءوا مسيرتهم، وكل فريق يريد تشكيل عالمنا حسب الصورة الموجودة في ذهنه.''[25] والمقصود من تعبير ''المؤمنون الراسخون'' الوارد في هذا التحليل هم المتعصبون الذين يرون هذا الإيمان ضروريا لتحريك كتل الجماهير. ويتابع قائلا: ''إن من يقوم بتغيير أمة أو بتغيير العالم لا يستطيع عمل ذلك بإظهار معقولية هذا التغيير المطلوب أو بإكراه وإجبار الجماهير والناس على أسلوب آخر للحياة. عليهم أن يعرفوا كيفية إثارة الآمال العريضة المبالغة بها وتهييجها.''[26]

لقد أكدت الثورات الكبيرة على أهمية المجموعات المختلفة والمتنافسة فيما بينها وعلى أهمية الجماهير. وعندما أسندت الثورات الرئيسة نفسها إلى قاعدة أيديولوجيات المجموعات الدولية كما هو الملاحظ في الثورة الماركسية كانت الأيديولوجيات مستندة إلى ''الدور العالمي الفريد لطبقة البروليتاريا''، ولوحظ أن ''جميع الثورات التي نجحت في القرن العشرين نجحت بإنشائها حكومة دولة قومية موجودة في العالم ضمن دول قومية أخرى.''[27] وعُدّت -من أوجه عديدة- الحروب التي نشبت في أواسط القرن العشرين نتيجة خصومات ونزاعات الحركات الثورية للقرن العشرين... ذروة وأوج الحداثة. كانت الدولة القومية ولا زالت الوجه السياسي للحداثة وظاهريتها. وفي أواسط القرن العشرين كانت عملية التحديث مقترنة في الغالب من ناحية المفاهيم مع ''بناء القومية''. بينما كانت الدول القومية تستطيع العمل معا كان القوميون والثوريون من ''المؤمنون الراسخون'' جزءا مهما في الدول والمجتمعات في العالم أجمع. لقد كان عقد الخمسينات عهدا لتطرف كبير.

كانت القومية والثورة والحظر والصراع الحديث ولا تزال من مظاهر عملية تقدم

الحداثة العالمية في القرن العشرين. وفي الوقت نفسه كانت هناك حركات مهمة ومشاهدة أيضا ذهبت أبعد من هذا. وكما قام آنشتاين وهايزنبرغ في حقل العلوم الطبيعية بتجاوز وتخطي فيزياء نيوتن، كانت هناك تغيرات مهمة مشابهة في ساحة السياسة والدين. وقد صرح ف. س. ج. نورثروب – آنذاك بقوله:

''أُفتتح القرن العشرين بقيام آنشتاين وبلانك بإعادة تركيب مذهل ومفاجئ لنظرة الإنسان إلى الطبيعة، ووصل القرن إلى منتصفه بتغيير مماثل في ساحة السياسة الداخلية والدولية. أما التغيير الذي كان مماثلا في الأهمية فقد وقع في ساحة الدين على الرغم من أنّه لم يجلب كثيرا من الأنظار ومن الانتباه.''[28] وقال بخصوص التطور الديني:

''لقد ولد علم مقارنة الأديان في جو من الاحترام الناضج بين أديان العالم، من الانسجام وجو التفاهم في الداخل، وليس من وسط الحماسة التبشيرية من الخارج، وأصبح هذا هو الجوهر في الأمر. ولذا فليس من الصدف في شيء أن تكون الصفات المميزة لجميع الأديان المهمة في العالم هي ذهنيتها وعقليتها العالمية.''[29]

ويُعَدُّ هذا المنظر-بحسبهم- ابتعادا عن الروح القتالية للأصولية الحرفية من نواحي عديدة، وذلك لصالح الاعتدال وسلوك طريق وسط جامعا في ثناياه محاولة الإقناع والمرونة والمسامحة. وهذا يعكس بدايات وعي ''ما بعد الحداثة'' لأهمية قبول التعددية ورفض روح المنع والحصر والخصام.

في مثل هذا العالم لم يكن بديع الزمان -حسب تعريف هوفر- من ''المؤمنين المتزمتين'' أي المتعصبين، بل كان شخصا مؤمنا بالإسلام باعتباره ''طريقا وسطا''. وكانت نظرته تقوم على جمع الدين والعلم معا وليس النظر إليهما باعتبارهما نِدّين متنافسين، وكانت هذه هي الصفة المميزة لنظرته الواسعة لمواضيع الإيمان والحياة العملية في سياقها الحديث. ونجد في كتاباته وإرشاداته تكرارا في هذا الصدد مفاده أن الإسلام هو طريق وسط ومسلك معتدل وغير متطرف. وهذا يمثل تعبيرا مُهمّا عن الموضوع الذي عرضه نورثروب وهو الاتجاهات الموجودة في أديان العالم في منتصف القرن العشرين.

و قد عبّر النورسي عن الطريق الوسط من خلال وضعين متعاكسين ومتضادين، وبيّن بأنّ الطريق الإسلامي الصحيح هو الطريق الوسط بينهما، ويعمل على استحضار

هذه المعاني حتى في المواضيع المثيرة للنزاع مثل موضوع اختلاف السنة والشيعة في شرح تعاليم الإسلام. فمثلا عند مناقشته لاختلاف السنة والشيعة يصل إلى قرار يتمحور على الطريق الوسط، يشهد له قوله:

''لا خير في الإفراط والتفريط في كل شيء. وإن الاستقامة هي الحد الوسط الذي اختاره أهل السنة والجماعة... فيا أهل الحق الذين هم أهل السنة والجماعة! ويا أيها الشيعة الذين اتخذتم محبة أهل البيت مسلكاً لكم! ارفعوا فوراً هذا النزاع فيما بينكم، هذا النزاع الذي لا معنى له ولا حقيقة فيه، وهو باطل ومضر في الوقت نفسه... فيلزمكم نبذ المسائل الجزئية التي تثير النزاع، لأنكم أهل التوحيد بينكم مئات الروابط المقدسة الداعية إلى الأخوة والاتحاد.''[30]

وبشكل مماثل يظهر الطريق الوسط في مسلك بديع الزمان بمعنى الاعتدال، فلا ينطبق عليه القالب أو التعريف الذي قدمه ''هوفر'' -أو ''لاسويل''- للزعيم الثوري - حسب مفهوم ''الحداثة''- الذي يقود الجماهير، ذلك أنّه أكد على معقولية رسالة الإسلام، وعرض في سياقات عديدة الاعتدال كهدف وأمل كبير للإسلام. وفي تقديمه للرسول محمد ﷺ قدوة وأسوة حسنة ما يؤكّد هذه المعاني منها قوله: ''لما كان الرسول ﷺ قد خلق في أفضل وضع وأعدله وفي أكمل صورة وأتمها، فحركاته وسكناته قد سارت على وفق الاعتدال والاستقامة، وسيرته الشريفة تبيّن هذا بياناً قاطعاً وبوضوح تام، بأنه قد مضى وفق الاعتدال والاستقامة في كل حركة من حركاته متجنباً الإفراط والتفريط... وهكذا فإنه ﷺ قد اختار حد الاستقامة في جميع سننه الشريفة الطاهرة وفي جميع أحواله الفطرية وفي جميع أحكامه الشرعية، وتجنب كليا الظلم والظلمات أي الإفراط والتفريط، والإسراف والتبذير، حتى إنّه قد اتخذ الاقتصاد له دليلا متجنبا الإسراف نهائيا، في كلامه وفي أكله وفي شربه.''[31]

تعكس طريقة بديع الزمان في عرض المواضيع ظهور وبزوغ الميول العالمية لـ ''ما بعد الحداثة''... هذه الميول التي شرحها ''نورثروب'' وقال إن من مظاهرها الانفتاح التنوع وعلى شكل من أشكال التعددية. لم يكن النورسي في وضع يمكنه من القيام باتصالات عديدة مع غير المسلمين لمناقشة المواضيع الإيمانية معهم، ولم يكن هذا الجزء واضحا من مهمته ورسالته، ومع هذا فإنه كان على وعي بأهمية تطوير العلاقات مع العالم المسيحي، فزار البطريق اليوناني الأرثوذكسي في إستانبول عام ١٩٥٣. وبتعبير أوسع ''مع أن بديع الزمان أيَّد على الدوام ودَعَّم الصراع من أجل استقلال

العالم الإسلامي عن الغرب، وأيد سلامة ووحدة ثقافته، فإنه تنبّأ وتوقّع التعاون بين المسلمين وبين المسيحيين المخلصين في وجه الإلحاد المعتدي والظالم."[32] وفي هذا السياق كتب رسالة تناول فيها مسألة سياسية مهمة أيّد فيها بقوة دخول تركيا إلى حلف بغداد، هذا الحلف الذي جعل تركيا وأقطارا إسلامية أخرى حليفة لدول مسيحية كبرى ضد الكتلة الشيوعية.[33]

يُعد مفهوم التحالف مع المسيحيين لمحاربة الإلحاد امتدادا لموقف قديم، ولا يعد إعلانا مهما لقبول التعددية. على أي حال، كان بديع الزمان -بشكل نسبي- من أنصار التعددية من ناحية المنهج والطريقة ومن ناحية التفسير.

ومع أن "ما بعد الحداثة" يُتهم على الدوام بأنه يدافع عن النسبية وينكر وجود أية حقيقة، وهذا صحيح بالنسبة لبعض مفكري ما بعد الحداثة، لأن قبول الحداثة وصحة وشرعية التعددية والتنوُّع في وجهات النظر والآراء لا يُعد نسبية. إن القناعة الحديثة حول إمكانية اكتشاف حقيقة علمية مطلقة ثم البرهنة عليها يناقض تماما النسبية المفرطة لما بعد الحداثة، وبالرغم من كلّ ذلك كانت هناك "طرق وسطى" بين هذين القطبين من الإفراط. ويقدم بديع الزمان أنموذجا لإحدى هذه الطرق.

وفي مجال تفسير القرآن يصرّح سعيد النورسي بأنّ الآيات القرآنية تعكس الرسالة الإلهية الشاملة والواسعة ومعانيها العميقة:

"إن القرآن الكريم مثلما يبيّن الحقائق بمفاهيمه وبمعناه الصريح يفيد كذلك معاني إشارية كثيرة بأساليبه وهيئاته. فلكلّ آية طبقات كثيرة من المعاني؛ ولأن القرآن الكريم قد نزل من العلم المحيط، فيمكن أن تكون جميع معانيه مرادة، إذ معاني القرآن لا تنحصر في واحد أو اثنين من المعاني كما ينحصر كلام الإنسان الحاصل بإرادته الشخصية وبفكره الجزئي المحدود.

فبناءً على هذا السر فقد بيّن المفسرون ما لا يحد من الحقائق لآيات القرآن.

وهناك حقائق كثيرة جداً لم يبينها المفسرون بعدُ. ولاسيما حروف القرآن وإشاراته ففيها علومٌ مهمة سوى معانيه الصريحة..."[34]

هذا الانفتاح على معاني ذات مستويات مختلفة يعكس تعددية ولا يعكس وضعا نسبيا، لأنه يؤكد فقط على أهمية دور التفسير الشخصي والفردي. ويُقَدِّم النورسي عند حديثه في موضوع "الإخلاص" هذا التوازن الدقيق للتعددية في فهم الحقيقة بكل وضوح فقال:

''وإذا ما كان ثمة غرور وأنانية في النفس يتوهم المرء نفسه مُحِقّاً ومخالفوه على باطل فيقع الاختلاف والمنافسة بدل الاتفاق والمحبة، وعندها يفوته الإخلاص ويحبط عمله ويكون أثرا بعد عين.

والعلاج الوحيد لهذه الحالة والحيلولة دون رؤية نتيجتها الوخيمة هو في تسعة أمور هي: اتخاذ دستور الإنصاف دليلاً ومرشداً، 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 ''إن الحسن والجمال في مسلكي وحده'' الذي يقضي على بطلان المسالك الأخرى وفسادها.''[35]

وهو عندما يشير إلى الطرق المتعددة التي يستطيع بها الناس القيام بتفسير الحقيقة يتخذ طريقا وسطا فلا يقدّم وضعا نسبيا ولا وضعا مطلقا. فهو يرى بأن الوحي الإلهي يقدّم الحقيقة إلى كل الناس. ولكن بما أنّ الناس يختلفون في قابليتهم ومداركهم وأزمانهم وأوضاعهم فإنهم يفهمون هذه الحقيقة بطرق مختلفة. و ''كما أن للقرآن الكريم متشابهات، يرشد المسائل الدقيقة العميقة للعوام بالتشبيه والتمثيل، كذلك للحديث الشريف متشابهات يعبّر عن الحقائق الواسعة بتشبيهات مأنوسة لدى العوام.''[36] ولكن ''التشبيهات والتمثيلات كلما انتقلت من الخواص إلى العوام، أي كلما سَرَتْ من يد العلم إلى يد الجهل عُدّت حقائق ملموسة بمرور الزمن، أي كأنّها حقائق واقعة وليست تشبيهات.''[37]

وقَدَّم بديع الزمان مثالا عن عقيدة شعبية قديمة بأن الأرض موجودة فوق قرني ثور واقف على حوت، بينما يقول علم الفلك الحديث بأن الأرض تسبح في فراغ. إن حقيقة الثور والحوت مجاز ورمز ضمن استعارة كبيرة، ويجب ألا يُفهم كوجود حقيقي ولا يبدو وكأنه خطأ في الحديث. ولكنه مجرد تأكيد على أن الحقيقة يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة.[38]

بمثل هذا التناول للمواضيع يمكن أن يُنظر إلى بديع الزمان كممثل مبكر لأسلوب ''ما بعد الحداثة'' في الرد على معارضي الميتافيزيقية المحدثين في الفكر والثقافة، ولكن بصيغة هي أقرب إلى ما يدعونه بأسلوب ''ما بعد الحداثة المجازي metaphoric post modern'' منها إلى صيغة ''ما بعد الحداثة التحليلي analytic post modern''.[39]

ومثل معظم المفكرين الدينيين الآخرين للخمسينات الذين كانوا قد بدءوا بتجاوز الفكر الحديث ذي الطابع القهري والإجباري، لم يكن بديع الزمان من مفكري ''ما بعد الحداثة'' أو من أنصار المدرسة التعددية ''pluralist'' بشكل كلي، فقد كانت نظرته للعالم من خلال المنظور الاسلامي بشكل واضح. وهو يشبه في هذا طراز النظرة الدينية التعددية لعالم الدين الكاثوليكي ''كارل رينر ''Karl Rahner'' - من خلال الإطار المفاهيمي الذي وضعه لـ ''المسيحية غير المسماة anonymous Christianity''.

على كل حال فقد كانت كلتا الحالتين خطوة مهمة لتجاوز مقولات الحصر والمنع الموجودة في نظرة الأصوليين المحدثين وكذلك في النظرة التبشيرية. وقدَّم هذه الخطوة بشكل صارم بلغة العصر وبلغة الإسلام بوصفه طريقا وسطا.

البيئة التركية في الخمسينات

كانت تركيا -مثل غيرها من العديد من بلدان العالم- تُجَرِّبُ تحولات مهمة في الخمسينات. وهذا الأمر ملاحظ في الساحة السياسية بعد النجاح السياسي لتعدد الأحزاب في انتخابات عام ١٩٥٠، والذي رافقته آثاره في الساحة الاقتصادية، والشؤون الدولية، وقد لاحظ المراقبون أن الساحة الدينية كانت مسرحا لتغيرات وتحولات مهمة. وكان العقد من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ من الناحية السياسية عهد حكم الحزب الديمقراطي. وعند تقييم هذا العهد نرى أن المواضيع الدينية كان لها دور حاسم في تاريخ تلك الفترة. فمثلا في دراسة جرت في الستينات عن الانقلاب الذي حدث عام ١٩٦٠ وأنهى حكم الحزب الديمقراطي، أكّدت الدراسة أن نقاشات ستجري في تركيا لسنوات عديدة، تتناول بالعرض والتقويم عهد الحزب الديمقراطي من جهة كونه عهد خيانة للعلمانية أم عهد استغلال للدين أم عهد تأمين لحرية العبادة أم بداية عهد جديد لعصرنة الإسلام.[40]

كتب في نهاية الخمسينات ''ولفرد كانتويل سمث Wilfred Cantwell Smith'' دراسة مهمة حول التجربة الإسلامية في العهد الجديد فأوضح بأن التجربة التركية كانت أنجح التجارب في العالم الإسلامي من ناحية التكيف مع الحداثة فقال:

''الأتراك هم الشعب المسلم الوحيد الذي عرف ماذا يريد. وهم الأمة الوحيدة التي طَوَّرت في الأغلب أسسها الثقافية والاجتماعية بشكل ملائم مع جوهر الحداثة.''[41]

وقد رأى ''سمث'' وغيره في هذه التجربة التركية جهودا متباينة ومتناقضة في ''النهضة'' و ''التجديد'' ولكن يُكَمِّل بعضها البعض الآخر. ويكمن التناقض بين ''إحياء حقيقة قديمة اضمحلت 'أي حركة الإحياء' وبين 'إصلاح وتعديل الخاطئ من الموجود فعلا 'أي حركة التجديد'.''[42]

وكثيرا ما تكلم المراقبون آنذاك عن ''التجديد'' التركي في الخمسينات المتضمن كلا من التأكيد على العلمانية الليبرالية، وإعادة التأكيد على الهوية الإسلامية. وكان السؤال الوارد في أذهان العديدين في هذا الموضوع هو: هل ستكون هذه التطورات الدينية باتجاه زيادة الجهود لبعث أرثوذكسية قديمة، أم باتجاه حركة تجديدية للإسلام تتضمن وجها جديدا لتحديث الإسلام الخاص بالأتراك؟[43] وكان السياق العام الذي لاحظه معظم الناس هو أنه مرحلة في عمليات التحديث وإجابة على التحديث.

ظهرت مؤشرات تحوّلات أكثر أهمية بدأت تأخذ مكانها، إذ يمكن بكل وضوح مشاهدة تناقضات الخمسينات التي كانت بين الحكومة وبين المجددين من جماعات المسلمين وخاصة في موقفهم من تحديث القديم، وما رافقها من ردود فعل وردت من الجهات ذات الصبغة القديمة والتقليدية. إذ كان هذا هو الوضع فيما يتعلّق بالحوادث التي ارتبطت بالطرق التيجانية.[44] وكان من الممكن على أي حال مشاهدة التطورات التي تجاوزت التوترات بين الحداثة وبين الرجعية. فالشيوخ من الزعماء المسلمين في القرى والأرياف كانوا يموتون ويحل محلهم خريجو مدارس الأئمة والخطباء الذين أصبح لهم تأثير قوي في الحياة الدينية المحلية، وهذا أدى إلى ضعف واضح في قوة الرجعية عند المسلمين.

قام ''ريتشارد روبنسون'' -الذي كان له اطلاع جيد آنذاك على أحوال تركيا- بشرح وتعريف الطابع الديني الذي بدأ بالظهور بالمقارنة مع طابع المجددين المسلمين القدماء، فقال: ''على الرغم من وجود قوة سياسية يعتد بها للمتدينين المحافظين في عام ١٩٦٠ فإنها لم تعد خطرا على الجمهورية العلمانية، بل إن الإسلام نفسه كان قد اجتاز مرحلة دقيقة من التحول حتى في مستوى القرية، فلم تعد الرفاهية المادية أو الحوافز الاقتصادية أو الإبداع أو الآلات الميكانيكية والتجارة تحديات للدين. فقد رأيت قرية تفتخر ببناء جامع بكلفة ''١٠٠'' ألف ليرة تركية تفتخر أيضا بمدرستها العلمانية النظيفة والمنظمة. ولم يكن الجامع الجديد -في مجتمع هذه القرية في الأقل- يمثل رجعية دينية، لأن القرويين كانوا يتكلمون على الدوام عن زيادة مستوى

رفاهيتهم المادية حاليا وما ينتظرونه في المستقبل. وقد يقوم أي مراقب سطحي برؤية الجامع الجديد فقط لكي يعطي حكما بتجدد الميل إلى الإسلام الشعبي التقليدي. ولكن هذا يكون خطأ منه، لأن التوفيق بين الإسلام التقليدي وبين الحياة العصرية كان قد بدأ فعلا.''[45]

كان بديع الزمان بشكل بارز ومتميز جزءاً من مجتمعه، ولم يكن من المناضلين في الصفوف الخلفية ضد الحداثة والحياة العصرية. كما لم يكن من ''الإصلاحيين التجديديين Reformists'' ضمن الطبقة المثقفة التي عرّفها ووصفها ''و. ك. سمث'' بأنهم من ''الليبراليين العصريين Liberal modernists'' مثل القرويين الذين وصفهم ''روبنسون''، ولم يكن من ''المناضلين الثوريين الإحيائيين Revivalist renascence'' بحسب تعبير ''سمث''. ولا من أنصار ''التجديد العصري Modernist reformation''. بل كان رائد طريق وسط جديد وضعه هو ''الطريق الأوسط Middle way'' الذي لم يهتم بالنزاع بين مؤيدي ومعارضي التحديث ''Modernization'' أو بدعاويهم وأدلتهم عند البناء على الأسس الموجودة سابقا. بل تجاوز هؤلاء لتأسيس ما يؤدي في المستقبل إلى ملامح وإلى طريق ما بعد الحداثة ''Post-Modern''. إن كلا من حركة الإحياء ''Renascence'' وحركة التجديد ''Reformation'' تعكسان الحركات التي تأخذ أماكنها ضمن إطار عام من ''الحداثة''. بينما شهدت أعوام الخمسينات بداية لحركات تخطت وتجاوزت الحداثة. ونستطيع ملاحظة ومشاهدة ذلك في كثير مما كتبه بديع الزمان عن الإسلام والعقيدة الإسلامية معبّرا بما كتبه عن طريق وسط يُعد تعبيرا وبيانا أوليا عن ''ما بعد الحداثة''.

يمكن النظر على النطاق العالمي إلى بديع الزمان كحلقة من سلسلة طويلة من التحولات التي ظهرت في منتصف القرن العشرين. وتتضمن هذه التحولات التحرك من ''الحداثة'' نحو ''ما بعد الحداثة''، هذا على الرغم من كون ''ما بعد الحداثة'' مرحلة لم تتضح بعد ملامحها بشكل كاف حتى ونحن نخطو نحو نهاية القرن العشرين. وبهذا الخصوص قد يكون من المفيد إيراد التمييز الذي وضعه أحد العلماء المسيحيين بين الأصول ''Paradigm'' وبين الدين 'Religion' فالأصول هي: ''مجموعة مؤلفة من صيغ السلوك والقيم المعنوية والقناعات الشعورية واللاشعورية.'' بينما يقول عن الدين: ''ليس الدين مجرد أنموذج أساسي شعوري أو لاشعوري حول

العالم والمجتمع والعقيدة والكنيسة. بل هو نظرة شعورية للحياة تتضمن جميع أمثال هذه النماذج."[46]

ومن خلال التواريخ الطويلة للتقاليد والأعراف الدينية الرئيسة ولتواريخ المدنيات والحضارات يمكن تعريف النماذج الرئيسة "Major paradigms" للعهود من خلال هذه النظرة؛ فإن منتصف القرن العشرين كان عهدا للتحول من مرحلة الأنموذج الذي تطور من أنموذج "التنوير الحديث Modern Enlighten" إلى بداية ظهور أنموذج "ما بعد الحداثة" الذي تميز بتعددية أكثر وبكونه يقترب من المسائل اللاهوتية "Theology" بصيغة تفسيرية وتأويلية. ونحن نرى في "الطريق الوسط" الذي اختطه بديع الزمان طريقا مهما يعكس هذا التحول.

وهذا الطريق الوسط ليس جزءاً من النقاش الدائر بين أنموذج التنوير الحديث "Modern Enlighten" السابق الجاري بين العلمانيين وبين الرجعيين التقليديين، بل هو بداية لتعريف وتوضيح الأنموذج الإسلامي لـ "ما بعد الحداثة" الجديد.

* * *

الهوامش:

[*] أستاذ التاريخ الإسلامي -ومدير مركز التفاهم بين المسلمين والنصارى، جامعة جورج تاون بواشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية. حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ١٩٦٩ عن موضوع "تاريخ الطريقة الختمية في السودان". وهو عضو في: الجمعية الأمريكية للمجتمعات المثقفة. الجمعية الأمريكية لدراسة المجتمعات الإسلامية. الجمعية الأمريكية للتاريخ. هيئة المؤلفين لدائرة معارف العالم الإسلامي المعاصر. هيئة المؤلفين للمجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط. رئيس هيئة المؤلفين لجمعية دراسات الشرق الأوسط. مجموعة المستشارين لبرنامج ثقافة الأمن القومي. ورئيس: جمعية نيو انكلاند للتاريخ وهيئة المديرين لمجلس نيوهامشاير للشؤون العالمية ١٩٧٨. وهيئة المديرين لمجلس نيوهامشاير للشؤون الإنسانية ١٩٩١-٩٥. وهيئة المديرين لجمعية دراسات السودان. وله أبحاث ودراسات كثيرة، من مؤلفاته المنشورة:

-Islam: Continuity and Change in the Modern World

-Historical Dictionary of the Sudan

-Sudan: State and Society in Crisis,

-Islam and Democracy, with John L. Esposito

-The Contemporary Islamic Revival, with Yvonne Haddad and John L. Esposito

-The Sudan: Unity and Diversity in a Multicultural State, with Sarah P. Voll".

-Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam, with Nehemia Levtzion, editors

[1] محمد مصدق (١٨٨٠-١٩٦٧) أحد أبرز القادة السياسيين في إيران عرف برائد تأميم النفط في بلده، وشغل مناصب تنفيذية هامة، منها رئاسة الوزراء (١٩٥١-١٩٥٣)

[2] من أكثر المقالات فائدة والمكتوبة آنذاك في هذا الخصوص انظر إلى: "Islamic Revival" لبنارد لويس.

"International Affairs 28 /1952" صفحة: ٣٨-٤٨.

والى: "Recent Development in Turkish Islam" لـ "لويس ف. توماس "Lewiis V. Thomas المنشور في "Middle East Journal" بتاريخ ١٩٥٢/٦؛ صفحة: ٢٢-٤٠.

والى مقالة: "Howard A. Reed" بعنوان: "Revival of Islam in Secular Turkey" المنشورة في "Middle East J ournal" بتاريخ: ٨/ ١٩٥٤؛ صفحة: ٢٢٧-٢٨٢.

[3] هناك كتاب تحليل مفيد للأشخاص خارج تركيا كتبه "شريف ماردين" حول حياة وأهمية النورسي تحت عنوان: "Religion and social change in modern Turkey" من منشورات: (Albany: State University Press of New York, 1989.)

[4] لمعرفة تفاصيل حياة النورسي انظر إلى: Bediuzzaman Said Nursi بقلم "شكران واحدة" إستانبول: سوزلر ١٩٩٢.

[5] المصدر السابق، صفحة: ١٦٤-١٦٥ والمكتوبات: ٥٦٩.

[6] المصدر السابق، صفحة: ١٦٧.

[7] المصدر السابق، صفحة: ٣٣٠.

[8] انظر إلى شريف ماردين:

"Nurculuk", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995) ٣:٢٥٦ صفحة:

[9] استفدت في كتابة هذه المحاضرة من ترجمة شكران واحدة التالية لـ "اللمعات" إستانبول: سوزلر ١٩٩٥ وسأشير فيما بعد إلى هذا المصدر بكلمة "اللمعات"

[10] Crane Brinton, *"The Shaping of the Modern Mind"* (New York: Mentor Books, 1950.)

[11] المصدر السابق، صفحة: ١٠٧ و ١١٣.

[12] المصدر السابق، صفحة: ١١٠-١١١.

[13] Werner Heisenberg, Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science (New York: Harper and Row, 1958.) صفحة: ١٩٧-١٩٨

[14] المصدر السابق، صفحة ١٩٨-١٩٩.

[15] المصدر السابق، صفحة: ٢٠٢.

[16] انظر المصدر السابق، صفحة: ٢٠٢- ٢٠٣؛ "أضيفت الاقتباسات".

[17] شكران واحدة، صفحة: ٣٤٦.

[18] Flashes صفحة: ٩٧ واللمعات: ١٠٠.

[19] نفسه، صفحة: ٩٧ واللمعات: ١٠١.

[20] نفسه، صفحة ٩٩ "أضيفت الاقتباسات" واللمعات: ١٠٤.

[21] نفسه، صفحة: ١٠١؛ "أضيفت الاقتباسات" واللمعات: ١٠٦.

[22] نفسه، صفحة: ١٠٢ واللمعات: ١٠٧.

[23] شكران واحدة، صفحة: ٣٣٦

[24] نشر لأول مرة عام ١٩٥١:

[Harold D. Lasswell, *"The World Revolution of Our Time"* Stanford University Press];

ضمن" *World Revolutionary Elits: Studies in Coercive Ideological Movments*" ed. Harold D. Lasswell and Daniel Lerner (Cambridge: The M.I.T. Press, 1965.) صفحة: ٢٩

[25] انظر إلى: Eric Hoffer The True Believer: Thoughts on the Mass Movments

(Perennial Library Edition, 1966, New York: Harper and Brothers, 1951.) صفحة: ١٠

[26] المصدر السابق، صفحة: ١٨.

[27] انظر إلى: John Dunn *Modern Revolutions* (الطبعة الثانية Cambridge: Cambridge University Press, 1989.) صفحة: ١٢

[28] انظر إلى:

F.S.C.Northrop, "The World's Religions at Mid-century: An Introductory Essay" [ضمن Religions and the Promise of the Twentieth Century] ed. Guy S. Metraux and Francois Crouzet (New York: New American Library, 1965.) صفحة: ١٤

[29] المصدر السابق، صفحة: ١٥.

[30] Flashesصفحة: ٤٣ واللمعات: ٣٧.

[31] نفسه، صفحة: ٩٢-٩٣ واللمعات: ٩٥.

[32] شكران واحدة، صفحة: ٣٤٤.

[33] المصدر السابق، صفحة: ٣٥٣-٣٥٤.

[34] نفسه، صفحة: ٥١ واللمعات: ٤٧.

[35] نفسه، صفحة: ٢٠٣ واللمعات: ٢٢٨.

[36] نفسه، صفحة: ١٢٩ واللمعات: ١٣٩.

[37] نفسه، صفحة: ١٢٨واللمعات: ١٣٨.

[38] تم تناول نقاش هذا الموضوع بالتفصيل في "Flashes" صفحة ١٢٧-١٣٢

[39] انظر إلى:

Carl Raschke "Fire and roses, or the problem of postmodrn religious thinking" [الذي نشر ضمن Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion] Philippa Berry and Andrew Wernick (London: Routledge, 1992.) صفحة: ١٠١-١٠٢

[40] انظر:

Walter F. Weiker "*The Turkish Revolution, 1960-1961"* (Washington: The Brookings Institution, 1963.) صفحة: ٩

[41] انظر الى:

Wilfred Cantwell Smith "*Islam in Modern History"* (Princton: Princton University Press, 1957.) صفحة: ١٧٠

[42] المصدر السابق، صفحة: ١٧٠.

[43] المصدر السابق، صفحة: ١٨٩- ١٩٠.

[44] انظر مثلا إلى النقاش في مقالة:

"Lewis Thomas" "Recent Developments." صفحة: ٢٢-٢٣

[45] انظر إلى:

Richard D.Robinson, *The First Turkish Republic: A case Study in National Development* (Cambridge Harvard University Press,1963.) صفحة: ٢٠٥

[46] انظر إلى: Hans Kung, Theology for the Third Millennium [ترجمة Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988.) صفحة: ٢١١- ٢١٢

القضايا الأساسية للعالم الإسلامي وطرق حلها في نظر بديع الزمان

أ.د. إبراهيم جانان*

[غادرنا الأستاذ الدكتور إبراهيم جانان على حين غرّة، ومن غير مقدمات، فقد كانت وفاته مفاجئة لنا (رحمه الله رحمة واسعة)، والأستاذ مشهود له بمساهماته الأكاديمية الرائدة في خدمة رسائل النور، لهذا اختارت المجلة أن تنشر في هذا العدد بحثا من بحوثه إحياء لذكراه وتذكيرا لزملائه الأساتذة وطلبته وأحبته، بما للرجل من فضل علينا جميعا.]

"ما السبيل إلى حل الخلاف في العالم الإسلامي؟" يجيب بديع الزمان عن هذا السؤال: "يجب أولا النظر إلى المقاصد السامية التي يجتمع عليها، ذلك أن إلهنا واحد ورسولنا واحد وقرآننا واحد ونحن متفقون على الضروريات الدينية."

سأركّز في هذه الدراسة على ثلاث مسائل أساسية، تمثّل خلاصة نضال بديع الزمان في حياته التي دامت ما يقارب قرناً. ولكي يتضح الموضوع أكثر سأشير أولا إلى بعض النقاط، التي تستدعيها الناحية المنهجية في عرض الموضوع:

النقطة الأولى: التكامل الفكري لبديع الزمان

بديع الزمان شخص عمّر طويلا، فعاش ما يقرب من قرن. لم يكن هذا القرن مهماً بالنسبة للتاريخ التركي وحده، بل كان مهما للكل، ذلك أنه عهد أكبر الانقلابات في التاريخ الإنساني. مما كان سببا في تغيير الناس أفكارهم كما تغير الحَيَّةُ جلدها، بينما يسترعي انتباهك بديع الزمان بثباته فـ "لا تستطيع أن تجد فرقاً بين ما قاله أو كتبه في أول عهده وبين ما قاله وكتبه في أواخر حياته."

بلغ نضجه العلمي والفكري في وقت مبكر جداً، حتى إنّ أحد أساتذته في شرقي الأناضول (بتليس) وهو ''الشيخ أمين'' حاول أن يُلبس سعيد (لباس العلماء)[1] وهو صبي لم يبلغ بعد، وهذا يدل على أن بديع الزمان كان شخصاً استثنائيا استرعى إليه الأنظار في وقت مبكّر.

عرضت هذه الفكرة لأبيّن قيام بديع الزمان بتنظيم أفكاره منذ بداية عمله -الذي سيجاهد في سبيله طوال حياته- ضمن برنامج ومنهاج معين. وقلب هذا البرنامج الذي وضعه لنفسه مسألة ''الأعداء الثلاثة'' التي سنتناولها بالعرض. ولكي تتضح منزلة ''الأعداء الثلاثة'' في نظام تفكيره فإنّ من المفيد تقديم ملخص لبرنامجه المذكور.

النقطة الثانية: برنامج أفكار بديع الزمان وأسس دعوته

لخص بديع الزمان أفكاره في تسع مواد في مقالة نشرها عام ١٩٠٩ في ''الجريدة الدينية'' بعنوان ''ثمرة الجبل وإن كانت مرة إلا أنها دواء''. والعنوان الفرعي الذي وضعه لمقالته هذه يدلّ على أنّه أدرج بشكل واعٍ أهدافاً معينة في برنامج نضاله، ولأجل هذا يستحق الذكر، والعنوان الفرعي هو ''فهرست لمقاصد بديع الزمان وبرنامج أفكاره''.

ويمكن في عجالة وتركيز تلخيص هذه المواد التسعة على النحو الآتي:

المادة الأولى: تأمين اليقظة التي تدفع العالم الإسلامي إلى الرقي.

المادة الثانية: إزالة الخلاف بين المراكز التي تؤمّن المعارف الإسلامية. وهذه المراكز هي: المدارس الدينية، المدارس الحكومية، التكايا.

المادة الثالثة: تأسيس الحرية العلمية في الأوساط العلمية.

المادة الرابعة: تأسيس شُعَب اختصاص في المدارس الدينية.

المادة الخامسة: الاهتمام بتنشئة الخطباء والوعاظ الذين يعدون مرشدين عامين.

المادة السادسة: إيقاظ الاتجاه نحو الرقي لدى العثمانيين. وهنا يرد موضوع الأعداء الثلاثة الذي يشكل موضوعنا الأصلي.

المادة السابعة: إصلاح مقام الخلافة.

المادة الثامنة: لكي لا ترجع الدولة العثمانية إلى عهود أمراء الولايات يجب نشر

وتقوية الوحدة الإسلامية بين الجماهير المسلمة.[2]

المادة التاسعة: الاستفادة من القوة الكبيرة التي يملكها الأكراد والتي ضاعت نتيجة الخلاف الكردي وذلك بتأمين الوحدة الملية.

ويجب ألا ننسى أن بديع الزمان الذي حضر إلى إستانبول عام ١٩٠٧ كان قد طوَّر هذه الأفكار قبل هذه المرحلة بكثير، وقد سعى قبل مجيئه إلى إستانبول بسنوات عدة إلى تحقيق بعضها بين العشائر. بل إنه حضر إلى إستانبول بقصد تحقيقها.[3]

قام بديع الزمان بتلخيص أفكاره في هذه النقاط التسع "ليظهر أنه يتبع مسلكاً" (طريقة عمل) "معينًا"[4] "لكونه يشكل حقائق"، ولكي يبين بشكل جيد أسس دعوته، يدعو إلى مراجعتها المستمرة بضرورة وإعادة النظر فيها بشكل متكرر ومستمر، وهذا ما دعاه إلى تناولها في جميع دراساته.

النقطة الثالثة: مقارنة بين أنموذجين في الإصلاح

لكي نفهم مدى شمولية مسألة "الأعداء الثلاثة" التي نحن بصددها الآن، وندرك الدور الذي قام به بديع الزمان في العالم الإسلامي، فإننا نود عقد مقارنة بينه وبين كلفن "١٥٠٩-١٥٦٤" الذي أجرى في حياة الغرب عملية جراحية كبيرة. فكما يعلم الجميع فقد أجرى كلفن عملية تغيير وتجديد كبيرين في العالم المسيحي، وحسب التوضيحات التي أوردها عالم الاجتماع الألماني "ماكس ويبر" فإن التكنولوجيا الغربية التي تمتلكها الرأسمالية مَدينَةٌ في وجودها إلى كلفن. ذلك لأنه منح الغرب ثلاثة أفكار أساسية، واكتساب هذه الأفكار الحياة هو الذي أدى إلى نشوء واتساع وتقدم العلم والصناعة والتكنولوجيا في الغرب. وشرح هذه الأفكار الثلاثة الرئيسية قد يطول ولكنها باختصار هي: العلم والعمل والزهد.[5] وقد كانت أبحاث "ويبر" مبعث التقدم العلمي والتقني الذي بدأ في الأوساط البروتستانتية السالكة مذهب كلفن في كل البلدان الغربية.

وستلاحظ معنا أن المدخل الرئيس للإصلاح عند بديع الزمان لا يبعد عن هندسة الفكرة نفسها، ولكنها عرضت بشكل أوضح وبأثر أعمق، وهذا يفرض وقفة موضوعية عند فكرة الأعداء الثلاثة كما بينها الأستاذ.

الأعداء الثلاثة:

إن أعداء بديع الزمان الثلاثة هي: الجهل والفقر والاختلاف.

وقد ذكر ''سعيد القديم'' هذه الأعداء الثلاثة في جميع مقالاته وكتاباته، وعبّر عن أفكاره هذه بأساليب مختلفة إذ يقول مرة: ''إن كل مؤمن مكلف بإعلاء كلمة الله، والوسيلة الكبرى لهذا في هذا الزمن هو التقدم المادي. ذلك لأن الأجانب يسحقوننا تحت سيطرتهم واستبدادهم المعنوي بوساطة أسلحة العلوم والصناعات، وسنجاهد نحن بأسلحة العلم والصناعة ضد الجهل والبؤس والفرقة التي هي أعدى أعداء إعلاء كلمة الله''.[6]

وفي مقالة أخرى يقول: ''إن أعداءنا هي الجهل والبؤس والاختلاف، وسنجاهد ضد هذه الأعداء بأسلحة الصناعة والمعرفة والاتفاق.''[7]

وعندما كان بديع الزمان يكرر هذه المسألة كان يضع أحياناً كلمة ''العلم'' أو ''العلوم الوضعية'' محل ''المعرفة'' ويضع كلمة ''الفقر'' و ''الحاجة'' محل كلمة ''البؤس''. أو يستعمل كلمة ''الإتفاق'' محل ''الأخوة'' أو يستعمل كلمة ''النفاق'' أو ''الفوضى'' أو ''العداوة'' أو ''الخصومة'' أو ''العداء'' محل كلمة ''الاختلاف'' أو يستعمل كلمة ''السعي'' محل ''العلم والفن''.

ذكرنا عند استعراضنا المواد التسعة التي تشكل فهرساً لمنهج أفكاره ومقاصده بأنّ المادة السادسة تناولت مسألة الأعداء الثلاثة. ولكي نفهم بشكل شامل الهدف الذي كان يسعى إليه بديع الزمان في نضاله ضد هذه الأعداء الثلاثة فإن علينا أن نتفحص تلك المادة كما هي، قال:

المادة السادسة: السعي من أجل تنشيط اتجاه الدولة العثمانية نحو الرقي، إذ لما كان مبعث حياة هذه الدولة ودينها هو الدين الإسلامي فإن كل عثماني مكلف بإعلاء الشوكة الإسلامية، وكل مؤمن عليه واجب إعلاء كلمة الله، إن الرقي المادي في هذا الزمن أكبر عامل في هذا الإعلاء، ولما كان الجهل والبؤس والخلاف أفظع عدو لهذا الرقي، فإننا سنجاهد هذا العدو بسيف المعرفة وبالسعي الإنساني وبالاتحاد باسم الدين.

''أما بالنسبة للأعداء الخارجيين فهم لكونهم مدنيين لذا يجب أن ننتصر عليهم فكرياً، وسنحيل ذلك إلى براهين الشريعة.''[8]

العدو الأول: الجهل

الجهل هو رأس الشرور، إذ مع أن بديع الزمان يُحَوِّلُ الأنظار إلى هذه الأعداء الثلاثة على الدوام، إلا أنه في بعض شروحه يعدها كلها نابعة من الجهل:

''ثم إن الجهل هو عدونا ويسعى لإبادتنا، وهو ابن الآغا -السيد- أما البؤس فهو ابنه والخصومة حفيده.''

''إذا كان الأرمن قد أعلنوا عداوتهم لنا، فإنهم فعلوا ذلك تحت إمرة هؤلاء المفسدين الثلاثة.''[9]

وإذا أخذنا عبارات بديع الزمان بنظر الاعتبار تبين لنا أن جميع المفاسد الاجتماعية تنبع من هذه الأعداء الثلاثة وبالتالي من الجهل:

''ثم إن أعداءنا ليسوا هم -أي الأجانب- بل إن عدونا هو الجهل وما تولد منه من منع إعلاء كلمة الله وما نتج عنه من مخالفة الشريعة. ثم البؤس وثمرته سوء الأخلاق وسوء التصرفات، والخلاف وما يتولّد عنه من الحقد والنفاق . وغاية اتحادنا هي الهجوم على هذه الأعداء الخالين من الإنصاف.''[10]

وبديع الزمان الذي يرى الجهل أساس كل سوء، يرى أن الخلاص يكون بالعلم، يستشف هذا المعنى من قوله: ''كنت أرى الأحوال البائسة للعشائر في الولايات الشرقية، فأدركت أن جزءاً من سعادتنا الدنيوية سيتحقق بالعلوم الجديدة للمدنية.''[11]

ويُعَدُ بديع الزمان من القلائل من بين علماء زمانه الذين أعطوا أهمية كبيرة للعلم، إذ من الصعب أن نجد رجل علم في أوائل هذا العصر يملك كل هذه البصيرة النافذة عن مستقبل العلم. يشهد له قوله: ''إن البشرية في أواخر أيامها على الأرض ستنساب إلى العلوم، وتنصب إلى الفنون، وستستمد كل قواها من العلوم والفنون فيتسلم العلم زمام الحكم والقوة.''[12]

ويؤكّد المعنى نفسه بقوله: ''الحكومات التي تستند إلى القوة ستشيخ -مثلها في ذلك مثل قوتها- بسرعة، ولكن لما كان شأن العلم ومجده في تزايد مستمر، فإن الحكومات التي تستند إلى العلم ستكتب لها حياة أبدية.''[13] وهو بذلك يشير إلى وجوب استناد دولتنا إلى العلم.

حل مسألة الجهل

يرى الأستاذ بأنّ إزالة الجهل -الذي عده السبب الأصلي لكل أنواع سوء الخلق والتأخر والهزائم أمام الأعداء الخارجين- تتم بنشر المدارس الدينية، غير أنه لم يكن راضياً عن هذه المدارس لا من حيث عددها ولا من حيث كفاءتها ومستواها. أجل كان من الضروري زيادة عددها، ولكن قبل هذا يجب إصلاحها، بل يجب تغييرها تغييرا جذريا شبيها بالانقلاب وثورة فيها، فهذه المدارس لم تكن تستطيع تنشئة رجال يستطيعون مجابهة احتياجات العصر وذلك لوجود ثلاثة نواقص فيها هي: النظام، والرقي، والتخرج.

ويقصد بالنواقص المتعلّقة بالنظام الخلل المهم في بنيتها الداخلية.

فالمدارس الدينية كانت تُخرّج نمطاً واحداً من الإنسان، إذ لم تكن تملك شُعَباً متخصصة، بينما يتمنى الأستاذ أن تكون لهذه المدارس شُعَباً متخصصة مثلها في ذلك مثل دار الفنون ''الجامعة''، أي تتفرّع إلى شُعَب مترابطة فيما بينها. قال الأستاذ: ''يجب أن يطبق هنا تقسيم الأعمال بتمامها''.[14] و شروحه تؤكّد رغبته في تنظيم هذه المدارس من جديد فيوضع لها أولا قسم فيه دروس أساسية ثم ينقسم إلى أقسام متخصصة أي تكون جامعة لها كلياتها المختلفة.

ويقصد بالرقي، الرقي العلمي، وهو يرى أن لهذا النقص أسبابا عديدة:

١- حلت دروس الآلة محل الدروس الأصلية. ويقصد بدروس الآلة اللغة وما يتعلق بها من علوم. فالطلاب لم يكونوا يستطيعون تجاوز هذه العلوم ويقضون أعمارهم في فك رموز العبارات.

٢- كانت البرامج الرسمية لهذه المدارس الدينية حافلة بالكتب التي تتناول المسائل نفسها ولم يكن بمقدور الطلاب أن يتجاوزوا هذه الكتب التي كانت تستغرق أعمارهم. فالمتون الأصلية وشروح هذه المتون وهوامش هذه الشروح، وأحياناً هوامش الهوامش... الخ. كانت سجناً لأفكار الطلاب وهدراً لأوقاتهم، وما كانت تسمح لهم بالخروج عن قبضتها.

٣- لعدم وجود الاختصاصات لم يكن أمام الطلاب أية فرصة للإبداع حسب ميولهم الفطرية، وحسب تعبيره فإن الميل عند الجميع كان نحو البروز وحب السيطرة

والنزوع إلى التحكم، ولم يكن هناك من يهتم بتطوير نفسه علمياً، لذا ''فقد سارت هذه المدارس الدينية نحو الاندثار''.[15]

وعامل آخر كان يعرقل الرقي العلمي وهو عدم وجود العلوم الوضعية في هذه المدارس الدينية. ويقترح بديع الزمان إدخال هذه العلوم -أو العلوم المدنية بتعبيره- إلى هذه المدارس، ذلك أنّ عدم وجود هذه العلوم يؤدي إلى تعصب الطلاب. وكما سنذكر فيما بعد فإن بديع الزمان عندما اقترح إدخال العلوم الوضعية إلى المدارس الدينية اقترح في الوقت نفسه إدخال الدروس الدينية إلى المدارس الاعتيادية. فعدم وجود العلوم الوضعية في المدارس الدينية يقود طلاب هذه المدارس إلى التعصب وعدم وجود الدروس الدينية في المدارس الاعتيادية يقود الطلاب إلى الشك وإلى الاحتيال.

مسألة التخرج

وتتعلق بساحة عمل خريجي هذه المدارس الدينية. لقد أدت النواقص الموجودة في المدارس الدينية إلى عدم توجه الطلاب الأذكياء وأصحاب الكفاءات إلى هذه المدارس ''فالأذكياء ذهبوا إلى المدارس الاعتيادية، والأغنياء استنكفوا من طراز عيش المدارس الدينية''.[16] قال بديع الزمان منبهاً إلى الآثار السلبية المترتّبة عن إهمال موضوع التخرج في هذه المدارس الدينية، فذكر عند تعديده للشروط التي يجب توفرها في ''مدرسة الزهراء'' (-التي كانت المثل الأعلى للمدارس الدينية عنده- والتي بذل جهوده لتأسيسها طوال ٥٥ عاماً)، بأن الملتحقين بها يجب أن يعاملوا على قدم المساواة مع طلاب الدراسات العليا الملتحقين بالمؤسسات التعليمية الأخرى، ويجب أن تُعد امتحاناتهم على نفس الدرجة من الاعتبار والأهمية لامتحانات المؤسسات التعليمية الأخرى وإلا كانت امتحاناتها عقيمة.[17]

علموا أطفالكم

ناضل بديع الزمان من أجل إصلاح المدارس الدينية وزيادة عددها، و شجع في الوقت نفسه على تعليم الصغار، وعندما سُنَّ قانون توحيد التدريس بعد إعلان الجمهورية ومَنْعِ الدروس الدينية تماماً في المدارس، انتشر في طول البلاد وعرضها شعار لا نعرف مصدره مفاده: ''إنّ هذه المدارس مدارس كفار لا ترسلوا أبناءكم إليها وعندما بدأ مفعول هذا الشعار في بعض العهود يسري لدى الأوساط الدينية كان بديع الزمان

يقول: إن جميع العلوم الوضعية تتحدث بألسنتها الخاصة بها عن الله. لا تستمعوا أنتم إلى المعلمين بل استمعوا إليها، أي أنه بدلاً من التوصية بمنع إرسال الصغار إلى المدارس كان على العكس من ذلك يشجع على إرسالهم إليها. ويمكن العثور على أمثلة متعددة على هذا الحض والتشجيع في الذكريات المروية عن بديع الزمان.''[18]

العدو الثاني: البؤس

ويعني بديع الزمان بـ ''البؤس'' التخلف المادي والتقني الذي أصاب المسلمين. وقد عبر عنه بعدة ألفاظ منها ''الفقر'' أو ''الجوع'' أو ''الحاجة''.. الخ. ويعترف بديع الزمان بهذا الفقر والحاجة والتخلف الذي يئن تحت وطأته العالم الإسلامي والذي يحس بثقله على عاتقه وبالذل الناتج عنه... يعترف به كما هو في الواقع. ولكنه لا يجعل هذا -كما يفعل بعض الماديين- وسيلة يأس يدفع الناس إلى حالة من الشلل يمنعهم من القيام بأية محاولة بذل أي مجهود، على العكس من ذلك فإنه يجعل هذا دليلاً على قناعته بأن المسلمين سيتقدمون في المستقبل وسيترقون وسيلحقون بالغرب في مضمار العلم والتقنية بل سيسبقونه.[19] ويشرح ذلك بالحاجة التي ظهرت في الغرب والفاقة هي التي دفعته إلى التقدم. ويورد في هذا الصدد مثلاً كثيراً ما استعمله وكرره وهو: ''الحاجة هي معلم المدنية''.[20] وذكر بأن هذا المبدأ ليس قناعة شخصية له، بل إنه ''ثابت حكمة -أي علماً-''. ويستشهد بنظريات لعلماء الاجتماع، مفادها: إن الحروب والجفاف والزلازل والأوبئة تلعب أدواراً إيجابية في تطور المدنيات ورقيها.[21]

يبين بديع الزمان بأن الفقر والحاجة تحفز الناس على السعي وبذل المجهود، وهكذا ينقلب الميل الفطري الموجود لدى الأفراد نحو الرقي من القوة إلى الفعل، وبنتيجة بذل المساعي وبذل المجهود يأتي الرقي.

ولكي يبلغ هذا الموضوع درجة مقنعة من الوضوح يقوم بديع الزمان بتحليلات عديدة، لذا نراه يتناول مواضيع عديدة يعدها مواضيع الساعة مشفوعة بتوضيحاتها اللازمة، قال الأستاذ: ''ما هي العوامل التي تدفع إلى السعي؟ لماذا انطفأت عندنا شعلة السعي والشوق إليه؟ وكيف نوقظ هذا الشوق؟ وكيف نحيي لدى الناس نبض الحياة؟ وما هي الأخطاء في أنموذج عملية النمو والتطوير المتبعة حالياً؟ وما الأنموذج الذي يجب أن نتبعه في عملية الارتقاء والنمو؟''[22]

وقال مثلاً ''إن الحياة عبارة عن حركة وفعالية والشوق مطيتها''[23] أو ''السعي هو بخار الإنسان''[24] أي يُبَيِّنُ أن الشوق يشكل الأساس لجميع الفعاليات والجهود. وذكر بأن بعضاً من العلماء غير الكاملين الذين لم يأخذوا بعين الاعتبار ظروف وشروط الزمن أطفأوا شوق الناس إلى العمل بدفعهم إلى تواكل خاطئ استناداً إلى المعاني الظاهرية لبعض المتون الدينية وإلى كسل وبطالة.[25] ثم يوضّح المعنى الصحيح الإسلامي في هذا الموضوع. مُبَيِّنا العلاقة الوثيقة بين الشوق الموجود لدى الفرد وبين همته أي شعوره بمصالح أمته. مؤكّدا في شرح أنّ من يحمل هدفاً سامياً مثل هدف خدمة الدين لابد أن تزداد همته، شاهد هذا المعنى قوله: ''إن من كانت همته موجهة لأمته فهو أمة صغيرة''[26] وقال أيضا بأن الغرب ''الذي سرق منا شعور الأمة وشعور الملية ترقى بهذا الشعور''[27] وأن الأرمن أدوا تضحيات كبيرة بقوة وعظمة هذه الهمة.[28] فبديع الزمان يرى بأن أس الأساس لرقي الغرب هو شعور الملية[29] لذا يجب إثارة هذا الشعور لدينا أيضاً، ويعني بشعور الملية عندنا الإسلام، قال بديع الزمان: ''الملية جسم وروحه الدين'' و ''الدين هو حياة الملية وروحها''.[30] يجب أن نأخذ علوم الغرب، ولكننا عندما نفعل هذا يشترط ألا ننسى عاداتنا الملية وألا نضحي بها. إنّ تَرك العادات الملية -حسب رأيه- يدل على شيخوخة تلك الأمة.[31] لذا يرى من المناسب اتباع طريق اليابان في الرقي.

''عند اكتساب المدنية يلزمنا الاقتداء باليابان، فمع أنهم أخذوا بمحاسن المدنية من أوروبا إلا أنهم حافظوا على تقاليدهم الملية، هذه التقاليد التي بها تدوم حياة الأمم.''[32]

وقال بأن السعي نحو الرقي المادي فريضة دينية على المسلمين:

''إن كل مؤمن مكلف بإعلاء كلمة الله. وأكبر عامل لهذا في هذا الزمن هو الرقي المادي.''[33]

إن السعي والعمل من القوانين والشروط الكونية لله سبحانه وتعالى، والمكافأة جزاء اتباع هذه القوانين والشروط أو العقاب جراء تركها يكون عاجلاً وفي الدنيا. ويشهد له قوله: ''إن جزاء العمل والسعي هو الثروة وجزاء الكسل والبطالة هو البؤس''.[34]

ويقف طويلاً وبشكل مستقل عند الأعداء الذين كسروا الهمة التي هي منبع الشوق

الذي يدفع الإنسان إلى العمل، ويبحث عن حلول لعلاج هذا الأمر وتلافيه.[35]

ولكي يكون هناك عمل مثمر وجهد منتج فإنه يوصي باختيار المهن حسب القابليات الفطرية.[36]

ويبين أن من الممكن الاستفادة من صناعة غير المسلمين، فكفر الكافر وفسق الفاسق لا يضر بالمهارة ولا بالصنعة.[37]

كما يوصي في الوقت نفسه باستعمال المنتجات المحلية، مثلما فعل غاندي فقد قاطع طوال حياته مصنوعات الغرب ''إنني ألبس فقط الإنتاج المادي والمعنوي لبلدي''.[38]

ولتوضيح نقطة أخيرة في موضوع الفقر أستعين بما ذكره بديع الزمان في بيان أحد أسباب زيادة غنى الأقليات، وزيادة فقر المسلمين في الدولة العثمانية فأرجعه إلى كيفية اختيار المهنة ''لقد لقينا عقابنا لأننا اخترنا طرق الإمارة في المعيشة التي تساعد على الكسل والتي تدغدغ غرور الإنسان، وذكر بأن الطرق ''الطبيعية'' و ''المشروعة'' و ''الحيوية'' للمعيشة هي ''الزراعة'' و ''التجارة'' و ''الصناعة'' قال (يرحمه الله): ''إنني أرى بأن من يتقلد وظيفة أو إمارة يجب أن يدخلها من أجل إيفاء خدمة، ولكن إن دخلها كطريقة كسب ومعيشة فإنه يكون قد تصرف بحمق.''[39]

النقطة الثالثة: الاختلاف

والمسألة الثالثة التي يتناولها بديع الزمان ويتفحصها أي العدو الثالث هو ''الاختلاف'' ويُعَبِّرُ عنها أحياناً باصطلاحات أخرى منها ''الفوضى'' أو ''النفاق'' أو ''الخصومة'' وضدها هو ''الاتفاق'' وأحياناً يعبّر عنها بكلمات أخرى منها ''الوفاق'' أو ''التساند'' أو ''التعاون'' أو ''الاتحاد'' أو ''الأخوة''.

وإذا نظرنا إلى بياناته المختلفة نجد أنه يقصد بـ ''الاختلاف'' الاختلاف الضيّق النطاق بين المسلمين وكذلك الاختلاف بين المجموعات الدينية، ويتناول كلا منها ويكررها حسب أهميتها. والاختلاف الذي يقف عنده طويلاً ويقدم الحلول لتلافيه هو الاختلاف بين المدارس الدينية والمدارس الاعتيادية والتكايا وهي الشعب الثلاثة لمنابع الفيض.

يستعين لبيان خطورة الاختلافات على المجتمع بقاعدة من علم الرياضيات، قال

الأستاذ: ''إذا لم يكن المجتمع واحداً صحيحاً فإن الجمع والضم يؤدي إلى النقصان مثلما يؤدي إلى ذلك ضرب الكسور،'' ثم يزيد المسألة وضوحا بقوله: ''من المعلوم في علم الحساب أن الضرب والجمع يؤدي إلى الزيادة. فأربعة مضروبة في أربعة يساوي ستة عشر. ولكن الضرب في الكسور يؤدي إلى النقصان، فالثلث في الثلث يساوي التسع، ونجد نظير هذا في عالم الإنسان، فإذا لم يتحد الإنسان مع الصحة ومع الاستقامة فإن النتيجة يكون نقصاناً وخللاً ودون أية قيمة''.[40]

ولإظهار درجة الألم الذي أَلَّمَ به نتيجة الاختلاف في المجتمع، يستعين بأبيات للسلطان ياووز سليم قال فيها:

إن الخشية من الاختلاف والتفرق يجعلني اضطرب حتى وأنا في القبر،
إن الاتحاد هو وسيلتنا في الصولات إن لم تتحد الأمة أكون مجروح القلب.[41]

لهذا خَلُص الأستاذ بديع الزمان إلى أنّ ''الحياة في الاتحاد''.[42]

إن الحياة وكل شيء يُعد امتداداً لها لا يظهر للوجود إلا بعد اتحاد معين ''هناك قوة في الاتحاد، وهناك حياة في الاتحاد، وهناك سعادة في الأخوة.''

وقال أيضا بأنّ العالم الإسلامي إنْ أسس فيما بينه اتحاداً تاماً فليست هناك قوة دنيوية تستطيع أن تقف أمامه.[43]

وتأكيدا لأهمية القوة الحاصلة نتيجة الاتفاق قال: ''نعم... إن لم تتحد ثلاث 'ألفات' فستبقى قيمتها ثلاثاً فقط، أما إذا اتحدت وتساندت بسر العددية، فإنها تكسب قيمة مائة وأحد عشر '١١١'، وكذا الحال في أربع 'أربعات' عندما تكتب كل '٤' منفردة عن البقية فإن مجموعها '١٦' أما إذا اتحدت هذه الأرقام واتفقت بسر الأخوة ووحدة الهدف والمهمة الواحدة على سطر واحد فعندها تكسب قيمة أربعة آلاف وأربعمائة وأربع وأربعين '٤٤٤٤' وقوتها.''[44]

أسباب الخلاف

يرجع بديع الزمان أسباب الخلاف بين المسلمين إلى بعض النواقص وبعض التصرفات غير السليمة، مثل ضعف الإيمان والأنانية والبحث عن الأحق، وحسب رأيه فإنّ المرض الرابع من الأمراض الستة التي أدت إلى تأخر المسلمين هو ''عدم معرفة الروابط النورانية التي تربط أهل الإيمان بعضهم ببعض.''[45]

إذن يجب إظهار هذه الروابط الإيمانية والدينية وإعادة الفعالية إليها. لأنّ ''الاتفاق

من الله تعالى وليس من الهوى ورغبات النفس.''[46] وهكذا يُبَيّن أنّ الاتفاق والوحدة لا يمكن أن تتم بصيغ بشرية. فمثلاً لا يمكن أن تتحقق الوحدة بالتخويف أو بالضبط أو بالإكراه، على العكس من ذلك فهذا يؤدي إلى زيادة الفُرقة والنفاق بين الأطراف.[47]

حلول التوحيد

يذكر بديع الزمان في هذا الصدد حلولاً عديدة وطرقاً كثيرة وإيضاحات مختلفة، سنكتفي بهذا الصدد بالإشارة إلى بعضها:

الشعور الإيماني

يأمر القرآن الكريم المؤمنين بالرجوع إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ إذا وقع بينهم أي خلاف، والمؤمن مادام مؤمناً فهو لا يستطيع إهمال أو تناسي هذا الأمر.

قال الأستاذ بديع الزمان: ''فكما أنَّك إذا استعظمت حصيات تافهة ووصفتها بأنها أسمى من الكعبة المشرفة وأعظم من جبل أحد، فإنك بلا شك ترتكب حماقة مشينة.''[48]

ما الحل الذي يعالج الخلاف في العالم الإسلامي؟ يجيب بديع الزمان على هذا السؤال بقوله: ''يجب أولاً النظر إلى ما هو متفق عليه من المقاصد السامية، ذلك لأن إلهنا واحد، ونبينا واحد وقرآننا واحد ونحن متفقون حول الضرورات الدينية.''[49]

المساواة

من بين الخصائص والعوامل التي تُؤَمِّنُ وحدة الأمة ووهبها الأستاذ بديع الزمان أهمية كبرى موضوع المساواة ''ما الذي يؤدي إلى وحدة الأمة غير رفع الامتياز؟''[50]

وهذه يمكن تحقيقها بتأمين الحاكمية التامة للقانون، وإلا فإن كل إداري سيكون مستبداً مستقلاً وتزداد محاولات الجمعيات السرية مما ستؤدي إلى زيادة الاستبداد.[51]

مجاراة السواد الأعظم

يرى بديع الزمان بأنّ مجاراة السواد الأعظم من الناس في بعض المسائل يزيل الاختلاف، لأن من الخطر الانشقاق عن الأكثرية.[52]

المعارف

تنبأ بديع الزمان منذ بداية هذا القرن بالفوضى التي تعصف بمناطقنا الشرقية، وقال

بأن العلاج يتم عبر طريق المعارف، واقترح على الدولة القيام بفتح المدارس الدينية في المراكز المهمة التي سماها بالمنطقة الشرقية وتنشئة وتربية الطلاب، ويقدم هذا الاقتراح مع إيضاح أسبابه:

''... بهذا يتم تأمين أساس التربية والثقافة. وبعد تأسيس هذا المبدأ يتقرر الاتحاد ويتحقق أننا إن أعطينا هذه القوة العظيمة التي تذهب هدراً نتيجة الخلاف الداخلي إلى يد الحكومة لكي تستعملها في الخارج ولكي يظهر أنهم بفطرتهم السليمة يستحقون العدالة وأنهم مهيأون ومستعدون لتقبل المدنية.''[53]

تبدو هذه الجمل وكأنها تشير إلى ظروفنا الحالية.

البحث عن الأحق

هذه صيغة لإزالة الخلافات المذهبية على الأخص.

قال الأستاذ: ''عندما يكون هناك اتفاق على الحق، ولكن مع وجود خلاف حول الأحق، يكون الحق أحق من الأحق،''[54] ذلك أنّ كلّ واحد يحق له أن يفهم أن مسلكه ''حق'' وأنه أجمل، ولكن لا يحق له أن يفهم أو يتصور أن مسالك الآخرين باطلة وقبيحة. وهو يرى بأن الشخص إن اعتقد بأن مسلكه فقط هو المسلك الحق فإن هذا يدل على ضيق أفقه وعلى أنانيته وحبه لنفسه. ولكي يعالج مثل هذا المرض يستعرض أمثلة على إمكانية تعدد الحق.[55]

حب المحبة والعداء للعداوة

في سبيل إزالة الخلاف يوصي بنشر المحبة بين المؤمنين وإزالة العداء، يصرّح بهذا في قوله: ''نحن فدائيو المحبة، لا وقت لدينا للخصومة''.[56] وتأكيدا عمليا لهذا المعنى أعلن أنه عفا عن جميع الذين عذبوه طوال حياته وملأوا حياته ألماً وضيقاً، وعن جميع الذين جروه من محكمة إلى محكمة ومن مركز شرطة إلى مركز شرطة، والذين ألقوا به في السجون، وسامحهم وصفح عنهم.[57]

الذين يجب أن يتفقوا

وبجانب قيام بديع الزمان بتقديم الصيغ التي تؤدي إلى الاتفاق فإنه يبيّن المؤسسات التي يجب أن تتفق. وهذا يستوجب الإشارة إلى هذه المؤسسات.

اتفاق ثلاث شعب كبيرة

وهذه الشعب ''مثلما سجلنا سابقاً'' هي: المدارس الاعتيادية، والمدارس الدينية والتكايا، ذلك أنّ: ''إن من أهم أسباب تأخرنا في مضمار المدنية، هو تباين الأفكار واختلاف مشارب منتسبي ثلاث شعب كبيرة يعدون مرشدين عموميين بعد عهد الاستبداد وهم منتسبو المدارس الاعتيادية ومنتسبو المدارس الدينية ومنتسبو التكايا.''[58]

لهذا يرى الأستاذ بأن هذا التباين في الأفكار هزّ أساس الخلق الإسلامي وفرّق وحدة الأمة. ويستمر بديع الزمان في تحليله فيقول بأن منتسبي المدارس الدينية كَفّروا منتسبي المدارس الإعدادية، وهؤلاء اتهموهم ورموهم بالجهل. ولكي تتقبل جماهير الشعب العلم، فإنه يجب نقله إليهم بوساطة علماء يثق فيهم الشعب.[59] ومن هذا المنطق يجب تدريس العلوم الوضعية في المدارس الدينية، وتدريس علوم الدين في المدارس الاعتيادية. ومدرسة الزهراء التي ستضع مفردات هذه العلوم في مفردات مناهجها ستقوم بإصلاح البيْن بين هذه الشُّعَب الثلاث، وستكون هذه إحدى فوائد هذه المدرسة.

وأريد أن أذكر هنا بأنه بعدما تم إغلاق شعبتين من هذه الشعب الثلاث ظهر مدى صواب اقتراح هذا الحل وذلك بعد ظهور الفوضى في الجيل الجديد. وهو موضوع معروض للنقاش.

اتفاق الجماعات الدينية

قدم بديع الزمان في هذه المسألة اقتراحات حلول نعتقد أنها لا تزال حتى الآن مهمّة. فقبل كل شيء عَدَّ وجود هذه الجماعات المختلفة ضرورية ومفيدة. ولكنه يريدها أن تجتمع على غاية واحدة. ولاشك في وجوب كون هذه الغاية إيجابية وبناءة وتهدف إلى خدمة الدين والأمة. فإذا تحقق هذا فلا يُشترط أن تكون الطرق والمشارب واحدة. بل تكون مثل هذه الوحدة ضارة لأنها قد تدفع الناس إلى اللامبالاة وتنتهي إلى تبني القول المشهور: ''ليفكر غيري بهذا''،[60] قال (يرحمه الله): ''إن الجماعات التي تتشكل بدافع المحبة الدينية إنْ حققت شرطين فنحن على استعداد لتهنئتها جميعاً والاتحاد معها:

الشرط الأول: المحافظة على الحرية الشرعية وعلى الأمن العام.

الشرط الثاني: أن يكون طراز حركتها قائماً على المحبة وعدم محاولة إبراز نفسها بإلقاء التهم على الجماعات الأخرى وتلويث سمعتها."[61]

وهكذا يتبين أن بديع الزمان يميل عن اختيارات الجمعيات الثورية.

لا للامركزية

يعجب بديع الزمان بفكرة اللامركزية وتوسيع وزيادة الصلاحيات التي عرضها الأمير "صباح الدين". ولكنه لا يناصرها، وذلك لأنّ الاتجاه نحوها قبل تقوية الروابط العثمانية بين أفراد الأمة وقبل تأمين المحبة بين الأمة سيؤدي إلى إحياء العنصرية التي ماتت قبل ١٣ قرناً، وإيقاظ الفتنة وإرجاع البلد إلى عهد الإمارات شبه المستقلة. ويدل تفكيره على اهتمامه البالغ بوحدة الأمة، لذا يجب ألا تغيب عن الأنظار هذه الملاحظات عند دراسة أفكار بديع الزمان ولاسيما في هذه الأيام التي أثيرت فيها هذه المسائل من جديد وباتت من مواضيع الساعة.

العدو الخارجي

أمام إصرار بديع الزمان على أن أكبر الأعداء الحقيقيين هم الجهل والفقر والاختلاف فلابد أن يرِد على الخاطر السؤال الآتي: وماذا يقول عن العدو الخارجي؟ والحقيقة أنه يتناول هذه المسألة عند شرحه المواضيع نفسها. فهو لا يرى فيهم أعداءً يجب محاربتهم بأسلحة مادية، بل يذكر بأنه يجب النظر إليهم نظرة صداقة مبررا ذلك بعدة أسباب:

١- إنهم سبب ووسيلة يقظتنا.
٢- إننا نكتسب منهم العلوم الوضعية.
٣- يجب أن نقنعهم بأنّ الدين الإسلامي دين صلح.
٤- إنّهم جيراننا، والجيرة تستوجب الصداقة.

قال الأستاذ في التعبير عن هذه المعاني:

"يجب ألا ننظر للأجانب نظرة عداء، بل ربما يتوجب علينا أن ننظر إليهم كأصدقاء ومساعدين لأنهم أصبحوا وسيلة لسعادتنا ولإعلاء كلمة الله في هذا الزمن لكونهم وسطاء لرقينا ومشوقين بل حتى مجبرين لنا لاكتساب المدنية."[62]

ويبدي بديع الزمان أهمية أكبر لموضوع إزالة القناعات الخاطئة لأوروبا عن الإسلام، فيقول:

''لقد حزنت من أعماق قلبي عندما علمت بأن أوروبا تظن بأن الاستبداد الناشئ عندنا نتيجة الجهل والتعصب مرده -حاشا لله- لموافقة وملائمة الشريعة له. ولكي أقوم بتكذيب ظنونهم هذه فقد أيّدت باسم الشريعة إعلان المشروطية أكثر من الجميع.''[63]

ويكرر بإصرار بهذا الصدد بأنّ غير المسلمين مدنيون، لهذا لا تكون المواجهة بالسلاح بل بالإقناع. فَيَذْكرُ ويُذَكِّر بهذا المعنى حين الكتابة عن جمعية الاتحاد المحمدي، بقوله: ''إن سبيل هذا الاتحاد هو المحبة وخصومته موجهة للجهل وللبؤس وللنفاق. وليكن غير المسلمين مطمئنين وواثقين بأن اتحادنا هذا ضد هذه الصفات الثلاثة. وأسلوبنا مع غير المسلمين قائم على الإقناع ذلك لأننا نعرف أنهم أشخاص مدنيون لذا يجب إظهار الإسلام بشكل محبوب وبشكل سامٍ.''[64]

السلاح ضد المدنيين

إذا كان الإقناع هو السياسة الرئيسية المستعملة تجاه الأعداء الخارجيين، فلا بد أن يتغير مفهوم ''السلاح''، لذا نراه يكرر بشكل متواصل بأن أسلحتنا تجاههم هي البراهين القطعية والأكيدة للشريعة.[65] وجوابه عن كيفية التغلّب على الأرمن؟ يلقي ضوءًا على مفهومه ''للسلاح''، قال في جوابه: ''سنغلبهم بالسلاح نفسه الذي غلبوكم به أي تستطيعون التغلب عليهم بالعقل وبالفكرة الملية والإقبال على الرقي والتقدم والميل نحو العدالة.''[66]

ونُقِل عنه في نص آخر قوله: ''إن السلاح الذي يُغلب به الأعداء في المستقبل سيكون المدنية الحقيقية بدلاً من السيف، والتقدم المادي، وسيكون السيف المعنوي للحق وللإنصاف.''[67]

ويوصي في سياق آخر بالعيش للإسلام لأنّه السلاح الفعلي والحقيقي[68] فلو عشنا الإسلام، وظهر الإسلام في أفعالنا وتصرفاتنا فإنّ قارات عدة ستدخل إلى الإسلام برغبتها.[69]

والبلاغة والفصاحة ستكون من أمضى الأسلحة في المستقبل كما بينه بديع الزمان.[70] ويذكر بأن عهد الشجاعة الفطرية انتهى وفات أوانه، إذ حَلَّتْ مكانه الشجاعة العلمية.[71] ولهذا يخاطب الجيل الجديد قائلا:

"يجب أن تصنعوا أسلحتكم من العلم ومن الصناعة ومن التساند ومن جوهر الحكمة القرآنية."[72]

إذن فإنّ الجهاد بدلا من أن يكون في جبهات القتال سيكون في ساحات العلم والصناعة وفي سبيل الحصول على التساند وعلى الحكمة القرآنية التي ساحتها النفس. يقول بديع الزمان:

"لما كان كل واحد قائداً في عالمه الذاتي، فإنّه مكلف من عالمه الأصغر بالجهاد الأكبر.[73]

النتيجة: أمل المستقبل

إذا ذُكر بديع الزمان ذُكر الأمل مجسماً، ولو تم تلخيص كل مؤلفاته في ثلاث أو خمس نقاط رئيسية لكان الأمل في المستقبل إحدى هذه النقاط دون أي شك. لذا فإننا نحب أن ننهي بحثنا بالأمل. آمن الأستاذ بأنّ العالم الإسلامي يملك قدرة التغلب على هذه الأعداء الثلاثة التي حلّلناها، وسوف يكون رائداً للإنسانية حتى من الناحية المادية وسيؤسس السلام العالمي، قال (يرحمه الله):

"بما أن العقل والعلم هما اللذان سيحكمان في المستقبل، لذا لابد أن يحكم القرآن الذي تستند جميع أحكامه على البراهين العقلية والذي يستمد جميع أحكامه من العقل."[74] وقال أيضا: "إن المستقبل سيكون فقط للإسلام، والحقائق القرآنية والإيمانية ستكون هي الحاكمة."[75]

وورد عنه قوله: "إنني أعلن دون أي تردد وبكل ما أملك من يقين وعقيدة... سينتشر الحق وسيترعرع. وأنا أعتقد أن الحقائق الإسلامية هي التي ستحكم جميع القارات حكماً مطلقاً في المستقبل."[76]

مرددا الأبيات الآتية:

يقيني أن تربة المستقبل وسماءها هي آسيا وإن اليد البيضاء ستكون مع الإسلام.[77]

* * *

الهوامش:

* البروفسور الدكتور إبراهيم جانان ''جامعة اتاتورك'': ولد في مدينة ''قونية'' عام ١٩٤٠، أتم دراسته الأولية في بلدته، تخرج عام ١٩٥٨ من ثانوية قونية. عمل معلماً في المدارس المتوسطة في مدينة ''قيصري'' ''١٩٦٢ - ١٩٦٤'' وفي ''اسكي شهر ١٩٦٦ - ١٩٦٧''. في سنة ١٩٧٢ بدأ بوظيفته كعضو في التعليم في ''كلية العلوم الإسلامية في جامعة ''اتاتورك''، واستمر بوظيفته هذه في ''كلية الإلهيات التي تأسست في الجامعة نفسها. بدأ بنشر مقالاته في مجلات كليته ثم في مجلات: ''ديانت. حق سس١. إسلام. إسلام مدنيتي ٢. ظفر، سور، إجمال، قادن وعائلة ٣، آلتن اولوك ٤. وفي سنة ١٩٧٩ فاز كتابه ''تربية الأطفال في الأسرة وفي المدرسة حسب نظرة رسول الله ﷺ ''بجائزة أوقاف الثقافة الملية التركية. كتبه: الدين من زاوية المؤرخ ''ترجمة عن ارنولد توينبي ١٩٧٨''، مرشد الحلقات الدراسية والاطروحات ١٩٧٩. تربية الأطفال في الأسرة والمدرسة حسب نظرة رسول الله ﷺ. النزل في جامعة اتاتورك ومحاسبة مرض التقليد عندنا. حقوق الأطفال في الإسلام ١٩٨٠. أسس التربية الرئيسة في الإسلام ١٩٨٠. خط الصلح ١٩٨٠. الهجرة من زاوية التبليغ والتربية والتكتيك السياسي ١٩٨١. التربية في السنة النبوية ١٩٨٠. أصول الحديث الجديدة ''ترجمة عن ظفر أحمد العثماني'' ١٩٨٢. الفتنة والفوضى حسب القرآن والحديث ١٩٨١. الطفل في القرآن ١٩٨٤. المدنية والثقافة والتقنية في أحاديث نبينا ﷺ ١٩٨٤. أحكام الصغار ''ترجمة عن اوسطروشني'' ١٩٨٤. حملة القراءة والكتابة وسياسة التعليم عند نبينا ﷺ ١٩٨٥. الزمن وتنظيمه في الإسلام ١٩٨٥. الإسلام وسلامة البيئة. شرح مختصر الكتب الستة ١٩٨٨.

[1] بديع الزمان سعيد النورسي: آثار بديعية وهو كتاب يجمع فيه الرسائل المنشورة باللغة العثمانية أي كتابة اللغة التركية بالأحرف العربية، ''المترجم''، صفحة: ٦٦٩.

[2] المصدر السابق، ص: ٣٧٢-٣٧٨.

[3] بديع الزمان سعيد النورسي: ديوان الحرب العرفي، إستانبول ١٩٩٠، ص: ٢٨ - ٢٩.

[4] آثار بديعية. ص: ٣٨٥ المثنوي العربي النوري، إستانبول ١٩٥٨، ص: ٢١٧.

[5] Weber Max Ethique Protestant et Lespritdu Captilazim.

ترجمه إلى الفرنسية Jacques Chavy بلون، باريس.

[6] ديوان الحرب العرفي، ص: ٥٧، أخذت هذه العبارة من مقالته التي ظهرت في الجريدة الدينية'' بتاريخ مارت ١٩٠٩ عدد: ٧٠.

[7] المصدر السابق، ص: ١٥.

[8] آثار بديعية، ص: ٣٧٥.

[9] بديع الزمان سعيد النورسي، مناظرات'' إستانبول ١٩٩١، ص: ٦٩.

[10] آثار بديعية، ص: ٣٨١.

[11] ديوان الحرب العرفي، إستانبول ١٩٩٠، ص: ٢٨.

[12] بديع الزمان سعيد النورسي، الكلمات، دار سوزلر للنشر، إستانبول، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٢٩٢.

[13] مناظرات، إستانبول، ١٩٩١، ص: ١٣٤.

[14] المصدر السابق، ص: ١٢٨.

[15] محاكمات، إستانبول ١٩٧٧، ص: ٤٧.

[16] مناظرات، ص: ١٢٧.

[17] المصدر السابق، ص: ١٢٨.

[18] نجم الدين شاهينر آخر الشهود إستانبول ١٩٨٨ - الجزء الرابع، ص: ٣٧٢.

[19] الآثار البديعية، ص: ٣٤٩ - وقبلها ص: ٦٩.

[20] سنوحات، أنقرة: ١٩٧٦، ص: ٥٥.وانظر صيقل الإسلام/المحكمة العسكرية العرفية - ص: ٤٦٣

[21] إن نظرة بديع الزمان هذه تصدر من منطلق الحاجة للنجاح جزء من شخصية الإنسان، وهي تذكرنا بالأبحاث التي أجراها العالم الاجتماعي الأمريكي ماكلالند والتي أظهرت أن القصص وحكايات البطولة والأساطير التي تدرج ضمن كتب الدراسة بشكل أدبي لتلقين الجيل الجديد الحاجة إلى النجاح، تؤدي بعد مدة إلى تقدم ملحوظ في الحياة الاقتصادية لتلك الأمة. ولكن لاشك أن هناك فرقاً كبيراً بين تلقين الحاجة إلى النجاح بصورة اصطناعية بوساطة القصص والأساطير وبين تلقين هذه الحاجة الصادرة من أعماق الوجدان كنتيجة لأمر الإيمان والشعور بأنه واجب من الواجبات الدينية. ولمن يرغب في الاستزادة من المعلومات حول نظرية ماكلالند نشير إلى كتابنا التربية في سنة نبينا ﷺ، ص: ١١٧ وإلى كتابنا التقنية والثقافة والمدنية في أحاديث النبي ﷺ، ص: ٥٤-٥٥.

[22] توجد المعلومات حول هذا الموضوع في كتاب ارنولد توينبي المعنون بـ L'historia ترجمته إلى الفرنسية Elizabeth Jullia Gallimarol باريس ١٩٥١، ص: ١٠٤-١٥٧ وما بعدها.

[23] أنظر المناظرات، ص: ٤٣٣.

[24] المصدر السابق، ص: ٣٠.

[25] المصدر السابق، ص: ٧٨.

[26] بديع الزمان سعيد النورسي، الخطبة الشامية، إستانبول ١٩٩٠، ص: ٥٦.

[27] الخطبة الشامية، ص: ٥٨-٥٩. المناظرات، ص: ١٠٠-١٠١.

[28] مناظرات، ص: ٩٨.

[29] المصدر السابق، ص: ١٠٠.

[30] الخطبة الشامية، ص: ٦٤.

[31] الآثار البديعية، ص: ٦٤.

[32] المصدر السابق، ص: ٣٥٠.

[33] بديع الزمان سعيد النورسي، محاكمات، ص: ٣٧.

[34] الخطبة الشامية، ص: ١٢٩. وكذلك انظر "الكلمات"، ص: ٨٧٢.

[35] مناظرات، ص: ١٣٦-١٣٩.

[36] محاكمات، ص: ٤٦.

[37] الآثار البديعية، ص: ٣٩٦.

[38] ديوان الحرب العرفي، ص: ١٥-١٦ الهامش.

[39] مناظرات، ص: ٧٧-٧٩.

[40] الخطبة الشامية، ص: ١٤٢.

[41] ديوان الحرب العرفي، ص: ٢١ - ٢٢.

[42] آثار بديعية، ص: ٣٥٦.

[43] الخطبة الشامية، ص: ٢٠.

[44] بديع الزمان سعيد النورسي، اللمعات، ص: ٢٤٣.

[45] الخطبة الشامية، ص: ٢٠.

[46] ديوان الحرب العرفي، ص: ٥٨.

[47] المصدر السابق، ص: ٥٢.

[48] بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، دار سوزلر للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص: ٣٤١.

[49] بديع الزمان سعيد النورسي، طلوعات، ص: ٨٤، طبعت معاً مع سنوحات.

[50] ديوان الحرب العرفي، ص: ٤١.
[51] المصدر السابق، ص: ٤١.
[52] الخطبة الشامية، ص: ١٢٤.
[53] آثار بديعية، ص: ٤٦٥.
[54] الخطبة الشامية، ص: ١٢٤ – ١٢٥.
[55] الكلمات، ص: ٨٦٣.
[56] ديوان الحرب العرفي، ص: ٥٧
[57] بديع الزمان سعيد النورسي، تاريخ الحياة، إستانبول، ١٩٧٦ ص: ٦٠٤.
[58] ديوان الحرب العرفي، ص: ٨٠. وآثار بديعية ص: ٣٥٥.
[59] المصدر السابق، ص: ٢٨.
[60] مناظرات، ص: ١٣٢.
[61] الخطبة الشامية، ص: ٩٩. وآثار بديعية، ص: ٣٩١.
[62] آثار بديعية، ص: ٣٥٧.
[63] ديوان الحرب العرفي، ص: ١٦.
[64] آثار بديعية، ص: ٣٧٩.
[65] ديوان الحرب العرفي، ص: ٥٧. والخطبة الشامية، ص: ٨٨. وآثار بديعية، ص: ٣٧٥.
[66] مناظرات، ص: ٦٨.
[67] الخطبة الشامية، ص:٣٥.
[68] المصدر السابق، ص: ٩٦.
[69] المصدر السابق، ص: ٢٤.
[70] الكلمات، ص: ٢٦٤.
[71] ديوان الحرب العرفي، ص: ٢٨.
[72] المصدر السابق، ص: ٥٤.
[73] المناظرات، ص: ٦٨.
[74] الخطبة الشامية، ص: ٢٧.
[75] المصدر السابق، ص: ٢١.
[76] المحاكمات، ص: ٧.
[77] الكلمات، ص: ٦٩٤.

مناجاة فكرية
بين حجة الإسلام الإمام الغزالي
وخادم القرآن الشيخ النورسي

أ. د. عرفان عبد الحميد فتاح*

في اللحظات الفاصلة التي هي انعطافات تاريخية في حياة الأمم وتمثل لخطورتها مفترق طريق حاسم في وجودها المادي والمعنوي، معاً، تبرز الحاجة الوجودية إلى مفكرين يرسّخون معالم الهوية العقدية للأمة، وخصوصيتها الثقافية المميّزة لها، ويدفعون عنها مخاطر الانصهار في الأغيار، ويحمون معاقلها من سهام الغزاة الطامحين، ويكتشفون من جديد السّر الذي حفظ لها ديمومتها في الوجود، مخافة أن تفنى وتلحق بالأقوام المندثرة، ممن تقرأ عنهم ولا وجود لهم في الحياة، بل شتات أخبار في ثنايا كتب التاريخ تروي شذرات متفرقات عن وجود عَرَضي هامشي، كان في قديم الزمان، ثم لم يلبث أن باد وانقرض حتى صار نسياً منسياً.

وأمثال هؤلاء المفكرين العظام، الذين خلّد تاريخ الأمة ذكراهم، وصاروا يشكّلون رواسي شامخات في البنيان المعنوي للأمة، هم -في العادة- طراز متميز من البشر، تقع عليهم مسؤولية بناء مشروع ثقافي للإحياء والتجديد، يقوم بطبيعته، كما تفيدنا فلسفة التاريخ، على مرتكزات ثلاثة، متداخلة ومتضايفة، تشكل في مجموعها: وحدة عضوية لا تقبل الفصل والانفصال، لأنها، وحدة عضوية، وكل واحد جامع، يأبى بحكم منطقه الداخلي، التجزئة والافتراق. وهذه المرتكزات هي:

أولا: الاستمرارية، continuation: بمعنى وجوب صدور مشروع الإحياء وتواصله الحيّ مع الأصول والمنابت الأصيلة للأمة. وهذا التواصل مع، الأنا الثقافية، The Common Cultural Ego أمر لن يتحقق لصاحب المشروع إلاّ من خلال اطلاع

موسوعي شامل لتراث الأمة، اطلاع يستوعب كافة الاتجاهات والتيارات الفكرية التي وُلدت من رحم الأمة الثقافي، وتربت في أحضان فضائها الفكري المميز لها، وإلا: بإجالة فكر وسياحة في ميادين العلوم، على اختلافها، والتعمق في مناحي العلوم التي أنتجتها الأمة، منحىً بعد منحى، فلا يكاد صاحب المشروع يستقر على منحىً فكري، بعينه، لأنه يحمل بين جنْبيه روحاً بلغ من اضطرابها: أنّها لا تطمئن إلى التخصص في مادة يرتاح إليها، فهو: طالب علم لا يشبع، وناقد لا يرحم، وسائح لا يستقر في مقام،[1] ولأنه قد أحاط علماً بمجالات فكر الأمة كلّها، يحتار المؤرخون له في تصنيفه عادة: ''أهو فيلسوف أم متكلم أم متصّوف أم فقيه،''[2] فليس هو أحد هؤلاء المفكرين بالمعنى المتعارف، ''ما هو بالفيلسوف، إن كانت الفلسفة رؤية فلاسفة لمجال المعرفة والوجود، وليس متكلماً، إن عنى الكلام الاكتفاء باستعمال الجدل الفلسفي للذود عن الدين، وليس هو متصوف، إذا كان التصوف دين الوجدان أو فلسفة فحسب، فالصحيح أنّه، في نشاطه الفكري، من حيث هو شخص متعّين وملتزم، أن يكون جميع ذلك، تتالياً، وأحياناً تساوقاً، وهذه الممارسة الفكرية ذات الانتماء المتعدد، تؤدي بصاحب مشروع الإحياء، أن يكون ليس هو هذا ولا ذاك، ولا ذلك، بل يتجاوزهم جميعاً،[3] فيفتح عهداً جديداً لمن خلفه، ويدشن منهاجاً له خاصيته، ونمطاً في الحياة له معالمه.

يدرك صاحب مشروع الإحياء ببصيرته النافذة الناقدة أسباب النجاحات وسرّ الإحباطات، معاً في مسيرة الأمة، وله القدرة الفائقة المقتدرة على: فرز الأصيل والجوهري من الأصول والجذور الذي يشهد لفعل الأمة الناجع في التاريخ، عن الزوائد الدودية التي أفرزتها ظروف التراجع والانحسار عن الفعل المؤثر في التاريخ.

ومن غير هذه الإحاطة الشمولية، والنظرة الناقدة المحلّلة، لن يكتب لصاحب المشروع الإحيائي تحقيق ما يريد، ويبغي القيام به من بناء ذاتي للأمة، يعيد للهياكل النخرة والشرايين المتصّلبة في بناء الأمة الفكري، ماء الحياة، ودماء البقاء والديمومة.

ثانياً: القدرة على التكيّف مع العصر وتحدياته Adaptation.

والتكيّف في عرف صاحب الإحياء لا يعني: الاستسلام في خضوع، والاستكانة في خنوع لتحديات العصر ومطالبه التي تتفاوت بين حقّ يجب الاعتراف به، وباطل يجب فضحه وردّه والتصدي له. لأنه يدرك بثاقب بصيرته، والنور الذي يمشي على هديه، أن الاستسلام للأغيار: مزلق خطير، أوله التمويه والافتراء والبهت والمكابرة، ونهايته:

الانسلاخ عن روح الأمة، لا محالة، وتقمّص لبوس غيرها قسراً. كما مثلته ''المدارس التغريبية في الفكر الإسلامي القديم والحديث ودعاة التغريبية المضلّلة،''[4] بل يعني التكيّف: مواجهة التحدّيات الحضارية، التي غالباً ما تكون أجنبية غريبة عن الأمة في ''المبدأ الأخلاقي العام'' التي تصدر عنه، وتلهث وراء مقاصده المتغيّية وراءه، ويختفي أهل الضلالات من أتباعه وراء شعارات كاذبة مموّهة، قصد الإبهام على الجماهير، إنمّا الاستجابة الواعية للتحديات -في عرف صاحب المشروع الإحيائي- تكون: بهضمها وتمثّلها، ثم إعادة صياغتها، بإخضاع مفرداتها التي تمثل ثقافة غريبة ''Heterogenetic Culture'' إلى ثقافة تلتئم وتتناغم مع روح الأمة ومبدئها الأخلاقي العام ''Ethos'' والذي به تطرق أبواب التاريخ، فتغدو عبر عملية إعادة التركيب هذه: ثقافة أصيلة معتبرة ''Orthogenetic Culture''،[5] لخص معالمها المرحوم مالك بن نبي في مأثورتيه: ''شروط النهضة'' و ''ميلاد مجتمع''.[6]

فمن غير إلمام بخصائص عملية التكيّف الحضاري، وبالمعنى الذي حدّدناه، فإنّ الفكر يبقى -وهو يواجه زخم الغارات الحضارية- جسداً محنطّاً، وينسلخ من عالم الأحياء ليلحق بما يصطلح عليه في علوم الحياة بالمتحجرات ''Fossils''. فالتكيّف مع التحديات في فهم صاحب المشروع الإحيائي -إذن- يراد به على وجه التحديد: تجاوز ما يشهده في الواقع المعيش من: أخلاق منحطة وفهم صوري شكلي للدين عند المنتسبين زوراً إلى الفقه، ممن أسماهم الغزالي: ''بأصحاب الطيلسان وأرباب الهذيان ممن يأكلون الدين بالدنيا''[7] ورداً لما يراه من: إيمان قشري واهٍ، وموج صاخب من الكفر والبدع والخرافات، وانتشار للآراء الفاسدة، فلابّد عندئذ من شد المآزر، وخوض معركة الجهاد والدعوة إلى ''الإحياء''، تجاوزاً لكل هذه السلبيات. قال الإمام الغزالي:

''فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التمّيز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنون من الظنون، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون. ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي، كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، وغير بحث نظري صادر

عن التعثّر بأذيال الشُبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلاً مع السراب... وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة: كسقراط وبقراط، وأفلاطون، وأرسطو طاليس، وأمثالهم[8] وقارن هذا بما قاله خادم القرآن النورسي ''اعلم أن هناك كلمات رهيبة تفوح منها رائحة الكفر النتنة تخرج من أفواه الناس، وتردّدها ألسنة أهل الإيمان دون علمهم بخطورة معنى ما يقولون.'' ثم يستطرد قائلاً: ''وإنْ قلت مَنْ تكون أنت حتى تخوض في الميدان أمام هؤلاء المشاهير أمثال: أرسطو وأفلاطون وتتدخل في الطيران مع الصقور مع أنّك ذبابة. أقول: لما كان القرآن الكريم أستاذي الأزلي. ومرشدي في طريق الحق، فلا أراني مضطراً للإهتمام بصقورهم، تلامذة هذه الفلسفة الملوّثة بالضلالة، والعقل المبتلى بالأوهام، فمهما كنت أدنى منهم إلا أن أستاذهم أدنى بدرجات لا حد لها من أستاذي. بفضل أستاذي الأزلي وبِهِمّته لم تبل قدمي المادة التي غرقوا فيها.''[9]

ثالثاً: وبعد الإحاطة الشاملة لمناحي فكر الأمة، مشفوعة باستيعاب صورة التحديات الحضارية، ووجوب الاستجابة الواعية لها، يتصدى صاحب المشروع الإحيائي لعملية'' إعادة البناء الذاتي لفكر الأمة ''Reconstruction'' وصياغتها من جديد، مما سماها المرحوم محمد إقبال بـ ''تشكيل جديد إلهيات إسلام'' في الاوردية، و ''تجديد الفكر الديني في الإسلام'' في ترجمته العربية للعنوان الإنجليزي للكتاب'' ''The Reconstruction Of Religion Thought In Islam'' وذلك بإسقاط ما لحق بجوهر الدين الإسلامي من صدأ وأضاليل ومختلقات أفرزتها ظروف القهر والتراجع عن الفعل الناجع في ميدان الثقافة، والانقطاع المأساوي عن الترشيد القرآني السديد، وبذل الجهد المكين لاستعادة ''الجوهرة المفقودة''[10] وصفاتها الأولى والسرّ المكنون فيها الذي حفظ للأمة القدرة على صناعة الحضارة لا مجرد تكديس حضارة الغير واستهلاكها.[11]

والملاحظ على من يتصدى للمشروع الإحيائي أنّه يمّر: بانقلاب نفسي جوّاني، عميق وثري، من ملامحه الأولى: الشعور بالقلق، وعدم الراحة، وغياب الطمأنينة، والشك في المعارف المتداولة، وهي فترة أشبه ''بالليالي المظلمة'' التي تسبق فتمهد ''للانقلاب النفسي الهائل، الشامل والعميق ''Transmutation Of The Soul''، حيث تولد النفس: ولادة معنوية جديدة وتتجاوز حالات القلق والاضطراب والشك المعرفي لتصل إلى عالم: الطمأنينة الجُوَّانية والصحوة المعرفية المصحوبة باليقين[12] الذي -

كما أشار الغزالي-: ''ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين، فكلّ علم غيره، فهو علم لا ثقة فيه، ولا أمان معه، وكلّ علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني،[13] ومعنى هذا الانقلاب النفسي هو الخروج كما أشار هنري برجسون من ''المنغلق إلى المنفتح'' ومن الوقوف عند حدود المعارف الحسية والعقلية إلى الجمع بينهما وبين: معرفة ذوقية كشفية، تنبثق من أعماق النفس المطمئنة التي استغرقت بالكلية في الله تعالى، الذي ﴿يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾النمل: ٦٢ وتصبح المعارف آنئذ، تارة معرفة طبيعية آتية من الخارج، تنهمر كالمطر من أعلى، وأخرى معرفة ما فوق الطبيعية تنبع من الداخل وتنبثق من أعماق النفس المَوْصُولَة بالله تعالى، وتتآخى المعرفتان وتتعاضدان، بلا مدافعة بينهما، وتكون حصيلتهما النهائية[14] ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء﴾. النور: ٣٥ 15

قال الإمام الغزالي: ''فمن ظنّ أنّ الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة... فأما النُظَّار وذوو الاعتبار، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكاناته وإفضائه إلى هذا المقصد على الندور، فإنّه أكثر حالات الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحّد كالمتعذر، وإنْ حصل في حال فثباته أبعد منه عند أدنى وسواس وخاطر يشوب القلب''[16] وقارن هذا بقول خادم القرآن النورسي، وهو يصف حالة التوتر والقلق وذهاب الطمأنينة وموجة الحيرة التي كانت تنتابه، مشيراً إلى حالتي سعيد القديم والجديد، حيث قال: ''هوت صفعات عنيفة قبل ثلاثين سنة على رأس'' سعيد القديم الغافل ''ففكّر في قضية، الموت حق'' ووجد نفسه غارقاً في الأوحال... استنجد وبحث عن طريق، وتحرّى عن منقذ يأخذ بِيَده... إنّ السُبُلَ أمامه مختلفة، حار في الأمر وأخذ كتاب ''فتوح الغيب'' للشيخ عبد القادر الكيلاني، رضي الله عنه، وفتحه متفائلاً، ووجد أمامه العبارة الآتية: أنت في دار الحكمة فاطلب طبيباً يداوي قلبك. يا للعجب... ثم أحسست بفترة بأن آلام الجراح قد وَلَّت، وخلّفت مكانها لذائذ روحية عجيبة... إنّ الأنوار المستقاة من القرآن الكريم إذن: ليست مسائل علمية فحسب، وإنما مسائل قلبية، روحية، وأحوال إيمانية، فهي بمثابة علوم إلهية نفيسة، ومعارف ربانية سامية.''[17]

ثم، وبعد تجاوز حالات القلق وعدم الراحة والحيرة والشك والتحقُّق بالطمأنينة

الجوانية والعافية و ''عودة النفس إلى الصحة والاعتدال'' بورود النفث الإلهي على القلب المستغرق بالكلية في عظمة الخالق تعالى وجلاله وكماله، يعود صاحب المشروع الإحيائي إلى ساحة النضال وميدان الجهاد، وقد أصبح إنساناً حركياً من الطراز المختار، فيعمد إلى نقل مشروعه من دائرة التجربة الذاتية والتأمل النظري إلى نسق حياتي معيش، أي تتحوّل المعرفة إلى حياة، وقد أيقن كل من الغزالي والنورسي من ذلك في صميمه، أي: وجوب تحوّل المعرفة إلى نمط حياة معيشة تتسم بقدر فائق من الفاعلية، مع الحذر الشديد من الوقوع في ''حياة التواكل والطرقية والاعتقاد بتفاهة الدنيا وبلا واقعية الحياة وبالتالي الزهد في العالم.''[18]

لقد علّمتنا تجارب الحياة مع أصحاب الأفكار السامقة، أن ليس ناجعاً أن تبقى الأفكار معلَّقة في الهواء مقطوعة الصِّلة بالواقع، طافية على السطح كالزبد الذي لا نفع فيه، بل المُهِمُّ في المنظومة المعرفية -وقد تحقَّق صاحبها من صدقها بالتجربة والمعاناة الذاتية- أن تتحوّل إلى منهج في الحياة، ومفاهيم تتكرس في الواقع لتحدث التغيير المرتجى والغاية المقصودة منها، فتتماهى المفاهيم مع الواقع المراد تغييره، فلا خير في الأفكار إذا لم تجمع الناس حولها، وتتجسد في أنماط سلوكهم في الحياة الواقعية، وإلاّ تحوّلت الأفكار إلى معرفة نخبوية متعالية وعبث باطل ولعبة صبيان، قد تَسْتَهْوِي شرذمة قليلة من البشر ولكنَّها لن تتحوّل إلى نشاط جماهيري، ما دامت الجماهير -في فهم صاحب المشروع الإحيائي- هي أداة التغيير وغايته، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾،[الرعد:١١] [19] فالخطاب إلى القوم أجمعين وليس إلى قلة نخبوية لا أثر لها على مجريات الحياة: وكل منظومة معرفية، مهما تهيَّأت لها من أسباب الذيوع والانتشار المصطنعة، إنْ هي قطعت صلتها بالواقع، أو تقاطعت مع الوعي الجمعي للأمة، ولم تصدر عن مرجعية قرآنية صافيّة نقية، فهي بناءٌ من غير أساس مكين، يسقط مع أوّل إعصار يصيبها. ولعلّ فيما سُمِّي ''بالفلسفة الإسلامية'' التي كانت فلسفة إسلامية، تأريخاً فحسب ولم تصبح إسلامية: أصلاً ونظراً وحلولاً ومشكلات، ما ينبغي الاسترشاد به، فقد نبذتها الجماهير بعفويتها وفطرتها الإسلامية، رغم مرور قرون على الدعوة إليها، والتبشير بها، لأنها كانت صدى لفضاء فكري لا يَمُتُّ إلى الإسلام بصلة عضوية وتجانس روحي، حتى قيل ويقال: ''إنّه 'أي الغزالي' طعن الفلسفة 'في الإسلام' طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة''[20] مما يؤيد ما ذهبنا إليه، من أنّها لو كانت فلسفة إسلامية أصلاً ونظراً، لا

تأريخاً فحسب، أو كانت تصدر عن المرجعية القرآنية وتتناغم مع المخزون النفسي والوعي الجمعي للأمة، لم تكن لتهوى بالشكل المروّع والنهائي.

وهكذا كان الموقف والحال مع خادم القرآن يوم تصدى بروح جهادية، ونقد واع وعميق، واعتمادٍ على حجج فطرية واستمدادٍ من ''أستاذية القرآن المطلقة''، وبعد أن فحص سعيد الجديد أفكاره، ونفض عنها ''أدران الفلسفة المزخرفة، ولَوْثَات الحضارة السفيهة، والفلسفة المادية المعادية للدين،''[21] فهوى، هو الآخر متابعا خطى الإمام الغزالي: بمطرقة النقد على دعاوى الماديين والطبيعيين المحدثين، أخلاف من سماهم الغزالي: بالدهرية والزنادقة، وقال عن مذاهبهم، الصنف الأول ''من أصناف الفلاسفة'' الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبّر، العالم القادر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجوداً، كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة، والصنف الثاني: الطبيعيون، فذهبوا إلى أنّ النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحلَّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان: هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر.''[22]

وهكذا كان الحال مع ''دعاة التغريبية الحديثة'' ممن أرادوا، غصباً وقسراً، فرض سلطة الآخر على الفكر الإسلامي الحديث، ولم يعتبروا بأسلاف لهم ما جنوا من سعيهم إلا الخسران، وفاتهم لشدة افتتانهم بسلطان الغير عليهم أن يتحققوا من أنَّ ''لكل حضارة نواتها التي تتمحور حولها المبادئ والقواعد التي ينبني عليها الإنتاج الفكري لدى حامل لواء تلك الحضارة''[23] وتناسوا وسط موجة الاستغواء الغربي التي جرفتهم بعيداً عن الأمة وعقيدتها، ''إنَّ المفاهيم الغربية التي أرادوا إخضاع الفكر الإسلامي لها، مما لا يمكن تجريدها عن تاريخها، مفصولة عن سياقها، كنماذج صقلتها حضارة معينة لها روحها الكلية''[24] المهيمنة على مسيرتها، المحددة لمقاصدها الغائية، فظنوا -عابثين مكابرين- أنّه لا يمكن لنا التفكير في موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الإسلامي إلاّ من خلال الحقل المفاهيمي الذي تنتمي إليه فلسفة الغرب وحضارته. حتى وجدنا فيهم من يزعم باطلاً بأن: علينا ''معاشر المسلمين'' أنْ نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم، ولنكن لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حُلوِها ومرّها، وما يُحَبُّ منها وما يُكْرَه، وما يُحْمَدُ منها وما يُعَاب، ومن زَعَمَ

لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع،"[25] وبلغ البهت والمكابرة بأحدهم حد القول: "كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضّحت أمامي أغراضي من الأدب، كما أزاوله، فهي تتلخص في أنّه يجب علينا أَنْ نخرج من آسيا وأَنْ نلتحق بأوروبا، فإنّي كلما زادت معرفتي بالشرق ازدادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلّقي بها وزاد شعوري بأنّها مني وأنا منها"[26] فلنكن بمقتضى منطق دعاة التغريبية: "شركاء الأوروبيين في تراثهم العقلي على اختلاف ألوانه وأشكاله، وفي تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله، وفي تراثهم المادي على اختلاف ضروبه وأنحائه."[27]

هكذا فات الأولين وغفل المحدثون عن إدراك مواضع الخلاف الجوهرية بين حضارة الإسلام التي قامت على أساس عقيدة التوحيد الخالص وبين حضارة غربية حديثة ترتد في منابتها وأصولها الأولى المنشئة لها إلى حضارة يونانية رومانية غارقة في المادية والنفعية والأخلاق الوضعية.[28] والحق أن الغربيين كانوا أوعى إدراكاً لمواضع الخلاف هذه من دعاة التغريبية الكاملة فينا فلا نكاد نحظى بواحد منهم، على مرّ العصور من قال بوجوب خضوع حضارة الغرب لمنطق الإسلام وحقله المفاهيمي المميز له، أو أنَّ الغرب لا يمكنه أَنْ يتنفس إلا من خلال رئة الإسلام. ويوم شعر دعاة التغريبية بالخذلان وسوء المنقلب، وابتعادهم عن الشروط الثقافية الموضوعية المباشرة للفكر الإسلامي، وأنهم جنحوا نحو شروط ثقافية غير مباشرة وغير موضوعية: وأنهم يطاولون المستحيل عادوا عن الذي بشّروا به واقتربوا بشكل قوي وواضح من مفهوم الأصالة الإسلامية، وكان على رأس هؤلاء إسماعيل مظهر، ومنصور فهمي، وحسين هيكل، وطه حسين، وأخيراً وليس آخراً: زكي نجيب محمود وعبدالرحمن بدوي وحسن حنفي. أمّا أولئك الذين هداهم الله ابتداءً، ورزقهم حسن الإدراك أمثال إمامنا حجة الإسلام الغزالي قديماً وشيخنا خادم القرآن سعيد النورسي والمرحوم محمد عاكف ومحمد إقبال، فقد أدركوا بثاقب بصيرتهم "والنور الذي أُنزِلَ"[29] مواضع الخلاف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، القديمة والحديثة، وتحقّقوا من خطر التلفيقات التوليفية بينهما، وانتبهوا إلى خصائص وروح حضارتهم الإسلامية فناصروها وأبانوا عنها، ورفضوا الخضوع لفضاء فكري غريب عنها، فحقّ أنْ يكونوا من الخالدين في ذاكرة الأمة المسلمة، "وحسن أولئك رفيقاً."[30]

وبعد، فلقد اخترنا قضية فلسفية معقدة، تباينت الأقوال حولها، حدّ التناقض، في القديم والحاضر، وشغلت أفهام الفلاسفة وعلماء الأديان والعلم الطبيعي على مدى ألفين وخمسمائة سنة، ودوّنت فيها وحولها ألوف المدونات والرسائل، لتكون عيّنة تجسّد وتشخّص موقف العملاقين منها، صدوراً منهما عن المنطلقات التي أسلفنا الحديث عنها، إدراكاً منّا أنّ سعيهم عكس موقفاً إسلامياً خالصاً، صادراً بصدق عن أستاذية القرآن الكريم.

أنموذج الحضور بالقرآن

والقضية الفلسفية التي سنتناولها بالتدقيق والتمحيص هي: قضية العليّة المادية الطبيعية، التي تصديا لها بعقلية جهادية لا تعرف المواربة والاستسلام للباطل، فكانا في اجتهادي: الصاحيان الوحيدان بين هذيان كثيرين من المتحذلقين، ممن فاتهم إدراك الدلالات الشنيعة للقول بالعلية الطبيعية المادية، كما صوّرها دعاتها من الملاحدة والزنادقة.

ولنبدأ بمقولة خادم القرآن أولاً: ''أيها الإنسان: اعلم أن هناك كلمات رهيبة تفوح منها رائحة الكفر النتنة، تخرج من أفواه الناس، وتردّدها ألسنة أهل الإيمان، دون علمهم بخطورة معنى ما يقولون، وسنبين ثلاثاً منها هي الغاية في الخطورة.

أولاها: قولهم عن الشيء ''أوجدته الأسباب'' أي أن الأسباب ''الطبيعة'' هي التي توجد الشيء بعينه. **ثانيهما**: قولهم عن الشيء ''تشكّل بنفسه'' أي أنّ الشيء كما هو، **وثالثتها**: قولهم عن الشيء ''اقتضته الطبيعة'' أي أنّ الشيء طبيعي، والطبيعة هي التي أوجدته ... إنّ الذي مكّن آلاف الآلهة من عقول اليونانيين في القديم، وأولد الأصنام، هو مستنقع الفلسفة الطبيعية ووحلها.. نعم إن الذي لا يرى نور الله بسبب من الأسباب الطبيعية، فإنّه يمنح ''عندئذ'' لكل شيء ألوهيته.''[31] وليس مستغرباً أنْ يذكر الشيخ النورسي اسم الغزالي[32] بعد هذه الانتقادات التي وجهها للفلسفة المادية والطبيعية، فَهُما معاً، يصدران عن عين اليقين الواحدة، التي لا تغشاها الفتنة العارضة، لأنها تنظر بعين الله تعالى. مصداقاً لقول الحبيب المصطفى، صلوات الله وسلامه عليه: ''ما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينّه.''[33]

من هذا المنطلق الذي يرتبط فيه القول بالعلية المادية بالإلحاد، تصدى الإمام

الغزالي للقضية بمنهج فلسفي رصين، يتجاوز في مراميه مجرد القول بالعلية المادية، كما يتصور بعض الباحثين، إلى محاولة مبتكرة، متفّردة في أبعادها استهدفت: ''تحرير وضع العقل الإسلامي من وضع العقل اليوناني ومسلّماته،''[34] وهو عقل كما نعرف لم يخبر النبوة والوحي والكتاب، وما استضاء إلا بنور العقل الإنساني، وأصرّ -لانقطاعه عن نور النبوّة- على أنّه قادر على البحث فيما وراء الطبيعة قدرته على البحث في عالم الطبيعة.

فجاء ردّ الغزالي للعلّية المادية في صورة نقد فلسفي عميق للعقل اليوناني المسترشد بذاته، ليبدّد أوهام التلفيقات التوليفية الخرقاء، التي حاولها عبثاً الفلاسفة في الإسلام، وجُهْداً رصيناً متقناً لاسترجاع الهوية الذاتية للعقل الإسلامي الصادر عن مشكاة النبوّة، ومن ثمَّ تحريره من سلطة الخضوع'': للعقل الكلي، الكوني، ذي المدى الوجودي والمعرفي، المطلق، عند اليونان.[35] ولبيان صورة الإشكالية التي نحن بصدد دراستها لابد من التمهيد لها، بملاحظات مستقاة من تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، توضيحاً لما نريد بيانه وتبسيط القول فيه.

١- لقد درس الإمام الغزالي علوم الفلسفة في الإسلام، بمنهجية علمية، وحيدة موضوعية، بلغت الذروة من التحقيق والتدقيق والتمييز،[36] فميّز بين علوم الفلاسفة المنطقية والرياضية وبين علومهم الطبيعية والإلهية وقال، أما ''الرياضية'' فتتعلّق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية، نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى جحدها، بعد فهمها ومعرفتها... وأما ''المنطقيات'' فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلّة والمقاييس وشروط مقدّمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحدّ الصحيح وكيفية ترتيبها. وأنّ العلم إمّا تصوّر، وسبيل معرفته الحدّ، وإمّا تصديق، وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أنْ ينكر، وأما ''الطبيعيات'' فالحق فيها مشوب بالباطل، والصحيح فيها مشتبه بالخطأ ''وقد أوضح الغزالي في 'التهافت' ما ينبغي أنْ يعتقد بطلانه''. وأما ''الإلهيات'' ففيها أكثر أغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين، على ما شرطوا في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيه[37] ومعنى هذا كلّه، فإن العلوم الرياضية والمنطقية، علوم صورية، تحْكُمها أحكام العقل الضرورية، وهي البديهيات الواضحة لذاتها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ الذاتية، وأنَّ الكل أكبر من الجزء، في حين أن مباحث الإلهيات، مما لا يمكن إخضاعها لأحكام العقل الطبيعي،

لأن من شأن ذلك، أن يجعل الألوهية خاضعة لأحكامها، مما يسوق -لا محالة- إلى سلب الإرادة الحرّة عن الله تعالى، الفعّال المريد المختار، ولهذا أكّد الإمام الغزالي بأنّ ما يشهد في الطبيعة من ''تلازم الأسباب والمسببات ليست علاقة ضرورية، بل إنّ هذا ''التلازم'' مستفاد من التجربة، فالاقتران إذن حكم العادة لا حكم العقل بضرورته. قال الإمام مفسراً وموضحاً: ''الاقتران بينهما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبَّباً ليس ضرورياً عندنا. بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا ''مبدأ الذاتية'' ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ''مبدأ عدم التناقض''، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس والموت وجزّ الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات.[38]

٢- إن المستفاد من قراءة تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان أنّ القول بالعلية المادية الطبيعية ابتدعها -بادئ ذي بدء- فلاسفة المذهب الذري أمثال لوقريطس ''٥٠٥ ق. م'' وديموقريطس ''٤٢٠ ق. م'' وأنباروقليس ''٤٣٥ ق. م'' وابيقورس: ممن ذهبوا إلى القول: ''أ'' بأن العالم عبارة عن أجسام مادية، تتألف من ذرات مادية، أزلية أبدية، غير مخلوقة ولا نهاية لعددها، ولا تصير إلى فناء فلا شيء يأتي من لا شيء، ولا يفنى شيء إلى لا شيء، تتحرك في خلاء لا نهائي حركة آلية، وحركتها هي الأخرى أزلية قديمة من ذاتها، وحركتها ''ب'' لا تخضع لنظام، لا تفاوت فيه، بل للصدفة أو الضرورة العمياء ''Blind Necessiry''.[39]

٣- وتصدى أرسطو ''ت ٣٢٢ ق. م'' لهذه النظرية الإلحادية ولازمها القول بالصدفة، فأكّد بأنّ ''العالم قديم في الزمان حادث بالذات،'' وفسّر الحدوث بمعنى: أنّه لا يتصور عقلاً وجود العالم من نفسه، بل هو موجود بغيره، الذي أسماه بالمحرّك الأوّل الذي لا يتحرك أو العلّة القصوى النهائية لوجود العالم، ومن أجل تبرير هذه النظرية والقول بالخالق وبالنظام في العالم قال بأن المادة الأولية القديمة غير المخلوقة ''الهيولا'' -التي هي الشرط الأولي والمنطقي لوجود الأشياء- تنطوي في ذاتها على مبدأ حركتها: بمعنى: أن كل موجود: يتحرك بفعل ''قوة طبيعية ذاتية فيها'' من الإمكان الوجودي ''Potentiality'' إلى الوجود الحقيقي ''Actualization''. لأن الطبيعة ترمي إلى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع بين الهيولا والصورة وبالانتقال من وجود بالقوة إلى

وجود بالفعل. وقد ساقه هذا كله إلى افتراض عقل ما بعدي كلي مطلق ذي مدى وجودي ومعرفي، أساسه القول بالضرورة العقلية، التي يخضع لها حتى المحرك الأول الذي لا يتحرك، أي الله تعالى الذي يخضع لهذه الضرورة العقلية - الطبيعية، ولا يمكن له تعالى تجاوزها.[40]

وقد أعاد صياغة هذه النظرية الأرسطية الفلاسفة في الإسلام: وتابعوه فيما قال، ومن هنا جاء إطلاق اسم ''المشائيين'' عليهم: للدلالة على صدورهم عن فلسفته، وذهبوا معه إلى القول بالعلية الطبيعية بزعم أن من رفع الأسباب فقد رفع إمكان العلم، فقال ابن رشد على لسانهم ''وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعنى الذين يقولون لا صانع هاهنا وإنما جميع ما حدث في العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين له أحق أنْ يقع على الاتفاق منه أنْ يقع على فعل مختار،''[41] وأنَّ نفي السببية مناقض لطبيعة العقل الإنساني بل هو نفي للعقل والعلم معاً ذلك أن: ''العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق 'العقل' عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.''[42]

٤- أساء كثير من الباحثين تفسير نفي الغزالي للعلية ومبدأ السببية، وحملوا أقواله على أنها كما أفاد ابن رشد تعني: نفي النظام في العالم، في حين أن الغزالي: ''لم ينف أبداً النظام في العالم، بل هو لا ينفي إلاّ نسبة الضرورة لهذا النظام الذي هو وليد أفعال ثلاثة من أفعال الإرادة الإلهية: الحكم والقضاء والقدر[43] أي الانتقال من عالم مبدؤه ومثاله العقل إلى عالم المبدأ والمثال فيه الإرادة الإلهية التي تسامى على التقييد. وكيف نتصور من الغزالي نفي النظام وهو المتدبر لآيات الله تعالى في كتابه المبين التي ربطت بين مسألتين متضايفتين، سوية بلا فصل، أعني: الإقرار أن الطبيعة من صنع الله وخلقه، وإنّها مطبوعة على سنن لا تفاوت فيها، وأنّ هذه السنن ''الأسباب الطبيعية'' هي الأخرى من خلق الله تعالى، البارئ المصوّر الخالق للكون الذي ركّب فيه السنن والقوانين، وطبعه عليها، في اطراد لا تفاوت فيه، فليست المسألة في نظر الغزالي قضية إثبات العلية المادية أو نفيها، والتي أسماها ''مجاري العادات'' وإنما الذي أراد هو الانتقال من القول: إنّ السببية المادية -التي جعلها الفلاسفة في الإسلام، ومن تابعهم في عصرنا الحاضر- من لوازم ذات الطبيعة، إلى توكيد القول بأن الله تعالى، الخالق المبدع، قد فطر الطبيعة على هذه السنن، وقدّرها، فلا شذوذ ولا انحراف، وذلك

بمقتضى الحكمة في الخلق التي تتنافى مع العبثية والتفاوت والاضطراب، ذلك أنّ من جعل الأسباب الطبيعية من لوازم الطبيعة ذاتها انتهي لزاماً إلى الإقرار بأن الطبيعة المادية وحدة طبيعية كاملة، تفسر ذاتها بنفسها، -كما تصورها أرسطو وتابعوه- وهذا هو الانتكاس في قاع المادية الخالصة، والارتكاس على أمّ الرأس في الإلحاد، لا ريب.

إنّ الغزالي وخادم القرآن النورسي، وتأسيساً على تدبّر موضوعي وشامل لكتاب الله الخالد، إنما أرادا تنبيه العقل المؤمن، المسترشد بضوء النبوّة، على وجوب الجمع بين: مقتضى توحيد الربوبية ومقتضى الحكمة في الخلق، وهو الجمع الذي أكدته الآيات القرآنية، في أكثر من مناسبة، فقال تعالى: ﴿قُلْ اَرَاَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ أي دائماً أبداً مطرداً وذلك خرقاً للضرورة الطبيعية ﴿مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَاْتِيكُم بِضِيَاء اَفَلَا تَسْمَعُونَ. قُلْ اَرَاَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَاْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ﴾ وهذا إثبات للسنة المطردة التي فطر الله تعالى عليها الطبيعة ﴿اَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[القصص:٧١-٧٢] وقوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[الفرقان:٤٥] وقوله تعالى: ﴿اَفَرَاَيْتُمُ الْمَاء الَّذِي تَشْرَبُونَ. اَاَنتُمْ اَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ اَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ. لَوْ نَشَاء جَعَلْنَاهُ اُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ. اَفَرَاَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. اَاَنتُمْ اَنشَاْتُمْ شَجَرَتَهَا اَمْ نَحْنُ الْمُنشِؤُونَ﴾[الواقعة:٦٨]

إن العوامل الطبيعية -كما أرشدنا الكتاب العزيز- وأشار العملاقان: لا تجري على ما هي عليه، لزاماً بحكم العقل، أو بحكم التفكير المنطقي، بل كان يجوز أن يجري على مجراها هذا، أو على مجرى آخر يساويه ويماثله في حكم العقل والأقيسة المنطقية. وإنما هي الإرادة "الإلهية الحرّة والمطلقة" التي أوجبت هذا النظام نتيجة لتلك العوامل، فليست المعجزة التي يريدها الله أغرب من نظام العوامل المطردة في ظواهر الكون، ومرجعها جميعاً إلى الإرادة الإلهية على اطراد: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.[النمل:٨٨] ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾،[الملك:٣] ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾،[الرعد:٨] ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾،[القمر:٤٩] ذلك أن العقل السليم يفرض بداهة، والإيمان والدين، كل ذلك يقضي أنْ يكون مراد الخالق تعالى من المخلوق له، هو الآخر، على أكمل وجه، وأتمّ شكل، وأدق مقدار، وأحسن صورة، وأعدل وزنه ومقداره، وحسن صورته، وانتظام سلوكه، على كمال

الخالق تعالى، أحسن الخالقين، أو على استثناء: تعبيرا عن الإرادة الحرّة المطلقة، التي تتسامى على كل قيد: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ. قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾،[الأنبياء:٦٨-٦٩] ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى اَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾.[الشعراء:٦٣] إنّ إرادة الله المطلقة هي التي تقرن الأشياء ببعضها البعض، وتقدر أيضاً على فصلها، مادامت الضرورة الطبيعية قد نُفِيَت، وأصبح الاقتران بين الفعل المنتظم والقدرة التي هي آيتها، ليست الضرورة الطبيعية، بل قدرة عاقلة وراءها عادة وليس ضرورة ما دامت لا تعلمنا أنّ النقيض مستحيل.

* * *

الهوامش:

[*] من مواليد سنة ١٩٣٣م في كركوك - العراق. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة كمبردج ١٩٦٥، فأصبح مدرسا ثم أستاذا مساعدا بقسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة بغداد. حصل على ترقية مزدوجة إلى مرتبة الأستاذية بجامعة الكويت جامعة بغداد سنة ١٩٧٦. وفي سنة ١٩٩٤. كان أستاذا بقسم الفلسفة بجامعة آل البيت، الأردن. وأستاذا بقسم أصول الدين والأديان المقارنة بكلية معارف الوحي والتراث في الجامعة الإسلامية بماليزيا. توفي رحمه الله سنة ٢٠٠٩م.

[1] يقول الإمام الغزالي عن نفسه: ''ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السّن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغّل في كل مظلمة، وأتهجّم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميّز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع'' ''المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي - تحقيق ودراسة الدكتور عبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة، القاهرة - ١٣٨٥، ص: ٧٠''. ويقول في إحياء علوم الدين: فعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذ ذلك يمكن ما يدعيّه من فساده، حقاً ''تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٦، ص: ٦٠'' وقارن ما ذكره الأستاذ إحسان قاسم الصالحي عن شغف خادم القرآن واطلاعه على سائر العلوم الإسلامية: بديع الزمان النورسي - نظرة عامة عن حياته وآثاره، ط: ٢ منقحة ومزيده، دار سوزلر للطباعة والنشر، إستانبول، ١٩٩٧، ص: ٢١ - ٢٤

[2] لويس غارديه وج. قنواتي: ''فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية'' ترجمة: الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر ''دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ط٢ كانون الثاني ''يناير، ١٩٨٣''، ج ١ ص ١٩٠، ويقول فضيلة الأستاذ المرحوم الشيخ المراغي، عن هذه التعددية في الدارسة والتحصيل: ''إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة...أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي، ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته. يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر، والغزالي الفقيه الحرّ. والغزالي المتكلم إمام السنة وحامي حماها. والغزالي المربّي. والغزالي الصوفي الزاهد، وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره. رجل متعطش إلى معرفة كل شيء نهم إلى جميع فروع المعرفة''، نقلاً عن: الدكتور سليمان دنيا: ''الحقيقة في نظر الغزالي'' دار المعارف - الطبعة الرابعة، ب - ت - ص / ٩.

[3] أبو يعرب المرزوقي: ''مفهوم السببية عند الغزالي'' ''الطبعة الأولى - دار سلامة للطباعة والنشر، تونس، ب. ت، ص: ٨٦''

[4] سمّى الإسلاميون المعاصرون هذه المحاولات التي استهدفت محق الهوية الذاتية للأمة المسلمة، بمسميّات مختلفة، فقد سمّاها جلال أحمد، المفكر الإيراني ''ت / ١٩٦٩'' الذي اعتنق الماركسية، وكان من دعاة القومية العلمانية المتطرفة، ثم عاد إلى إسلامه، بالتسمم الغربي ''غه رب زه دكي'' ''West Intoxication''، وسماها مفكرون عرب مسلمون'' بالتغريب ''Westernization'' ''يعنون: الاختراق الثقافي الغربي للعالم الإسلامي، وسمّاها آخرون'' بالاستعمار الثقافي أو الصليبية الثقافية، انظر بحثنا الموسوم بـ: ''إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب'' مجلة: إسلامية المعرفة -السنة الثانية- العدد الخامس، صفر ١٤١٧هـ يوليه ١٩٦٦م - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: ١٠ - ١١. وللتعرف على أعلام التغريبية المعاصرة في الفكر الإسلامي، ومفاصل دعوتهم، انظر: جدعان ''الدكتور فهمي''، ''أسس التقدم عند مفكري الإسلام'' ''دار الشروق للنشر والتوزيع عمان - الأردن، الطبعة الثالثة - ١٩٦٦'' ص: ٣٢٨ - ٣٤٥. وأيضاً: ص: ٥٦٤، ولقد أفاض وأحسن في تصوير محاولات دعاة التغريبية، بلا مزيد عليه: الشيخ جمال الدين الأفغاني، فقال

عنهم: علمتنا التجارب، ونطقت مواضي الأحداث بأن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها... تكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلّدوهم، واحتقار من لم يكن على مثالهم، شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحقّرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم وإنْ جلت ويكونون "طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبل ويفتحون الأبواب".

انظر الأفغاني: "الأعمال الكاملة مع دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، القاهرة - المؤسسة المصرية العامة، "خاطرات الأصالة والتقليد"، ص: ١٩٢.

[5] عن هذه القابلية الموروثة للفكر الإسلامي على هضم وتمثّل عناصر الثقافات الأجنبية وإعادة صياغتها لتلتئم مع المبدأ الأخلاقي العام للإسلام، انظر: فتاح "الدكتور عرفان عبد الحميد": "دراسات في الفكر العربي الإسلامي"، "دار عمّار - عمان - الأردن - ١٤٢١هـ - ١٩٩١م"، فصل: "الخصائص الثقافية للتاريخ العربي - الإسلامي، ص: ٢٢ وما بعدها.

[6] مالك بن نبي "شروط النهضة"، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي - مكتبة دار العروبة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦١، وأيضاً له: "ميلاد مجتمع" ترجمة عبد الصبور شاهين مكتبة دار العروبة، الطبعة الأولى، ١٩٦٢.

[7] يشارك ابن حزم الأندلسي الإمام الغزالي في التنديد بفقهاء زمانه، فيقول فيهم: "لا تغالطوا أنفسكم ولا يغرّنكم الفساق المنتسبون إلى الفقه اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم. "انظر: أنور خالد الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي" دار البشير -عمان- الأردن ١٤١٧هـ - ١٩٦٦م" ص: ٤٢.

[8] الغزالي "تهافت الفلاسفة "، "سلسلة ذخائر العرب - ١٥، دار المعارف - ١٩٥٥" بتحقيق سليمان دنيا، ص: ٥٩ - ٦٠.

[9] النورسي، الكلمات، ص: ٥١١.

[10] ردّ الأفغاني أسباب التقهقر والتراجع إلى طمس معالم جوهر الدين الإسلامي: "دين قويم الأصول، محكم القواعد شامل لأنواع الحكم، باعث على الألفة، داع إلى المحبة، مُزَكٍّ للنفوس، مطهر للقلوب من أدران الخسائس، مُنوّر لعقل بإشراق الحق من مطامع قضاياه... فإنْ كانت هذه شِرعة تلك الأمة، ولها وردت وعنها صدرت، فما تراه من عارض خللها، وهبوطها عن مكانتها، إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهرياً، وحدوث بدع ليست منها في شيء أقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة ...فتكون هذه الحادثات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها" الأفغاني: المصدر نفسه، ص: ١٩٢ - ١٩٥.

[11] مالك بن نبي: "شروط النهضة"، ص: ٥٥، حيث قال: إن الذي يكرّس منتجات الحضارة لا يصنع حضارة، إن المقياس العام في عملية الحضارة هو "أنّ الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وإنّه لمن السخف أنْ ننشئ حضارة بشراء منتجات حضارة أخرى وتكديسها، فإنّ هذا يقود إلى عملية هي ممتنعة كماً وكيفاً" ولمزيد من الشرح والتفصيل انظر: د. فهمي جدعان - المصدر نفسه، ص: ٤١٨ وما بعدها.

[12] عن هذا الانقلاب النفسي الشامل والعميق الذي يمهد لحالة الصحوة الكاملة، انظر: فتاح "الدكتور عرفان عبد الحميد". المصدر السابق، فصل: "الإمام الغزالي: دراسة في المنهج"، ص: ٣٤٩ وما بعدها. وقال هنري برجسون "منبعا الدين والأخلاق - الترجمة العربية للدكتور سامي الدروبي، ومراجعة الدكتور عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ص ٢٤٥-٢٤٦" عن هذه الحالة: "حالات الوجد والرؤى والبهجة حالات غير عادية، وهي حالات عارضة، استباق وتمهيد لحالة الصحو التي تليها ...كل ذلك نفهمه بسهولة إذا فكرنا في الانقلاب العميق المفاجئ الذي يقتضيه الانتقال من السكوني إلى الحركي ومن المنغلق إلى المفتوح ". وقد استعار الدكتور محمد عزيز الحبابي هذه العبارة وفصل في خصائص هذا الانقلاب النفسي العميق في كتابه "الشخصانية الإسلامية"، "دار المعارف بمصر -القاهرة- ١٩٦٩م. ص: ٢٧-٣٠. وأيضاً:

"LUBA: The Psychology Of Religious Mysticism, HARCOURT BAEE & COOMPANY 1952"

[13] قال الإمام الغزالي: "فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال.. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أنّ الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة "المنقذ من الضلال - ص: ١٢٦" والكشف هو: "الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين .... فكل علم غيره، فهو علم لا ثقة فيه، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني" "المصدر السابق" وقد فصل عدد من فلاسفة الدين المحدثين أمثال شلاير ماخر "١٧٦٨-١٨٣٤" ورودولف أتّو "١٨٦٩-١٩٣٧" في خصائص هذه الخبرة الجوّانية، وأنها مما لا ينبغي النظر إليها من خلال أحكام خارجة عنها، للتحقق من صحتها، باعتبارها هي: خبرة تقوم بذاتها ولا تحتاج الى دليل غريب عنها من خارجها:

"It requires no justification because it is grounded an autonomous moment of experience with its own integrity"

انظر للاستزادة:

SCHLEIRMACHER , F: "ON RELGION" Tran. John Toman, New York, 1955.

[14] هكذا وصف فرنسيس بيكون لوني المعرفة "الطبيعية وما فوق الطبيعية" فقال:

"The knowledge of man is the waters, some descending from above, and some springing from beneeth. The one informed by the light of nature, the other inspired by divine inspiration"

انظر "BACON, F ADVANCEMENT OF LEARNING" وهذا القول يذكرنا مباشرة بقول الإمام الغزالي في الإحياء عن المعرفة الانبثاقية من أعماق النفس، انظر إحياء علوم الدين، ١: ٧٢ وقد أطلق الإمام الشيخ محمد عبده على لوني المعرفة هاتين "عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب وأخرى تمتد إلى البعيد..." والنفس في حاجة إلى كلتا هاتين العينين، إذ هي لا تنتفع بإحداهما حتى يتم لها الانتفاع بالأخرى... والدين الكامل: "علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان". وإن اقتصار الدين على أحد هذين العاملين يسقط إحدى قائمتيه، أما التخالف بين العقل والوجدان فلا يعني إلا شرخاً قد أصاب الفرد فتحول الإنسان إلى إنسانين والوجود إلى وجودين.. فليس الإنسان عقلاً يشتق علومه من الإحساسات، أو من ذاته، أو من حدسه للوجود فحسب، وإنّما هو أيضاً فاعلية وجدانية لا تخضع، لعملية البرهان المنطقي المنظم، وجيزاً كان أم مفصلاً ! انظر: د. فهمي جدعان - المصدر نفسه، ص: ٢٠٤ و ٢٤.

ولعلّ هذا يفسر لنا موقف الغزالي والشيخ النورسي من علم الكلام. ذلك أنّ وجود الله تعالى لا كالموجودات، الذي أراد المتكلمون إخضاعه لعقل يتمنطق، أو لعلم في الكم فلابد أن ينبثق الإيمان بوجود الله عن الوجدان، عن القلب، تلك المضغة ذات المنطق الخاص، والمنهج الخاص... وغلطة المتكلمين الكبرى تكمن في أنهم لم يعرفوا هذا الفرق فأتت مناقشاتهم غير ذي خصب، وبدون حرارة "انظر: محمد عزيز الحبابي، المصدر نفسه، ص: ٧٣-٧٤. ومن هذا المنطلق، وتأسيساً عليه قال الغزالي: فصادفته "علم الكلام" وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي "المنقذ من الضلال، ص: ٦٨"، وقارن هذا بقول خادم القرآن النورسي "... حقاً إنّ معرفة الله المستنبطة بدلائل 'علم الكلام' ليست هي المعرفة الكاملة، ولا تورث الاطمئنان القلبي... وكما تبدو معرفة الله الناشئة من علم الكلام ناقصة وقاصرة." انظر: المكتوبات، ص: ٣٠٦، وقارن: إحسان قاسم الصالحي: المصدر نفسه، ص: ١٩٩ وما بعدها.

[15] وقوله تعالى ﴿وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ سورة الحديد، الآية: ٢٨.

[16] الغزالي: إحياء علوم الدين ''باب الفرق بين الإلهام والتعلم'' ٣: ١٧.

[17] النورسي، المكتوبات، ٤٥٩ .

[18] من الجدير بالملاحظة أن الغزالي ومن بعده النورسي، رغم السمة الصوفية الطاغية على كتاباتهما لم يؤسسوا طريقة صوفية تنتسب إليهما، فكأنما أرادوا - كما رأينا - مجرد نقل المعرفة إلى نمط حياة معيشة، تتسم بالفاعلية، كما تعكسها الأنماط السلوكية للإخوة النوريين: ''لأن العصر عصر إنقاذ الإيمان، وليس عصر تصوف وطريقة''، نقلاً عن إحسان قاسم الصالحي - المصدر نفسه، ص: ٢٠٢.

[19] والتغيير المقصود في فهمي -والله أعلم- التحول النفسي، باعتباره الشرط الأول للقيام بإحداث التغيير المراد.

[20] انظر كتابنا: الفلسفة في الإسلام، دراسة ونقد، ط ٢، مؤسسة الرسالة -عمان، الأردن- ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ص: ٦٧ وما بعدها، يقول الشهيد سيد قطب: ''الفلسفة اليونانية نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير، واستمدت جذورها من الوثنية ومن هذه الأساطير ولم تخل من العناصر الوثنية والأسطورية قط، فكان من السذاجة والعبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الإسلامي القائم على أساس التوحيد المطلق العميق التجريد ''خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته - دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢'' ص: ٢١. وأيضا: الدكتور محمد ثابت الفندي: ''هذه الفلسفة صارت لا تعبر عن فلسفة إسلامية حقّة... ذلك لأن المسائل والحلول فيها كانت أقرب إلى الوثنية اليونانية ''الغزالي فيلسوف ديني، مقالة ضمن كتاب: مهرجان الغزالي في دمشق، الذكرى المئوية التاسعة لميلاده''، ص: ٨٥. وهكذا فإن الفلاسفة في الإسلام، ''جذبوا الدين إلى الفلسفة 'المشوبة بالوثنية' ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين، فاتخذوا الفلسفة أصلاً وحوّرُوا في قضايا الدين حتى تلتئم معها''، سليمان دنيا، المصدر نفسه، ص: ٣٥.

وهذا ما أكده الدكتور محمد يوسف موسى، أيضاً ''إنّ الفلاسفة الإسلاميين لم يستوحوا القرآن في تكوين مذاهبهم وبنائها''، انظر: القرآن والفلسفة، ''دار المعارف -مصر- القاهرة، ١٩٥٨'' ١١ ص: ١٥٣.

[21] النورسي المدخل إلى النور، ص: ٥.

[22] الغزالي المنقذ من الضلال، ص: ٨٧.

[23] انظر بحث الأستاذ عبد الحميد يويو: ''فلسفة إسلامية -بأي معنى-'' ضمن كتاب: أبحاث ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، الطبعة الأولى، ص: ٤٧٧، وما بعدها

[24] المصدر السابق.

[25] طه حسين، ''المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين''، ''دار الكتاب اللبناني -بيروت- لبنان، المجلد التاسع، ص: ٢٥.

[26] سلامة موسى: ''اليوم والغد''، ''القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٢٨''، ص: ٧.

[27] طه حسين، ''مستقبل الثقافة في مصر''، ''القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٤٤''، ص: ٢١.

[28] فتاح ''الدكتور عرفان عبد الحميد''، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص: ١٧.

[29] الأعراف، آية: ١٥٧.

[30] النساء: ٦٩.

[31] النورسي: كتاب اللمعات، اللمعة الثالثة والعشرون - رسالة الطبيعة.

[32] انظر النورسي: الكلمات، ص: ٥١١.

[33] صحيح البخاري -كتاب الرقاق- باب التواضع، ٢: ٣٤٠- رقم الحديث: ٦٥٠٢؛ ''فتح الباري -تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- طبعة: دار الإفتاء بالرياض، ت. ت ''.

[34] أبو يعرب المرزوقي: المصدر نفسه، ص: ٥ وما بعهدها.

[35] المصدر السابق.

[36] يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، عن كتاب ''تهافت الفلاسفة ''الذي ضمنه الغزالي هجومه الهادم للفلسفة والذي يعتبر أشهر كتبه وأخطرها وهو: ''دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى، كتبه في سن النضج، فجاء عميقاً دقيقاً، يُؤذِن بتمكن تام وسيطرة شاملة، فيه مادة غزيرة، واعتراضات محكمة، ولمس لصميم المشكلات، ونقد حاد، جمع مشكلات الفلسفة الدينية، إسلامية كانت أو مسيحية، ولخصها في عشرين مسألة، ثم ناقشها الواحدة تلو الأخرى. وهذا لا شك منهج جديد في العرض والتأليف، وفي جمعه بحث وهضم، وفطنة واختيار، وفي مناقشته أصالة وابتكار'' ''مقالته: الغزالي الفيلسوف، ضمن كتاب: مهرجان الغزالي في دمشق - الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، ص، ٢١٥''، ويقول المستشرق الفرنسي كارا دي فو الذي أرخ للغزالي ضمن موسوعته المعروفة: ''مفكرو الإسلام'': ''تهافت الفلاسفة هو الكتاب الذي جمع فيه إمامنا انتقاداته ورتبها وأوضحها، وطريقة هذا الكتاب ممتازة جداً، فلم يهاجم المذهب المحارب جملة وعموماً، ولم يذلله الغزالي لاعتراضات مبهمة، تعسفية جائرة متناقضة لا ارتباط بينها ولم يجادل الغزالي فيها على طريقة المحامي، وذلك كما يصنع في أيامنا التي هبط فيها النقاش وانحط، وإنما سار على غرار أب لمجمع ديني، أو رئيس لمنظمة ثقافية'' ''الغزالي - ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٩''، ص: ٦٠.

[37] المنقذ من الضلال، ص ٨٧، وقارن: ''مقاصد الفلاسفة''، ''سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف -القاهرة- ١٩٦١، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، المقدمة، ص: ١١''. ومن هذا المنطلق العلمي والمنهج الرصين في التأليف بروح موضوعية تامة، أنكر الغزالي، كما سيفعل النورسي، ردّ العلوم الرياضية والمنطقية بدعوى إنها نتاج أجنبي فحسب، فيقول: ''والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقاً قبله سواء أكان قائله مبطلاً أو محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالماً بأن معدن الذهب الرغام... فإذا كان الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر أو أن ينكر ...فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق، وأقل درجات العالم أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحّجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل ''المنقذ من الضلال''، ص: ١٠٩-١١٠، وقارن: النورسي، إذ يقول: ''إن الضربة التي أهوت بها هذه الرسالة على الفلسفة هي الفلسفة المضرة للبشرية والتي تعادي الدين، وليس القسم منها الذي يقف موقف الصداقة منه، والذي ينفع البشرية''، ''المدخل إلى النور'' ص: ٥. ويلتقي النورسي مع الغزالي أيضاً في ردّ أصل الفلسفة والحكمة إلى نور النبوّات، توكيداً لقول الإمام الغزالي في ''القسطاس المستقيم، ص: ٣٠''، حيث يقول: إن علماء الأمم المتقدمين على بعثة سيدنا محمد وسيدنا عيسى عليهما السلام، تعلّموها من الكتب المتنزلة، وهي صحف سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى عليهما السلام، وانظر أيضاً: المنقذ من الضلال، حيث يكرر الغزالي القول نفسه. وأول من أشار إلى عدم قدرة الفلاسفة ''اليونان'' على الوفاء بالبراهين، على ما شرطوا في المنطق والرياضيات، ولهذا جاء الغلط والخلط بين العلوم الرياضية والإلهية، وما لزم عنه من أغاليط هو جالينوس في كتابه المفقود ''البرهان''- ''DEMONSTRATION'' والذي حفظت الترجمات العربية شذرات منه، فقد ذكر جالينوس إن حجج الفلاسفة في الإلهيات مبنية على خبرة مبتورة ''Imperfect Experience''، خلافاً للعلم الرياضي، ومن ثمَّ فإنها لن تصل إلا إلى قدرٍ من الاحتمال certain degree of probability، ولهذا فإنّ أكثر المسائل التي أثاروها في العلم الإلهي لم ينتهوا فيها إلى حلول نهائية وحاسمة'' نقلاً عن الملاحظات النقدية لسايمون فان دنبرغ، انظر: ''VAN DEN BERGHS; Tahfut al-tahafut, Eng , Trans, Oxford University'' ومن هنا صرح الغزالي بالقول: ''ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقيّة عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابيات ''انظر'' تهافت الفلاسفة. المقدمة الأولى - الأصل الثاني، وهكذا وخلافاً لما يعتقده الكثيرون فإن الغزالي لم يغض من قدرة العقل مطلقاً، ولم يسمه بالنقص بإزاء

المسائل، بل بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة فقط، فاستضعف العقل، بإزاء هذه المشاكل، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها، وانظر: سليمان دنيا المصدر نفسه، ص: ٣٧.

وشبيه بهذا الموقف الإمام ابن تيمية، القائل ''أما العلم الإلهي فليس عندهم ما تحصل به النجاة والسعادة، بل وغالبا ما عندهم ليس بمتيقن معلوم... وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق فليس معهم فيها إلاّ الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً'' انظر: فتاوى شيخ الإمام احمد بن تيمية - الرباط.

[38] تهافت الفلاسفة، يقول الغزالي عن الاحتراق: بل نقول فاعل الاحتراق هو الله، أمّا النار، وهي جماد فلا فعل لها. فما الدليل على أنّها الفاعل، وليس له ''أي للقائل بالعلية الطبيعية'' دليل إلا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ''الاقتران الزماني''، ولا تدل على الحصول به ''العلية الطبيعية''، انظر تهافت الفلاسفة، ص: ٢٧٩.

وهذا ما قرره وكررّه باللفظ ديفيد هيوم ''١٧١١- ١٧٧٦'' في الفلسفة الغربية الحديثة، فجعل العلية مجرد اقتران في الوقوع بين حدثين في الزمان، فحسب:

"Custumary sequence of one object followed by another"

انظر: الفصل الخامس ''بالسببية'' في مقدمة: ''الكتب الكبرى للعالم الغربي'':

"The GreatBooks Of The Western World, THE SYNTOPIEAN, I. P. 127"

وكذا:

"HUME, DAIVD: An Inquiry Concerning , Human understanding The Great Books Of The Western, No33. pp482-3"

[39] فصل القول في مذاهب الذريين وقولهم بقدم المادة وحركتها وبالصدفة ونفي النظام في العالم: المستشرق هاري ولفسون في كتابه المتميز، دراسة وتحليلاً: ''فلسفة علم الكلام''، انظر:

"WOLFSON, H. A.: THE PHILOSOPHY OF THE KELAM, HARVARD UNV. PRESS, 1976 P465-7"

[40] هاري ولسون، المصدر نفسه.

[41] ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق الدكتور: محمود قاسم -الطبعة الأنجلو مصرية-، الطبعة الثانية ١٩٦٤ / ص: ٢٠٣.

[42] ابن رشد، تهافت التهافت ''بتحقيق الأب بويج، بيروت، ١٩٣٠''. ص: ٥٢٠.

[43] أبو يعرب المرزوقي، المصدر نفسه، ص: ١١٤.

ملف العدد

كتاب الكون
قراءته وموقعه وتطوره في فكر بديع الزمان

شكران واحدة*

المقدمة

عندما يتناول بديع الزمان سعيد النورسي الكون بالبحث يستعمل تشبيهات ومجازات عدّة، مثل ''معرض''، ''مضيف''، ''قصر''. ولكنه في نهاية المطاف ''كتاب''. أي أن تشبيهه للكون بشيء ''يُقرأ'' يُعد علامة فارقة لرسائل النور وتعريفا ورمزا لها. أكّد بديع الزمان في رسائل النور ماهية العلاقة المتكاملة بين القرآن الذي هو ''كتاب صفة الكلام'' وبين الكون الذي هو ''كتاب صفة القدرة''. ويُحَوِّلُ بديع الزمان أنظار قرائه إلى الكون على الدوام ويدلهم على كيفية قراءة كتاب الكون على الطريقة القرآنية، كما يدلّهم في الوقت نفسه على كيفية فهم دلالة جميع المخلوقات على المعاني التي لا تعد ولا تحصى، ليستخرجوا الدروس التي يشير إليها القرآن الكريم، لهذا فمفهوم قراءة ''كتاب الكون'' بتأمل وتفكر[1] يشغل مركز رسائل النور، كما يشغل قلب ''الطريق الموصل إلى الحقيقة'' الذي فتحه بديع الزمان.

سأشرح في هذا البحث هذا المفهوم وكيفية استعماله في رسائل النور، وبيان العلاقة بينه وبين القرآن الكريم، وكيف أنه يرمز إلى طريقة رسائل النور في الفهم العصري للقرآن الكريم. وعند عرضها سأتطرق إلى التعريف ببديع الزمان نفسه وعن مسيرة تطور فكره في هذه المسألة. وفي هذا السياق سأقدم أولا بعض المعلومات عن حياة ''سعيد القديم'' لمعرفة سبب اختياره لهذا الطريق وهذه الطريقة. وسَنُضَمِّنُ هذه المعلومات الخطوط الرئيسة التي كانت سببا في تحوّل ''سعيد القديم'' إلى ''سعيد الجديد'' وأثَرُ ذلك على تطور أفكاره، ثم أتطرق بشكل موجز إلى العلاقة المتكاملة الموجودة بين القرآن وبين الكون. ويعقب هذا قسم بعنوان ''كتاب الكون ووظائفه ومعانيه''.

لماذا كتاب الكون؟

نعرف من حياة النورسي أنه كان يشعر منذ طفولته وشبابه - أي منذ حياته المبكرة - بالحاجة إلى تجديد شامل وجذري في كثير من الساحات المتعلقة بالإسلام، ولا سيما فيما يتعلق بتدريس الإسلام وتعليمه. إذ كان يحس غريزيا بعدم كفاية الطرق التعليمية الموجودة آنذاك، وهذا قاده في السنوات التي تلت هذه المرحلة إلى تقديم مقترحات تجديدية في التعليم تستند إلى تدريس العلوم الحديثة جنبا إلى جنب مع العلوم الشرعية وفق الطريقة التقليدية. وكانت الساحة الأخرى لاهتمامه القيام بعملية التجديد في ساحة علم الكلام، الذي أصبح عتيقاً وغير قادر على مجابهة تحدّيات تقدّم العلوم العصرية، لأجل مجابهة الهجوم المتزايد على الإسلام باسم العلم والتقدم، وبمجرّد أخذ هذا الهدف بعين الاعتبار -خلافا لكثير من علماء زمانه- درس علوم الفيزياء والرياضيات دراسة جيدة.[2]

طبع بديع الزمان العديد من الكتب التي تناولت أهم المشاكل التي يجابهها الإسلام حسب رأيه وقدّم لها حلولا، فذكر في كتابه (المحاكمات) -الذي يُعدّ من أوائل كتبه (١٩١١)- أنّ أهم عائق يحول بين العالم الإسلامي وبين التَخَلُّص من تَخَلُّفِه الشديد، هو التناقض المزعوم بين بعض مسائل العلم الحديث وبين بعض (ظواهر) الإسلام.

وبقصد إظهار خطأ هذا الأمر وخطره تناول عددا من المسائل ذات الصلة بالموضوع، من ضمنها التناقض المزعوم بين العقل والمكتشفات العلمية من جهة وبين بعض الآيات القرآنية من جهة أخرى، واستهدف بديع الزمان بهذا الجهد الإشارة إلى ''الصراط المستقيم للإسلام''، والرد على كل ''أعداء الدين'' ويعني بهم الفلاسفة الماديين و ''الظاهريين''، أي بعض العلماء ''الشكليين.''[3]

فكان تصوير الكون ووصفه على أنّه ''كتاب'' مدخلا رئيسا للقضية المركزية في البحث، وأشار في السياق نفسه إلى علاقته المتبادلة مع القرآن. ذلك أنّ القرآن كشف عن القوانين السارية في الكون، لذا فهو المصدر الحقيقي الوحيد للتقدم. وعلى أي حال فقد كان سعيد الجديد موفقا في شرح وتفسير كتاب الكون، يشهد لهذا المعنى قوله: ''إنّ القرآن المعجز البيان: الذي بيّن بقواعده -من كتاب العالم- قوانين الله العميقة الجارية بيد القدر، المسطّرة بقلم الحكمة على صفحة الوجود، فيحقق بأحكامه العادلة رقي البشرية وسمو نظامها ودقة اتزانها، فأصبح حقاً مرشداً وهادياً إلى سواء السبيل.''[4]

كان الاهتمام الرئيسي لبديع الزمان هو القرآن وإثبات وشرح طبيعته الإعجازية بطريقة مناسبة للحاجات المعاصرة. وفي رسالة من الرسائل التي أدرجها في كتابه ''ختم التصديق الغيبي'' (رسائل صغيرة كانت تتداول بين طلابه بشكل سري ثم طبعت بهذا العنوان) شرح وأبان عن رد فعله أمام المخاطر الموجهة ضد القرآن وضد المجتمع الإسلامي في منعطف العصر فقال: ''وغيّر اهتمامه من جراء هذا الانقلاب الفكري فيه... جاعلاً جميع العلوم المتنوعة المخزونة في ذهنه مدارج للوصول إلى إدراك معاني القرآن الكريم وإثبات حقائقه. ولم يعرف بعد ذلك سوى القرآن هدفاً لعلمه وغاية لحياته. وأصبحت المعجزة المعنوية للقرآن الكريم دليلاً ومرشداً وأستاذاً له''[5] ويقرّ في السياق نفسه بأنه تأخّر في حمل هذه الوظيفة عندما أفاق واستيقظ على صوت انفجار وضوضاء الحرب العالمية الأولى. ويشير إلى إفاقته هذه في رسالة أخرى حيث يشرح فيها كيف أدرك أنه مكلّف ببيان إعجاز القرآن.[6]

وفي (إفادة المرام)[7] الذي كتبه مقدمة تفسيره المشهور (إشارات الإعجاز) -الذي بلغ من إدراكه لأهميته وعدم جواز تأخيره أنّه استمر في كتابته وهو يقاتل الروس الغازين في الخنادق الأولى- ذكر بأنّه أمام التقدّم السريع للمعرفة والناشئ عن المكتشفات العلمية فإنّه من الضروري وضع تفسير ''شامل وصحيح للقرآن الكريم ''لكشف معاني القرآن وجمع المحاسن المتفرقة في التفاسير وتثبيت حقائقه - المتجلية بكشف الفن وتمخيض الزمان- من انتهاض هيئة عالية من العلماء المتخصصين، المختلفين في وجوه الاختصاص، ولهم مع دقةِ نظر وُسْعةُ فكرٍ لتفسيره.''[8] ويُفهم من هذا تصريحه بعدم إمكان شرح الحقائق القرآنية إلا بمعرفة العالم المادي في ضوء التقدم العلمي، وهو ما جسّده في تفسيره الموسوم برسائل النور، متمنيا أن يكون أنموذجا للتفاسير المقبلة، وتطبيقا لهذا المسلك نراه يشرح بأن ما اكتشفه العلم في المقام الأول من النظام الموجود في الكون وفي الكائنات متلائم تماما مع الآيات القرآنية ولا يتناقض معها أبدا.

نستطيع أن نقول بإيجاز بأن بديع الزمان أدرك -منذ عمره المبكر- حقيقة عصر العلم وتطبيقاته في المعاهد وفي نظم التعليم والتربية، وعمليا في مجال التقدم المادي للعالم الإسلامي. وكان اهتمامه الأول والعاجل هو تبديد أوهام القول بالتناقض والصدام بين العلم وبين الإسلام، وإرجاع علم الفيزياء وعلم الرياضيات إلى موقعهما الصحيح، لأن الإسلام (سيد المعارف ورئيس العلوم الحقة ووالدها)[9] وهو يسند تقدم

العلوم وما صاحبه من كشف للكون إلى القرآن وجعل مهمته استخدام معرفته في العلوم لفهم حقائق القرآن والبرهنة على إعجازه.

وتظهر أهمية ما كتب النورسي حين نستصحب هيمنة تيار الفكر المادي وبالأخص الفلسفة الوضعية على الفكر الغربي والتي أصبحت تؤثر بشكل متزايد في الدولة العثمانية في العقود الأخيرة منها. وكان الطابع العام لمن تبنى هذه الفلسفة هو الهجوم على جميع الأديان ولاسيما الدين الإسلامي، مع أنهم كانوا يشكلون فئة صغيرة حتى تشكيل الجمهورية التركية عام ١٩٢٣. وبعد هذا التاريخ حاولوا إدامة هذا الهجوم وتبنيه بشكل رسمي واتخاذ الخطوات لجعل الفلسفة الوضعية أساسا للإيديولوجية الرسمية بدلا من الإسلام.

وقد عَدّ بديع الزمان كتابه (إشارات الإعجاز) -الذي كتب القسم الأول منه فقط- ''فاتحة'' رسائل النور[10] وربما قصد أنه يُعد القسم الأول لرسائل النور[11] وشهدت السنوات المرة للحرب العالمية الأولى التي أعقبتها هزيمة الدولة العثمانية ظهور ''سعيد الجديد ''، وكتاباته باللغة العربية ثمرة من ثمار هذا التغيّر الداخلي الكبير الذي قاساه واجتازه.[12]

نلاحظ أن بديع الزمان ذكر في مواضع عديدة من كتاباته الأولى هذه وفي رسائل النور عموما الصراع الداخلي والعوامل التي ساهمت في ظهور ''سعيد الجديد'' وانفتاح ''الطريق القرآني غير المسلوك'' أمامه، وهو مسلك إلى الحقيقة لم يسبق إليه. ستتم الإشارة هنا إلى بعض وجوهه.

لم يتوضح السبيل أمام بديع الزمان إلا بعد صراع عنيف، يشرح هذا في رسالة (القطرة) فيقول: ''هذه الرسالة مكالمات فجائية مع نفسي في وقتٍ مدهش. والكلمات إنما تولّدتْ في أثناء مجادلة هائلة كإعصار يتصارع فيها الأنوارُ مع النيران، يتدحرج رأسي في آن واحد من الأوج إلى الحضيض، ومن الحضيض إلى الأوج، من الثرى إلى الثريا؛ إذْ سلكتُ طريقاً غير مسلوك، في برزخٍ بين العقل والقلب.''[13]

في هذه الأثناء ظهرت له أنوار خاصة عرف أنها ''أنوار من شمس القرآن''. ونستشف من فقرات أخرى أنها كانت تعليمات قرآنية حول الوحدانية الإلهية.[14]

''إن الفرق بين طريقي في ''قطرة'' المستفادة من القرآن؛ وطريق أهل النظر والفلاسفة، هو أني أحفر أينما كنتُ، فيخرج الماءُ، وهم تشبثوا بوضعِ ميازيب وأنابيب

لمجيء الماء من طرفِ العالَم ويُسلسِلونَ سلاسل وسلالمَ إلى ما فوق العَرش لجلب ماء الحياة، فيلزم عليهم بسبب قبول السبب وضع ملايين من حفظة البراهين في تلك الطريق الطويلة لحفظها من تخريب شياطين الأوهام. وأما ما علَّمنا القرآنُ فما هو إلاّ أنْ أُعْطِينا مثلَ ''عصا موسى'' أينما كنتُ -ولو على الصخرة- اضربُ عصاي فينفجر ماءُ الحياة..''[15]

والحقيقة أن هذا الطريق تمثل حقيقة:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[16]

ثم قال عن هذا ''الطريق غير المسلوك'': ''إني ما أدري كيف صار عقلي ممزوجاً بقلبي، فصرت خارجاً عن طريق أهل العقل من علماء السلف وعن سبيل أهل القلب من الصالحين، فإن وافقتهما ''فبِها ونعمت ''وإن خالفتُ في كلامي أيَّ السبيلين منهما فهو مردود عليّ.''[17]

وكتب في ذيل رسالة (الحُباب): ''فمسائلها وإنْ حصلت لي أول ما حصلت شهودية وحدسية وذوقية، لكن لدخولي في صحراء الجنون مع رفاقة عقلي مفتوح الجفون -فيما يغمض فيه ذوي الأبصار- لفّ عقلي على عادته ما رآه قلبي في مقاييسه ووزنه بموازينه واستمسكه ببراهينه.. صارت مسائل هذه الرسائل من هذه الجهة كأنها مبرهنة استدلالية.

فيمكن لمن ضلّ من جهة الفكر والعلم أن يستفيد منها ما يُنجيه من مزالق الأفكار الفلسفية.

بل يمكن أن يستخرج منها بالتهذيب والتنظيم والإيضاح عقائد إيمانية وعلم كلام جديد في غاية القوة والرصانة لردّ ضلالات أفكار هذا الزمان. بل يمكن لمن اختلط عقلهُ بقلبه، أو التحق قلبهُ بعقله المتشتت في آفاق الكثرة أن يستنبط منها طريقة كسكة الحديد متينةً أمينة يسلك فيها تحت إرشاد القرآن الكريم.. كيف لا، وكل ما في رسائلي من المحاسن ما هو إلاّ من فيض القرآن.''[18] ''حتى غدت رسائل النور طبيبة حاذقة لذوي الجراحات من طلاب الحقيقة، وأصبحت مُلزمةً ومُسكتةً لأهل الإلحاد والضلالة.''[19]

قاد هذا التركيب بين العقل وبين القلب بديع الزمان إلى ''طريق من الفكر التأملي'' الذي كان من أهم عناصر رسائل النور وتتمة ضرورية لـ ''كتاب الكون''. وفي أثناء

حبسه في سجن ''أسكي شهر'' عام ١٩٣٥ كتب مقدمة (اللمعة التاسعة والعشرين) باللغة العربية وسماها ''رسالة التفكّر'' أي الجزء أو القسم الذي يجب التفكر فيه، قال فيها: ''لقد امتزج قلبي بعقلي منذ ثلاثة عشر عاماً ضمن انتهاج مسلك التفكر الذي يأمر به القرآنُ المعجز البيان كقوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾البقرة:٢١٩ ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾الأعراف:١٧٦ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ...﴾الروم:٨ ﴿لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾الروم:٢١ وأمثالها من الآيات التي تَحُثُّ على التفكّر.!

ولقد تواردت في غضون هذه السنوات الثلاثين على عقلي وقلبي ضمن انتهاج مسلك التفكر، أنوار عظيمة وحقائق متسلسلة طويلة. فوضعت بضع كلمات -من قبيل الإشارات- لا للدلالة على تلك الأنوار، بل للإشارة إلى وجودها ولتسهيل التفكر فيها وللمحافظة على انتظامها.

وكنت أردد بيني وبين نفسي تلك الكلمات لساناً بعبارات عربية في غاية الاختلاف. وعلى الرغم من تكراري لها آلاف المرات خلال هذه الفترة الطويلة وأنا انتهج هذا التفكر لم يطرأ عليّ السأم ولم يعتر تذوقها النقص، ولم تنتف حاجة الروح إليها. لأن ذلك التفكّر لمعات تلمعت من آيات القرآن الكريم فتمثّلت فيه جلوة من خصائص الآيات، تلك هي عدم الاستشعار بالسأم والملل والحفاظ على حلاوتها وطراوتها.''[20]

إذن كان أهم ما يميّز هذا الطريق الحديث أو علامته الفارقة مزجه بين العقل وبين القلب وبالطريقة التي علّمنا إياها القرآن الكريم في التأمل لتصديق الوحدانية الإلهية ''فحمداً لله على أن وُفِّق على جمع الطريقة مع الحقيقة بفيض القرآن وإرشاده، حتى بيّن برسائل النور التي ألفها سعيد الجديد حقيقة:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد ''.[21]

ويحسن بهذا الصدد الإشارة إلى فرق مهم بين رسائل النور وبين هذه الرسائل الأولى التي كتبها باللغة العربية والتي جُمعت فيما بعد في كتاب باللغة العربية تحت عنوان (المثنوي النوري العربي)، فهذه الرسائل العربية الأولى كانت تعبيرا عن الصراع الداخلي بين الروح وبين النفس وكانت ''موفقة في فتح طريق خلال القلب والروح'' أما رسائل النور فهي ''تبيّن أن 'المثنوي العربي' -وهو مشتل رسائل النور وغراسها-

قد سعى 'كالطرق الخفية' إلى المعرفة الإلهية، في تطهير الأنفس والداخل من الإنسان، فوفّق إلى فتح الطريق من الروح والقلب. بينما 'رسائل النور' -التي هي بستانه اليانع- قد فتحت طريقاً واسعاً إلى معرفة الله، بتوجهها إلى الآفاق الكونية - كالطرق الجهرية- فضلا عن جهادها في الأنفس، حتى وكأنها عصا موسى عليه السلام أينما ضربتْ فجّرت الماء الزلال.

وكذا فإنّ 'رسائل النور' ليس مسلكها مسلك العلماء والحكماء، بل هو مسلكٌ مقتَبسٌ من الإعجاز المعنوي للقرآن يُخرج زلال معرفة الله من كل شيء، فيستفيد السالك في 'رسائل النور' في لحظةٍ مالا يستفيده سالكو سائر المسالك في سنة..."[22]

شرح بديع الزمان في بداية رسالة "القطرة" كيف أنه خلال عمره البالغ آنذاك أربعين عاما وبعد دراسة استغرقت ثلاثين سنة تعلم "أربع كلمات" و "أربع عبارات". والكلمات الأربع التي تهمنا هنا هي: (المعنى الحرفي والمعنى الاسمى والنية والنظر "أي زاوية النظر") ومن هذه الكلمات الأربع تحمل الكلمتان الأولى والثانية أهمية خاصة لأنهما مرتبطتان مع مفهوم "كتاب الكون" بشكل مباشر. ويشرح بديع الزمان هذا باختصار قائلا: "إن النظر إلى ما سواه تعالى، لابد أن يكون بالمعنى الحرفي وبحسابه تعالى، وأنّ النظر إلى الكائنات بالمعنى الاسمي أي بحساب الأسباب خطأ. ففي كل شيء وجهان: وجهٌ إلى الحق، ووجه إلى الكون. فالتوجه إلى الوجه الكوني لابد أن يكون حرفياً وعنواناً للمعنى الاسمي الذي هو جهة نسبته إليه تعالى. مثلا: لا بد أن يرى النعمةَ مرآةً للإنعام، والوسائطُ والأسباب مرايا لتصرف القدرة."[23] توجد هنا نقطتان يجب أخذهما بنظر الاعتبار لكي نكون قادرين على الإجابة عن سؤال هو موضوعنا في هذا القسم وهو: لماذا كتاب الكون؟ للإجابة عن هذا السؤال هناك نقطتان متعلقتان بهذا الموضوع، تتعلق إحداهما بالعوامل التي أدت ببديع الزمان إلى اختيار طريق "سعيد الجديد"، والأخرى متعلقة بمكانة مفهوم كتاب الكون في هذا الصدد.

أولا: أسباب اختيار طريق سعيد الجديد:

ساقت الأقدار بديع الزمان منذ عمره المبكر للتفتيش عن تغييرات وتجديدات في العديد من المؤسسات الإسلامية، وكان أساس معظمها هو سوء فهم العلوم الحديثة ووجود التناقضات الموهومة بين العقل والعلم وبين بعض المسائل الإسلامية

والقرآن. بينما كان السبب الرئيس لضرورة التجديد هو الحاجة إلى تفسير القرآن في ضوء التقدم الحديث للمعارف والعلوم. وبهذه الوسيلة فقط يمكن التصدي للهجوم الموجه ضد الإسلام وإيقافه وإنهاءه، وتحويل سير العالم الإسلامي بشكل عكسي، فيتحوّل من الانحطاط إلى الرقي، تلك هي الخلفية التي يجب أن يبدو سعيد الجديد ورسائل النور من خلالها.

ثانيا: مكانة مفهوم كتاب الكون:

يجمع مفهوم ''كتاب الكون'' العناصر المختلفة التي شكّلت وصاغت طريق ''سعيد الجديد''، بل يشكل رمز هذا الطريق. وهو كاستعارة يملك صفة توضيحية مهمة، وقاده وساقه هذا الطريق الجديد ''غير المسلوك''، الذي فُتح أمامه من القرآن إلى الكون، وعلّمه التطلّع إلى الكون والتأمل فيه، إلى التفتيش عن المعاني في ثناياه باعتباره كتابا لقراءته وفهمه. وعلاوة على هذا فإنه باستخدامه كلا من العقل والقلب في عملية القراءة -هذه التي طوَّرها بديع الزمان- وجد في كل شيء طريقا إلى الله وطريقا لإثبات حقائق الإيمان الرئيسة الأخرى؛ فشفى بذلك القلوب التي جرحتها الشكوك، وأجاب على الفلسفة وردَّ هجومها. وكما سنرى فقد جمع الدين والعلم في بوتقة واحدة. ولهذا يُنظر إلى بديع الزمان كواضع لعلم كلام جديد.[24]

ثالثا: مميّزات طريق سعيد الجديد:

يحسن التوقّف عند نقطة أخيرة، نستشف منها ما يميز طريق سعيد الجديد عن الطرق الصوفية، وما يتعلق بمعجزة القرآن. وحسب بديع الزمان فهذا طريق علوي وسامٍ لـ ''أهل الحقيقة'' أي هو طريق ''الإيمان والتصديق''[25] أكثر من كونه طريقا للصوفية الذي هو طريق ''المعرفة والتصور''. وبسبب أهميته وكون بديع الزمان يورد أسباب ضرورته فيطلب التوقّف عند الألفاظ المفتاحية المتضمّنة في عناصر التميّز، لهذا أعرضها بتعريف مفصل:

''لأن الكلمات:

تصديق وليست تصوراً.[26]

وإيمان وليست تسليماً.[27]

وتحقيق وليست تقليداً.[28]

وشهادة وشهود وليست معرفة.[29]

وإذعان وليست التزاماً.[30]

وحقيقة وليست تصوفاً.

وبرهان ضمن الدعوى وليست ادعاء.

وحكمة هذا السر هي أنّ الأسس الإيمانية كانت رصينة متينة في العصور السابقة، وكان الانقياد تاماً كاملاً، إذ كانت توضيحات العارفين في الأمور الفرعية مقبولة، وبياناتهم كافية حتى لو لم يكن لديهم دليل، أما في الوقت الحاضر فقد مدّت الضلالة باسم العلم يدها إلى أساس الإيمان وأركانه.''[31]

يتجلى مما سلف أهمية الحاجة إلى بيان صلة القرآن الكريم بكتاب الكون.

القرآن وكتاب الكون

نستطيع بناء على ما سلف أن نقول: أولا إن استعارة ''الكتاب'' استعارة ملائمة وبليغة للكون ككل عندما ننظر إليه في ضوء القرآن، وهي تنبثق من النظرة القرآنية للوجود وللموجودات، ليس لهذه الموجودات من حيث هي، بل لما تشير وتدل عليه هذه الموجودات، وقد كتب بديع الزمان في رسالة ''الآية الكبرى'' قائلا: ''فنظر السائح إلى مجموع الكون بمنظار واسع محيط قد استعاره من القرآن الكريم، فرأى أنّ هذا الكون منظم تنظيماً بديعا، ومنطوٍ على معاني جمّة وفيرة بحيث يبدو على صورة كتاب سبحاني مجسم، أو قرآن رباني جسماني، أو قصر مزين صمداني، أو بلد منتظم رحماني؛ إذ أن جميع سور ذلك الكتاب وآياته وكلماته، بل حروفه وأبوابه وفصوله، وصحائفه وسطوره، وما يجري على الجميع من ''المحو والإثبات'' ذي المعنى اللطيف، ومن التحويل والتغيير ذي الحكمة والإبداع كل ذلك بالإجماع يفيد بداهة وجود عليم بكل شيء، قدير على كل شيء. ويعبّر عن وجود بارئ ذي جلال، ومُصَوِّر ذي كمال، يرى كل شيء في كل شيء، ويعلم علاقة كل شيء بكل شيء، فيراعيه.''[32]

هناك مظاهر أخرى للكون تكون واضحة عندما نلاحظه من خلال القرآن والتي تجعله مثل كتاب في موضع آخر يقول بديع الزمان بأن ''النظام الكامل والتوازن المتناغم ''اللذان هما نتيجة للوحدانية ''وجعله كتاباً معجزاً بليغا بحيث إنّ كلّ حرف فيه يفيد معاني مائة سطر وكل سطر فيه يعبّر عن معاني مائة صحيفة، وكل صحيفة فيه تُبَيِّن معاني مائة باب، وكل باب فيه يفصح عن معاني مائة كتاب. فضلاً عن أن كلاً من أبوابه وصحائفه وسطوره وكلماته وحروفه يشير الواحدُ إلى الآخر ويدلّ عليه.''[33]

وفي الحقيقة فإن الوحدانية مفهوم أساسي إذ ''بسر التوحيد يُفهم أنّ الكون بِرُمَّتِه كتاب صمداني ينطوي على معاني عميقة غزيرة، وأنّ الموجودات بأسرها مجموعة مكاتيب سبحانية في منتهى الإعجاز، وأنّ المخلوقات بجميع طوائفها جنود ربانية في غاية الانتظام والهيبة...''[34]

الوحدانية تهب الحياة لكل حرف موجود في كتاب الكون وتجعل كلا منه يجيب على حاجة الآخر. كتب بديع الزمان في (اللمعات): ''إنّ سر التساند والترابط، المستتر في الكائنات كلها، المنتشر فيها.. وكذا انبعاث روح التجاوب والتعاون من كلِّ جانب. يُبَيِّن: أنّه ليست هناك إلاّ قدرة محيطة بالعالم كلّه، تخلق الذَّرَّة وتضعها في موضعها المناسب.

فكلّ حرف وكل سطر من كتاب العالم، حيّ، تسوقه الحاجة، وتعرّف الواحد الآخر، فيُلبّي النداء أينما انطلق.

وبسر التوحيد تتجاوب الآفاق كلها، إذ توجّه القدرة كل حرف حي إلى كل جملة من جمل الكتاب وتبصّرها.''[35]

والعلم الإلهي ''جعل الكون بحكم كتاب كبير يضم رسائل بعدد أجزائه..''[36]

بينما الحكمة الإلهية ''جعلته ككتاب كبير، كتاب حكمة بليغة بحيث إنّ في كل حرف منه مائة كلمة، وفي كل كلمة مئات الأسطر وفي كل سطر ألف باب وباب وفي كل باب ألوف الكتب الصغيرة... فشاهد الجمال بلا نظير، جمال الحكيمية الإلهية.''[37]

وعند شرحه لاسم ''الحكيم'' الذي هو ضمن الاسم الأعظم يشرح بديع الزمان أقسام كتاب الكون كما يأتي: ''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 خطأٍ، كتابةً متداخلة، جنباً إلى جنب، في آن واحد.

'والبستان' سطر من هذه الصحيفة، نشاهد فيه قصائد منظومة، وهي تُكتب أمام أعيننا بعدد الأزهار والأشجار والنباتات، كتابةً متداخلة، جنباً إلى جنب، من دون خطأ.

والشجرة النامية الزاهية أوراقُها، المفتحة أزهارُها، وقد أوشكت أن تخرج أثمارُها من أكمامها، هذه 'الشجرة' كلمةٌ من ذلك السطر، فهذه الكلمة تمثل فقرةً كاملة ذات مغزى تعبّر تعبيراً بليغاً عن ثنائها وحمدها ودلالتها على 'الحَكَم' ذي الجمال، بعدد

أوراقها المنتظمة وأزهارها المزينة وأثمارها الموزونة، حتى لكأن تلك الشجرة المفتحة الأزهار قصيدةٌ عصماء تتغنى بالمدح والثناء على آلاء بارئها المصوّر الجليل.''[38]

إذن هناك علاقة متبادلة بين القرآن وبين الكون؛ فالكون يحتاج إلى القرآن في فهم معناه (أي في فهم معنى الكون)، إذ لا يكتسب معناه الحقيقي إلا بالقرآن. والقرآن بآياته المتعلقة بالظواهر الطبيعية ونظامها وبتغيراتها الغائية والقصدية يقوم بدور المفسر والشارح والترجمان للكون.

''هو الترجمةُ الأزلية لهذه الكائنات، والترجمانُ الأبدي لألسنتها التاليات للآيات التكوينية، ومفسّرُ كتاب العالَم... وكذا هو كشَّافٌ لمخفيات كنوز الأسماء المستترة في صحائف السموات والأرض... وكذا هو مفتاحٌ لحقائق الشؤون المضْمَرة في سطور الحادثات.''[٣٩] ''والقرآن إنّما يبحث عن الكائنات استطرادا للاستدلال على ذات الله وصفاته.''[40]

''نعم! إنّ ذلك الفرقان الحكيم هو الذي يرشد الجن والإنس إلى الآيات الكونية التي سطَّرها قلمُ القدرة الإلهية على صحائف الكون الواسع ودبّجها على أوراق الأزمنة والعصور. وهو الذي ينظر إلى الموجودات -التي كل منها حرف ذو مغزى- بالمعنى الحرفي، أي ينظر إليها من حيث دلالتها على الصانع الجليل. فيقول: ما أحسنَ خلقه! ما أجملَ خلقه! ما أعظم دلالته على جمال المبدع الجليل. وهكذا يكشف أمام الأنظار الجمالَ الحقيقي للكائنات.''[41]

والقرآن تال للكائنات حيث'' يتلو على الإنسان ما كتبتْهُ القدرة الإلهية في صحائف الكائنات من آيات حتى كأن القرآن قراءةٌ لما في كتاب الكائنات وأنظمتها، وتلاوةٌ لشؤون بارئها المصّور وأفعاله الحكيمة.''[42] وهكذا ينقلب الكون إلى ''قرآن مجسم''[43] وهذا يعني أن الكون يعبر عن نفس الحقائق التي يعبر عنها القرآن. فالقرآن صادر عن صفة الكلام، والكون من تجلي صفة القدرة[44] و ''المصنوعات'' في الكون، أي الكائنات تشبه ''كلمات مجسمة'' أو ''كلمات أُلبست أشكالا خارجية'' و''كلمات القدرة هذه'' مثلها في ذلك مثل كلمات القرآن ''فكما أن صفة ''الكلام'' تعرّف الذات الأقدس سبحانه وتعالى بالوحي والإلهامات، فإنّ صفة ''القدرة'' كذلك تعرّف ذاته جل وعلا بآثارها البديعة التي هي بمثابة كلماتها المجسّمة التي تصف قديراً ذا جلال، وتعرّفه بإظهارها الكون من أقصاه إلى أقصاه بماهية فرقان جسماني.''[45] وبهذا المعنى

فإنّ ''الكائنات مفسّرات لآيات القرآن الحكيم''[46] إنّه دليل للقرآن. قال بديع الزمان: ''إنّ التجلي الأعظم لاسم الله الحفيظ ونظير الحقيقة الكبرى لهاتين الآيتين مبثوثٌ في الأرجاء كافة، يمكنك أن تجده بالنظر والتأمل في صحائف كتاب الكائنات، ذلك الكتاب المكتوب على مِسطر الكتاب المبين وعلى موازينه ومقاييسه.''[47]

وبما أنّ الكون قرآن مجسّم فإن هدف كتاب الكون هو ''أن صانعه وبانيه له من المحاسن والجمال ما يليق به في ذاته وفي أسمائه، بحيث يقتبس العالم الجمال منه. ولأجل ذلك بُنِيَ هذا العالم على وفق أنوار ذلك الجمال، وكُتب كالكتاب المتقن البديع ليعبّر عن ذلك الجمال.''[48] ''فالمُصَوِّر الجميل سبحانه وتعالى الذي كتب هذه الكائنات إظهاراً لكمالاته، وإبرازاً لجماله وحقائق أسمائه المقدسة.. كتبها كتابةً بديعة، لا أبدع منها؛ إذ تدل جميع الموجودات -بما لا يحد من الجهات- على أسمائه الحسنى وعلى صفاته الجليلة وعلى كمالاته المطلقة وتعبّر عنها.''[49] ''فإنّ البارئ المصور سبحانه الذي أبدع كتاب الكون العظيم هذا يعرِّف جمالَ كمالِه ويحبّبه بألسنةِ مخلوقاته -ابتداءً من أصغر جُزْئِي إلى أكبر كُلِّي- فيعرِّف سبحانه ذاتَه المقدسَّة، ويفهّم كمالَه السامي، ويُظهر جمالَه البديع: بهذا الكون الرائع، وبكل صحيفة فيه، وبكل سطر فيه، وبكل كلمة فيه، بل حتى بكل حرف وبكل نقطة من كتابه العظيم هذا.''[50]

وظائف كتاب الكون ومعانيه

يتجلى مما سبق بيانه أنّ الوظيفة الرئيسة لكتاب الكون -بصفتها مفهوما- هي القيام بتعليم الذين يقرءونه وتوجيه أنظارهم إلى كاتبه وإلى صفاته. وكما قام بديع الزمان بتفسير البيت الآتي:

تَأَمَّلْ سُطُورَ الْكَائِنَاتِ فَإِنَّهَا مِنَ الْمَلإِ الأعلى إلَيكَ رَسَائِلُ[51]

''بمعنى: انظر بعين الحكمة إلى سطور الحوادث التي كتبها المُصَوِّر الأزلي في الأبعاد الواسعة لصحيفة العالم... كي ترفعك سلاسل تلك الرسائل الممتدة من الملأ الأعلى إلى أعلى عليي التوحيد.''

وبشكل مشابه نجد الآيات القرآنية عن الآيات التكوينية.[52]

قام بديع الزمان في مواضع عديدة من رسائل النور بشرح مثل هذه الآيات مُوَضِّحا معانيها في مستويات متعددة بشكل مُشَوِّق ومثير للاهتمام.[53]

لذا، فكما أن الغاية من جعل الكون بهذا الشكل مُعَدا لـ ''يُقرأ''، كذلك فإن الإنسان أيضا هو عالم مصغر وخارطة مصغرة للكائنات. وهو كذلك مُعَد ليَقْرَأَ. ويُقْرَأ.

نعم، إن الإنسان هو العالم الأصغر وخارطته المصغرة وإنه جزء من هذا الكون. ومع أن هذا المظهر خارج عن موضوعنا هنا، ولكن علينا أن نذّكر هنا أن بديع الزمان يشير في مقدمة كتابه (الآية الكبرى) -الذي سنتناوله فيما بعد- بأن الغاية من وجود الإنسان هو معرفة ربه خالق جميع الموجودات وعبادته: ''إن حكمة مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا والغاية منه، هي: معرفة خالق الكون سبحانه، والإيمان به، والقيام بعبادته.''[54] وهو هنا في مقام تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ الذَّارِيَاتِ:٥٦ بفكر تأملي ميدانه الآفاق بالأسلوب الذي شرحناه أعلاه والذي رمزنا له بمفهوم الكتاب.

كان بديع الزمان يضع أوامر القرآن في صيغة نظامية وعملية لكي يُمَكّن الناس في العصر الحالي من اكتساب ''إيمان تحقيقي'' لأجل صدّ جميع التيارات المادية وجميع التيارات المنحرفة، وهدفي هنا هو بجانب شرح وظائف ومهمات كتاب الكون، هو القيام بإثبات أن طريقة رسائل النور في الفهم تُعَدُّ ''فهما معاصرا للقرآن''. أي أنها تشرح الحقائق القرآنية وتُعَلِّمها بطريقة مناسبة ومليئة بالمعاني.

رسائل النور كلُّها غنية بتوظيف المنهج المشار إليه أعلاه، واخترنا لدلالة على إعمال هذا المسلك أنموذجا من الرسائل، فآثرنا الانتقال إلى رسالة ''الآية الكبرى'' وطريقتها في قراءة كتاب الكون لاستخراج معانيه.

علينا أن نذكر أولا بأن بديع الزمان أشار -في رسالة كتبها في الغالب خلال الفترة الأخيرة من حياته في مدينة قسطموني (١٩٤٣- ١٩٤٦)- بأنّه كان هناك تطور مستمر في ''طريقة تفكيره التأملي'' خلال السنوات التي كان يكتب فيها رسائل النور. كتب قائلا: ''في كل عام أو عامين كان ذلك السرّ يغيّر من شكله فينتج إما رسالة عربية أو رسالة تركية. وقد دامت تلك الحقيقة وهي تتلبّس الأشكال المختلفة ابتداء من رسالة 'قطرة' العربية، وانتهاء إلى رسالة 'الآية الكبرى'، حتى أخذت شكلها الدائمي في 'الحزب النوري'.''[55]

والرسالة الأخيرة كتبها باللغة العربية وبأسلوب وجيز خلال الفترة نفسها تقريبا ساردا ومُعَدِّدا عوالم الكون وممالكه ومعبّرا عن الحقائق نفسها التي عبّر عنها في

''الآية الكبرى'' لتكون مصدرا للفكر التأملي، لذا سنلقي نظرة سريعة على رسالة ''الآية الكبرى'' التي هي الشكل الأخير لطريقة كشف بديع الزمان لكتاب الكون لكي نعرف الطريقة التي استخدمها لإثبات وجوب الوجود الإلهي ووحدانيته، والحقائق الرئيسة التي أثبتها وشرحها.

تشغل رسالة ''الآية الكبرى'' من ناحية الشكل موقعا مُتَفَرِّدا في مجموعة رسائل النور لكونها تحتوي على ''مشاهدات سائح يستنطق الكونَ عن خالقه''. وهذا السائح -الذي يلخص أسلوبه في الاستنطاق والاستجواب للوصول إلى الهدف الذي يريد إنجازه في أسلوب الفكر التأملي في الكون- يقوم بسياحة عقلية في جميع عوالم وممالك الكون لمعرفة شهادتها على الخالق. يقوم السائح باستجواب هذه العوالم بالتعاقب، ويُقال له في الجواب بأن عليه أنْ يشاهد وأنْ يدرس هذه العوالم. فمثلا نراه يستجوب الغلاف الجوي فقيل له: ''انظر إليّ! تستطيع أن تكتشف من خلالي الموضوع الذي تبحث عنه... عن الذي أرسلك إلى هنا'' لذا أدار بصره في جميع من كُلِّفَ بمهمات ووظائف مختلفة فرأى الغيوم والسُّحُب والرياح والمطر. ومن خلال مشاهدته لكل ''كلمة'' من هذه ''الكلمات'' التفت لعقله وأجرى معه حوارا منطقيا. أرجع بصره إلى الغلاف الجوي وقرأ المزيد من كلماته، وفَكّر بعقله مرّة أخرى ثم وصل إلى النتيجة الآتية:

''إن هذا الهواء الجامد الذي لا حياة له ولا شعور ولا ثبات له ولا هدف، وهو في اضطراب دائم، وهيجان لا يسكن، وذا عواصف وأعاصير لا تهدأ، تأتي إلى الوجود وتبرز بسببه -وبصورته الظاهرة- مئات الألوف من الأعمال والوظائف والنعم والإمدادات العامرة بالحكمة والرحمة والإتقان، مما يثبت بداهة: أنه ليست لهذه الرياح الدائبة حركة ذاتية، فلا تتحرك بذاتها أبداً وإنّما يحرِّكها أمر صادر من آمر قدير عليم مطلق وحكيم كريم مطلق، وكأنَّ كلَّ ذرة من ذراته تفهم وتسمع -كالجندي المطيع- كل أمر صادر من لدن ذلك الآمر وتدركه فتنقاد له، وتجعل الأحياء جميعها تتنفسها لتسهم في إدامة حياتها، وتشارك في تلقيح النباتات ونموها، وتعاون في سوق المواد الضرورية لحياتها، وسَوْقُ السحب وإدارتها وتسيير السفن التي لا وقود لها وجعلها تمخر البحار وتسيح فيها، وتتوسّط خاصة في إيصال الأصوات والمكالمات والاتصالات عبر أمواج اللاسلكي والبرق والراديو، وأمثال هذه الخدمات العامة الكلية، فضلاً عن أنّ ذرات الهواء مركبة من مواد بسيطة كالأزوت ومولد الحموضة

(الأوكسجين) ومع تماثل بعضها لبعض فلا أراها إلاّ أنها تستخدم بيد حكيمة وبانتظام كامل في مئات الألوف من أنماط المصنوعات الربانية.

لذا حكم السائح قائلاً: حقاً مثلما صرّحت به الآية الكريمة:

﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة:١٦٤ فإنّ الذي يجري أمره على الهواء ويستعمله في خدمات ووظائف ربانية غير محدودة، بتصريف الرياح، وفي أعمال رحمانية غير محدودة، بتسخير السحاب، ويوجد الهواء على تلك الصورة، ليس إلاّ رباً واجب الوجود، قادراً على كل شيء، وعالماً بكل شيء ذا جلال وإكرام.

ثم يرجع بنظره إلى ''الغيث'' فيرى أنّه مثقل بمنافع بعدد شآبيبه ويحمل تجليات رحمانية بعدد زخاته، ويظهر حِكماً بقدر رشحاته، ويرى ''أن تلك القطرات العذبة اللطيفة المباركة تُخلق في غاية الانتظام وفي منتهى الجمال والبهاء وبخاصة البَرَد الذي يرسل -وينزل حتى صيفاً- بانتظام وميزان، بحيث إن العواصف والرياح العاتية -التي تضطرب من هولها الكتل الضخمة الكثيفة- لا تخل بموازنة ذلك البَرَد ولا انتظامه، ولا تجعله كتلاً مضرة جمعاً بين حبّاته! فهذا الماء الذي هو جماد بسيط لا يملك شعوراً، يُستخدم في أمثال هذه الأعمال الحكيمة، وبخاصة استخدامه في الإحياء والتروية، وهو المركب من مادتين بسيطتين جامدتين خاليتين من الشعور؛ هما مولد الماء ومولد الحموضة -الهيدروجين والأوكسجين- إلاّ أنّه يستخدم في مئات الآلاف من الخدمات والصنائع المختلفة المشحونة بالحكمة والشعور.''[56] من المحتمل أنّ ما فكر به السائح حول الهواء وحول وظائفه لا يحتوي على شيء لا نعلمه، ولكن ما قام به هذا التفكير وهذا الحوار هو توضيحه وإشارته إلى أنّ شيئا خاليا من الحياة ومن الشعور كالهواء، لا يستطيع القيام بإنجاز كل هذه الوظائف والمهمات الشعورية إلاّ بوجود ذات مُتَّصفة بصفات الكمال التي أدرجها وذكرها، وهذا الموصوف بصفات الكمال هو الذي يستخدمه ويسخّره لأداء هذه الوظائف. وهذا الأمر يبدو واضحا جدا ومنطقيا ومقنعا خاصة عندما يُنظر إلى عوالم الخلق جميعا نظرة شاملة بدرجاته الثلاثة والثلاثين التي زارها السائح. ومع بساطتها الخادعة، فإن زاوية نظر القارئ تتحول -دون أن يشعر- إلى النظرة القرآنية في ''قراءة'' الكائنات. أي النظر إلى ما تدل عليه هذه الكائنات، وإلى المعاني التي تلمّح إليها. وبجانب هذا يقود القارئ ويهيئه نفسيا لاستجواب العديد من المفاهيم مثل الصدفة

والسببية، اللتان هما من أسس الفلسفة المادية. وعلاوة على هذا فإن قيام بديع الزمان باستخدام معرفته بالعلوم الحديثة في شرح حقائق قرآن الكون وكذلك حقائق القرآن نفسه ويمزجهما في تناغم وتلاؤم -كما فعل أعلاه- يدحض وجود أي تناقض أو تصادم بينهما، فيقدم بذلك مثالا عمليا كيف يمكن اجتماعهما معا.

هنا علينا أن نتذكر ''الكلمة الرابعة'' المذكورة في نهاية القسم الأول من هذا البحث، من الكلمات الأربع التي تعلمها ''سعيد الجديد'' خلال أربعين عاما من حياته وهي كلمة (النظر) أي زاوية النظر، وعرفها بما يأتي:

''النظر يقلب علومَ الأكوان معارفَ إلهية.. فإنْ نُظر بحساب الأسباب والوسائط فجهالات، وإنْ نُظر بحساب الله فمعارف إلهية.''[57] وتحتوي رسائل النور المئات من الأدلّة على وجود الله وعلى وحدانيته وعلى الحقائق الرئيسة للإيمان كالنبوة والحشر والملائكة والقدر وأسماء الله الحسنى وصفاته والشؤون الإلهية في الكون. وكلّ هذه الحقائق مرتبطة مع بعضها وتشكل كُلاّ لا يتجزأ. ولمزيد من الإيضاح فسأقوم بإيراد الأدلة حول ''القدر'' ببعض التفصيل لأنه متعلق بكتابة كتاب الكون؛ بينما سأتناول المواضيع الأخرى بأمثلة مختصرة لكونها متعلقة بشكل مباشر بفكرة أن الكون بمثابة كتاب معروض للقراءة. وهذه ''الدروس'' المعطاة من قبل كتاب الكون نتيجة لقراءته وفهم معانيه.

المعاني الأخرى لكتاب الكون؛ "أعمدة الإيمان"

كثيرا ما يَرِدُ ذكر الرسول محمد ﷺ في رسائل النور -لكونه الشخص الذي بلّغ القرآن الكريم- في معرض الحديث عن كتاب الكون. وفيما يأتي دليل على نبوته مأخوذ من رسالة ''الآية الكبرى'':

''كما أنّ هذا الكون يَدُلُّ على صانعه وكاتبه، ومصّوره الذي أوجده، والذي يديره، ويرتّبه، ويتصرف فيه بالتصوير والتقدير والتدبير كأنّه قَصْرٌ باذخ أو كأنه كتاب كبير أو كأنه معرض بديع أو كأنه مشهر عظيم، فهو كذلك يستدعي لا محالة وجود من يعبّر عما في هذا الكتاب الكبير من معانٍ، ويَعْلَمُ ويُعَلّمُ المقاصد الإلهية من وراء خلق الكون، ويعلّم الحكم الربانية في تحولاته وتبدلاته، ويدرّس نتائج حركاته الوظيفية، ويعلن قيمة ماهيته وكمالات ما فيه من الموجودات. أي يقتضي داعياً عظيماً، ومنادياً صادقاً، وأستاذاً محققاً، ومعلّماً بارعاً، فأدرك السائح أن الكون -من حيث هذا

الاقتضاء- يدلّ ويشهد على صدق هذا النبي الكريم ﷺ وصوابه الذي هو أفضل من أتم هذه الوظائف والمهمات وعلى كونه أفضل وأصدق مبعوث لرب العالمين.''[58]

وفي رسالة (الثمرة) نجد دليلاً مشابهاً عن الأنبياء الآخرين. ويشير في النص الآتي إلى الدور الأساسي الذي لا غنى عنه لرسول الله ﷺ في كتاب الكون. وأن هذا الكتاب يشير إليه ويشهد عليه:

''هذا الكون كما أنّه يدل على صانعه وكاتبه ومصوّره الذي أوجده والذي يديره وينظّمه ويتصرّف فيه بالتصوير والتقدير والتدبير كأنه قَصْرٌ باذخ أو كأنه كتاب كبير أو كأنه معرض بديع، أو كأنه مشهر عظيم، فهو كذلك يستدعي لا محالة وجود من يعبّر عما في هذا الكتاب الكبير من معانٍ، ويعلَم ويعلّم المقاصد الإلهية من وراء خلق الكون، ويعلّم الحكم الربانية في تحولاته وتبدلاته، ويدرّس نتائج حركاته الوظيفية، ويعلن قيمة ماهيته وكمالات ما فيه من الموجودات... ويجيب عن الأسئلة الرهيبة المُحَيِّرَة، من أين تأتى هذه الموجودات وإلى أين المصير ولِمَ لا تلبث هنا بل تمضى وترحل مسرعة؟ ويوضح معاني ذلك الكتاب الكبير ويفسّر حكمة آياته التكوينية. أي يقتضى داعياً عظيماً، ومنادياً صادقاً، وأستاذاً محققاً، ومعلماً بارعاً، فالكون من حيث هذا الاقتضاء يدلّ ويشهد شهادة قوية وكلية على صدق النبي الكريم ﷺ وصوابه الذي هو أفضل من أتم هذه الوظائف والمهمات. وعلى كونه أفضل وأصدق مبعوث لرب العالمين. فيشهد الكون قائلاً: أشهد أنّ محمداً رسول الله.''[59]

ويورد بديع الزمان أدلة عديدة على الحشر وعلى بعث الأموات، وتستند معظم هذه الأدلّة إلى تجليات الأسماء الحسنى في الكون. ويستطيع القراء مراجعة الكلمة العاشرة والكلمة التاسعة والعشرين في هذا الخصوص. وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى دليلين من هذه الأدلة المتعلقة بكتاب الكون. والقسم الثاني متعلق بالقدرة الإلهية:

''أي إنْ لم يحدث الحشر فإنّ جميع المعاني الحَقَّة لكتاب الكون التي كتبت بقلم القَدر سوف تمسخ وتفسد! وهذا لا يمكن أنْ يكون مطلقاً، وليس له احتمال قط، بل هو محال في محال. كإنكار هذه الكائنات، بل هو هذيان ليس إلاّ.''[60]

إنّ كل ذي شعور يأتي إلى هذه الدنيا المَضِيف، ويفتح عينه يرى:

قدرة تمسك الكون كله في قبضتها، وتضم علماً أزلياً مطلقاً لا يضل ولا ينسى وحكمة سرمدية لا عبث فيها إطلاقاً وتشمل عناية بالغة، بحيث تجعل كل فرد من

أفراد جيش الذرات منجذباً جذبة مولوية، فتستخدمها في وظائف شتى، وتجرى في اللحظة نفسها الكرة الأرضية في دائرة واسعة تبلغ مسافتها أربعة وعشرين ألف سنة في سنة واحدة وتديرها كالعاشق المولوى المجذوب بالقانون نفسه.

وإذ هي تجلب محاصيل المواسم إلى الحيوانات والإنسان، تجعل بالقانون نفسه في اللحظة نفسها الشمس مكوكاً ودولاباً وتديرها في مركزها دوران منجذب عاشق أيضاً مسخرة النجوم السيارة التي هي أفراد جيش المنظومة الشمسية في خدمات ووظائف جليلة بكمال الميزان والانتظام.

وإن القدرة نفسها تكتب بقانون الحكمة نفسها في ذات اللحظة مئات الألوف من الأنواع على صحيفة الأرض كافة، والتي كل منها بمثابة مئات الألوف من الكتب، تكتبها معاً ومتداخلة، وبلا التباس ولا سهو، مظهرة بها ألوف نماذج الحشر الأعظم."[61]

ويعطي بديع الزمان الدليل الآتي حول الإيمان بالملائكة:

"إنْ قلت: أية آيات كتاب الكائنات تَدُلُّ على وجود معتبرين ومتحيّرين ومتفكّرين ومسبحّين من غير الإنسان؟ وأي سطرٍ من ذلك الكتاب يشير إليه؟.

قيل لك: آية النظام في سطر الميزان من صحيفة الحكمة.

ألا ترى أنّك إذا ذهبت إلى المسرح -مثلا- فرأيت فيه أنواعاً كثيرة من الغرائب التي تتحير فيها الأنظارُ، وأصنافاً من الملاهي التي تستحسنها الأسماعُ، وأقساماً متنوعة من السحر والشعبذة التي تتلذذ بها العقول والخيال. وهكذا من كل ما يتلذذ به ما لا يحدُّ من لطائف الإنسان وحواسه وحسياته، ثم نظرت في ساحة محل التمثيل، فما رأيت إلاّ صبياناً صُماً عُمياً مفلوجي الحواس والحسيات إلاّ قليلا منهم. فبالضرورة العرفية تتفطن وتتيقَّن بأنّ خلف هذه الحُجُب والأستار المرسلة على وجوه الجدار عقلاء مختلفون في الأذواق والمشارب لهم حواسّ سليمة جاءوا للتنزّه، يشتاقون لكلّ ما أبدع وشهر في ذلك المجلس، ويرونك والتمثيل من حيث لا ترونهم.

فإذا تفطّنت لسرّ التمثيل، فانظر من دار الدنيا إلى هذه المصنوعات. فمنها كزرابي مبثوثة، وفُرُشٍ مرفوعة، وحُلَل ملبوسة، وحلية منثورة، وصحائف منشورة.. ومنها أزاهير وثمرات اصطفت؛ تدعو بألوانها وطعومها وروائحها ذوي الحياة وأصحاب الحاجات وتدعو بنقوشها وزينتها وصنعتها أولى الألباب وذوي الاعتبار... ومنها

نباتات شمّرت عن سوقها لوظيفة خلْقَتها، وحيوانات قامت على أرجلها لوظيفة عبوديتها، وأكثرها لا تشعر بما أودع في أنفسها من المحاسن الرائقة واللطائف الفائقة.

فليست تلك اللطائفُ والمحاسن لِحَمَلَتِها البُهْمُ العُجْمُ، بل ما هي إلاّ لغيرها السميع البصير... ومنها إلى ما لا يحد ولا يعد. فمع كل هذه الحشمة الجلابة والزينة الجذابة، وأنواع التلطيفات والتوددات، وأنواع التحببات والتعرفات، وأقسام التعهدات والتعمدات وأصناف التزينات والتبسمات وأشكال الإشارات والجلوات، وغير ذلك من ألسنة الحال التي كادت أنْ تنطق بالقال مع أنّه لا نرى ظاهراً في ساحة الدنيا من ذوي الاعتبار والابتصار إلاّ هؤلاء الثقلين اللذين صيرت الغفلة أكثرهم كصبيانٍ صمٍ عميٍ فلج في ظلمات طاغوت الطبيعة يعمهون.

فبالحدس الصادق وبالضرورة القطعية وبالبداهة العقلية، لابد أنْ يكون الكون مشحوناً من ذوي الأرواح المعتبرين المسبّحين مما عدا الثقلين.''[62]

القدر الإلهي وكتابة كتاب الكون

الأدلة التي يقدمها بديع الزمان على ''القدر الإلهي'' أو ''القضاء والقدر'' تحوي نظرات مبصرات نفاذة حول استمرار الخلق في الكون، أي حول كتابة الكون. كتب قائلا:

''إنّ كلّ شيء قبل كونه وبعد كونه مكتوب في كتاب، يصرّح بهذا القرآن الكريم في كثير من آياته الكريمة أمثال ﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾الأنعام:٥٩ وتصدّق هذا الحكم القرآني الكائنات قاطبة، التي هي قرآن القدرة الإلهية الكبير، بآيات النظام والميزان والانتظام والامتياز والتصوير والتزيين وأمثالها من الآيات التكوينية.

نعم! إن كتابات كتاب الكائنات المنظومة وموزونات آياتها تشهد على أنّ كلّ شيء مكتوب. أما الدليل على أنّ كلّ شيء مكتوب ومقدّر قبل وجوده وكونه، فهو جميع المبادئ والبذور وجميع المقادير والصور شواهد صدق. إذ ما البذور إلاّ صُنَيْدِقَاتٌ لطيفة أبدعها معمل (ك.ن) أودع فيها القدر فُهَيْرِسَ رسمه، وتبني القدرة -حسب هندسة القدر- معجزاتها العظيمة على تلك البُذَيْرَات، مستخدمة الذرات. بمعنى أنّ كل ما سيجري على الشجرة من أمور مع جميع وقائعها، في حكم المكتوب في بذرتها. لأن البذور بسيطة ومتشابهة مادةً، فلا اختلاف بينها.''[63]

''أما الدليل على أن تأريخ حياة كل شيء، بعد وجوده وكونه، مكتوب؛ فهو جميع الثمرات التي تُخْبِر عن الكِتاب المبين والإمام المبين. والقوة الحافظة للإنسان التي تشير إلى اللوح المحفوظ وتُخْبِر عنه، كل منها شاهد صادق، وأمارة وعلامة على ذلك.

نعم! إنّ كلّ ثمرة تُكتب في نواته -التي هي في حكم قلبها- مقدّرات حياة الشجرة ومستقبلها أيضاً.''[64]

و ''الكتاب المبين الذي هو عنوان الإرادة والأوامر التكوينية''. بينما ''الإمام المبين الذي هو عنوان الأمر والعلم الإلهي''.[65] و ''سِجِلٌّ للقدر الإلهي، وكراس دساتيره''.[66]

ومع أنّ بديع الزمان ذكر في كتابه (المثنوي العربي النوري) عند شرحه لـ ''الكتاب المبين'' أنّه ''كتاب العلم''، إلاّ أنّه ذكر في الهامش الطويل حول هذا الموضوع في مقدمة رسالته حول حركة الذرات بأن كلا التعبيرين الواردين في القرآن هما بمعنى ''عنوان العلم الإلهي''. ويستنتج أن ''الكتاب المبين'' هو في الأكثر ''دفتر القدرة الإلهية وأوامر الخلق''.

اضطررت إلى الإطالة بعض الشيء في شرح هذا لكي أبيّن كيف استطاع بديع الزمان بطريقة منهجية مخططة تحويل موضوع غامض وصعب الفهم إلى موضوع يسهل فهمه حالا، كما يقوم في الوقت نفسه بشرح حقائق عديدة أخرى فكتب:

''إن كتاب الكائنات الذي هو 'كتابُ القُدرة' مكتوبٌ على مِسطرِ 'الكتاب المبين' الذي هو 'كتاب العلم' بشهادة أن هذا النظام والميزان المَشْهُودَين المحيطين بابان بعينهما من هذين الكتابين، ورابطة اتصالهما، وبرزخٌ بينهما، وعنوانان لقبضتي الرحمن: ولا رَطبٍ ولا يابس إلاّ وهما داخلانِ من باب هذين البابين في الكتاب المبين. ولأجل أنّه لا خارج في الكون والوجود من البابين بالمشاهدة، فكل شيء داخل في ذلك الكتاب.''[67]

''وأما القرآن المبين الذي هو كتاب 'صفة الكلام' فهو ترجمان الكتابين الغيبيّ والشهودي، القُدرتي والعلمي. وفهرستةُ البابين وفذلكة القبضتين.''[68]

وبسبب العلم الإلهي اللانهائي فإن خلق أو ''كتابة'' الكائنات يكون سهلا سهولة لانهائية ''لأن القدر الإلهي هو نوع من العلم الإلهي، يعيّن مقدار كل شيء كأنه قالب معنوي له وخاص به، فيكون ذلك المقدار القَدَري بمثابة خطّة لذلك الشيء، وبحكم

(موديل) أنموذج له، فعندما توجده ''القدرة الإلهية'' توجده على ذلك المقدار القدري بكل سهولة ويسر.

فإنْ لم يُنسب إيجاد ذلك الشيء إلى مَن له علم محيط مطلق أزلي وهو الله القدير ذو الجلال لا تحصل ألوف المشكلات فحسب، بل تقع مئات المحالات أيضاً -كما ذكر آنفاً- لأنّه إن لم يكن هناك ذلك المقدار القدري، والمقدار العلمي، يلزم استعمال ألوف القوالب المادية والخارجية للجسم الصغير.''[69]

وهكذا يشرح بديع الزمان حركة الذرات وحركة الزمن: ''وهكذا بإملاءٍ من الإمام المبين، أي بحُكم القَدَر الإلهي ودستوره النافذ، تكتب القدرةُ الإلهية -في إيجادها- سلسلةَ الموجودات -التي كلٌّ منها آية- وتوجِد وتحرِك الذرات في لوح 'المحو والإثبات' الذي هو الصحيفة المثالية للزمان.

أي أنّ حركات الذرات إنّما هي اهتزازات وحركات أثناء عبور الموجودات، من تلك الكتابة، ومن ذلك الاستنساخ، ومن عالم الغيب، إلى عالم الشهادة، أي من العلم إلى القدرة.''[70]

إنّ عالم الشهادة، أو كتاب الكون في جريان وفي تغير مستمرين. ويتابع كلامه قائلا:

''أما 'لوح المحو والإثبات' فهو سجل متبدل للّوح المحفوظ الأعظم الثابت الدائم، ولوحة 'كتابة ومحو' في دائرة الممكنات أي هو سجل للأشياء المعرضة دوماً إلى الموت والحياة، إلى الفناء والوجود. بحيث إن حقيقة الزمان هو هذا. نعم! فكما أن لكل شيء حقيقة، فحقيقة ما نسميه بالزمان الذي يجري جريان النهر العظيم في الكون هي في حكم صحيفة ومداد لكتابات القدرة الإلهية في لوح المحو والإثبات.''[71]

وعند قيامه بشرح هذه المفاهيم القرآنية وبيان استمرار الخلق ودوامه في أسلوب واضح ومتدفق، يرد بديع الزمان في الوقت نفسه على ''الفلاسفة وعلى فلسفتهم الفارغة''. وفي كل نقطة يتناولها يشير إلى سهولتها وضرورتها وعلى عبث واستحالة شرحها بالعلم أو بالفلسفة المادية. فقال عن حركة الذرات:

''إن تحولات الذرات مربوطة بالمصادفة. حتى اتخذوها قاعدة مقررة لدساتيرهم كلها، جاعلين منها مصدر إيجادٍ للمخلوقات الربانية!

فالذي يملك ذرة من الشعور يعلم يقيناً مدى بُعدهم عن منطق العقل، في إسنادهم

هذه المخلوقات المزدانة بحِكَمٍ غزيرة، إلى شيء مختلط عشوائي لا حكمة فيه ولا معنى.''[72]

لهذا انتهى بديع الزمان على القول بأنّ: ''الفلاسفة وأرباب الضلالة والغفلة! قد شعروا بوجود اللوح المحفوظ للقدرة الإلهية الفاطرة، وأحسّوا بمظاهر ذلك الكتاب البصير للحكمة الربانية، وإرادتها النافذة في الأشياء، ولمسوا صُوَره ونماذجه، إلاّ أنهم أطلقوا عليه اسم (الطبيعة) -حاش لله- فاخمدوا نورَه.''[73]

وما نسميها ''الطبيعة: هي محصلة وخلاصة مجموع القوانين الاعتبارية الجارية في الكون''[74] الذي هو الشريعة الكبرى للخلق، وهو متمم للشريعة المعروفة والصادرة عن صفة الكلام والتي تنظم سلوك وتصرفات الإنسان ''فهي شريعة فطرية، تجلٍّ للإرادة الإلهية في إدارة الأكوان.. ولكن يسمى خطأ بالطبيعة.''[75]

وبهذه الأدلة عن الوحدانية الإلهية والحقائق الأخرى كالقدرة والعلم والإرادة الإلهية سدّد بديع الزمان ضربات مميتة إلى مفاهيم الطبيعة والسببية والصدف التي تشكل قاعدة العلوم المادية والفلسفة المادية، وقال: ''لقد اقتحمت قلاعهم الحصينة التي يسمونها العلوم الطبيعية أو الحديثة.''[76]

ليس من مهمّة هذا البحث إيراد جميع أدلته وبراهينه في هذا المقام. وبعد أن رأينا كتابة الكتاب أعلاه علينا أن نضيف بعض التفاصيل القليلة لكتاب الكون لكي نتذكر أن مواد وفقرات الأوامر للقوانين المعروفة باسم ''الشريعة التكوينية'' قد أطلق عليها خطأ اسم ''قوانين الطبيعة''. وهذه القوانين لا تملك وجودا ذاتيا أو ماديا، بل هي مجرد تجليات الإرادة الإلهية، وهي موجودة كعلم فقط وهو تعبير عن قيام القدرة الإلهية بالعمل. وكما قال بديع الزمان في تعريفه المشهور للطبيعة:

''إنّ الطبيعة التي يتعلق بها الطبيعيون -ذلك الأمر الموهوم الذي ليس له حقيقة- إنْ كان لابد أنها مالكة لوجود حقيقي خارجي فإنّ هذا الوجود هو:

صنعة صانع ولن يكون صانعاً، وهو نقشٌ ولن يكون نقاشاً، ومجموعة أحكام ولن يكون حاكماً، وشريعة فطرية ولن يكون شارعاً، وستار مخلوق للعزة، ولن يكون خالقاً، وفطرة منفعلة ولن يكون فاطراً فاعلاً، ومجموعة قوانين ولن يكون قادراً، ومِسطَر ولن يكون مصدراً.''[77]

النتيجة

لم يكن مفهوم كتاب الكون من مبتدعات بديع الزمان، ففي كتابه (المحاكمات) وهو من أوائل كتبه المطبوعة يقتبس بعض السطور عن ''الشيخ تحسين''[78] والتي تبدأ بـ (إنّ الأبعاد الشاسعة غير المتناهية صحائف كتاب العالم).[79] ولكن الشيء الأصيل الذي جاء به هو وضعه لطريقة جديدة أو منهجية جديدة في تفسير القرآن مستندة إلى العقل والمنطق والتفكير التأملي في الكون والذي رمز له باستعارة ''الكتاب''. لقد كان هذا في الحقيقة سمة بديع الزمان، لأنه لم يكن ''مبتدعا'' بل ''مجددا''. ولكونه يأخذ إلهامه من القرآن مباشرة فإن منهجيته في شرح ''قرآن الكون'' يَسَّرَت القيام بشكل موضوعي بتقديم المئات من الأدلة المقنعة عن حقائق تعليمات القرآن، وفتح بهذا طريقا أصيلا وصادقا وشاملا لعبادة الله ومعرفته. وهذا الطريق مفتوح للجميع ويخاطب الجميع مهما كان وضعهم، ويشير في كل شيء إلى الطرق المؤدية إلى الله. ذلك لأن بديع الزمان يرى أن تيارات عديدة ضللت العالم الحديث، وأن ''الإيمان التحقيقي'' -وفي مقدمته الإيمان بالوحدانية الإلهية- هو أهم ما يحتاجه الإنسان المعاصر حاليا.

وعندما يشرح بديع الزمان كلمات وصفحات كتاب الكون مستعملا معلوماته العلمية الشخصية، لا يُبين عن عدم وجود أي تناقض أو تضاد بين العلم وبين الدين فحسب، بل يؤكّد على أننا إنْ استهدفنا معرفة معاني هذه الكلمات ومعاني هذه الصفحات بالطريقة القرآنية فستزداد معرفتنا بالله. وكل قسم تقريبا من رسائل النور يعلّمنا كيف ننظر وكيف ''نقرأ'' الكون المادي.

وحسب ما يقول بديع الزمان فلا يوجد هناك تقريبا من لم يتأثر بالأفكار الزائفة للفلسفة الغربية وبزاوية النظر الزائفة الغربية للعلوم. حتى إنه قال: ''وحيث إنّ الاعتراضات والشبهات المتراكمة حول الإيمان والقرآن -التي يثيرها فلاسفة أوروبا منذ ألف سنة- قد وجدت سبيلها إلى قلوب المؤمنين، فيهاجمون بها أهل الإيمان، ويحاولون بذلك زعزعة الأركان الإيمانية التي هي أساس السعادة الأبدية، ومدار الحياة الباقية، ومفتاح الجنة الخالدة. فلابد إذاً -وقبل كل شيء- أن نزيد إيماننا قوة ونحوّله من إيمان تقليدي إلى إيمان تحقيقي.''[80] ويظهر من هذا ضرورة وأهمية قيام الإنسان بتأمل مفهوم القرآن المتعلق بالإشارة إلى الشؤون الإلهية في الكون وفي

الإنسان، وأن يستخرج الدروس منه لاسيما في هذا العصر الذي هو عصر العلم والمادية. وهكذا فإن مفهوم كتاب الكون والأمور التي أشرنا إليها في هذا المجال يتعلق بهذه المسألة في المقام الأول. وفي رأيي يمكن عدُّ هذا تناولا عصريا للقرآن يتوجّه للعصر الحديث في الأخص.

* * *

الهوامش:

[*] ولدت في مدينة لانكشاير بانكلترا سنة ١٩٤٨م. تخرجت في قسم الأدب التركي والفارسي في كلية الشرقيات بجامعة دورهام سنة ١٩٨٠م. وأعدت أطروحة دكتوراه آثار حسين واعظ كاشفي الهراتي من أدباء القرن الخامس عشر تحت إشراف المستشرق الألماني البروفيسور د. بول لوفط. وبعد قراءتها للترجمة الإنكليزية لرسائل النور سنة ١٩٨١م اهتدت إلى الإسلام. وهي مقيمة في تركيا وتقوم بدراسات حول رسائل النور. ترجمت كثيرا من رسائل النور إلى اللغة الإنكليزية منها: الكلمات، والمكتوبات، واللمعات، الشعاعات. مع عدد من الرسائل الصغيرة . شاركت في عديد من المؤتمرات العلمية التي تخص رسائل النور، ولها أبحاث كثيرة في هذا الموضوع.وألفت كتابين: ١- الإسلام والغرب ورسائل النور. ٢- حياة بديع الزمان سعيد النورسي مؤلف رسائل النور.

[1] استعمل تعبير "التفكر" هنا بمعناه الواسع الذي يتضمن "التفكر، والتفكير المنطقي، والتدبر، والتأمل، والانتقاد..." ويظهر أن بديع الزمان استعمل هذا التعبير بهذا المفهوم لدى الإشارة الى العديد من البراهين الموجودة في رسائل النور مثل: اللمعة التاسعة والعشرين (رسالة التفكر) التي تحتوي على خلاصة براهين عديدة استعملها في أماكن أخرى من رسائل النور (انظر اللمعات٤٥٤-٥١٥) والآية الكبرى التي سماها سياحة فكرية (الشعاعات ١٣٣) وزهرة أميرداغ التي وصفها بأنها (عبادة فكرية) لتعلقها بالقرآن الكريم (الشعاعات ٣٠٢) والحجة الزهراء (الشعاعات٦٢٦) التي وصفها ثمرة فردوسية أينعت من حياتي التفكرية ومن اتحاد علم اليقين وعين اليقين في حياة النور المعنوية التحقيقية.

[2] انظر بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢، ص: ٦٣.

[3] بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام - محاكمات، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢، ص: ٢٤.

[4] المصدر السابق، ص: ٢١.

[5] سيرة ذاتية، ص: ٦٥.

[6] بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢، ص: ٤٧٥.

[7] نفسه، ص: ٢٠.

[8] بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢، ص. ٢٠.

[9] صيقل الإسلام - محاكمات، ص: ٢٣.

[10] ملحق اميرداغ (بالتركية)، ص: ٤٢.

[11] قام بترجمة المثنوي العربي النوري إلى التركية شقيق الأستاذ النورسي الملا عبد المجيد.

[12] والرسائل التي يتضمنها المثنوي هي: قطرة، حبة، شمة، ذرة، حباب، زهرة، شعلة.

[13] بديع الزمان سعيد النورسي، المثنوي العربي، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢، ص: ٣٥.

[14] بديع الزمان سعيد النورسي، اللمعات، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢، ص: ٣٦٧.

[15] المثنوي العربي، ص: ١٧.

[16] المثنوي العربي، ص: ٣١.

[17] المصدر السابق، ص: ٣١٨.
[18] المصدر السابق، ص: ٢٠٦.
[19] المصدر السابق، ص: ٣١.
[20] اللمعات، ص: ٤٥٦-٤٥٧.
[21] المثنوي العربي، ص: ٣١.
[22] المصدر السابق، ص: ٣٢.
[23] المصدر السابق، ص: ١٠٥.
[24] المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان: النورسي متكلم العصر الحديث، د. محسن عبد الحميد، ص: ٦٩٧-٧٠١.
[25] ملحق أميرداغ (بالتركية)، ص: ١٤٦.
[26] التصديق: هو أنْ تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر. بينما التصور: هو إدراك المعرفة من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات؛ وفي المنطق: التصديق هو إدراك النسبة التامة الخبرية على وجه الإذعان. والتصور: إدراك ما عدا ذلك..
[27] مأخوذة من قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا اَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤).
[28] التحقيق: إثبات المسألة بدليلها؛ بينما التقليد: قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل...
[29] الشهادة: هي أخبار عن عيان. والشهود: هو معرفة الحق بالحق. أما المعرفة: فهي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم.
[30] الإذعان: عزم القلب، والعزم جزم الإرادة.
[31] المكتوبات، ص: ٤٨٦.
[32] بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، دار سوزلر، ص: ١٨٢.
[33] المصدر السابق، ص: ٣٥.
[34] المصدر السابق، ص: ١٤.
[35] الكلمات - اللوامع، ص: ٨٤١.
[36] الشعاعات، ص: ٦٥.
[37] المصدر السابق، ص: ٩٠.
[38] اللمعات، ص: ٥٢٨-٥٢٩.
[39] إشارات الإعجاز، ص: ٢٢.
[40] المثنوي العربي، ص: ٧٢.
[41] الكلمات، ص: ١٤٣.
[42] اللمعات، ص: ١٩٦.
[43] انظر مثلا: المسألة السادسة والتاسعة والحادية عشرة من الشعاع الحادي عشر - الشعاعات.
[44] لأجل التفاصيل انظر الآتي.
[45] الشعاعات، ص: ١٨٨.
[46] المثنوي العربي، ص: ١٠٩.
[47] اللمعات، ص: ٢٠٨.
[48] الشعاعات، ص: ٩٢.
[49] الكلمات، ص: ٦٨٨.
[50] اللمعات، ص: ٥٣٠.

[51] لرجل نحوي مشهور يُعرف بركن الدين بن القَوْبَع (ت ٧٣٨ هـ) - (قول على قول ١٥٧/١١ للكرمي). انظر: المثنوي العربي النوري، حبة من ثمرات جنان القرآن.
[52] انظر الآيات الكريمة مثلا: ٣٠: ٨، ٢٠-٢٥ / ٥٩: ٢١ / ١٦: ١١، ٤٤، ٦٩.
[53] انظر الكلمات (بالتركية): ٤٠٤-٤١٨ والكلمات (بالإنجيلرية): ٤٢٨-٤٤٣.
[54] الشعاعات، ص: ١٣٥.
[55] الملاحق- قسطموني، ص: ٢٠٨.
[56] الشعاعات، ص: ١٤٥-١٤٦.
[57] المثنوي العربي، ص: ١٠٥.
[58] الشعاعات، ص: ١٧٠.
[59] الشعاعات، ص: ٦٦٥.
[60] الشعاعات، ص: ٢٣٩.
[61] الشعاعات، ص: ٦٣٦-٦٣٧.
[62] المثنوي العربي، ص: ٢٨٦-٢٨٧.
[63] الكلمات، ص: ٥٤٩.
[64] الكلمات، ص: ٥٥٠.
[65] الكلمات، ص: ٥٥٠.
[66] الكلمات، ص: ٦٥٢.
[67] المثنوي العربي النوري، ص: ٢٦٠.
[68] المثنوي العربي النوري، ص: ٢٧٩.
[69] اللمعات، ص: ٢٩٥.
[70] الكلمات، ص: ٦٥٢.
[71] الكلمات، ص: ٦٥٢.
[72] الكلمات، ص: ٦٥٥.
[73] الكلمات، ص: ٦٥٢.
[74] المثنوي العربي ص ٤٢٥.
[75] الكلمات - اللوامع .
[76] المكتوبات، ص: ٩٠.
[77] اللمعات، ص: ٢٨٣.
[78] أصله من ألبانيا درس العلوم الحديثة في باريس ثم أصبح مديراً لدار الفنون (الجامعة) بإستانبول. عالم فاضل وشاعر رقيق إلاّ أنه لم يطبع له ديوان. توفي سنة ١٢٩١ رومي.
[79] صيقل الإسلام - محاكمات، ص: ١٣٣.
[80] الشعاعات، ص: ٢١٢.

الخلفية البراديغمائية لأزمة البيئة والتوجه العلمي الكوني عند سعيد النورسي

قادر جان اطان*

١- مدخل:

أنجزت بحوث متعددة الجوانب منذ أواخر الستينات عن التغيرات البيئية ونتائجها. وقد ربطت المسألة في البداية بالظاهرة المادية لواقع التحديث مثل التصنيع والتوطين في المدن. أما اليوم، فتجري مناقشتها بإضافة خلفية أخرى هي البعد التاريخي والحدث اليومي الساخن. ومن هنا، يتناولها المفكرون المسلمون المعاصرون، وكذلك المفكرون المستمدون من التقاليد المقدسة من غير المسلمين، في إطار ''التغير البراديغمائي''[1] فهم يرون أنّ العالم الغربي تعرض إلى تغيير في متلقيات الكون والإنسان والإله من خلال المرور بسياق الحداثة. فالتغير البراديغمائي كامن في أصل الأزمات العالمية المتعددة الوجوه.

أريد هنا أنْ أبدأ بأنموذج تجريبي يوضح التغيرات البيئية، قبل الدخول إلى قصة ''التغير البراديغمائي'' الممتدة إلى ''عصر التنوير'' وأسعى بذلك لإيصال المقتربات التي تختزل التغييرات البيئية في سبب أُحادي إلى محصلة نظرية. ثم أتناول بعد ذلك، التغير البراديغمائي المعيش في الغرب وانفصام وشائجه -بموازاة هذا التغير- عن النظرة الكونية التقليدية على محور العلاقة بين الإنسان والطبيعة والإله، لارتباطها بالبعد الثقافي لهذا الأنموذج. لقد سرت آثار هذا التغير الذي تعرض له الغرب إلى الدول المجاورة في فترة قصيرة. لذلك، يجب التوقف عند تأثيرات الفكر الغربي على المثقفين العثمانيين، قبل تمحيص مفهوم الكون والطبيعة عند سعيد النورسي.

بهذا الأسلوب أريد الدخول إلى الموضوع الأساس، يعني مفهوم الكون عند سعيد النورسي. وأظن أنّ توجهاته العلمية الكونية تتوضح بهذا الأسلوب أكثر من غيره. كذلك، أريد أنْ أناقش بالارتكاز على هذه النقطة، نوع الإضافات التي يقدمها سعيد

النورسي للتوجهات البراديغمائية المعاصرة من خلال شروحاته المضافة إلى الفكر الإسلامي الحديث. وأبادر بالقول - نتيجة - أنه اقترح حلولاً منطلقة من مبادئ واسعة وعميقة لأزمة البيئة في عالمنا الحالي مستنداً إلى نظرة كونية خاصة.

٢- إيضاح أزمة البيئة: مقترح أنموذج

الإنسان موجود مرتبط بوشائج مع بيئته الاجتماعية المادية، ومؤثر في بيئته بنتيجة هذه الوشائج. وقد تعرضت وشائجنا مع محيطنا وبيئتنا إلى تغييرات كثيرة في سياق التاريخ، وظهرت معضلات متنوعة في وشائج الإنسان والبيئة حتى في المجتمعات التقليدية. لكننا نلاحظ في أزمة المرحلة التاريخية الحالية -قياساً بالمراحل التاريخية السابقة- صفتين جديدتين هما: اكتساب المعضلة بعداً عالمياً وظهور تهديد جدي لا يعرض الحياة الإنسانية وحدها إلى الخطر، بل الحياة الحيوانية والنباتية أيضاً، ومن ثم مقدرات البيئة الكونية.[2]

يمكن البحث في ثلاثة مظاهر مهمة من مظاهر أزمة البيئة. الأول: هو تلوث الفضاء إلى جانب تلوث الطبيعة والتراب والماء، بسرعة فائقة. ومهما امتلكت الطبيعة ''قوة تطهير'' خاصة بها، فقد بلغت الطبيعة غاية جهدها في تجديد نفسها بإمكاناتها الذاتية إزاء تسارع وتيرة التلوث.

الثاني: استنفاذ المصادر غير القابلة للتجديد في الطبيعة، نتيجة الاستهلاك المسرف والوحشي.

الثالث: استنفاذ تكامل النظام البيئي والذي نشعر بمؤثراته على المدى البعيد.[3] وكل الدلائل تدل على تدميرنا للكرة التي نعيش عليها، ونشير هنا إلى بعضها فقط لإبراز الآثار الواضحة الملموسة على الحياة.

تأمّل التهديد الوخيم للحياة بسبب تخلخل الموازنة البيئية والتلوث البيئي، في ضوء استهلاك أنواع النبات والحيوان بزيادة عشرة أضعاف عن معدل نموها الطبيعي، وفي ضوء الخطر الذي يتعرض له ٤٢% من ١٥ نوعاً من أنواع الثديات، و ١٨% من ٤٠٠ نوعاً من الطيور و ٣٠% من ٤٣ نوعاً من البرمائيات و ٤٥% من ١٠٢ نوعاً من الزواحف و ٥٣ % من ٢٠٠ نوعاً من الأسماك و ٢٢% من ١١٠٠٠ نوعاً من النبات، وذلك في أوربا، مركز الحضارة الحديثة.

ولا يمكن الادعاء أنّ بروز أزمة البيئة وظهور قلق حقيقي وحساسية ملموسة بشأن

آثارها على المستوى العلمي، يقابله وضوح كامل بشأن أسباب الأزمة أو الحلول المقترحة لها. لقد استحدثت أزمة البيئة ايديولوجيات للمعضلة. والسمة العامة لهذه الايدلوجيات هي التفسير الأحادي للتغير البيئي، تركّز زمرة من أنصارها على العوامل البنيوية مثل النمو الديمغرافي والتقدم التكنولوجي والنمو الاقتصادي وأشكال التنظيم الاجتماعي، ويؤكد غيرهم على العوامل الثقافية مثل شكل الحياة للمجتمعات ونظرتها إلى العالم ومستوى الوعي البيئي.

إنّ من أقدم النظريات التي يجري التأكيد عليها في نطاق العوامل البنيوية هي دالة النمو الديمغرافي كسبب رئيس للخلل البيئي. هذه النظرية التي ترجع إلى ''مالثوس'' لا زالت تحافظ على حيويتها ولا زالت مؤسسات وشخصيات متخصصة تعتقد أنّ تحديد النسل هو الحل الأمثل لمشاكل البيئة، مثله مثل مشاكل النمو الاقتصادي. والواقع أن المشكلة الحقيقية في عالمنا اليوم ليست في نقص الإنتاج الغذائي إزاء احتياجات البشر، بل في سوء التوزيع رغماً عن كفاية الإنتاج.

إن أفكاراً بديلة أخرى ترى أنّ وسيلتي الخلاص من الفقر والبؤس ''أي النمو الاقتصادي والتقدم التكنولوجي''، هما بحد ذاتهما من العوامل البنيوية لتخلخل الموازانة البيئية، ويقترح مفكرون ''مثل schumacher'' تكنولوجيا صغيرة الحجم بديلاً عن التكنولوجيا العملاقة، بينما يتطرّف بعضهم إلى حدّ رفض التكنولوجيا باعتبارها أم الخطايا.

والعجيب في هذا النقاش، أنّ بعضهم يعلن أنّ التكنولوجيا الحديثة أم الخطايا، وفي الوقت نفسه يدعو آخرين من المتفائلين إلى حل مشاكل البيئة بتكنولوجيا أرقى وأحسن نوعية. والحقيقة أنّ النمو الاقتصادي والتكنولوجيا يؤديان إلى التلوث الناتج من الرفاه وزيادة الاستهلاك في الدول المتقدمة، وبالعكس في الدول النامية التي تعاني من التلوث بسبب الفقر والتناقضات الدائمة في مستويات متعددة.

لقد دفع انحصار فعاليات حركة البيئة في قطاع نخبوي في البداية، إلى محاولة إشراك الجمهور في فعاليات أنصار البيئة لإشاعة الوعي. وبمرور الزمن، انزاحت الآراء المعروضة بهذا الصدد إلى نقطة نبّه عليها المهتمون بالاجتماعيات هي: العلاقة بين التلوث البيئي والنمط الثقافي والاجتماعي. ولعلّ هذه النقطة هي التي تشغل قطاعاً واسعاً في وقتنا الحاضر.

ولمّا كان الاقتصاد والتكنولوجيا والنظام الاجتماعي والكثافة السكانية محصّلة من محصلات الفعاليات والتصرفات الإنسانية، فلا يتصور استقلال هذه العوامل عن المحيط الاجتماعي-الثقافي المتطور من تلك الفعاليات. ذلك أنّ كلّ ثقافة تُقَدِّم مفهوماً بشأن علاقة الإنسان والبيئة ودور ومعنى الإنسان في العالم. ولا يمكن عرض مسألة البيئة بجميع أبعادها من غير تدقيق هذه المفاهيم وتغيرها. وفي هذا الاتجاه يلزم أن نفكّر في العوامل البنيوية والثقافية معاً، وتأثيراتها المتبادلة، إذا أردنا أن نصل إلى إيضاح التغير البيئي. وكما يظهر في الشكل الآتي، لا تتوقف تأثيرات العوامل البنيوية والبيئية ببعضهما، بل تتأثر بالمتغيرات البيئية المتولدة منها أيضاً فتكون سبباً لوسط جديد وظاهرة جديدة. وحتى أزمة البيئة التي هي متغير غير مستقل بذاته، تكون سبباً لتغيير قناعاتنا ويشارك براديغمائياً في أزمة البيئة.

لم تعد مشكلة البيئة في عصرنا واقعة تتقبل إيضاحاً يعتمد عوامل أحادية، بل صارت معركة براديغمائية ضمن مشاريع الثقافة والحضارة.

والذين يتقبلون اختلال التوازن بين الإنسان والبيئة كثيرون جداً. لكن الذين يرجعون سبب ذلك إلى اختلال العلاقة المطمئنة بين الإنسان والله "تعالى" قليلون.[4] والواقع أنّ تخلخل التوازن بدأ عمودياً أولاً، يعني بين الإنسان والله "تعالى"، ثم انعكس أفقياً. مما يؤكّد أنّ الاهتزازات المشاهدة في التوازنات في عصرنا الحاضر ترجع إلى التغييرات الجذرية التي شهدتها المجتمعات الغربية في البراديغمات "مجموعة التصورات" الكونية أثناء عبورها إلى العصور الحديثة. ويمكننا أن نسمي هذا الحال "تغير البراديغما"، لتحقق مثل هذه التغيرات بصورة نادرة في تاريخ المجتمعات. لقد تغيرت نوعية الحياة وشكل العلاقات التقليدية. وترجع أسس تغييرها إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي.

٣- تَغَيُّر البراديغما: العالم الحديث الذي "أنشأه التنوير"

إنّ "التغيّر البراديغمائي" الذي بدأ مع عصر التنوير، هو في الواقع قصة تَحَوُّل علم الكون "الكوزمولوجي" إلى علم تصور الكون "الكوزموغرافي". ينشغل علم الكون بجميع مستويات الحقائق الشكلية، والمستوى المادي هو واحد من أبعاد مستويات الحقائق هذه. إن العالم المادي والكائنات في علم الكون التقليدي هو مظهر وشكل. أما عالم الغموض، فهو ظاهرة أو انعكاس لعالم آخر، عالم ما وراء الطبيعة

"ميتافيزيك" لكن التفكير العميق يمكن أنْ يتصور ذلك العالم الغامض المشحون بالأسرار خلف المظهر والشكل انطلاقاً من عالم المادة، إنّ العلم المستنبط من الإسلام والذي يدرس موضوعة الكون من الزاوية المشار إليها، يفسّر العالم المنظور "البعد الظاهر" والعالم غير المنظور "البعد الباطن" بنوع من العلاقة المترابطة المتبادلة. لقد سلبت الرؤية المعاصرة من العالم "بحصرها الوجود في الصور الظاهرية" المعنى والغاية منه، وجعلته مغلقاً.

لقد تلقت البشرية منذ فجر تاريخ العالم نظرة مخزونة بالمقدسات. ولما بلغنا العصور الحديثة تلقيناه "عالماً مجرداً عن السحر" كما قال ويبر "weber".[5] وأرى أن هذا البعد هو السمة الأساسية لعلم الكون المعاصر، وبتعبير أدق، لعلم تصور الكون "كوزموغرافي". كانت الطبيعة في تاريخ البشرية المديد حديقة مصممة في ظل التقديس وغير المعتاد. ولذلك تشكّلت العلاقة بين الإنسان والطبيعة على قاعدة الاحترام والرعاية المتبادلة. ومع تجريد العالم من السحر، ترك "العالم المقدس والمبارك" مكانه لعالم من أكوام المادة وركام الكتل المستغلة والمغيّرة والمستهلكة. والسمة الثانية المهمة لعلم الكون الحديث، هو التصميم الميكانيكي له، والذي أرسى قواعده نيوتن. لقد كان الكون في الماضي مثل جسد حي يرتبط كل شئ فيه ارتباطاً عضوياً. أما في العصور الحديثة، فقد صار مثل ماكنة عملاقة تعمل بقوانين ثابتة. وحتى العلاقة بين هذه الماكنة وخالقها "الله تعالى" اكتسبت صفة جديدة لا تعرفها العصور السابقة التقليدية، وترتب عليه تصور فاسد يقوم على تصوّر مفاده أنَّ الخالق خلق (الكون) تلك الماكنة العملاقة وتركها تعمل لحالها، كما يصنع الصانع ساعة ثم يشغلها ولا يتدخل في شغلها.[6] لقد دخل بذلك إلى علم الإلهيات "Theology" مفهوم إله مجرد لا يتدخل في أمور الكون.

لم يكتف علم الكون المعاصر بتصميم ميكانيكي ومجرد عن السحر للعالم والطبيعة، بل فصل بين الإنسان والطبيعة أيضاً، وتخيّل صراعاً وعداء بينهما. في نظرية الصراع المتخيّلة بين الإنسان والطبيعة، فتغيرت بهذا وظيفة العلم أيضاً. وبعد باكون "Bacon" صار مفهوم العلم وسيلة لقهر الطبيعة والسيطرة عليها.[7] فهل يمكننا بعد ذلك ألا نؤيد الفكر البديل الذي يقول بأنّ من أصول العلم الحديث والتكنولوجيا المعاصرة أن يكون ضد البيئة وضد الحياة؟

إنّ "باكون" الذي يدعو إلى استخدام القوة والقسوة ضد الطبيعة بصراحة، هو في

الوقت نفسه من منظري فلسفة العلم المعاصر، والأفكار التي عبّر عنها بشأن الطبيعة مُفْزِعَة، فهي حسب رأيه ''مضطرة للخدمة'' ''والفريسة التي يطاردها الصيادون'' و ''العبد'' و ''مستحق للتعذيب من أجل أن يبوح بأسراره'' ''لمقاومته رجال العلم.''[8] فلا بد لسياسة علمية وتكنولوجية تحمل هذه المفاهيم عن الطبيعة، أنْ تكون عدوة للبيئة، لا صديقة لها.

لقد غَيَّر علم الكون المعاصر وضع الإنسان في الكون والدنيا بصورة جذرية. فَتَحَوَّلَ -مع عصر التنوير- مفهوم الكون من مفهوم قائم على مركزية الإلهي ''ثيوسنترك'' إلى مفهوم قائم على مركزية الإنساني ''انتروبوسنترك''. وإذا كان الإنسان في التعاليم التقليدية في قمة سلم المخلوقات، فإن التصميم التجريدي الرتيب المغلق لعلم الكون يجعله أنموذج مُؤَلَّه جديد، فيصير هذا الأنموذج سوبرماناً مرة، و ''وجوداً خلاقاً'' مرة، و ''إنساناً'' حينا ثالثا، وبدهي أنْ يتوجه الإنسان بإرادته واختياره إلى تشكيل الطبيعة مجدداً، في دنيا مغلقة ورتيبة تماماً، وعالم لا تتدخل فيه القدرة الإلهية! وحاصل ذلك في النهاية بداية المرحلة المعروفة في علاقة الإنسان بالطبيعة ووضعت الطبيعة تحت سطوته.[9]

في الدنيا المغلقة والرتيبة، تتحطم الطبيعة من أجل جني أكبر قدر ممكن من المنفعة، مما تولّد عن زعزعة العلاقة المفعمة بالمعاني بين الإنسان والطبيعة. والمؤسف أنّ علم الكون المعاصر قد انتقل في خلال السياق الحضاري إلى المجتمعات الأخرى وطغى على ثقافاتها وأسدل ستار النسيان على علم الكون التقليدي.

٤- انعكاسات التنوير على مجتمعنا: المادية والتحقيقية "التجريبية" في العهد العثماني

بدأت تأثيرات فكر التنوير على التعامل مع الطبيعة والإنسان والله تنعكس على المثقفين العثمانيين منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ووجدت الأفكار التجريبية والمادية، التي حاربها سعيد النورسي طوال حياته، من يمثلها في أوساط المنورين ''المثقفين'' العثمانيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونجح هؤلاء في الدخول إلى المدارس العليا، وكانت ''المادية'' تعرض في جو فكري متكدر وهلامي حتى بدايات عهد حركة المشروطية الثانية. ثم بدأت تتبلور وتتحدث بمفاهيمها الخاصة بعد ذلك.

مصادر ''المادية'' في العهد العثماني متعددة المراكز. ومن أهم مراكز التأثير ''إلى جانب الماديين ومؤلفي الموسوعات الفرنسيين'' تجريبية كومت ''Auguste Komte'' والتيار الفيزيولوجي لكلود برنارد ''Claude Bernard'' ونظرية التطور لدارون ''Darwin Charles'' والمادية البيولوجية لبوهنر ''Udwing Buchner''.[10] استمد هؤلاء المثقفين ''المنورين'' العثمانيين من مؤلفي الموسوعات العلمية والماديين الفرنسيين رأيهم عن الطبيعة بعيداً عن الدين والتقاليد، وانتهوا إلى القول بأنّها متشكلة من المادة المكتفية بذاتها عقلاً وحركة كماكنة تعمل لذاتها. وفيما بعد، غذّي هذا الرأي بتجريبية كومت ''Comte'' التي تقول بأن الحقيقة الشيئية لا تفهم إلا بتكرر المشاهدة والتجريب وتحكيم العقل.

وقد بدّل التيار الفيزيولوجي لبرنارد، مؤسس الطب التجريبي، زاوية النظر عند المثقفين العثمانيين. فتفسير الوجود الإنساني بالوظائف البدنية حسب هذا التيار، أَضْعَفَ العنصرالمعنوي الذي تشحنه النظرة الدينية، وشاركت نظرية دارون في نشوء الإنسان عبر سلسلة التطور في قطع الصلة بالمنابع الإلهية. زد على ذلك، بلوغ المادية نهاية المطاف بأطروحات بوهنر حول أبدية المادة ونشوئها بنفسها بقوانين طبيعية.

إنّ المؤسسات التعليمية العصرية، التي بدأت بالتعليم واحدة بعد الأخرى في القرن التاسع عشر، تعد القواعد الحقيقية للتفكير المادي في العهد العثماني، لقد نشأت الغالبية الساحقة من الماديين العثمانيين في هذه المؤسسات، وفي مقدمتها ''المدرسة الطبية'' ''كلية الطب''. وكان لأفكار الطلاب الموفدين للدراسة في أوربا -والتي حملوها إلى الدولة العثمانية من خلال الترجمات التي نشروها- دور كبير في هذا الإتجاه.

وجدت هذه التطورات الفكرية والهيكلية أرضية لها في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وانفتحت على المجتمع بحركة ''المشروطية الثانية''، ولعلّ من بين أهم رموز التيار المادي في العهد العثماني بشير فؤاد وأحمد شعيب وبهاء توفيق وصبحي أدهم وعبد الله جودت الذي تخرّج من ''المدرسة الطبية'' ومن مؤسسي ''جمعية الاتحاد والترقي''، ويرتكز تفكيرهم على القول بأنّ العلم هو القيمة العليا والعظمى وأنّ سبيل معرفة الطبيعة والإنسان هو المناهج العلمية وفق النسخة المتداولة في أوروبا عصرهم، وأنّ الدين والتقاليد مطبات في طريق الشعوب الساعية إلى التقدم وأنّ التناقض بين الشرائع الإلهية والقوانين الطبيعية هو في الأصل تناقض بين الدين والعلم وأنّ الغرب أرسى أساس الحضارة المعاصرة بالصراع مع الدين والتقاليد.

بعد استعراضنا لهذه التوجهات، يتوضح جليا سبب إصرار سعيد النورسي في رسائله على الوشائج بين الطبيعة والإنسان والله، يعنى علم الكون. بل أفرد رسالة خاصة بعنوان ''رسالة الطبيعة'' يتحدى فيها التيار المادي. هذه الرسالة تُعَدُّ أطروحة تتضمن خلاصة مكثفة ومؤثرة في صفحات قليلة، لا يكتفي فيها بالرد على منهج الطبيعة المغلقة الرتيبة، يعني رفض قطع الوشائج بين الله والكائنات والطبيعة، بل يزيد على ذلك بالتفكير في علم معنوي للكون.

٥- أطروحة علم الكون لسعيد النورسي إزاء المذهب الطبيعي ''Naturalism'' وتأليه الطبيعة ''Pantheism''

من الناحية التاريخية والاجتماعية، تمتاز رسالة الطبيعة بميزتين هما:

الميزة الأولى: رسالة الطبيعة ليست جهداً فلسفياً ونظرياً على وجه الحصر. بل تتضمن أيضاً أجوبة ساخنة عن أسئلة أثارتها التيارات المادية في العقول تلك الأيام؛ فنلاحظ أنّ التساؤلات التي أجاب عنها تعود إلى المقولات المستحدثة للمذهب الطبيعي والمادية المؤلهة للطبيعة؛ فالرسالة من هذه الوجهة، تسد حاجة ملموسة وساخنة في ذلك الزمن، كما هو مفهوم من مدخلها الذي قال فيه النورسي: ''ذهبت إلى أنقرة سنة ألف وثلاثمائة وثمان وثلاثين. فرأيت أفكار زندقة مخيفة جداً، تعمل بالدسائس للولوج إلى أفكار أهل الإيمان القوية المنتشية ببشرى انتصار جيش الإسلام على اليونان، وتخريبها، وتسميمها.''[11] ثم قال إنّه صنف رسالة باللسان العربي لتبديد أفكار الزندقة هذه، لكن لم يكن لها الأثر المرجو لقلة العارفين بالعربية، فاتسع الفكر اللاديني. لذلك صنف النورسي باللسان التركي هذه الرسالة المكثفة الغنية الوجيزة.

الميزة الثانية: تُقَوِّضُ رسالة الطبيعة الادعاءات المخالفة واحدة فواحدة، بأسلوب الإقناع العقلي والفلسفي. يعني يرد على مخالفيه بنفس أسلوبهم.

إنّ هاتين النقطتين تجعلان من سعيد النورسي عالم دين متميزاً عن العلماء التقليديين وفي الوقت نفسه تبرزان محور التمايز للفكر الإسلامي المعاصر. ففي رأي الباحث ''تورك اونه''، أنّ ما يميز الفكر الإسلامي المعاصر عن الفهم التقليدي للإسلام، هو تطوّر أشكال إثبات الدين لذاته وشرعيته بنتيجة سراية السياق الثقافي من الغرب. فلا يبرهن على الإسلام في هذا الأسلوب بالرجوع إلى المصادر المُسَلَّم بصحتها إسلامياً، بل إلى التحقيق العقلاني البحت، ولا يتخذ الفكر الإسلامي

المعاصر. ''المتميز عن الفهم التقليدي للإسلام'' الأديان التقليدية منافساً له، باعتبار أنّ التهديد الايديولوجي نابع من الايديولوجيات الحديثة وليس من الأديان، ولهذا السبب يجد الفكر الإسلامي المعاصر نفسه في تنافس شديد مع الايديولوجيات المعاصرة وتياراتها.[12] وبتعبير آخر، تغير الخطاب الإسلامي التقليدي إلى خطاب عصري حديث تحت تأثير العوامل الخارجية.

وهذا الخطاب الجديد واضح جداً عند سعيد النورسي، سنرجع إلى عرضه لاحقا.

يسلك سعيد النورسي سبيلاً وسطاً بين الإفراط والتفريط في آرائه عن علم الكون. وقبل كل شيء، هو يعادي عداء شديداً المذهب الطبيعي الذي يَدَّعي بأنّ الكون يعمل ذاتيا مثل الماكنة مستقلاً عما وراء الطبيعة والكون. وهو يفنّد الدعاوى الثلاث الرئيسة للطبيعيين، فيضع المسألة بالشكل الآتي: ''لما كانت الموجودات قائمة ومحال إنكار وجودها... فهذا الوجود... إما أن تقول إنّ أسباب العالم تُوجِدُه، ويعني أنّ ظهور هذا الوجود هو باجتماع الأسباب... أو أنّه يُوجِدُ نفسه بنفسه... أو أنّه يُوجَدُ بتأثير الطبيعة بمقتضى طبع الطبيعة... أو أنّه يُوجَدُ بقدرة القادر ذي الجلال. ولما كان طريق آخر غير هذه الطرق الأربعة معدوماً، فإنّ الإثبات القاطع لاستحالة الطرق الثلاثة الأولى وبطلانها وامتناعها وعدم إمكانها، يثبت بلاشك ولا شبهة طريق الوحدانية الرابع بالضرورة والبداهة.''[13]

والملاحظ هنا، تناول سعيد النورسي الموضوع اعتماداً على العقل ''يعني الفلسفة''. فهو يُعَدِّدُ الاحتمالات أولاً، ثم يفند وينقض الاحتمالات الثلاثة الأولى، ويبرهن على صحة الاحتمال الرابع الأخير، وهو أسلوب بعيد عن الخطاب الوعظي للعلماء التقليديين مثل. أيها المسلمون، الله خالق الموجودات، والقول خلاف ذلك باطل فاحذروه!

وأريد هنا أنْ أوضح شيئاً ذكره الأستاذ شريف ماردين بشأن وقوع سعيد النورسي تحت تأثير نظرية نيوتن.[14] مدعماً رأيه بتحليل الأسلوب اللفظي للرسائل، مثل استعمال النورسي كلمة ''الماكنة'' أو ''مصنع الكائنات''، فعدها من إشارات التأثير. وأرى أنّ اصطياد مثل هذه الكلمات والانطلاق منها للادعاء بأنّه صاحب فكرة ميكانيكية عن العالم هو تبسيط لفكر النورسي الغائر في أعماق عمق المعاني والمفاهيم. إنّ استعمال لسان عصري على المستوى اللفظي، لا يعني بالضرورة فكراً

عصرياً. ولا أزيد هنا إلا أنّ تحليل ألفاظ مفكر لاستكشاف عالمه، لا يعدو أنْ يكون أسلوباً سطحياً وقاصراً عن الفهم ثم الإفهام، وسأوضح في سياق هذا البحث رفض سعيد النورسي لفكرة ''الإله الذي لا يتدخل في الأمور'' رفضاً قاطعاً.

يُفَنِّدُ سعيد النورسي وينقض طروحات الماديين والطبيعيين واحدة فواحدة، ثم يذكر رأيه فيشرح نظرته إلى الطبيعة، وفي هذا الإطار. وهنا نتوقّف قليلاً عند رأي سعيد النورسي بشأن ''تأليه الطبيعة''، قبل إيضاح نظرته إلى الطبيعة.

يقرر سعيد النورسي أن القول بتداخل ماهية الكون مع الله، أو حلول الله في الكون أو إنكار كل حقيقة غير ''واجب الوجود'' ''يعني وحدة الوجود''، قول مخالف للإسلام، ومضر. فهو لا يجد في هذا المشرب سوى حقيقة مهمة هي: ''بقوة الإيمان وبانكشاف بدرجة حق اليقين لولاية عالية، تنحط وتهوي وجود ''الممكنات'' إزاء وجود ''واجب الوجود''، إلى درجة سفلى حتى لا تجد مقاماً غير الخيال والعدم في ذلك النظر، فكأنّه ينكر الكائنات لحساب واجب الوجود.''[15]

ويحذّر سعيد النورسي من إمكانات تَحَوُّل ''وحدة الوجود'' إلى ''الطبيعية''، مع تثبيته للتناقض الأساسي بينهما: ''ساد فكر المادية في هذا العصر حتى يظنون المادة مرجعاً لكل شيء. فإذا أظهر في مثل هذا العصر مشرب 'وحدة الوجود' بسبب انتقاص خواص أهل الإيمان لأهمية المادة إلى درجة إعدامه، فقد يستحوذ عليه الماديون قائلين:

''نحن أيضاً نقول بذلك! والحال أنّ أبعد المشارب في الدنيا عن مسلك الماديين وعُبَّاد الطبيعة هو مشرب 'وحدة الوجود'. لأن أهل 'وحدة الوجود' يُعَظِّمُون بقوة الإيمان، وبلغ اهتمامهم بالوجود الإلهي غايته حتى أوصلهم إلى إنكار الكائنات والموجودات، أما الماديون، فهم يعظمون اهتمامهم بالموجودات بلغت درجة إنكار الله على حساب الكائنات. فشتان ما بينهما!''[16] وبعد أنْ قارن سعيد النورسي بين مسلك الماديين والطبيعيين ومشرب ''وحدة الوجود'' على هذا الوجه، ذكر ثلاثة محاذير بشأن ''وحدة الوجود'':

الأول: الكائنات والمادة من صنع الله ولها حقيقة. وما له حقيقة في الخارج، ليس وهماً أو ظلاً كما يدعي أصحاب وحدة الوجود. وقد يوصل إنكار مصنوعات الله، إلى إنكار واجب الوجود الذي عرّف نفسه بواسطة هذه المصنوعات.

الثاني: هذا الفكر الفلسفي العالي عند الخواص، قد يُمَهِّد السبيل إلى عبادة الطبيعة إذا انتقلت إلى العوام. فقد يقال جهلاً: لما كان لا وجود لشيء إلا الله، فما نراه من أشياء جزء من وجوده. فيقعون في نوع من عبادة الطبيعة.

الثالث: هذا المعتقد يستجلب معان مغلوطة بشأن الله والعالم.[17]

نستخلص من هذا، أنّ كوناً بلا خالق محال عند سعيد النورسي، بقدر استحالة أنْ يكون الخالق هو المخلوق! فما الطبيعة والكائنات في نظره إذن؟ وما موقع الإنسان فيها؟ وما نوع الوشائج بين عالم الوجود والله؟ الجواب عن هذه الأسئلة يعطينا مؤشرات رؤية النورسي الكونية.

تجد حيثما طالعت رسائل النور، موضوعاً عن ''الطبيعة'' بالمعنى المحدد، أو ''الكائنات'' بالمعنى الواسع. هاتان الكلمتان هما مركز فكر النورسي. وما يجعل الطبيعة أو الكائنات في مركز فكره، هو الأهمية التي يوليها إياها في معرفة الله. فلا يرى النورسي الكائنات أمراً عادياً قائماً بذاته، أو أشياء من مواد بلا أرواح.

١- الطبيعة عند النورسي كتاب، فهو يقرؤها كما يقرأ كتاباً. وأسلوب قراءة كتاب الطبيعة عنده يوصل إلى معرفة الله، كما أنّ قراءة الكتاب المنزل -القرآن- يوصل إلى الله. فهو يصف الكائنات بالكتاب الكبير الذي يفسِّره القرآن.[18]

٢- كتاب الطبيعة الذي صنعته القدرة الإلهية، ليس كتاباً معتاداً، بل أثراً خارقاً ومعجزاً. قال الأستاذ النورسي ''ما يسمونه الطبيعة لا يعدو أنْ يكون صنعة، ولا يمكن أنْ يكون صانعاً، ونقشاً، ولا يمكن أنّ يكون نقاشاً.''[19] فإذا اطلعنا على هذا الأثر الرائع، نعرف خالقه وصانعه.

٣- وفي عبارة أخرى له، يُصَوِّرُ الطبيعة مرآة يعكس كل شيء فيها أسماء الله الحسنى. ''... الكائنات مرآة. كذا كُنْه كل موجود من الموجودات مرآة. الإيجاد الإلهي بالقدرة الأزلية معروض. فكل موجود هو بجهة منه مرآة لاسم من الشمس الأزلية تعكس نقشاً له''.[20] فهذه الطبيعة التي هي مرآة تعكس أنوار القدرة الإلهية، لا بد أنْ تضم معان سامية وقدسية. لكن هذه المسألة تتبع النظر. فالطبيعة لبعضهم ستار يُخْفِي سِرَّ الحقيقة عنهم. خصوصاً لأولئك الذين لا تغادر أعينهم نشأة الكون ولا يرون في التكوين إلا ماكنة. إنّ تجاوز هذا التكوين وهذه المرئيات إلى ما ورائها، وإبصار القدرة الإلهية الخالقة، يقتضي نظراً حكيماً.''

٤- تحيط العناية بكل شيء في الكائنات. فكل شيء يسوده نظام تحفظه سنن إلهية. هذا النظام الذي يسود الكائنات من الذرة إلى الشمس، تشهد -بنظامها- على وجود الله.[21]

٥- الإنسان يشغل ذروة المواقع في الكائنات، الإنسان هو الثمرة الأخيرة لشجرة الخليقة. وكل شيء هو لإنضاج وتكامل هذه الثمرة. لذلك، هو قلب الكائنات ومركزها. فبفضل الإنسان صارت الأرض تعدل السموات وهي -قياساً بها- الثمرة الصغيرة في شجرة كبيرة.[22] والإنسان مرآة تعكس الصانع الجليل ببديع بنائه وبما وهب له من صفات جزئية مثل العلم والقدرة والبصر. وهو وجود في غاية العجز والضعف، لكنه يبحث عن معين قوي.[23]

٦- الإنسان بطبعه وجبلته مُيَسَّر للسمو وللهبوط. ففيه خصال الملائكة، كما فيه صفات الحيوان. وقصة الإنسان في الأرض هي قصة التذبذب بين هذين القطبين. فالنفس تهبط به إلى أسفل، والمعرفة والعبودية ترتقيان به إلى السمو.[24]

٧- العالم الكبير ''الكائنات'' والعالم الصغير ''الإنسان'' خاضعان لمشيئة الله، إنّ الله الذي لا يُرَى بالعين، حاضر في كل مكان، وكل شيء خاضع لإرادته لا شريك له في ملكه. ''من البدهي ألا يكون صانع الكائنات من نوع الكائنات. ماهيته لا تشبه ماهية شيء من الأشياء إطلاقاً. فلا تمنعه إذن الموانع والقيود الموجودة في دائرة الكائنات، ولا تُقَيِّد إجراءاته. فهو قادر على التصرّف في الكائنات كلّها والإحاطة بها. ولو أحيلت التصرفات والأفعال المشاهدة في الكائنات إلى الكائنات نفسها، لتسببت في مشكلات واختلاطات تزيل كل انتظام ولا تُبْقِي شيئاً في الوجود، بل لا يظهر شيء إلى الوجود.''[25]

ونسأل هنا: كيف هو تصرف الله في الكائنات؟

٨- قال سعيد النورسي بخفاء العلاقة بين العالم الظاهر والعالم الباطن، ونوع التصرُّف في هذا السياق. لكن بصيرة حادة وذكاء فائقا يسبر الأغوار من الظاهر إلى الباطن، يمكن أن يكتشف ذلك. الأسباب وظيفتها في العالم الظاهر هي ستائر في الحقيقة. فإذا رُفِعَت هذه الستائر، يتوصل فيما وراءها إلى وجود القوة الخالقة، ينبّه سعيد النورسي إلى الفعاليات والحركات العظيمة في الكائنات قائلا: ''تعال وانظر إلى كل مكان، وأنعم النظر في كل شيء أنّ يداً خفية تعمل في هذه الأفعال كلها...إذن، هذه لا تعمل بذاتها. يوجد صاحب قدرة خفي يجعلها تعمل.''[26]

فكما يَحُسُّ آدم سميث بيد خفية تعمل في الحياة الاقتصادية، كذلك النورسي يرى يداً خفية تدير الكائنات كلّها، ويوضّح هذه العلاقة المُغَلَّفة بالأسرار بمثال الشمس التي ترسل أنوارها إلى دنيانا: ''كما أنّ تمثال الشمس غير المحدودة نوعاً ما باعتبار النورانية، تتمثّل في كلّ شيء صقيل ولامع... فهكذا هذه الكائنات، يتجلى فيها الصانع ذو الجلال تجلياً يكون حاضراً وناظراً في كل مكان مع استحالة حصر وجوده في مكان، بصفاته كلّها -التي هي نور- وبأسمائه النورانية كلها، وبسر توجه الأحدية. محال أنْ يكون انقسام في توجهّه. يفعل كلّ شيء في الوقت عينه، وفي كلّ مكان، بلا كلفة ولا مزاحمة.''[27]

كذلك، يضرب مثلاً للقدرة الإلهية بسلطان مقتدر يقوم بأعمال عظيمة في أرجاء سلطنته بواسطة الوكلاء.[28]

الخلاصة، يتلخّص التفكير الكوني عند سعيد النورسي في أنّ الكائنات تعمل بإرادة الله وأنّ الإنسان والمجتمع يعيشان بإحاطة علمه. وأنّ العالم الظاهر والباطن، والأرض والسماء، وكل عالم يؤثر في عالم آخر ويتأثر به. ولم يترك الله الإنسان بغير مسؤولية أو إرادة أو عناية. الإنسان يخوض في هذه الدنيا امتحاناً يقوده إلى نتيجة مفادها أنّه مسؤول أمام خالقه، وأيضاً إزاء نوعه، بل إزاء سائر الأحياء والطبيعة. علاقاته لا تخضع للأهواء. وقد سعى سعيد النورسي في رسائله إلى الارتقاء بالإنسان إلى هذا الوعي.

٦- المضامين البيئية لعلم الكون المعنوي:

يمكننا الآن أنْ نقيم الرابطة بين علم الكون وعلم البيئة، إنّ المصدر الذي ينظم القواعد والقيم بين الإنسان والطبيعة والأحياء هو نظرته إلى الكون وأسلوب حياته. فرؤيتنا الكونية إذن، ليست فرضيات مجردة ومثالية، بل مشحونة بمضامين مؤثرة على الطبيعة والبيئة. إنّ المعاني التي نتشبع بها عن الله ودور الإنسان في الأرض، مؤثر على نوع تصرفاتنا.

مثال ذلك: يعتقد الهنود الحمر أنّ التراب والماء والحجر وكل شيء عوارض ''للأرض الأم''. آلهتهم (معبودتهم) ''الأرض الأم''. وهي جزء حالّ في الطبيعة وليست خارجها، تعمل في كل عمل وفي كل لحظة، في تكاثر الأحياء، ونمو النبات، وجريان المياه... في كل عمل. وفي الحقيقة، في كل فعل من أفعال الخالق. إنّ الانطلاق من مثل هذه الفرضيات مثلاً، يخرج الطبيعة من إطار المتراكمات المادية

التي لا تحمل معنى، إلى إطار طبيعة مقدسة تستحق الاحترام والحب. فيتغير تبعاً لذلك، نوع العلاقة مع عالم الموجودات من علاقة إنتاج واستهلاك إلى الكون المقدس الذي يؤوي الإنسان ويربيه في بيت دافئ ويحبه كقوة خالقة.

وقد ذكرنا فيما سبق، أنّ البراديغما المعاصرة جَرَّدت العالم من القُدْسية، عارض سعيد النورسي إغلاق الماديين للكون، ورأى في الكون ''مرآة'' تعكس أسماء الله الحسنى، و ''كتاباً'' مُقَدَّساً ينبغي قراءته، ''وصنعة'' و ''أثراً'' بديعاً لله يلزم الاطلاع عليه، وأراد بهذا أنْ يسبل هالة من القدسية عليه على خلاف الجهود الرامية إلى نزع القدسية عنه، وعرّف الإنسان بأنّه مخلوق في امتحان مستمر على هذه الأرض، وبهذا فهو مضطرٌ إلى تَحَمُّل المسؤولية. ورآه عَالَماً داخل عَالَم، وخلاصة صغيرة لعالم كبير. فهما عالَمَان متداخلان يقومان ببعضهما.

فإذا أردنا استنباط رؤية بيئية من نظرة سعيد النورسي الكونية، نقول بأنّ مصدر تخلخل العلاقة أفقياً بين الإنسان والطبيعة هو في الأصل بسبب تخلخل العلاقة عمودياً بين الإنسان والله. فهو يُشَدِّدُ على ''أنّ من يترك العبادة، لا يرى عبادة الموجودات، بل لا يمكن أنْ يرى عبادتها، ورُبَّما ينكرها. وهنا، يهين الموجودات التي هي في مقام عال من جهة العبادة والتسبيح، والتي كل منها مكتوب صمداني ومرآة الأسماء الربانية، وينكر كمالاتها ويعتدي عليها، بتنزيلها من مقاماتها العالية وبتلقيه إياها كحال بائس وجامد وبلا وظيفة ولا أهمية.''[29]

يؤكد سعيد النورسي -بتحليل عميق وذكي- أنّ تخلخل العلاقة بين الإنسان والله، ينعكس على علاقة الإنسان بالطبيعة، وأنّ الإنسان المقطوع الصلة بالله، يهبط بعالم الموجودات إلى درجة العادية ثم يؤدي به إلى التجاوز عليها. فهو يحدّد هنا توجهات ثابتة وأكيدة، ويرى أنّ ملامح العلاقة بين الإنسان والطبيعة تتعين بنظرته إلى الكائنات بقدر حالته النفسية: ''كل امرئ يرى الكائنات من خلال مرآته. لقد خلق الله تعالى الإنسان كمقياس وميزان للكائنات... مثلاً: الإنسان البائس والحزين الباكي، يرى الكائنات بائسة وباكية. أما الإنسان المسرور الفرح والمتفائل الضاحك في كامل نشوته، فيراها ضاحكة. كذلك، الرجل المتفكر الجاد في العبادة والتسبيح، يرى ويكتشف -بدرجة ما- وجود الموجودات حقيقة، وعبادتها وتسبيحاتها المحققة.''[30] فالإنسان الطائع لله، يرى الموجودات طائعة له ويصطف معها في صف واحد متآلف ومتحاب أمام الله.

وفي وضع مناقض للأول: "... الرجل التارك للعبادة في غفلة أو إنكار، يتوهم الموجودات في غلط، ضد كمالات حقيقتها وخلافها تماماً، ويتجاوز على حقوقها بالمعنى."[31] لكن آثار هذا التجاوز لا تتوقف، بل ترتد على الإنسان، فيظلم نفسه بنفسه.[32] إنّ البشرية في يومنا -كما توقع النورسي- خرّبت التوازن البيئي بتأثير النظرة المغلقة والمجرّدة عن المباركة للطبيعة والكائنات، وهي تجني الثمار المرة لهذا التخريب.

فما الحل إذن؟

مفتاح الحل في رأي سعيد النورسي، هو بالعبادة التي شَبَّهَها بنغم كوني ينسجم فيه الإنسان والطبيعة أمام الله. وأنّ العبادة في المفهوم الإسلامي لا تنحصر بالتكاليف المعيّنة التي يؤديها الإنسان أمام الله مثل الصلاة والصيام. العبادة بالمفهوم الإسلامي هي التصرّف في التعايش بوعي عميق ينطلق من العالم، بظهور الإنسان والبشرية والكون من نفس المصدر وبرجوعه إلى المصدر نفسه. العبادة، في إيجاز، "تفكّر" و "نوع حياة" من طراز متميّز. هي فلسفة التفكر والعيش بالعلم بالبراهين الكونية والطبيعية الدالة على وجود الله والإحساس بتلك البراهين والأدلة، هذا المفهوم هو الحل الوحيد لإصلاح العلاقة المتخلخلة بين الإنسان والطبيعة، وتأسيس علاقة تآلف مجدداً.

٧- عالم جديد وبراديغمائية جديدة: لا صراع، بل ترابط وتعاون متقابلان

تعرض تصورات عديدة عن وضع العالم اليوم، منها أطروحة "العولمة" الشائعة إلى حدّ التداول في الأسواق والشوارع، والتي تصوّر العالم قرية صغيرة. الترابط المتبادل حقيقة قاطعة بسبب سرعة السريان في سياق المعاصرة. فإذا سحبنا هذه الرؤية إلى مشكلة البيئة، ينبغي أنْ نرفض النُظُم البيئية المختلفة والمنفصلة عن بعضها، عالمنا اليوم يسوده نظام بيئي متكامل تتداخل فيه نظم بيئية مختلفة تؤثر بعضها في بعض، لم تعد مشاكل البيئة واقعة ترجع حصراً إلى تقدم الدول الغنية السريع. فللدول النامية أيضاً مشاكل للبيئة ترجع إلى فقرها. فمشاكل البيئة في الشمال وفي الجنوب وجهان لعملة واحدة.

إنّ عالماً بلغ هذا المبلغ من التداخل والترابط المتبادل، لا يكفيه التعاون المتبادل لحل المشاكل العالمية، بل يتطلب تغييراً جذريا في كنه نظرتنا إلى الطبيعة والعلاقات

الجديدة معها. وفي الغرب، لا زال البحث مستمراً عن البدائل منذ بدء مناقشات أزمة البيئة في الستينات، وتُقَدِّمُ حركة العصر الجديد ''هولزم أو التقديسية'' أملاً وبديلاً جديداً في عالم مزقته التناقضات والأزمات الحادة.

يرى مفكرو حركة العصر الجديد أنّ الإصرار على منهج العصرنة الحالية لا يُخَلِّفُ إلا كوارث ونكبات جديدة. لأنّ الخصوصية المميزة للثقافة المعاصرة في التصور الازدواجي المتضاد في كل المسائل جعل فجوات شاسعة بين العلم والدين، والرجل والمرأة، والماضي والمستقبل، والإنسان والبيئة، والفرد والمجتمع، والروح والبدن، وتَسَبَّب في تمزق وتصارع عالمي. هذا التمزّق والتصارع يمكن تجاوزه بالمنظور التقديسي الجديد ''هولزم''.[33]

يفترض المنظور المعاصر للعالم صراعاً بين الإنسان والطبيعة ويُحَدِّدُ دور الإنسان فيه بإطلاق يده لقهر الطبيعة، وقد نجح الإنسان المعاصر في ''تأهيل'' الطبيعة إلى حد كبير، لكن هذا السياق بدأ يرتد عكسيا ويهدّد الإنسان بالخطر. لذلك، لم يَعُدْ الإصرار على برنامج العصرنة الجديدة والأحلام السعيدة إلا خداعاً يخدر الإنسان المفكر في المستقبل.

ومن المفيد هنا أنْ نعلم أنّ حركة العصر الجديد ''أو التقديسية'' تستمد استمداداً قوياً من الروحية الشرقية والأديان التقليدية، لأنّ الأديان التقليدية -على خلاف منظور العصرنة الجديدة- لا ترى تناقضاً وصراعاً بين الإنسان والطبيعة، بل تعاوناً وتأثراً متبادلاً بينهما. ومن الضروري هنا أنْ نشير إلى آراء سعيد النورسي في هذا الشأن.

ينبغي أنْ نفكّر في جذور المسائل التي خلّفتها العصرنة الجديدة، وأنْ نعترف بأنّ سعيد النورسي سبقنا منذ أوائل القرن العشرين في مقاومة المدنية الغربية والتحديد القاطع للفوارق والاختلاف بينها وبين الإسلام. ولا زالت آراؤه محافظة على أصالتها وحيوتها.

ففي جواب سعيد النورسي عن سبب اختلاف الإسلام والمدنية الغربية، يشير إلى خمسة أسس سلبية لتلك المدنية. فهو يرى أنّ المدنية الغربية:

١- محور استنادها هو القوة، وشأنها التجاوز.

٢- وغاية قصدها هي المنفعة، وشأنها التزاحم.

٣- ودستورها في الحياة هو الجدال ''الصراع''، وشأنه التنازع.

٤- ورابطتها ما بين الجماعات البشرية هي العنصرية والقومية السلبية القائمة على ابتلاع الآخرين، وشأن هذا التصادم الرهيب ''المشهود''.

٥- وخدمتها الجذابة هي تشجيع الهوى وإشباع رغباته وتسهيل مطالبه. وشأن هذا الهوى تنزيل الإنسانية من درجة الملائكية إلى درك الكلبية.''[34]

وما دامت هذه أسس المدنية المعاصرة، فلن يقوم تعاون وسلام وحوار على المستوى العالمي. وكما يقول Hangtinton في أطروحته التي ظهرت حديثاً: ''العلاقة بين الحضارات علاقة حرب. فمن الطبيعي أنْ تتنافس الحضارات مع بعضها.''

أما سعيد النورسي: فيقترح مدنية تقوم على المبادئ الإسلامية العالمية مغايرة للمدنية الغربية، وتستند على الأسس الإيجابية عوضاً عن الأسس السلبية المذكورة:

''محور استنادها هو الحق لا القوة، وشأن الحق العدالة والتوازن.

وقصدها الفضيلة لا المنفعة، وشأن الفضيلة المحبة والتجاذب.

وجهة وحدتها رابطة الدين والوطن والمهنة لا العنصرية والقومية، وشأنها الأخوة المخلصة والمسالمة والدفاع إزاء العدوان الخارجي.

ودستورها في الحياة دستور التعاون لا الجدال والصراع، وشأنه الاتحاد والتساند.

وخدمتها لله لا الهوى، وشأنها رقي الإنسانية والتكامل روحاً.''[35]

وبعد أنْ بَيَّنَ سعيد النورسي الفرق بين المدنية الحديثة والإسلام، أكّد أنّ المستقبل سوف يشهد تحولات كبيرة، قائلاً:

''كونوا متفائلين... سيكون صوت الإسلام هو الأعلى والأقوى في انقلاب المستقبل هذا.''[36]

* * *

الهوامش:

[*] مواليد سنة ١٩٦٠. له عدة مؤلفات منشورة منها: البحث عن الهوية عند المهاجرين، ١٩٩٠؛ العالم الثالث والبيئة ''ترجمة''، ١٩٩٠؛ سياسة التمازج، ١٩٩٣؛ الأقليات المسلمة في أوروبا، ١٩٩٥؛ العصرنة، سياقاً تغيرياً، ١٩٩٥؛ الدين والعلمانية، ١٩٩٨.

[1] براديغما: مجموعة التصورات الحاصلة من مشكلة معينة والحلول والبدائل المتنوعة ''المترجم''.

[2] علي بولاج، الدين والعصرنة، ص: ٢٠، نشريات الاندلس، إستانبول ١٩٩٠ ''بالتركية''.

[3] Hans Opschoor Na ons geen onduiod Sh...

[4] السيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، ص: ١٨، نشريات Yeryuzu، إستانبول ١٩٨٢، ''ترجمة تركية''.

[5] رايمون آرون – مراحل الفكر الاجتماعي، ص: ٥٢٣، نشريات ين إيش، أنقرة ١٩٨٦ ''ترجمة تركية''.

[6] H. Van der L oo & W. Van Reijen, Paradoxen van modernisering Sh. 125, Dich Coutinho, Muiderberg1990

[7] ف. كابرا، نقطة التحول في الفكر الغربي، ص ٥٤، نشريات انسان، إستانبول ١٩٨٩ ''ترجمة تركية''.

[8] المصدر السابق، ص: ٥٥.

[9] نصر، المصدر السابق، ص: ١٤-١٥.

[10] أكرم إيشن، المادية في العهد العثماني، انسكلوبيديا تركيا من التنظيمات إلى الجمهورية، ص: ٣٦٣، نشريات إيلَتيشم، إستانبول، ''بالتركية''.

[11] سعيد النورسي، رسالة الطبيعة، ص: ٥، نشريات سوزلر، إستانبول ١٩٧٥ ''بالتركية''.

[12] ممتاز تورك أونة، ولادة الحركة الإسلامية كأيدلوجية سياسية، ص: ٢٤-٣٢، نشريات إيلتيشم، إستانبول ١٩٩٤ ''بالتركية''.

[13] سعيد النورسي، المصدر السابق، ص: ٧-٨.

[14] شريف ماردين، واقعة بديع الزمان سعيد النورسي، ص: ٣٣٧-٣٤١، نشريات إيلتيشم، إستانبول ١٩٩٢.

[15] سعيد النورسي، كليات رسائل النور – المكتوبات، ص: ٥٦٤، نشريات يني آسيا، إستانبول ١٩٩٤.

[16] سعيد النورسي، المصدر السابق، ص: ٥٦٥.

[17] سعيد النورسي، المصدر السابق – اللمعات ص ٧٣٩ – ٧٤٠، المكتوبات ص ٣٨٤ – ٣٨٥

[18] سعيد النورسي، المصدر السابق – اللمعات ص ٧٥٩

[19] سعيد النورسي، رسالة الطبيعة ص ٢٧، نشريات سوزلر إستانبول ١٩٧٥

[20] سعيد النورسي، الكليات – المصدر السابق – اللمعات ص ٥٩٨

[21] سعيد النورسي، المصدر السابق – اللمعات ص ٦٤٨ – ٦٤٩

[22] سعيد النورسي، المصدر السابق – الكلمات ص ٩٦ – ٧٠

[23] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ٣١٥ – ٣١٦

[24] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ١٥٦ – ١٥٧

[25] سعيد النورسي، المصدر السابق – المكتوبات ص ٤٦٣

[26] سعيد النورسي، المصدر السابق – الكلمات ص ١١٥

[27] سعيد النورسي، المصدر السابق – المكتوبات ص ٤٦٢

[28] سعيد النورسي، المصدر السابق – الكلمات ص ٧٠

[29] سعيد النورسي، رسالة الطبيعة – المصدر السابق ص ٣٦

[30] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ٣٧

[31] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ٣٧

[32] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ٣٧

[33] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص٢٧٢-٢٧٦ وايضا H. Van der L oo & W. Van Reijen, Paradoxen van Dich Coutinho,

[34] سعيد النورسي، سيرة ذاتية – نشريات انوار ص ١٣١ – ١٣٢ ''بالتركية''

[35] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ١٣٣

[36] سعيد النورسي، المصدر السابق – ص ١٣٣

موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي

د. عبد العزيز برغوث*

مدخل عام

تُعَدُّ الكتابة في موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف مساهمة في بعث الأمل المُتَجَدِّد على طريق الوعي والنهوض الحضاري الإسلامي، وخاصة في هذه اللحظة التاريخية الحاسمة من لحظات التحوُّل الحضاري الكبير الذي يطال مشارق الأرض ومغاربها بصورة شمولية ويؤثر بقوة في الأشخاص والأفكار والمؤسسات، فالاهتمام بالموضوع يعكس وعي حركة النور بالواقع ومتطلباته.

يبحث الموضوع جانبا مهما من جهود بديع الزمان النورسي، ويتطلّب هذا المسعى أن نُحَدِّد بصورة واضحة الإطار النظري الذي ستحلل فيه الأفكار وتناقش ضمنه الإشكاليات المثارة أمامنا. وبعبارة أخرى ينبغي ربط موضوع البحث بظروف واقعنا وأحوال أمتنا في لحظتها التاريخية الراهنة. فلكي نفهم بعمق فكر الإمام النورسي ينبغي أن نقوم بعملية حوار علمي معه. أي أن نثير تساؤلاتنا عليه ونبحث في فكره عن أجوبة ومداخل للوعي والتفكير السليم. فبخلاف من يصف فكرا أو علما ما ينبغي لنا أن نحلل فكرا وندرس درجة حيويته وفاعليته في التفاعل مع الوقائع والأحداث، وإلا أفقدنا هذا الفكر عمقه ومضمونه الحي في معانيه ودلالاته.

فمن هذه القناعة أبحث حيوية وفاعلية أفكار الأستاذ النورسي من خلال موضوعها الموسوم بـ ‘‘موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند الأستاذ بديع الزمان النورسي.’’ وتشتمل الدراسة على مجموعة نقاط يمكن إجمالها فيما يأتي:

• الإطار النظري العام لدراسة علاقة العلم بعملية الاستخلاف والتحضُّر عند الأستاذ بديع الزمان النورسي.

• المحددات المنهجية لدراسة مفهوم العلم عند الإمام النورسي.

• موقع العلم في عملية الاستخلاف والتحضر: الفاعلية التجديدية للعلم.

أولا: الإطار النظري العام لدراسة علاقة العلم بعملية الاستخلاف والتحضر

بادئ ذي بدء ينبغي تحديد المعنى العام لمفهوم الإطار النظري في هذه الدراسة تجنبا لأي خلط أو غموض في التحليل. فالإطار النظري العام هو منظومة المفاهيم المرجعية والمحددات المنهجية التي تشكل رؤية الباحث ومقدماته الأساسية وأرضيته التحليلية التي بها يتوصل إلى دراسة مسألة معينة وفق منظور متناسق ومنهج منطقي تنتظم فيه القضايا الكلية والجزئية بشكل يؤدي إلى تجليتها واستخدامها في تحقيق أهداف البحث.

ولما كان الأستاذ النورسي من أبناء الإسلام وحضارته فإن مرجعية ومنهجية وأرضية التحليل التي تصدر عنها هذه الورقة هي الإسلام بمفهومه العالمي الشمولي. ولمّا كان الإطار النظري المرجعي إسلاميا في الأساس فإنّ فكر الإمام النورسي يشكّل اطّرادا مستمرا وحلقة مكملة من حلقات الوعي الحضاري الإسلامي. من هنا ينبغي تحديد موقع جهوده في سياق حركة البناء الحضاري الإسلامي العامة. فدراسة أفكاره وجهوده تكون ضمن النسق المفهومي الذي تولّدت فيه حركة النهضة الحديثة للأمة الإسلامية. فالنورسي رائد من رواد النهضة ومنظر من منظّريها. ولكي نفهم أفكاره بعمق ينبغي أن ندرجها ضمن هذا السياق النهضوي الحيوي وإلا أفقدناها كثيرا من فاعليتها وحيويتها. فمثلا عندما ندرس مفهومه للصلة بين العلم وعملية الاستخلاف والتحضّر، ينبغي أن لا نفصلها عن سياقها النهضوي أي أنْ لا ندرس العلم أو الاستخلاف أو التحضّر كمفاهيم نظرية جافة وكأنّها مفاهيم جزئية منفصلة عن واقعها وموضوعها. فالحيوية النهضوية هي التي تعطي لهذه المفاهيم شرارتها الروحية وأبعادها القيمية وآفاقها المنهجية والمعرفية، إذ ضمنها تتكامل هذه المفاهيم وتصبح أجنّة نشاط مفعم بالحيوية والفعالية التي تجعل منها مفاهيم بنائية مؤثرة في وعي الإنسان وحركة الواقع. فالذي ينبغي إدراكه ونحن ندرس فكر الأستاذ هو أن نربطه

وباستمرار بالاطراد النهضوي الذي وُلد فيه هذا الفكر ذاته. فالنورسي لم يؤلف أو يكتب ليناقش مفاهيم نظرية ولكن ألّف لأنه كان يحمل همَّ الأمة وهمَّ الحضارة وهمّ الإنسان المعاصر وهمَّ النهضة الإسلامية. إذ كان يشعر في قرارة نفسه بعمق الأزمة وخطورة الموقف الإسلامي العام في اللحظة التاريخية التي عاصرها بوعي وهِمَّة عالية.

فالإطار النظري المعتمد في دراسة مسألة العلم وصلتها بعملية الاستخلاف والتحضّر هو الإطار الذي يصل هذا الموضوع بمسألة النهضة وواقعها الحالي، وتوضيحا لهذا الإطار يحاول الباحث تأسيس رؤية ولو عامة عن المسألة النهضوية مع السعي إلى ربط أفكار النورسي بهذا السياق.

١ـ النهضة التجديدية من الإشكالية العامة إلى المشروع الحضاري

لأمة الإسلام الوسطية رسالة استخلافية حضارية. فبحكم طبيعتها وغاية وجودها وطريقة إخراجها للناس وإظهارها في الواقع -أمة حاملة لنص الوحي العالمي الخاتم والمحفوظ- تتشكّل حقيقتها وتصاغ ثقافتها وتصورها للكون والحياة والإنسان والعمران. وهي بهذا المعنى العام ذات شأن عالمي وإنساني يتجاوز حدودها وجغرافيتها الاجتماعية والثقافية والطبيعية. وبالتالي فهي ذات أفق فكري من المفروض أن يستوعب الجغرافية الحضارية والثقافية لأمم الأرض جميعا ويدخل في حوار عالمي مع الناس كافة بمنطق الهداية والتعارف والتحضّر والتعمير للعالم والتثقيف للإنسان.

فإذا كانت طبيعة الأمة الوسط تنتظم ضمن هذا الإطار الاستخلافي الحضاري، فإنّه من واجب من يحمل رسالة هذه الأمة أن يكون في مستواها حتى يكون بمقدوره إيصال معانيها ومقاصدها ورسالتها للإنسان في هذا العالم. وفي تاريخ هذه الأمة يأتي الجيل المؤسس بقيادة النبي ﷺ ليقدّم أنموذج الإنسان الرسالي الذي يستوعب معاني هذه الأمة ويرتفع إلى مستوى رسالتها فيكون المعبّر الحقيقي عن مقصودها وفلسفتها العامة للتحضر والاستخلاف. فإذا كان هذا هو الوضع الطبيعي للأمة الوسط، فإنّ تخلّفها عن هذا المستوى والوضع المتوازن يعبّر عن الاختلال العام في فكر وواقع واجتماع حاملها والشاهد بها على غيرها من الأمم. فإذا كان هذا الفهم مستقيما فإنّ الواقع يبيّن أنّ اللحظة التاريخية الحالية التي تعيشها الأمة الإسلامية هي لحظة الاختلال

العام الذي يجسّد واقعيا تخلّف الأمة عن رسالتها وتخلّف الإنسان الحامل لرسالتها عن نص الوحي الذي يتضمن رؤية ومشروع ومنهج هذه الأمة في العقيدة والحركة والسلوك والعمران.

من هنا تصبح النهضة[1] هي التعبير الحالي عن استجابة الإنسان المسلم لظاهرة الاختلال العام في مسيرة هذه الأمة. فالنهضة بهذا المعنى هي محاولة المجتمع الإسلامي الارتفاع بالإنسان والثقافة والتراث والواقع الإسلامي الحالي إلى مستوى إدراك معاني الأمة الوسط وتجسيدها في الواقع والسلوك وفقا للرؤية الكونية التوحيدية. بعبارة المفكر الجزائري مالك بن نبي النهضة هي "ما يبذله العالم الإسلامي من جهد في الميدان النفسي، هي حركة ضميره ليتدارك تخلّفه عن الفكر القرآني، وعن ركب الفكر العلمي الحديث."[2]

فالنهضة إذن هي الإشكال الحضاري الكبير الذي شحذ همم العلماء والمفكرين، فانبرى كثير من أبناء الأمة لمواجهة شروط النهضة وإشكالها حتى غدت النهضة مشروعا حضاريا يقصد تحقيق التحوّل الحضاري الكبير للإنسان المسلم ونقله من وضع التخلّف إلى وضع التحضّر الذي تتجسّد فيه معاني الاستخلاف الحقيقية، وهنا تقف محاولة الأستاذ النورسي أمامنا لتواجه هذه المشكلات النهضوية، وتؤسس لوعي حضاري منهجي استخلافي يصدر عن المرجعية التوحيدية ويتوجه نحو تجسيد قيم الخلافة على المستوى الكوني والإنساني.

٢ـ الأستاذ النورسي والمداخل التأسيسية للمشروع الحضاري النهضوي

يعرض الأستاذ النورسي أفكارا العديد منها في صميم الوعي الحضاري وفي عمق الحركة النهضوية الإسلامية. فإذا كانت أطروحات المفكّرين الإسلاميين النهضوية متنوعة على مستوى الرؤية والمنهج، فإنّه من واجبنا أن نستكشف إلى أي مدى وُفِّقَ الأستاذ النورسي في تطوير رؤية ومنهج للتجديد والنهوض الحضاري. وفي المشاريع النهضوية المتعددة يمكن أن نميّز بين أصحاب الرؤى والمناهج السياسية والاجتماعية والتربوية والفكرية والثقافية.

ما الرؤية والمنهج الذي يمكن أن نُصنف فيه فكر الأستاذ النورسي؟ وبعبارة أكثر دقة ما هي المداخل التأسيسية للمشروع الحضاري النهضوي عنده؟

وباختصار شديد يمكن القول أن المداخل التأسيسية[3] الرئيسة هي:

- العلم بمفهومه التوحيدي والكوني والإنساني.
- الإنسان بمفهومه الرسالي والاستخلافي.
- والاستخلاف بمفهومه الحضاري الإعماري.

٣- الأبعاد الكبرى لنظرية العلم عند النورسي

العلم مدخل تأسيسي لأي تحوّل نهضوي حضاري. وهذا المعنى للعلم ونظريته العامة لا يمكن تحصيله إلا بالعودة إلى المرجعية التوحيدية التي تعطي لهذا المفهوم أبعاده الكبرى المتمثلة في:

أ- البعد التوحيدي وذلك بوصل العلم بخط الوحي الذي يفتق أمامه المعاني والدلالات المتجددة المعجزة. وبهذا يصبح العلم مرجعيا متجذرا في الوحي فتستقيم مضامينه وتتوافق دلالاته مع الإرادة الإلهية فتنفتح له كنوز المعارف وتظهر أمامه معجزات الوعي والتفكّر التي يكون مآلها الحقيقي والنهائي معرفة الله حق المعرفة وتجسيد معاني وقيم هذه المعرفة في العقل والقلب والسلوك والاجتماع. قال النورسي: ''إن حكمة مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا والغاية منه، هي: معرفة خالق الكون سبحانه، والإيمان به والقيام بعبادته، كما أن وظيفة فطرته وفريضة ذمته، هي: معرفة الله والإيمان به.''[4] وبهذا يكون حامل هذا العلم فاعلا حيويا على مستوى عالي من القدرة والمُكْنَة والإتقان والتَّمَثُّل لمنهج الوحي وشريعته وعقيدته. فمعرفة الله هي حقيقة الحقائق وثمرة الوجود الإنساني وغايته لأن ''من عرف الله حق المعرفة وملأ قلبه من نور محبته سيكون أهلا لسعادة لا تنتهي ولنعمة لا تنضب ولأنوار وأسرار لا تنفد وسينالها إما فعلا وواقعا أو استعدادا وقابلية.''[5] فالإنسانية لا تترقى وتسمو بالتقدم التقني والعلمي والصناعي إذا لم يتبع هذا التقدّم تقدّما إيمانيا خالصا. لأنّ ''أعلى مرتبة للإنسانية وأفضل مقام للبشرية هو معرفة الله التي في ذلك الإيمان... وأنّ أزهى سعادة للإنس والجن وأحلى نعمة هي محبّة الله النابعة من تلك المعرفة.''[6] وهذا الذي يمكن تسميته ''العمق الإيماني للعلم.'' ''وفي هذه الحالة يمكننا أن نقول أن القرآن تناول الوحي والعلم في إطار واحد لأن: الوحي ينفذ إلى العلم وينيره ويجعله حقيقة. وبهذا يظهر البعد الإيماني الذي أكسبه الوحي للعلم.''[7]

ب- البعد السنني الذي يعطي للعلم منطقيته ويخرجه عن الهوى والسلبية وذلك بربطه بالسنن والقوانين والأسباب المضطردة في الواقع والحياة. وتركيز الإمام

النورسي على السنن واضح وحَثّه على الانسجام معها يكاد يتكرر باستمرار. ومن ذلك قوله: ''إن هناك طاعة وعصيانا تجاه الأوامر الشرعية المعروفة، كذلك هناك طاعة وعصيان تجاه الأوامر التكوينية.''[8] ويزيد في توضيح المسألة بصورة أخرى في قوله: ''إن من يشق طريقا في الحياة الاجتماعية ويؤسس حركة، لا يستثمر مساعيه، ولن يكون النجاح حليفه في أمور الخير والرقي، ما لم تكن الحركة منسجمة مع القوانين الفطرية التي تحكم الكون.''[9] وهذا الذي يمكن تسميته ''العمق السنني للعلم.''

ج- البُعْدُ التسخيري وذلك بجعل وظيفة العلم وظيفة تسخيرية. وهذه في الحقيقة أعظم دلالة على الأبعاد العملية والآفاق الحياتية والإعمارية للعلم. ومن هنا تظهر خطورته وأهميته وموقعه في العملية الاستخلافية والحضارية ''العمق التسخيري للعلم.''

د- البعد السلوكي للعلم وذلك بجعله أساسا للسلوك والحركة الإنسانية. فعندما يستحكم العلم ويصبح هو الدليل على السلوك يستقيم هذا السلوك ويتوازن ويتناغم مع الواقع الإنساني. فتصبح حركة الإنسان فاعلة مؤثرة مغنية للحياة والوجود الحضاري للبشر. ''العمق السلوكي للعلم.''

يعرض النورسي العلم بصفته مفهوما حيويا فاعلا متّصفا بالصبغة الإيمانية والنزعة السننية والمنطق التسخيري والوجهة السلوكية. من هنا ينبغي لنا أن نعيد قراءة مفهوم العلم بهذه الرؤية الشمولية التكاملية لندركه في سياقه الإسلامي الصحيح. فالعلم بهذا الشمول يصبح مدخلا تأسيسيا مهما جدا في الإصلاح والتجديد والتحضر.

٤ـ الإنسان الرسالي الكوني عند الأستاذ النورسي

الإنسان الرسالي الذي يحمل الأمانة ويتصدّى لشروط الخلافة هو الإنسان المتكامل الذي تتجسد فيه معاني الرسالية والرشاد بمفهومه الإسلامي. وهو كما يتصوّره الأستاذ النورسي الإنسان الذي تنمو فيه معاني الخلافية في الأرض وتنتظم في وعيه وفكره منظومة المفاهيم الاستخلافية التي تجعل منه إنسانا يخرج عن داعية هواه فتستقيم نفسه وروحه وقيمه مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية من هداية.

ينظر النورسي إلى هذا الإنسان بتكاملية شمولية. فتكاملية الإنسان عنده تبدو من خلال تكوينه التكاملي الذي يشتمل على:

أ- التكوين العقائدي الإيماني الذي يؤدي إلى تعميق بُعْدِ العبودية والاتصال بالله

سبحانه وتعالى. حتى تُصبح العبادة أساس حياة الإنسان الرساليّ وجبهته الأساسية التي تسنده في كل مراحل نموّه وخاصة في أوقات الابتلاءات والصُّعوبات القاهرة.

ب- التكوين الفكري والمعرفي الذي تستقيم به رؤية الإنسان ونظرته للكون والحياة والإنسان، فيكون بذلك منتظما في فكره ومعرفته، ويصبح عقله مستقيما مع غاياته ومقاصده، ملتزما لحدوده مرابطا في ما أتيح له من النفاذ في أقطار السموات والأرض بحثا عن الحق والخير.

ج- التكوين النفسي الذي تُثنى به نفسية الإنسان وإرادته وتطلعاته بصورة تسمح له بحمل الرسالة والأمانة على وجهها المطلوب. فيكون بذلك قادرا على التضحية والبذل والعطاء من أجل تحقيق مشروعه الاستخلافي في الحياة.

د- التكوين السلوكي والعملي الذي يصبح به الإنسان المُعَبِّر الحقيقي عن عقيدته وشريعته ورسالته ومبادئه. فتنسجم في حياته النظرية والتطبيق والكلام والفعل والفكر والسلوك. فيعيش التوافق والتناغم الذي يطوّره ويرقّيه ويسمو به في مدارج السالكين لسبل النبوة ومراقيها.

هـ- التكوين الاجتماعي والثقافي الذي يعطي الفرد والجماعة أدوات الاتصال الاجتماعي والثقافي التي تجعل المسلم اجتماعيا غير معزول عن تيار الوعي العالمي كما تجعله معتزا بثقافته وتراثه وتاريخه.

فتكاملية الإنسان عند الأستاذ النورسي تعني هذا التكوين العقائدي والفكري والنفسي والروحي والسلوكي والاجتماعي والثقافي مجتمعة في وحدة منهجية شاملة بحيث تتجسّد في نظام تعليمي وتربوي يكون قادرا على بناء الإنسان الرسالي المتكامل.

٥- المرتكزات التأسيسية لمفهوم الاستخلاف

يعتبر الأستاذ الاستخلاف مفهوما أساسيا في حياة الأمة الإسلامية والإنسانية جمعاء. فنظرته إلى مفهوم الاستخلاف شمولية تتضمن جملة مرتكزات منها:

أ- المرتكز التوحيدي للاستخلاف وذلك بربط الإنسان الخليفة بخالقه وجعله متّصلا بالله سبحانه وتعالى.

ب- المرتكز الكوني للاستخلاف وذلك بربط حركة الإنسان الخليفة بالكون

ودعوته إلى التأمّل والسير في الأرض واستعمارها وتسخيرها في تحقيق الأمانة.

ج- المرتكز الحضاري للاستخلاف وذلك بتوجيه الإنسان الخليفة إلى الجمع بين متطلبات الجسد والروح، والواقع والمثال.

د- المرتكز الأخروي للاستخلاف وذلك بربط حركة الإنسان الخليفة بالجزاء الأخروي المضمون في حالة استقامته على الطريقة وحمله للأمانة على وجهها الصحيح، وهذا المرتكز هو الذي يقدم الدعم النفسي والمعنوي للإنسان عندما يضمن له ثمرة جهاده ونتيجة عمله للصالحات.

بهذه المداخل التأسيسية الكبرى: العلم والإنسان والاستخلاف وضع الأستاذ النورسي مشروع النهضة على أرضية صلبة يمكنها أن تُؤَهِّل الأمة لأداء رسالتها في العبادة والإعمار والهداية للبشرية. ومن هنا تتوجّب دراسة أفكار الأستاذ وأطروحاته ونكاته وإشاراته ولمعاته ومكتوباته وكلماته في هذا السياق الحيوي الذي يجليه بصورة حية فعالة مؤثرة في الوعي والسلوك.

ثانيا: المحددات المنهجية لدراسة مفهوم العلم في المنهج العام عند الأستاذ النورسي

بعد أن تشكّلت لدينا الصورة العامة للإطار النظري ينبغي أن نحدّد بشكل واضح بعض المحددات المركزية التي يتقوّم بها مفهوم العلم عنده، وباختصار شديد يمكن إرجاع هذه المحددات المنهجية إلى:

١- الآفاق الدلالية للعلم على مستوى كتاب الكون وكتاب الوحي وكتاب البيان النبوي:

إن تحديد الدلالات العميقة والصحيحة للعلم وإدراك مغزاه التوحيدي والسنني والتسخيري والسلوكي لا يكون إلا بالقراءة المنهجية لكتاب الكون وكتاب الوحي وكتاب البيان والأسوة والقدوة الذي تجسّد تجسيدا كاملا في حياة الرسول ﷺ وشخصيته البشرية والنبوية.

وفي هذا المعنى قال الأستاذ:

"إن ما يعرف لنا ربنا هو ثلاثة معرفين أدلاّء عظام: أوله: كتاب الكون... وثانيه: هو الآية الكبرى لهذا الكتاب العظيم، وهو خاتم ديوان النبوة ﷺ... وثالثه: القرآن الكريم."[10]

يركز الأستاذ في هذا المحدد المنهجي على مسألة مهمة جدا في بناء نظرية إسلامية للعلم. فالذي يحاول مثلا بناء نظرية للعلم تأسيسا على الكتاب الكوني فقط، فإنه لن يتمكن من اكتشاف الحقيقة العظمى للوجود الإنساني. كما أن الذي يوجه نظره فقط إلى كتاب الوحي مغفلا الكتاب الكوني، فإنه يفتقد بُعْدا مهما من أبعاد القراءة الصحيحة للدلالات العظيمة للعلم. ''فالكتابين متكاملين متفاعلين، يستحيل عليك أن تقرأ القرآن دون أن يلفت نظرك إلى عظمة الكون بمخلوقاته وأركانه المختلفة.''[11]

ولكن ينبغي أن نلاحظ أنّ الأستاذ النورسي يؤكّد بصورة واضحة موقع ودور الرسول ﷺ صاحب الرسالة الخاتمة في بيان معاني ومقاصد الإطلاع على الكتاب الكوني وكتاب الوحي وتجسيدها في الواقع. ''حيث إنّ أكمل إمام وأمثل قدوة في هذا الأمر هو محمد ﷺ.''[12] ومن هنا يمكن القول بأنّ محاولة قراءة كتاب الكون وكتاب القرآن متغافلين عن البيان النبوي الأسوة والقدوة الموضوعية التي جسّدت مضامين الوعي بالوحي والوعي بالسنن الآفاقية والأنفسية فإنّ ذلك يؤدّي إلى إشكالات منهجية خطيرة قد تخرجنا عن المنهج الصحيح في التعامل مع المفهوم القرآني للعلم ونظريته.

كان الأستاذ في المقام التأسيسي لهذا المحدد واضحا بالصورة الكافية، فلم يغفل الكتاب الكوني[13] ولا كتاب الوحي ولا كتاب البيان والقدوة والأسوة -إن صح التعبير-.

٢- العلم في الإسلام بين علم الأسماء وأسماء الله الحسنى

ينبغي ربط مدلول العلم الصحيح بمسألة تعليم الأسماء التي تشكّل محور ومرتكز الخلافة الرئيس. قال الأستاذ النورسي مبينا المعانى المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾البقرة:٣١ ''تبين هذه الآية أنّ المعجزة الكبرى لآدم عليه السلام -في دعوى خلافته الكبرى- هي تعليم الأسماء... أن تفوّق أبيكم آدم في دعوى الخلافة على الملائكة كان بما علّمته الأسماء كلّها، وأنتم بنوه ووارثو استعداداته ومواهبه فعليكم أن تَتَعَلَّمُوا الأسماء كلها لتثبتوا جدارتكم أمام المخلوقات لتسنّم الأمانة العظمى، فلقد مهّد الطريق أمامكم لبلوغ أسمى المراتب العالية في الكون، وسخّرت لكم الأرض، هذه المخلوقة الضخمة، فهيا انطلقوا وتقدموا، فالطريق مفتوح أمامكم... واستمسكوا بكّل اسم من أسمائي الحسنى، واعتصموا به، ولتسموا وترتفعوا... ارفعوا رؤوسكم عاليا، وأنعموا النظر والفكر في أسمائي الحسنى، واجعلوا علومكم ورقيكم

سلما ومراقي إلى تلك السموات لتبلغوا حقائق علومكم وكمالكم وتصلوا منابعها الأصلية تلك هي أسمائي الحسنى.''[14]

من الواضح أنّ مسألة تعليم الأسماء تشكّل مدخلا مركزيا تأسيسا للاستخلاف. ومن هنا يعرضها الأستاذ باعتبارها ضرورة من ضرورات الوعي الاستخلافي. فمسألة تعليم الأسماء تشتمل على معنيين أساسين في تحديد حقيقة ووظيفة العلم في الإسلام وهي:

إنّ تعليم الأسماء تعبير عن الإمكانات الإنسانية العقلية والنفسية والروحية التي تتفتق بها أمام الإنسان كنوز الحكمة والوعي والخير وتفتح لها آفاق التحضّر والاستخلاف. فهي التي تمثّل حيوية الإنسان في قمة استعداده ليكون مستخلفا في الأرض. فالحق تبارك وتعالى أودع في الإنسان استعدادا وإمكانا فطريا واستخلافيا ضخما هو الذي يجعله قادرا على حمل الأمانة ومواجهة متطلباتها وشروطها عبر التفاعل بالوعي والعقل والفكر مع الكون والواقع، ويوضّح النورسي هذا المعنى في نكتة من نكاته المهمة قائلا: ''إنّ كلّ ما ناله الإنسان -من حيث جامعية ما أودع الله فيه من استعدادات- من الكمال العلمي والتقدم الفني إلى خوارق الصناعات والاكتشافات تعبّر عنه الآية الكريمة بتعليم الأسماء.''[15] فكأن تعليم الأسماء ''أساس لتمكّننا الكامل من تطوير إدراكنا للوجود، وقدرتنا على تعديل مسار فكرنا على درب الحقيقة التي خلقها الله، وما أحرى أن يكون خليفة الخالق مهيؤ لأن يتعامل مع الوجود الذي خلقه الله بما يكفل له أنْ يكون على قدر الخليفة إدراكا وتطوّرا وتعديلا لما يصنعه.''[16]

تعليم الأسماء عند النورسي يعني الاستعداد الكامل للتلقي عن الله وللتفاعل مع الكون والتفكّر في الوجود وتحقيق البناء الحضاري وتحصيل الترقي الروحي والنفسي والعلمي باتجاه تحقيق الخلافة الأرضية التي تمتدّ بوعي الإنسان وفكره إلى ما وراء واقعه الزماني الفاني وتمدّه بالقدرة على النفاذ إلى أقطار السموات والأرض بسلطان العلم الموصول بحبل الوحي وبخط النبوة والهداية الإلهية للبشرية.

قال الأستاذ النورسي: ''﴿وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:٣١] أي صَوَّرَه بفطرة تضمّنت مبادئ أنواع الكمالات، وخلقه باستعداد زرع فيه أنواع المعالي، وجهّزه بالحواس العشر وبوجدان تتمثل فيه الموجودات، وأعدّه بهذه الثلاث لتعلم حقائق الأشياء بأنواعها، ثم عَلَّمه الأسماء كلها.''[17] فهذا العمق الفطري والاستعدادي للإنسان يبيّن قيمته وقدرته على القراءة والتفكّر والنظر والتدبر ويعكس كذلك موقعه في الحركة

الكونية والإنسانية. ''فمع أن الإنسان فان إلا أنه مخلوق للبقاء. خلقه الباري الكريم بمثابة مرآة عاكسة لتجلياته الباقية. وكلّفه بالقيام بمهمّات تثمر ثمارا باقية، وصوّره على أحسن صورة حتى أصبحت صورته مدار نقوش تجليات أسمائه الحسنى الباقية، لذا فسعادة هذا الإنسان ووظيفته الأساس إنما هي: التوجّه إلى ذلك الباقي بكامل جهوده وجوارحه وبجميع استعداداته الفطرية، سائرا قدما في سبيل مرضاته، متمسكا بأسمائه الحسنى.''[18]

يتعمق الأستاذ النورسي -بخلاف معظم المفسرين- في استخراج معنى جديد وعميق جدا من معاني تعليم الأسماء. وبهذا المعنى الجديد تنفتح أمامنا فرص الوعي المتقدم على طريق شحذ الفعالية الروحية والفكرية للإنسان. فتعليم الأسماء[19] عنده لا يقتصر على ما ذهب إليه الإمام القرطبي[20] في أن الأسماء تعني العبارات... والتي قد تتضمن أسماء جميع الأشياء كلّها جليلها وحقيرها أو تتضمن اللغات التي هي أسماء في جوهرها. أو ما ذهب إليه ابن كثير[21] على أن تعليم الأسماء تعني الأشياء كلها ذواتها وصفاتها وأفعالها.

يرى النورسي ضرورة التركيز على ثلاثة أمور. أولها ربط الأسماء بموضوع الاستخلاف في الأرض. أي أن تكون الأسماء وتعلمها مما يفيد في تحقيق الخلافة في الأرض. ''و 'علّم' فيه إشارة إلى التنويه بالعلم تنبيها إلى رفعة درجته وأنه هو محور الخلافة.''[22] فموضوع الأسماء استخلافي عملي مما يؤثّر في حركة الإنسان وحياته وثقافته وفكره ووجوده. وثانيها أنّ تعليم الأسماء يأخذ قيمته التوحيدية والكونية من ارتباطه بأسماء الله الحسنى. قال النورسي في هذا المعنى: ''إنّ لكلّ كمال، ولكل علم، ولكلّ تقدّم، ولكلّ فن -أيا كان- حقيقة سامية عالية. وتلك الحقيقة تستند إلى اسم من الأسماء الحسنى، وباستنادها إلى ذلك الاسم يجد ذلك الفن وذلك الكمال وتلك الصنعة كلّ منها كماله ويصبح حقيقة فعلا.''[23]

يفتح ربط تعليم الأسماء بالأسماء الحسنى آفاقا رحبة للوعي والفكر ليكتشف مخزونات الحكمة الإلهية. كما أنّ ربط هذه الأسماء بالفعل والواقع والحركة يفتح لحركة الحضارة آفاقا في القدرة والإتقان والرحمة والأمن والسلم والعزة والعلم... الخ. فبهذا الربط ''يضرب القرآن الكريم... يد التشويق على ظهر البشرية مشيرا إلى أسمى النقاط وأبعد الحدود وأقصى المراتب التي قَصُرَت كثيرا عن الوصول إليها في تقدمها الحاضر.''[24] وثالثها أنّه لا ينظر في الفراغ ولا يحلق في المثال عندما يربط

تعليم الأسماء بالأسماء الحسنى، وإنّما يقدم لنا القدوة النموذجية العملية التي نرى فيها ونعيش معها لحظات التجسيد الواقعي للأسماء ودلالاتها العملية. فهو يقدم أنموذج النبي ﷺ قدوة وأسوة عملية للتطبيق الواقعي لمفهوم تعليم الأسماء المرتبط بالأسماء الحسنى، قال النورسي: ''أما المعجزة الكبرى للرسول الأعظم ﷺ وهي القرآن الكريم ذو البيان المعجز فلأن حقيقة تعليم الأسماء تتجلى فيه بوضوح تام، وبتفصيل أتم، فإنه يبين الأهداف الصائبة للعلوم الحقّة وللفنون الحقيقية، ويظهر كمالات الدنيا والآخرة وسعادتهما، فيسوق البشر إليها ويوجّهه نحوها مثيرا فيه رغبة شديدة... إنّ خاتم ديوان النبوة وسيد المرسلين الذي تُعَدُّ جميع معجزات الرسل معجزة واحدة لتصديق دعوى رسالته، والذي هو فخر العالمين، وهو الآية الواضحة المفصلة لجميع مراتب الأسماء الحسنى كلّها التي علمها الله سبحانه وتعالى آدم عليه السلام تعليما مجملا.''[25]

إدراك هذا المعنى اللطيف لتعليم الأسماء ومحاولة ربط نظرية العلم بالأسماء الحسنى وبالتطبيق النبوي العظيم لها، يفتح آفاقا واسعة وخصبة أمام المعرفة لتتطور وتنمو باتجاه التناغم والتوافق مع مبادئ الفطرة وطبائع العمران وسنن الاجتماع وقوانين الكون ونواميس الوجود العامة.

٣- حيوية العلم وفاعليته الاجتماعية والحضارية

تتسم نظرية العلم في الإسلام بالنفاذية الكونية والنفسية وبالسلطان الاجتماعي والحضاري الذي يحدث التحوّلات الكبرى في النفس والوعي والواقع كمدخل لتحويل الثقافة والحضارة والتاريخ وصياغتها صياغة إسلامية منسجمة مع الدلائل الآفاقية والنفسية والفطرية. وبعبارة أخرى للعلم في الإسلام وظيفة اجتماعية عملية ومقصد تربوي استخلافي يوجّه الإنسان إلى التأمّل والنظر الكوني والنفسي المتفاعل مع الحياة والواقع والوجود. فإخراج العلم عن مقصوده الاجتماعي ووظيفته التربوية الروحية الإعمارية يجعل هذا العلم جانحا نحو النظرية والتأمّلات الخيالية البعيدة عن التأثير في الفطرة والروح والنفس والواقع والحياة. ومن هنا نجد النورسي يؤكّد أهمية العمق الاجتماعي للعلم وإدراكه اللطيف لطبيعة الواقع ومتطلبات المرحلة ونوعية الوعي الذي تتطلبه فقال: ''إنّ البشرية في أواخر أيامها على الأرض ستنساب إلى العلوم وتنصب إلى الفنون وستستمد كل قواها من العلوم والفنون فيتسلم العلم زمام الحكم والقوة.''[26] وما تسلم العلم زمام الحكم والقوة إلا التعبير العملي على نفاذيته وسلطانه الاجتماعي والثقافي.

وبهذا السلطان والفاعلية الاجتماعية للعلم يمكن القول بأنّ تأثير العلم الاجتماعي يأتي من قدرته على التوافق مع طبائع العمران الاجتماعي وقيم الفطرة العامة وسنن الاستخلاف وقوانين الكون. فكلّما امتدَّ وعيُ العلم باتجاه هذه السنن والقوانين والطبائع كلما كان تأثيره أعمق وأعظم وأفيد لحركة الإنسان الحضارية والاستخلافية. وكلما تناقض وتعارض العلم في مضمونه وسيره مع هذه الطبائع كلّما أصبح مُتَهَوِّراً وافتقد مقاييس الوعي الصحيحة فأصبح أثره سلبيا قاتلا مهلكا للحرث والنسل، يؤكد هذا المعنى النورسي بقوله: ''إنّ من أراد التوفيق يلزم عليه أن يكون له مصافاة مع عادات الله، ومعارفة مع قوانين الفطرة، ومناسبة مع روابط الهيئة الاجتماعية، وإلا أجابته الفطرة بعدم الموفقية جواب إسكات. وأيضا من تحرّك بمسلك في الهيئة الاجتماعية يلزمه أن لا يخالف حركة الجريان العمومي، وإلا طيَّره ذلك الدولاب عن ظهره فيسقط في يده.''[27]

يكون العلم بهذا المعنى أوثق وأصلب في مضمونه ووظيفته وتأثيره. لأن العلم المتوجِّه إلى الاجتماع الإنساني والواقع البشري ينمو ويتطور وتتكامل مفاهيمه ومنظوماته وأنساقه. فالوعي الاجتماعي والتوجّه الواقعي يفتح لحركة العلم آفاقا رحبة للتقدّم والتفتق على المخزونات المكنونة في الأسماء التي تعلّمها الإنسان. فإذا كان هذا الفهم للعلم مستقيما مع النسق الفكري الإسلامي العام، فإنه يمكن القول أنّ الشريعة الإسلامية هي أرقى وأسمى تجليات الوحي والكلام الإلهي والعلم الرباني اللدني. فالشريعة كقطاع من الناموس الإلهي العام ومن الكلام الرباني المعجز، تمثل أرقى علم متوافق مع سنن وقوانين وطبائع الحياة والوجود، قال النورسي تأكيدا لهذا المعنى: ''تأمّل في حقائق الشريعة مع تلك المصادمات العظيمة والانقلابات العجيبة وفي هذه الأعصار المديدة ترها قد حافظت على موازنة قوانين الفطرة وروابط الهيئة الاجتماعية.''[28]

ثالثا: موقع العلم في عملية الاستخلاف والتحضر: الفاعلية التجديدية للعلم

بعد بيان الإطار النظري العام لدراسة مفهوم النورسي للعلم وصلته بالاستخلاف والتحضّر، وبعد أنْ عرضنا المحدّدات المنهجية الأساسية لدراسة هذه الصلة، بقي تحليل موقع العلم في التحضّر والاستخلاف، وهو ما سُمِّي بالفاعلية التجديدية للعلم.

فلو أردنا صياغة هذه المسألة بطريقة أخرى لظهرت لنا قدرة النورسي على الربط بين مفهوم العلم في قوله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:٣١] ومفهوم الاستخلاف في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[البقرة:٣٠] فالنورسي في الحقيقة يخطو خطوة مهمّة عندما يعطي أولا مفهوما متميزا للعلم ويجعله موصولا بالتقوى والإيمان والسنن والأسباب والتسخير والسلوك. ثم ثانيا يجعل العلم وفق هذا المفهوم أساس البناء الاستخلافي الحضاري. فالاستخلاف عنده حركة ارتقاء روحي ونفسي وسلوكي وعمراني، تجعل من الإنسان طاقة اجتماعية فعّالة تمارس عملية الإيمان والتفكير وتعلّم الأسماء من أجل الترقي والاتصال بالله عزوجل. فالاستخلاف الحضاري يعني: ''تحقيق العبودية لله تعالى، والسيادة في الأرض عبر الانسجام مع سنن الله الكونية والتشريعية والاستمتاع بخيرات الأرض طاعة وشكرا. والاستعداد للقاء الله هو الوظيفة الوجودية للإنسان في عالم الشهادة.''[29]

كانت هذه المحاور والمقوّمات الأساسية للمشروع الاستخلافي الحضاري محلّ اهتمام النورسي؛ فلم يغفل في دراساته مسألة العبودية لله، ومسألة السيادة على الأرض ومسألة الانسجام مع السنن التشريعية والتكوينية، ومسألة الإعمار والترقي العمراني، ومسألة الاستعداد للقاء الله.

ومن المفيد التأكيد على أنّ إدراكه لهذه المسائل مرتكز على العلم. وبهذا يكون العلم هو المدخل التأسيسي للاستخلاف الحضاري. قال رحمه الله: ''إن خلافة الله تعالى في أرضه لإجراء أحكامه وتطبيق قوانينه تتوقف على علم تام... و ''علّم'' فيه إشارة إلى تنويه العلم ورفعة درجته وأنّه هو المحور للخلافة.''[30] فبهذا المعنى يصبح العلم مدخلا للحيوية التجديدية والفعالية الاستخلافية. فالعلم هنا يدخل في عمق الواقع وعمق الاستخلاف الأرضي. فموقعه في العملية الاستخلافية موقع تجديدي تغييري، إذ به تتحقّق عملية الترشيد الحضاري لخطوات الإنسان الخليفة الآفاقية والنفسية والاجتماعية. فبالعلم يستطيع الإنسان تحقيق أعلى مستويات الإحسان والتكريم والعدالة والاستقامة والحرية والأمن والتسامح والتحضر.

١ـ الفاعلية الحضارية للعلم والاستخلاف: مسألة الإنسان الرسالي الكوني

تبرز أمامنا بهذا المعنى التجديدي للعلم وصلته بالاستخلاف الحضاري الإشكالية الكبرى التي بها يتحدّد موقع العلم في الاستخلاف عمليا وواقعيا. فلا يمكن تحقيق الربط والصلة بين العلم والخلافة ولا يمكن تحصيل الفعالية التجديدية للعلم إلا

بالحديث عن ''الإنسان الاستخلافي الحامل لرسالة الربط بين العلم والاستخلاف.'' فالإنسان في الحقيقة هو القضية الكبرى والمركزية التي حاول النورسي إبرازها باعتبارها مبعث التحوّل الحضاري والاستخلافي. فالعلم لا يؤتي ثماره التجديدية والاستخلافية إلا بوجود إنسان رسالي. ومن هنا نجد المفكر الجزائري مالك بن نبي يؤكد بقوة على دور الإنسان في قوله: ''بل أشعر أن حاجتنا الأساسية في عالم النفوس أكثر منها في عالم الأشياء. إن حاجتنا الأولى هي الإنسان الجديد... الإنسان المتحضّر.''[31] ويبدو النورسي في هذه القضية حريصا ومؤكدا على القيمة الكونية والحضارية للإنسان، وأنّه هو مركز التحوّل الكوني والحضاري والتاريخي. ''فالتاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده وبين مَثَلِه الأعلى وحاجاته الأساسية والذي يؤدي رسالته المزدوجة بوصفه ممثلا وشاهدا.''[32] ففي أعماقه تنمو الحيوية والفاعلية وفي نفسه تكمن كل قوى التغيّر والتحوّل، ويُعَبِر النورسي عن هذه المعاني بطريقة رائعة عندما يعرض عن فكرة ''الأنا'' باعتبارها طاقة التحوّل والتجديد.

قال الأستاذ النورسي: ''فالذي يعرف ماهية 'أنا' على هذا الوجه، ويذعن له، ثم يعمل وفق ذلك وبمقتضاه، يدخل ضمن بشارة قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا﴾.الشمس:٩ ويكون قد أدّى الأمانة حقّها فيدرك بمنظار 'أنا' حقيقة الكائنات والوظائف التي تؤدّيها. وعندما ترد المعلومات من الآفاق الخارجية إلى النفس تجد في 'أنا' ما يصدقها فتستقر تلك المعلومات علوما نورانية وحكمة صائبة في النفس، ولا تنقلب إلى ظلمات العبثية. وحينما يؤدي 'الأنا' وظيفته على هذه الصورة، يترك ربوبيته الموهومة ومالكيته المفترضة -التي هي وحدة قياس ليس إلا- ويفوّض الملك لله وحده قائلا: له الملك وله الحمد.''[33] ويتعمق الأستاذ أكثر في تحديد دور الإنسان الرسالي أو ''الأنا الاستخلافية'' في تحقيق الربط بين العلم والتحضّر وتحقيق الحيوية التجديدية على طريق تسخير الكون واكتشاف الحكمة والعلم في قوله: ''إن 'أنا' مفتاح، يفتح الكنوز المخفية للأسماء الإلهية الحسنى، كما يفتح مغاليق الكون. فهو بحدّ ذاته طلسم عجيب ومعمى غريب. ولكن بمعرفة ماهية 'أنا' ينحلّ الطلسم العجيب وينكشف المعمى الغريب 'أنا' وينفتح بدوره لغز الكون، وكنوز عالم الوجوب... إعلم أن مفتاح العالم بيد الإنسان، وفي نفسه، فالكائنات مع أنّها مفتّحة الأبواب -ظاهرا- إلا أنّها منغلقة -حقيقة- فالحقّ سبحانه وتعالى أودع من جهة الأمانة في الإنسان مفتاحا يفتح كل أبواب العالم، وطلسما يفتح به الكنوز المخفية لخلاق الكون، والمفتاح هو- ما فيك من 'أنا'.''[34]

ففي العمق الإنساني تكمن حقائق وقيم وإمكانات التجدّد والتحوّل والتغيّر. ففيه مخزونات الوعي والارتقاء والإعمار. ولكن هذا الإنسان العظيم لا يصبح صاحب ''أنا استخلافية تجديدية حضارية'' إذا لم يحقق شروط هذه الأنا ويمتلك مفتاح تسخيرها الصحيح. ويأتي على رأس هذه الشروط الإيمان بالله وتحقيق العبودية الخالصة له، قال النورسي: ''كما أنّ الإيمان نور وهو قوة أيضا، فالإنسان الذي يظفر بالإيمان الحقيقي يستطيع أن يتحدّى الكائنات ويتخلّص من ضيق الحوادث مستندا إلى قوة إيمانه... إنّ الإيمان يجعل الإنسان إنسانا حقا، بل يجعله سلطانا، لذا كانت وظيفته الأساسية: الإيمان بالله تعالى والدعوة إليه... يتضح من هذا أن وظيفة الإنسان الفطرية إنما هي التكامل بالتعلّم أي الترقّي عن طريق كسب العلم والمعرفة والعبودية بالدعاء... وهذا يعني أن وظيفته الأساس هي التحليق والارتفاع بجناحي العجز والفقر إلى مقام العبودية السامية. إذن فلقد جيء بهذا الإنسان إلى هذا العالم لأجل أن يتكامل بالمعرفة والدعاء... فأساس كل العلوم الحقيقية ومعدنها ونورها وروحها هو 'معرفة الله تعالى' كما أن أس هذا الأساس هو الإيمان بالله جل وعلا.''[35]

٢ـ الإنسان الرسالي الكوني وفاعلية العبادة والإيمان

أصبح جليا أنّ الإنسان هو مخزن الاستعداد لتلقي العلم الحق وهو قوة الاستخلاف والتجديد وأنّ هذا الإنسان لا يستطيع القيام بدوره وتحرير موقعه في عملية الاستخلاف إلا بالعلم. كما تبيّن لنا أنّ أساس هذا العلم وقوّة هذا الإنسان إنّما تكون بالإيمان بالله وتحقيق العبودية الخالصة، قال الأستاذ: ''إنّ محور النجاة ومدارها الإخلاص، فالفوز به إذن أمر غاية الأهمية لأن ذرة عمل خالص أفضل عند الله من أطنان من الأعمال المشوبة. فالذي يجعل الإنسان يحرز الإخلاص هو تفكّره في أنّ الدافع إلى العمل هو الأمر الإلهي لا غير، ونتيجة كسب رضاه.''[36] هكذا إذن يصبح الإيمان والإخلاص والعبادة هي أساس حياة الإنسان وخلافته الأرضية. ''فالدعوة إلى عبادة الله وحده، والعمل على تجسيد ذلك في واقع الناس كانت منطق كل الرسالات السماوية ومقصدها الأوَّل، من أجل تحرير ولاء الإنسان لله وحده، لما في ذلك من تحرير حقيقي لإرادة الكائن البشري وطاقته وقدرته، وتحريك لها في الاتّجاه الصحيح المؤدّي إلى تحقيق الغرض من وجوده وتكريمه وتفضيله... ولأهمية هذا البُعد في استقامة الإنسان وصلاح المجتمع أولاه الإسلام عناية كبيرة، بحيث اعتبره هدفا أساسيا وأصيلا من أهداف المشروع الاستخلافي، كما يتضح ذلك من توجيهات

القرآن والسنة التي ركّزت بشكل بارز على تقوية صلة الإنسان بالله، معرفة وعبادة أو عقيدة وعبادة عن طريق نظام عقدي وعبادي محكم، يحرّر ولاء الإنسان المسلم لله وحده لا شريك له، ويرفع مستوى توتّره الإيماني بصورة مستمرة تعينه على تحقيق العبودية الخاشعة لربه، والاستعلاء على ما من شأنه أن يضعف هذه العلاقة الروحية الحميمة، مهما كانت جاذبيته أو خطورته.''[37]

يجعل هذا المعنى الحيوي للإيمان والعبادة والإخلاص وعي الإنسان ونفسه وحركته منسجمة مع مراد الله وقوانينه وسننه، وبالتالي تتحقق فاعليته التجديدية فيكون خليفة صالحا نورانيا؛ فالعبادة بهذا المعنى ذات بعد روحي وعمراني في ذات الآن، ذلك أنّ ''غاية العبادة امتثال أمر الله ونيل رضاه، فالداعي إلى العبادة هو الأمر الإلهي، ونتيجتها نيل رضاه سبحانه. وأما ثمرتها وفوائدها أخروية إلا أنه لا تنافي إذا منحت ثمرات تعود فائدتها إلى الدنيا.''[38] وبهذا المعنى تصبح العبادة مسألة ذات أبعاد نفسية وروحية واجتماعية وحضارية تسهم في الترقي الإيماني والسلوكي والعمراني للإنسان.

٣- العلم والإنسان والاستخلاف في القرن الواحد والعشرين: أفكار الأستاذ النورسي والاتجاه نحو العالمية والحضارة الشمولية

كتب النورسي أفكاره في زمن وفترة تاريخية بدأت تظهر فيها معالم عصر العالمية حيث بدأت البشرية والحضارة تنتقل إلى عمر فكري وحضاري جديد، يمكن تسميته بالعمر العالمي للإنسان والبشرية والحضارة، وقد استجابت رؤاه وأطروحاته ونظراته لتلك الفترة التاريخية بعمق وفاعلية، فأفكاره تعكس قدراته الفكرية والنفسية والروحية والعملية حيث تمكّن من بناء وعي حضاري قويم ومنسجم مع حقائق الوحي وطبائع العمران وسنن الاجتماع البشري. ولكن يبقى لنا اليوم ونحن نعيش عصر العالمية في عمقه وعصر الحضارة الشمولية بكلّ شروطه ومشكلاته الجديدة أن نتساءل:

إلى أي مدى يستطيع فكر الأستاذ النورسي الاستجابة لمتطلّبات الواقع العالمي ومتطلّبات الحضارة الشمولية؟ وبعبارة أخرى هل يستطيع فهم النورسي للعلم والإنسان والاستخلاف أنْ يساعدنا على مواجهة مشكلاتنا في عصر العالمية والحضارة الشمولية؟

في الحقيقة هذا السؤال موجّه بالدرجة الأولى لطلاب رسائل النور والأكاديميين الراسليين المهتمين بها، ثم هو موجه للمثقّفين والمفكّرين والمتعلّمين في العالم

الإسلامي، وخاصة الذين يشتغلون بمسألة النهضة والتجديد. وهو سؤال ليس يحتاج إلى العاطفة الجياشة، والتحيز غير العلمي والتعميم في الحكم بمقدار ما يحتاج إلى دراسة علمية متأنية وموضوعية وتقويم علمي بناء.

ومساهمة من الباحث في إثراء هذا الموضوع فإنّ ما تبقى من البحث سيكون محاولة لوضع أرضية للإجابة عن التساؤل، لنتمكّن فعلا وواقعا من استثمار فكر النورسي وتطويره إن أسعفنا الحال والإمكان الراهن.

ينبغي أولا أنْ ندرك بوعي وبصيرة أنّ الأمّة والإنسانية تواجه اليوم شروط نهضة حضارية في عصر عالمي تتحرّك فيه الأشياء والأفكار بصورة عاجلة وسريعة نحو قطب العالمية الحضارية. فالمتأمّل الواعي المتتبع لمسار حركة الإنسان والحضارة في الفترات الحاسمة ومنعطفات التاريخ التحوُّلية، يستطيع أن يلاحظ الثقل التاريخي والحضاري للقرن العشرين باعتباره منعطف حيوية وموقع صيرورة إنسانية لها آثارها العميقة وبصماتها الجلية في مجمل مسار التاريخ البشري. فهذا القرن هو قرن الصيرورة التحولية التي دفعت بالوعي والفكر والحضارة البشرية باتجاه عصر العالمية والشمولية والوحدة الإنسانية.

يتفرّد هذا القرن عن غيره من القرون من حيث كونه القرن الممهد مباشرة لعصر ما بعد الحضارة والفاتح لعهد العالمية كحلقة ضرورية من حلقات صيرورة الإنسان والحضارة والكون، وإذا كانت البشرية قد مرت بمرحلة ما قبل الحضارة ثم انتقلت لتتقلّب في عصر العمران والحضارة قرونا طويلة، فاليوم يتعيّن عليها أنْ تتحوّل لتنتقل إلى عصر ما بعد الحضارة وهذا هو عصر الحضارة العالمية. فإذا كانت وحدة تحليل التاريخ وحركة المجتمع في عصر ما قبل الحضارة تدور حول محور الطبيعة والمعبود الغيبي المبهم، ثم في فترات أخرى كانت تتمحور على مسألة الفرد والقبيلة ثم كانت مسألة الدولة في العصر الحضاري مركز النقاش كما ذهب إليه عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته عن العمران الإنساني ونُظُمِه، وبعدها أصبحت مسألة الحضارة بؤرة الاهتمام وفق ما ذهب إليه أرنولد توينبي ومالك بن نبي، فإنّ تحوُّلات القرن العشرين النوعية بدأت تسجل على صفحة التاريخ ظهور أداة أخرى للتحليل وهي ''الحضارة العالمية''. فوحدة تحليل التاريخ وحركته والمجتمع وعمرانه هي اليوم متوجهة نحو محور الحضارة العالمية والتجمع الإنساني العالمي الذي بدأ يبرز بظواهره ومظاهره التي توحِّد يوما بعد يوم المشكلات الإنسانية وتمتد بآفاق الوعي والفكر نحو قضية الوجود العالمي للإنسان والحضارة والثقافة والوعي.

وبعبارة أخرى جعل القرن العشرين ومنجزاته الإنسان كوني الرؤية وعالمي التأثير وحضاري الفاعلية. ومن هنا فالإنسان العالمي صاحب الوعي العالمي أصبح اليوم هو وحدة التحليل الأساسية للتاريخ، فبعد أن صالت الحضارة وجالت في أيديولوجيات ومنظومات فكرية متنوعة ومتغايرة ومتصارعة ومتناقضة، فهي اليوم تعود من جديد لتبحث في مسألة ''العمق الإنساني للحضارة''، وبعد هذا العمر الفكري من النضج يمكن القول أنّ عصر الحضارة العالمية كوحدة لتحليل التاريخ ستؤكد أهمية وموقع الإنسان -وليس الفرد أو القبيلة أو الدولة أو الحضارة- في عملية التحضّر وصناعة العمران الحضاري العالمي الذي يؤثّر في جميع البشر، وينبغي لكي نحلّل اليوم المشكلات التي تواجه الإنسان المسلم مثلا أن لا نتوقّف فقط عند العوامل الداخلية الخاصة به أو بقبيلته أو مجتمعه أو دولته أو بالعوامل الخارجية المتعلقة بعلاقاته الدولية أو القومية أو الإقليمية، ولكن ينبغي أن نصلها باستمرار بعوامل أخرى خاصة بمجال التحليل الجديد وهو مجال ''الحضارة العالمية'' التي أصبحت قسمة مستقلة من قسمات الوجود الإنساني. فمفهوم الحضارة العالمية كمفهوم أساسي ينبغي أن يدرج ضمن مناهج تحليل الواقع الإنساني الحالي وظواهره. ولما كانت النهضة جزءا من الواقع المعاصر للأمة فإن منهج دراستها وتحليلها لا تكتمل حلقاته ولا تتكامل أجزاءه إلا برؤية كلية شمولية منهجية تنتظم فيه الوحدات التحليلية بصورة متناسقة بحيث لا تغفل لا الأبعاد الذاتية ولا الخاصة ولا الداخلية ولا الخارجية ولا الدولية ولا العالمية. ''من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكوّن في إطار الوطن والإقليم... إن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنّما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإنّ مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي.''[39]

ثانيا أصبح العلم عالميا والإنسان ينبغي أنْ يصبح عالميا في رؤيته ومنهجه ووعيه وحركته وتأثيره، وأن الاستخلاف يجب أن توضع مرجعيته ومنهجه ومشروعه وأدواته الواقعية بلغة شروط عصر العالمية الجديد. وبعبارة أخرى لكي تؤدي الأمة دورها الحضاري العالمي كحاملة لأمانة ''الإظهار العالمي للدين الحق'' يتعيّن أنْ يرتفع وعيها بالعلم والإنسان والاستخلاف إلى مستوى عصر العالمية والحضارة الشمولية بأدواتها المنهجية والمعرفية والثقافية والتكنوإلكترونية. ويعني هذا الارتفاع التحوّل

الكبير في الرؤية والمنهج والمشروع الحضاري. إنّ نوعية المشكلة الراهنة تستدعي وجود رؤية ومنهج نوعي.

الخاتمة: طبيعة ووظيفة العلم والإنسان والاستخلاف في عصر العالمية.

إن نوعية المعرفة وطبيعة العلم والإنسان والرؤية والمنهجية الاستخلافية لكثير من أبناء الأمة اليوم مازالت تحنّ إلى الماضي، أي إلى العصر الحضاري السابق لعصر العالمية الذي نعيش مفاجأته يوميا على مستوى وحدة المشكلة الإنسانية والمصير الإنساني المشترك والمشكلات السياسية والثقافية والحضارية والاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية والعلمية والذرية والحربية ذات التأثير العالمي المشترك. ''وهذه الاعتبارات تردّ مشكلة الحضارة إلى المستوى العالمي.''[40] ولهذا فإنّ إمكانيات التحوّل الحضاري باتجاه تحقيق رسالة العلم والإنسان والاستخلاف على ضوء المرجعية التوحيدية بحاجة إلى رؤية ومنهج حضاري عالمي في مستوى التحدّي النَّوعي الذي يواجه البشرية.

التعمّق في دراسة فكر بديع الزمان النورسي قد يصل إلى قناعة مفادها أن هذا الفكر استطاع فعلا أنْ يُحَدِّد القوى الكبرى والمداخل التأسيسية للتحوُّل الحضاري العالمي في عصر العالمية وهي: العلم والإنسان والاستخلاف ولكن هذا الفكر سيبقى مجرّد رؤية عامة إذا لم تبن الأدوات التحليلية والمناهج المعرفية والمنهجية والاجتماعية التي تحول الرؤية إلى مشروع والمشروع إلى واقع، وهذا يتطلّب تطوير الرؤية والوعي والفكر، ليتسنى إنتاج مناهج التحليل العالمي التي تستطيع جعل العلم والإنسان والاستخلاف قوى للتحول والتغير الواقعي العملي باتجاه تحقيق عالمية الإسلام الحضارية التي تنشر قيم السِّلم والتكريم والرّحمة والعدل والمساواة والتسامح والحرية والعدالة، وتحوّلها إلى واقع ومؤسسات وثقافة ووعي وضمير وليست مجرّد شعارات ورؤى طوباوية خيالية بعيدة عن الصيرورة الواقعية للقيم الحية، هذا هو التحدّي النوعي الذي سيدفعنا بقوة للتعمّق أكثر في دراسة فكر الأستاذ بديع الزمان النورسي وتحديه بالواقع والمشكلات والصعوبات حتى نتأكّد من عمقه وقدراته وإمكاناته العلمية والمنهجية.

* * *

الهوامش:

[*] عبد العزيز برغوث من مواليد ولاية باتنة بالجزائر. يدرس في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية. بماليزيا. له عدة دراسات وأبحاث منشورة. ومن كتبه المنشورة: المنهج النبوي والتغيير الحضاري، سلسة كتاب الأمة، رقم: ٤٣، قطر.

[1] يستخدم هذا البحث مفهوم النهضة لاعتبارين: الأول لأن الأمة الإسلامية تواجه فعلا حالة نهضة. وثانيا لأن معاني التحضر والتجديد والتقدم والتغيير كلها يمكن أن تدرج كمفاهيم تحليلية تعين على مناقشة مسألة النهضة. فالنهضة في عمقها تعبير عن تجديد وتغيير ومحاولة للتقدم والتحضر.

[2] بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، الطبعة الخامسة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦، ص: ١٢٥.

[3] هناك مداخل تأسيسية أخرى يمكن دراستها في أوراق وموضوعات أخرى.

[4] بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الأولى، دار سوزلر للنشر، إستانبول، ١٩٩٣، ص: ١٣٥.

[5] النورسي، الكلمات، ص: ٢٨٩.

[6] بديع الزمان النورسي، المكتوبات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الأولى، دار سوزلر للنشر، إستانبول، ١٩٩٢، ص: ٢٨٩.

[7] ألب أرسلان آجق كنج، تقييم رسائل النور من زاوية تصنيف العلوم، المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي: تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين، الطبعة الأولى، إستانبول، ١٩٩٦، ص: ٤٥٢.

[8] النورسي، المكتوبات، ص: ٦١١.

[9] النورسي، اللمعات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الأولى، دار سوزلر للنشر، إستانبول، ١٩٩٣، ص ٢٥٧.

[10] بديع الزمان سعيد النورسي، كليات رسائل النور: الكلمات، ترجمة: احسان قاسم الصالحي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، دار سوزلر للنشر، إستانبول، ص: ٢٥٤.

[11] حمود عليمات، منهج المعرفة والاستدلال عند النورسي، بديع الزمان النورسي: فكره ودعوته، وقائع الحلقة الدراسية المنعقدة في قاعة المركز الثقافي الإسلامي\عمان، ١٩٩٧، المحرر: ابراهيم علي العوضي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ٦٤.

[12] بديع الزمان النورسي، اللمعات، ص: ٩٣.

[13] يقول الإمام النورسي في هذا المعنى "إن الكون العظيم يكون أمامي بمثابة حلقة ذكر في أثناء قراءتي لخلاصة الخلاصة." أنظر النورسي، الملاحق، ترجمة: احسان قاسم، ص: ١٢٢.

[14] النورسي، الكلمات، ص: ٢٩٠.

[15] النورسي، الكلمات، ص: ٢٩٠.

[16] محمود فرج الدمرداش، وعلم آدم الأسماء كلها، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، القاهرة، ص: ٥٨.

[17] بديع الزمان النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الأولى، دار سوزلر للنشر إستانبول، ١٩٩٤، ص: ٣٤١.

[18] النورسي، اللمعات، ص: ٢٧.

[19] النورسي، إشارات الإعجاز، ص: ٢٤١.

[20] راجع، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، كتاب الشعب، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨١.

[21] عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٨٢.
[22] النورسي، إشارات الإعجاز، ص: ٢٤١.
[23] النورسي، الكلمات، ص: ٢٩٠.
[24] النورسي، الكلمات، ص: ٢٩١.
[25] النورسي، الكلمات، ص: ٢٩٢-٢٩١.
[26] النورسي، الكلمات، ص: ٢٩٢.
[27] النورسي، إشارات الإعجاز، ص: ١٧٠.
[28] النورسي، إشارات الإعجاز، ص: ١٧٠.
[29] الطيب برغوث، منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، الطبعة الأولى، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص: ٨١.
[30] النورسي، إشارات الإعجاز، ص: ٢٤٠-٢٤١.
[31] بن نبي مالك، تأملات، ترجمة عبد الصبور شاهين،، ص: ١٩٠.
[32] بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص: ٣٢.
[33] النورسي، الكلمات، ص: ٢٧٣-٢٣٨.
[34] النورسي، الكلمات، ص: ٦٣٥.
[35] النورسي، الكلمات، ص: ٣٥٢-٣٥٣، ٣٥٤-٣٥٥.
[36] النورسي، اللمعات، ص: ١٣٧.
[37] الطيب برغوث، منهج النبي، ص: ٩١-١٠٣.
[38] النورسي، اللمعات، ص: ١٩٩.
[39] بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ص: ١٢١.
[40] بن نبي مالك، فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١، ص: ٢١٢.

التعليم طريقا للتحضر، قراءة في رسائل النور

أ.د. عمار جيدل

احتفى الأستاذ بديع الزمان النورسي بالبعث الحضاري، وما البعث الحضاري إلا طلب السعادة الدنيوية التي مبناها السعي الحثيث إلى طلب السعادة الأخروية، ولا يمكن الخلوص إلى المراد إلا إذا تحررنا من الموانع المانعة من بلوغ الفكرة مقاصدها، ولعلّ أهمها، وَهْمُ التناقض والاختلاف بين الإسلام والعلوم، وفي تقرير هذه الحقيقة ورد في رسائل النور أنّ أهمَّ الموانع، والبلاء النازل تَوَهُّمنا -نحن والأجانب- بخيال باطل؛ وجود تناقض وتصادم بين بعض ظواهر الإسلام وبعض مسائل العلوم. فمرحى لجهود المعرفة الفياضة وانتشارها، وبخٍ بخٍ لعناء العلوم الغيورة، اللتين أمدّتا تحري الحقائق وشحنتا الإنسانية، وغرستا ميلَ الإنصاف في البشرية فجهزتا تلك الحقائق بالأعتدة لدفع الموانع، فقضت وستقضي عليها قضاءً تاماً.

ولاشكّ أنّ هيمنة تصور التناقض بين ظواهر الإسلام والعلوم على عقولنا وعقول الأجانب، أفضى إلى منع وصول مسالك السعادة إلينا جميعا، نحن وغيرنا (الأجانب)، ذلك أنّ "أعظم سبب سلب منا الراحة في الدنيا، وحرم الأجانب من سعادة الآخرة، وحجب شمس الإسلام وكسفها هو: سوء الفهم وتوهم مناقضة الإسلام ومخالفته لحقائق العلوم."[1]

وقد كان سوء الفهم هذا من المعاني الحمقاء المتداولة بين المشتغلين بالمعنويات من أبناء ملّتنا وأبناء الملل الأخرى؛ فشاع بينهم نوع سفسطة أفضت إلى ضعف العقيدة في قلوب المسلمين، ذلك أنّ هذه الرؤية تؤسس من باب خفي وبطريق المغالطة أو الجهل لإمكان تصور منافاة الدين الإسلامي (الذي هو الحق والحقيقة) للثابت بالبرهان القطعي، مع أنّ الدين الإسلامي دين الحق والحقيقة، ومردّ هذا الأمر بحسب

رأي الأستاذ أحد أمرين: إما أنه قد اختفى في دماغ القائل بها "سوفسطائي، يُشَوِّشُ عليه وله الأمور. أو استتر في قلبه موسوس يثير الشغب والفوضى. أو أصبح طالباً للدين مجدداً يريد أن يتملكه بالتنقيد."[2] أي يريد أن يهيمن على الدين أو القول فيه بنقده.

وكلّ ما يدفع به ما سلف بيانه يعدُّ التعليم مفتاحه، فبه تصحيح التصورات والاستدراك على غير الصحيح منها، كما أنّه مفتاح بلوغ مقصد تحصيل نيل السعادة الأخروية والدنيوية، فضلا عن التواصل الصحيح مع المخالفين في الملّة، لهذا انتهى الأستاذ إلى أنّ سعادتنا الدنيوية ستحصل -من جهة- بالعلوم الحديثة الحاضرة، وأنّ أحد الروافد غير الآسنة لتلك العلوم سيكون العلماء، والمنبع الآخر سيكون حتماً المدارس الدينية، كي يأنس علماء الدين بالعلوم الحديثة.[3] فتكون عملية التعلم أساس البعث الحضاري المعبّر عنه بكسب السعادتين الدنيوية والأخروية.

المطلب الأول:

التعلّم وميادينه

المعارف المنشئة للحضارة الجالبة للسعادة، وفق الموازين البشرية، متعددة تعدد العقول البشرية وخلفياتها النظرية زيادة إلى تعدد ميادين العقل الإنساني وألوانه، وهي في مجموعها، وخاصة ما تعلّق منها بمصالح الدنيا، بحاجة إلى تكمّل واستكمال، أما ما تعلّق منها بالمعنويات الرفيعة فأصولها ثابتة قارة تستدعي الاكتشاف والأخذ والتمثّل ثمّ التحويل إلى تصرفات تفعّل دور المؤمن بها العامل بمقتضاها في شعاب الحياة، من هنا كانت الحاجة ماسة إلى التوقّف عند ميادين التعلّم وفق ما ذكرته رسائل النور.

أولا: ميادين التعلم في برنامج الرسائل

حصر الأستاذ الشريعة الإلهية في قسمين[4]، أولهما الآتية من صفة الكلام، وهو القسم الذي ينظم أفعال العباد الاختيارية، أما الثاني فهو من صفة الإرادة التي تسمى بالأوامر التكوينية والشريعة الفطرية وهي محصلة قوانين عادات الله الجارية في الكون، يتعلّق بهما التعليم معرفة لرتبتيهما واختصاصيهما، فالشريعة الأولى عبارة عن قوانين معقولة، أما الشريعة الثانية فهي أيضا عبارة عن مجموع القوانين الاعتبارية، والتي تسمى -خطأ- بالطبيعة فهذه القوانين لا تملك التأثير الحقيقي ولا الإيجاد، اللذين هما من خواص القدرة الإلهية.

يربط الأستاذ بينهما للدلالة على مركزية التعليم التوحيدي الموحّد المؤسس للنظرة التوحيدية للعالم، المنبثق عنها النظر إلى ميداني الشريعتين (المسطورة والمنظورة) بمنظار التوحيد، ليفضي إلى الوحدة في المعارف من حيث أصل نشأتها وخلفية قراءتها، ذلك أنّ العلوم مهما كان ميدانها ليست إلا تجليا لأمر الله التكويني، فيكون العلم الكاشف عنها كاشفا عن تجليات هذا الأمر، والأمر التكويني لا يعزب قدر أنملة عن أمر الله، فالملك ملكه والأمر أمره، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ **بِأَمْرِهِ** أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾الأعراف:٥٤، وقال تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ **بِأَمْرِهِ** وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾إبراهيم:٣٢ 5

كما لا يعزب الأمر التكويني عن الأمر التشريعي (الشريعة) يؤكّد هذا المعنى قوله: ‘‘ولقد شرحنا -أثناء بياننا التوحيد- أن كل شيء مرتبط بالأشياء جميعاً، فلا شيء يحدث من دون الأشياء جميعاً. فالذي يخلق شيئاً قد خلق جميع الأشياء، لذا فليس الخالق لشيء إلاّ الواحد الأحد الصمد. بينما الأسباب الطبيعية التي يسوقها أهل الضلالة هي متعددة، فضلا عن أنها جاهلة لا يعرف بعضها بعضاً. علاوة على أنها عمياء، وليس بين يديها إلاّ المصادفة العمياء... ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾’’الأنعام:٩١ 6

إنّ عالم الكون ليس غريبا عن عالم الشريعة بمعناها الخاص، فكلاهما بتعبير الأستاذ شريعة من نوع خاص، لهذا فكلاهما واجب التعلم من جهة الدلالة على التوحيد، والفعالية في الكون، بل جعل الكون بما فيه برهان الشريعة المتأتية من صفة الكلام؛ فالإعجاز الباهر الظاهر في النظام والتناسق والاطراد المشاهد في كتاب الكون الكبير -هو البرهان الثاني على التوحيد- يظهر بوضوح تام كالشمس الساطعة أن الكون وما فيه ليس إلاّ آثار قدرة مطلقة وعلم لا يتناهى وإرادة أزلية.[7]

وزيادة في البيان يؤكّد الأستاذ أنّ العلوم الكونية التي توصل إليها الإنسان، هي كالحواس لنوع الإنسان وكالجواسيس تكشف له عن مجاهيل لا يصلها بنفسه. فبالاستقراء (تتبع الجزئيات لأجل الخلوص إلى الكليات) يمكنه أن يتوصل إلى كشف ذلك النظام بتلك الحواس والجواسيس. فكل نوع من أنواع الكائنات قد خصّ بعلم أو

في طريقه إلى ذلك، لذا يُظهر كلُ علمٍ ما في نوعه من انتظام ونظام بكلية 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. فالإنسان مع أنّه قد لا يحيط بنفسه بالنظام كلّه إلا أنّه يدركه بجواسيس العلوم، فيرى أن الإنسان الأكبر -وهو العالم- منظمٌ كالإنسان الأصغر سواءً بسواء. فما من شيء إلاّ ومبني على أسس حكيمة، فلا عبث، ولا شيء سدىً.[8]

ويقرر المعاني نفسها في سياقات مختلفة منها أن طلبة زاروه قائلين له عرّفنا بخالقنا، فإن مدرسينا لا يذكرون الله لنا، فقال: ''إن كل علم من العلوم التي تقرءونها يبحث عن الله دوما، ويعرّف بالخالق الكريم بلغته الخاصة. فأصغوا إلى تلك العلوم دون المدرسين...''[9] ولتأكيد ما هو بصدده اختار أسلوب التمثيل، فقال: ''فمثلا: لو كانت هناك صيدلية ضخمة، في كل قنينة من قنانيها أدوية ومستحضرات حيوية، وضِعت فيها بموازين حساسة، وبمقادير دقيقة؛ فكما أنّها تُرِينا أنّ وراءها صيدلياً حكيماً وكيميائياً ماهراً، كذلك صيدلية الكرة الأرضية التي تضمُّ أكثر من أربعمائة ألف نوع من الأحياء -نباتا وحيوانا- وكلّ واحد منها في الحقيقة بمثابة زجاجة مستحضرات كيماوية دقيقة، وقنينة مخاليط حيوية عجيبة فهذه الصيدلية الكبرى تُري حتى للعميان صيدليّها الحكيم ذا الجلال، وتعرّف خالقها الكريم سبحانه بدرجة كمالها، وانتظامها، وعظمتها، قياسا على تلك الصيدلية التي في السوق، على وفق مقاييس علم الطب الذي تقرءونه... ثم يستطرد في ذكر الأمثلة إلى أن يقول: ''ومثلاً: لو كان هناك كتاب، كتب في كل سطر منه كتاب بخط دقيق، وكُتب في كل كلمة من كلماته سورة قرآنية، وكانت جميع مسائله ذات مغزى ومعنى عميق، وكلها يؤيد بعضها البعض، فهذا الكتاب العجيب يبين بلا شك مهارة كاتبه الفائقة، وقدرة مؤلفه الكاملة. أي أن مثل هذا الكتاب يعرّف كاتبه ومصنّفه تعريفا يضاهي وضوح النهار، ويبيّن كماله وقدرتَه، ويثير من الإعجاب والتقدير لدى الناظرين إليه ما لا يملكون معه إلا ترديد: تبارك الله سبحان الله ما شاء الله! من كلمات الاستحسان والإعجاب؛ كذلك هذا الكتاب الكبير للكون الذي يُكتب في صحيفة واحدة منه -وهي سطح الأرض- ويُكتب في ملزمة واحدة منه -وهي الربيع- ثلاثمائة ألف نوع من الكتب المختلفة وهي طوائف الحيوانات وأجناس النباتات كل منها بمثابة كتاب... يُكتب كل ذلك معا ومتداخلة بعضها ببعض دون اختلاط، ولا خطأ، ولا نسيان، وفي منتهى الانتظام

والكمال بل يُكتب في كل كلمة منه -كالشجرة- قصيدة كاملة رائعة، وفي كل نقطة منه -كالبذرة- فهرس كتاب كامل. إنّ هذا مشاهد وماثل أمامنا، ويُرينا بالتأكيد وراءه قلماً سيالاً يسطّر. فلكم أن تقدروا مدى دلالة كتاب الكون الكبير العظيم الذي في كل كلمة منه معان جمة وحكم شتى، ومدى دلالة هذا القرآن الأكبر المجسم -وهو العالم- إلى بارئه سبحانه وإلى كاتبه جل وعلا، قياسا إلى ذلك.[10]

والمثال المذكور بتفاصيله يؤكّد مركزية التعلّم بوصفه المسلك الأوحد للوصول إلى بعض العوالم المُحَالِ عليها، فالخلوص إلى استجلاب بعض ثمار النظر في العوالم الفسيحة تؤكّد تنوّع المعارف والعلوم الموصلة إليها، ولو أنعمت النظر ودققت البحث لوجدت أن النظر المثمر في الكون نتيجة معرفة الميادين العلمية المتعلّقة بها ومناهج بحثها وأساليب عرضها، لهذا كان التعليم سواء بالواسطة (التعلّم) أو المباشر طريقا معبّدة لتحقيق المقصود، ونظرا لشساعة المقصود وتنوّع مجالاته طلب التنوّع العلمي والمنهجي بحسب المعارف والعلوم المبثوثة في الكون، وزيادة في البيان سنشير في اللاحق إلى القسمة المجملة للمعارف والعلوم.

ثانيا: التمييز بين المعارف في برنامج رسائل النور

سعيا من الأستاذ إلى التمييز بين العلوم والمعارف من جهة الحاجة إليها في صناعة الحضارة وكسب السعادة فضلا عن نموّ تلك المعارف وتطويرها، توقّف عند قسمين من العلوم شارحا وضاربا الأمثلة لما هو بصدده.

رأس مستند الأستاذ في إثبات المعارف المتعلّقة بمصالح الدنيا علوم ومعارف لا أوطان لها يضعها السابق، (بصرف النظر عن هويته الملية أو الزمانية أو المكانية أو العرقية...) ويَفْحَصُها ويُمَحِّصُها أو يستدرك عليها اللاحق ثم يكملها، لهذا فهي ليست كاملة، والغالب فيها النسبية، ولهاتين الميزتين (العموم والنسبية)، كانت المعارف بحاجة إلى تكمل المبادئ واستكمال الوسائل، وما دام التكمّل والاستكمال موزّعان على البشر عبر التاريخ كانت عمليتا التكمّل والاستكمال مستغرقتين في الزمن، لا يمكن أن تتوقّفا عند زمن محدود، وبالتالي لا تتوقّفان على أشخاص بعينهم، وهذا يفرض كلية قانون التكامل في المعارف.

١- قانون التكامل والتعاون بين البشر في مجال العلم ونوعية التعليم:

تؤثر معطيات الزمان والمكان في الموقف من المعارف، فقد تكون بعضها معقّدة

في زمان بسيطة في الزمان الذي بعده، من هنا كان البشر ميالين بطبعهم إلى استكمال نقصهم في المعارف المشار إليها، وبهذا يطلب الإنسان -بصرف النظر عن الزمان والمكان والدين واللون و...- قانون التكامل في مجال العلوم والمعارف المشار إليها، فمن خلال تلاحق الأفكار المنبسط بتكمل المبادئ واكتمال الوسائل، تصبح كثير من المعارف المستعصية على المتقدمين في عداد العلوم البسيطة المعتادة، لأن الزمان الذي هو أبو الجميع -على قول النورسي- كفيل بتعليم الناس ورفع مستوى تحصيلهم، إنْ تكامل أبناءه فيما بينهم، ونشدوا إكمال المبادئ واستكمال الوسائل، ورأس محرّكات السعي إلى التكامل والاستكمال أن ينشد الإنسان كلّ إنسان المساهمة في الخير العام للأسرة الإنسانية.

قال النورسي: ''في العالم ميل للاستكمال وهنا يتبع العالمُ قانونَ التكامل، ولأن الإنسان من ثمرات العالم وأجزائه ففيه كذلك ميل الترقي المستمد من الميل للاستكمال، وميل الترقي هذا ينمو ويترعرع مستمداً من تلاحق الأفكار الذي ينبسط بتكمل المبادئ واكتمال الوسائل، وتكمل المبادئ يلقي -من صلب الخلقة- بذور علوم الأكوان ملقحاً رحم الزمان التي تربي تلك البذور وتنبتها، فتستوي بالتجارب المتعاقبة التدريجية، وبناءً على هذا، فإن مسائل كثيرة في هذا الزمان قد أصبحت في عداد البديهيات والعلوم المعتادة، بينما كانت في السابق أموراً نظرية، شديدة الخفاء والغموض، ومحتاجة إلى سرد البراهين.''[11]

ما ذكره الأستاذ يمثّل قانونا عاما في فضاء مخصوص من العلوم والمعارف، والتسليم لهذا القانون من غير تقييد أسلم بعض الناس إلى القول بأنّ المتطوّر في الماديات ينبغي أن يقود البشر في كلّ شيء بما فيها المعنويات، وهو تصوّر فيه من الخطورة ما لا يخفى على فهم الماديات والمعنويات على السواء، لهذا فقد ضمّن قوله السابق التنبيه على حاجته إلى التقييد والبيان، وفي هذا السياق لفت النظر إلى لزوم أخذ قاعدة أنّ المسائل قسمان بينهما تمايز ظاهر، فقسم يؤثر فيه تلاحق الأفكار، بل ويتوقّف عليه، وقسم لا تأثير للتعاون وتلاحق الأفكار فيه من حيث **الأساس**، وهو ما يدفعنا إلى توقّف عند القسمين.

٢ـ المسائل العلمية باعتبار تأثير التلاحق فيها:

أـ المسائل العلمية باعتبار تأثير التلاحق على قسمين:[12]

القسم الأول: المسائل العلمية التي تتأثّر بتلاحق الأفكار، بل يتوقف القول الصحيح

فيها عليه، كالتعاون في الماديات لرفع صخرة كبيرة، وأغلب هذا القسم هو من العلوم المادية.

القسم الثاني: المسائل العلمية التي لا تأثير للتعاون وتلاحق الأفكار فيه من حيث **الأساس**. فالواحد والألف سواء، كالقفز في الخارج من مرتفع إلى آخر، أو المرور من موضع ضيق، فالفرد والكل سواء، ولا يجدي التعاون. وهو الشبيه بالمثال الثاني، فتكمّله دفعي، أو شبيه الدفعي. وأغلب هذا القسم هو من المعنويات ومن العلوم الإلهية.

ولكن على الرغم من أنّ تلاحق الأفكار لا يغير ماهية هذا القسم الثاني ولا يكمله ولا يزيده من حيث الأساس، إلاّ أنّه يفيض وضوحاً وظهوراً وقوة في مسالك براهينه.

وتأكيدا لعدم تأثير التلاحق والتلاقح في أصول القسم الثاني، بل يكون تأثيرها بالزيادة فيها أسوء من تأثيرها بالنقص، ذكر الأستاذ أنّ إحساناً يزيد على الإحسان الإلهي ليس بإحسان، كما أنّ إسناد قسم من الأحاديث الموضوعة إلى أحد الصحابة الكرام رضي الله عنهم، لأجل الترغيب أو الترهيب، إثارةً للعوام وحضاً لهم، إنما هو جهل عظيم، ذلك أنّ الحق مستغن عن هذا، والحقيقة غنية عنه. فنورهما كافيان لإنارة القلوب، وتسعنا الأحاديث الصحيحة المفسّرة الحقيقية للقرآن الكريم ونثق بها ونطمئن إلى التواريخ الصحيحة الموزونة بميزان المنطق، ولهذا ورد عنه (رحمه الله): ''إن حبة من حقيقة تفضل بيدراً من الخيالات.''

وورد عنه في مقام التأكيد على القاعدة التي تحكم القسم الثاني أنّ أصل الشيء تبيّنه ثمرته، وشرف الشيء في ذاته لا في نسله، وأنّه . إذا اختلطت في بضاعة، بضاعةٌ أخرى، فإنها تنقص من قيمة الأولى وإن كانت الثانية قيّمة ونفيسة، بل تسبب كسادها ثم حجزها.[13]

وخشية اختلاط الأصول بالفروع المتأتية من الشرح والتفسير المرتبط بمعطيات الزمان والمكان، يؤكّد الأستاذ أنّه مما رمى إلى القول فيها التمييز بين الأصول وتفسيرها، ذلك أنّه ليس كلّ ما ورد في التفسير يلزم أن يكون منه، إذ العلم يمد بعضه بعضا، فيستشف من أفكار الأستاذ (رحمه الله) أن الأفكار العامة تريد تفسيراً للقرآن الكريم، وزيادة في البيان يذكر أنّ لكلّ زمان حكمه، والزمان كذلك مفسّر. أما الأحوال والأحداث فهي كشافة. وأنّ الذي يستطيع أن يكون أستاذاً على الأفكار العامة هو الأفكار العلمية العامة.

ومادامت الأفكار العلمية العامة الحاكمة على الأفكار العامة موزّعة على الخلق عبر الزمن وعلى مختلف التخصصات، فإن الحاجة ملحّة إلى التكامل بين العلماء في مجال التفسير والشرح بالأفكار العلمية للأفكار العامة، ولهذا أكّد الأستاذ الحاجة إلى ''تشكيل مجلس شورى علمي، منتخب من العلماء المحققين، كل منهم متخصص في علم. ليقوموا بتأليف تفسير للقرآن الكريم بالشورى بينهم، تحت رياسة الزمان الذي هو مفسّر عظيم، ويجمعوا المحاسن المتفرقة في التفاسير، ويهذّبوها ويذهّبوها.''[14]

وهذا الأمر مشروط بأن تكون الشورى مهيمنة في كل شيء وأن تكون الأفكار العامة مراقبة، يسعى المجتمع المتعلّم ولاسيما العلماء. لفحصها وتمحيصها ثم الاستدراك عليها بالأفكار العلمية، وهذا يفرض سعيا مستغرقا في الزمن لتتبّع الأفكار العلمية عبر العالم، ولا يناله فهما ثم فحصا وتمحيصا وانتفاعا إلا من كان متخصصا في الموضوع الذي يريد الإفادة فيه، ومبنى قبول رأي متّفق عليه بين شورى العلماء القول بحجية الإجماع، فينبغي أن يكون الإجماع حجة[15]، وإلاّ تعذّر قبول رأي مجلس شورى العلماء، كما ينبغي أن تكون شورى من هذا النوع (الشورى العلمية) ملزمة وليست معلمة فقط كما هي عادة الأنظمة السياسية المستبدة.

تأثير أحد القسمين على الآخر:

١ـ المتمكّن في أحدهما ليس متمكّنا ضرورة في الآخر:

المتحقق واقعا وفق القاعدة العامة، برأي الأستاذ، أنّ من توغّل كثيراً في شيء، أدّى به في الغالب إلى التغابي في غيره، لهذا من توغّل في الماديات تبلّد في المعنويات وظل سطحياً فيها، ذلك أنّه لا يكون حكم الحاذق في الماديات حجة في المعنويات بل غالباً لا يستحق سماعه،[16] بل يكون مثار إشفاق إذا خاض فيما لا يحسنه.

واختار الأستاذ في مقام بيان هذه القاعدة التمثيل، فقال: ''نعم، إذا ما راجع مريض مهندساً بدلاً من طبيب، ظناً منه أن الطب كالهندسة. وأخذ بوصفة المهندس، فقد أخذ لنفسه تقريراً بنقله إلى مستشفى مقبرة الفناء، وعزّى أقرباءه.'' ولا يبعد عنه ''مراجعة أحكام الماديين في المعنويات التي هي الحقائق المحض والمجردات الصرف واستشارة آرائهم وأفكارهم، تعني الإعلان عن سكتة القلب الذي هو اللطيفة الربانية، وعن سكرات العقل الذي هو الجوهر النوراني''[17] ومرجع كلّ ذلك أن يبحثوا عن كل شيء في الماديات عقولهم في عيونهم، والعين عاجزة عن رؤية المعنويات.[18]

٢- التخصص لأجل التكامل:

شساعة ميادين المعرفة وتوزّع التحقق منها على البشر يفرض الاهتمام بالتخصص العلمي لأجل تيسير عملية التكامل واستكمال القصور بمتخصص مفيد فيما يرجع إليه فيه، ولا يقتصر أمر المعارف والعلوم على الماديات فحسب، بل يتجاوزها ليشمل بعض المعارف المتعلّقة بالشريعة، ذلك أنّه من القواعد الأصولية: أنّه لا يعدّ من الفقهاء مَن لم يكن فقيهاً، وإنْ كان مجتهداً في أصول الفقه، لأنّه عامي بالنسبة إليهم[19] كأمر الماديات نفسه.

والقصور البشري المشاهد يجعلنا نسلّم بقاعدة قررتها الحقائق التاريخية مفادها أنّ الشخص الواحد لا يستطيع أن يتخصص في علوم كثيرة؛ وأحسن حال الإنسان -وهو استثناء عزيز جدا- أنْ يتخصص في أربعة أو خمسة من العلوم، ويكون صاحب ملكة فيها، وهو استثناء يؤكّد القاعدة العامة، ولهذا إذا ادّعى الإنسان معرفة وعلما بالكل فاته الكل، لأنّ لكل علم صورة حقيقية، وبالتخصص تتمثل صورته الحقيقية. إذ المتخصص في علم إنْ لم يجعل سائر معلوماته متممة وممدةً له، تمثلت من معلوماته الهزيلة صورة عجيبة. والعلاج هو: اتخاذ المرء أحد العلوم أساساً وأصلاً، وجعل سائر معلوماته حوضاً تخزن فيه.[20]

وزيادة في تقرير هذه المبادئ يذكر الأستاذ إذا كان لا يكفي مجرد دخول غير المسلم المسجدَ لاعتناقه الإسلام، كذلك دخول مسألة من مسائل الفلسفة أو الجغرافية أو التاريخ وأمثالها، في كتب التفسير أو الفقه، لا يجعل تلك المسألة من التفسير أو الشريعة قطعاً، ثم إنّ حكم مفسّر أو فقيه -بشرط التخصص- يعدّ حجة في التفسير فقط أو في الفقه فحسب. وإلاّ فهو ليس بحجة في الأمور التي دخلت خلسة في كتب التفسير أو الفقه. لأنّه يمكن أنْ يكون دخيلاً في تلك الأمور. ولا عتاب على الناقل. ومن كان حجة في علم وناقلاً في علوم أخرى، فاتخاذ قوله فيها حجة أو التمسك بقوله فيها من قبيل الدعوى ما هو إلاّ إعراض عن القانون الإلهي المستند إلى تقسيم المحاسن وتوزيع المساعي. ثم إنه مسلّم منطقياً: أنّ الحكم يقتضي تصور "الموضوع" و "المحمول" بوجه ما فقط، أما سائر التفاصيل والشروح ليس من ذلك العلم، وإنّما من مسائل علم آخر،[21] وهذا يفرض النظر الفاحص في المعارف المتسللة في رحاب الفنون، وخاصة إن كانت من قبيل العلوم المنقولة بالنسبة لصاحب النص، كأن يكون المُؤَلِف في التفسير وتخصصه يسعفه للكتابة فيه، ولكنه أورد فيه مسائل

ليست من صلب تخصصه من مثل الفلك والجغرافيا أو... فإنّ التوقف الفاحص عندها مما يستوجبه استكمال المبادئ وتكمل المعارف، ولهذا ترى الأستاذ مقرا ومزاولا للاستدراك على جهود المتقدمين من علماء المسلمين ولكن في أدب جم.

٣- الاستدراك على جهود المتقدمين في أصل القسم الأول والاستدراك في محاولات بيان الثاني وتفسيره:

تطبيق قاعدتي التكامل والاستكمال المبنيين على تأثير التلاحق والتلاقح في القسم الأول من المعارف بيّن كما ذكرناه أعلاه، وهو في الوقت نفسه مفيد في تفسير القسم الثاني وتمثّله في بعض المباحث، كما أنّه مفيد في البرهنة على الأصول المتضمنة في القسم الثاني.

ومن أمثلة القسم الثاني التي تستدعي النظر المتجدد، إعادة فحص المعارف التي وردت تفسيرا للقرآن الكريم، وبهذا الصدد عدّ من أعظم مجافاة المنطق النظرُ إلى تأويل (**بين الصدفين**) الواردة في قوله تعالى: ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى **بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ** قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً﴾الكهف:٩٦ في تفسير البيضاوي، إذ ذكر البيضاوي جازما أنّه: بين جبال أرمينيا واذربيجان، وأرجع عدم التسليم بهذا الرأي إلى كونه في هذه المسألة ناقلا عن غيره، فضلاً عن أنّ ''تعيينه ليس مدلول القرآن، فلا يعدّ من التفسير، لأن ذلك التأويل تشريحٌ مستند إلى علم آخر لقيد واحد من قيود الآية الكريمة،'' وهو في هذا الرأي مخالف للصواب، ولهذا لا يكون الاستدراك عليه غريبا، ولكن لا يمكن أن يجعل الاستدراك عليه حجة للقول بعدم حجية قوله في كلّ مسألة ذكرها في تفسيره، لهذا من الظلم والإجحاف بحق هذا المفسر الجليل، أن يشكك في رسوخ قدمه في علم التفسير، وأمثال هذه النقاط الضعيفة لا يمكن أن تتّخذ ذريعة لبث الشبهات حوله. فحقائق التفسير الأصلية والشريعة واضحة جلية، وهي تتلألأ كالنجوم.[22] في هذا التفسير لاستمدادها من الأصل الذي لا ينضب ولا تنتهي عجائبه (القرآن الكريم).

٤- مضامين تفسير القسم الثاني التابعة للأصل:

ليست مضامين تفسير القسم الثاني من مرتبة واحدة فيسوغ التعامل معها جميعا وفق قاعدة واحدة، إذا دققت النظر فيها وجدتها مراتب، بعضها ما أشرنا إليه في المستدركات على قول البيضاوي في التفسير، وبعضها الآخر نوع من الحقائق العلمية

القرآنية التي لا يسوغ علميا ومنهجيا أن تكون في مقام الاستدراك، بل هي أصول يستدرك بها على المكاسب العلمية للخلق على تنوّع تخصصاتهم عبر الزمن، ويقصد بها الأستاذ كلّ حقيقة من الحقائق الأساسية في التفسير والفقه، وهي بالأساس نابعة من الحقيقة، وموزونة بميزان الحكمة، وتمضي إلى الحق وهي حقُّ، والشبهات الواردة في حقها ناشئة عن خلط فيها أو خلط في الذهن المتعامل معها، وهي من حيث هي حقائق، ولوضوحها ودقة دلالتها على المراد، طالب من يشكك فيها بالمناظرة، فقال الأستاذ: ''من كانت لديه شبهة حول حقائق التفسير الأصلية، فهذا ميدان التحدي، فليبرز إلى الميدان.''[23]

المطلب الثاني:

متطلبات تفعيل الاستكمال والتكامل في المعارف والعلوم

أولا: متطلبات أخلاقية وتربوية

١- العلم مخدوم وليس خادما:

يجعل التفوّق في العلم بعض الناس يميلون إلى السيادة والآمرية والزهو بالعلم على الآخرين، فيستغل المتعلّم معارفه العلمية وسيلة للإكراه والاستبداد والقهر، عوض أن يكون العلم مشوّقا مرشدا ناصحا، فبدلا من أن يخدم الإنسان العلم يستخدمه، فوقع العلم بين أيدي من ليس أهلا له ولا أهلا لحمل أمانته، فشاع وقوع الوظائف بين أيدي من ليس أهلا لها، وخاصة في مجال التعليم عموما والعلوم الإسلامية على الخصوص، فآلت أو كادت تؤول العلوم إلى الاندراس.[24]

٢- الاهتمام بالمقاصد الأصلية من التعليم:

مسالك التعليم الناجحة هي تلك التي لا تجعل التمكّن من علوم الآلة بديلا عن التمكّن من العلوم الأصلية العالية، بل الأصل أن يُجْعل المقصد الرئيس في التعلّم، ذلك أنّ علوم الآلة وسيلة للتعرّف على العلوم العالية، ولهذا لا يقبل معرفيا ومنهجيا أن يكون حظها من الدراسة على حساب الأصل الذي جعلت وسيلة له، وهي في آخر خلاصة لها وسائل وليست مقاصد.

قال الأستاذ: ''إنّ السبب المهم الذي أدّى إلى تدني علوم المدارس الدينية، وصرفها عن مجراها الطبيعي هو: أنّ العلوم الآلية ـ لما أدرجت في عداد العلوم

المقصودة، أصاب الإهمال العلوم العالية، إذ سيطر على الأذهان حلّ العبارة العربية التي لباسها (لفظها) في حكم معناها، وظل العلم الذي هو أصل القصد تبعياً. زد على ذلك، إن الكتب التي أصبحت في سلسلة التحصيل العلمي رسمية، وعباراتها متداولة إلى حد ما. هذه الكتب حصرت الأوقات والأفكار في نفسها ولم تفسح المجال للخروج منها.''[25]

ثانيا: متطلبات تنظيم وفعالية التعليم.

١ـ تنظيم التعليم من مقتضيات التكامل والاستكمال:

يعالج قصور التكوين عن بلوغ المراد بتنظيم المدارس والمدرسين الذين هم في حكم العاملين في دائرة واحدة، بتقسيمهم إلى دوائر كثيرة كلّ بحسب اختصاصه، ويترك للمُدرِّس الحُرية في أن يذهب إلى ما تسوقه إليه إنسانيته واستعداداته من التخصصات، وإذا وجّه أو توجّه بحسب الاستحقاق، سيكون وسيلة فعّالة في تنفيذ قاعدة تقسيم الأعمال بميله الفطري امتثالا للأمر المعنوي للحكم الأزلية.[26]

٢ـ التلاحق في المعارف والتلاقح بينها طريق إثبات القواعد الكلية:

لا يستطيع الإنسان الفرد أن يستقرئ استقراء تاما رعاية المصالح والانتظام في العالم ولا يمكنه أن يحيط بها، مما يؤكد حاجة البشر إلى التكامل بالتلاحق والتلاقح في العلوم والمعارف، وهو الطريق المعبّد لتشكيل أنواع العلوم بحسب أنواع الكائنات، وهو علم ناشئ من القواعد الكلية المطّردة في الكون، وما زالت العقول تكشف عن علوم أخرى... وحيث إن الحكم لا يجري بكليته في ما لا نظام فيه، فكلية القاعدة إذن دليل على حسن انتظام النوع... فبناء على كلية القاعدة هذه غدا كل علم من علوم الأكوان برهاناً على النظام الأكمل في العالم بالاستقراء.[27] وفي ذلك أظهر شواهد ضرورة التكامل والاستكمال.

مصالح الخلق المبثوثة في الكون متعلّقة بالموجودات لا ترى بغير العلم بالموجودات، كما لا تنال معرفة المصالح المبثوثة فيها بغير التمكّن من العلوم، والتي بها تظهر ''فوائد الثمرات المتدلية منها، وإبراز الحكم والفوائد المنتشرة ضمن تلافيف انقلابات الأحوال... يشهد شهادة صادقة على قصد الصانع الحكيم، ويشير إليه، ويطرد شياطين الأوهام كالنجم الثاقب.''[28]

٣- دلالة العلوم في تلاحقها وتلاقحها على أهمية العلم والتعليم:

دلالة علوم القسم الثاني على الدين الحق ظاهرة، لا يحتاج إثباتها إلى كبير عناء، ودلالة القسم الأول عليه لا تبعد عنها أيضا، إذا صحت علومه وفق مناهج العلم والبحث الموضوعيين، ولكنّها تحتاج إلى شيء من الحضور والصدق في طلبها، ذلك أنّ كلّ ذرة من ذرات الكون تدل على خالقها بذاتها وبوجودها المنفرد وبصفاتها، وخواصها، و "تدل عليه دلالات أكثر: بمحافظتها على موازنة القوانين العامة الجارية في الكون، إذ تنتج في كل نسبة مصالح متباينة، وفي كل مقام منه فوائد جليلة، لكونها جزءاً من مركبات متداخلة متصاعدة في أجزاء الكون الواسع؛ وذلك من حيث الإمكانات والاحتمالات التي تسلكها في كل مرتبة، حتى أنهّا تستقرئ دلائل الوجود فيها... لذا غدت الدلائل على وجوده سبحانه أكثر بكثير من الذرات نفسها."[29] ولا طريق لتحصيل معرفة ذوات الموجودات وصفاتها وخواصها بغير تعليم، ولا ينال التعليم من غير معلّم وقبل ذلك بغير علم سابق أنتجه عالم متمرّس متخصص، وهذا يؤكّد أهمية العلم والتعليم في تلاحق وتلاقح المعارف.

والعالم نفسه صحائف الحكمة، والصحائف لا ترى بغير تعلّم والحِكم لا تكشف من غير تفكّر، ولا يمكن أن تبلّغ إلى الخلق من قبل العلماء في غير إيهاب التعليم، والعلم هو معرض الحكمة، ولو تأمل الإنسان الحكمة المتجلية في العلوم بواسطة التعلّم بتجرّد، فإنّه سيكتشف ما سطّر الباري في أبعادها الشاسعة من سلاسل واسعة من الحوادث، ولو أنعم فيها العاقل النظر لألفاها رسائل آتية من الملأ الأعلى، قَصَدَ واضعها الباري سبحانه وتعالى رفع الإنسان إلى أعلى عليين من اليقين.[30]

ثالثا: إسلامية المعرفة من أهم متطلبات التكامل والاستكمال.

المعرفة إذا صحّ نقلها وإثباتها وفق المناهج العلمية الصارمة، فلا شكّ أنّها إسلامية بمعنى أنّها متوافقة مع قانون الإسلام في قبول المعرفة المنتجة ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾الإسراء:٣٦، لأنّ المعرفة بصفة عامة مرشدة إلى معرفة الله من خلال معرفة سننه في سيرها وصيرورتها، ولا تشط أي معرفة صحيحة عن هذه القاعدة، فالطبيعة مثلا هي شريعة إلهية فطرية، أوقعت نظاماً دقيقاً بين أفعال وعناصر وأعضاء جسد الخليقة المسمى بعالم الشهادة، هذه الشريعة الفطرية هي التي تسمى بالطبيعة والمطبعة الإلهية، وليست الطبيعة إلاّ محصّلة وخلاصة القوانين الاعتبارية الجارية في الكون، والشريعة بمعناها العام هي

القوانين التي تمثّل نظام الأفعال الاختيارية.[31] وهي واضحة في نسبتها إلى الإسلامية، فهي إسلامية بامتياز لأنّها عن الباري صدرت وبأمره كانت وبحفظه دامت.

١ـ المعرفة المتعلّقة بالطبيعة وصلتها بالمعارف الدينية:

امتدادات الشريعة الإسلامية في مجمل مسارات المعارف الإنسانية ذات الصلة بصلاح حالهم في العاجل والآجل أمر ظاهر، ذلك أنّها ديانة، وهي في آخر خلاصة لها ''ملخص من علوم وفنون تضمنت العقد الحياتية في جميع العلوم الأساسية، منها: فن تهذيب الروح، وعلم رياضة القلب، وعلم تربية الوجدان، وفن تدبير الجسد، وعلم إدارة المنزل، وفن سياسة المدنية، وعلم أنظمة العالم، وفن الحقوق، وعلم المعاملات، وفن الآداب الاجتماعية...''[32] وفضلا عن ذلك فإنّ ''الشريعة فسّرت وأوضحت في مواقع اللزوم ومظان الاحتياج، وفيما لا يلزم أو لم تستعد له الأذهان أو لم يساعد له الزمان، أجملتْ بخلاصة ووضعت أساساً، أحالت الاستنباط منه وتفريعه ونشو نمائه على مشورة العقول. والحال لا يوجد في شخص كل هذه العلوم، ولا ثلثها بعد ثلاثة عشر قرناً، في المواقع المتمدنة، ولا في الأذكياء. فمن زين وجدانه بالإنصاف يصدق بأن حقيقة هذه الشريعة خارجة عن طاقة البشر دائماً.''[33]

يسجّل الأستاذ استغرابه الشديد من إهمال الإسلام في ميدان المعرفة فضلا عن الميدان الاجتماعي، فقال: ''فيا للعجب! كيف يكون العبد عدوّ سيده، والخادم خصم رئيسه، وكيف يعارض الإبن والده!! فالإسلام سيد العلوم ومرشدها ورئيس العلوم الحقة ووالدها.''[34]

٢ـ ميزة صلة المعرفة الدينية بالمعرفة الطبيعية:

حاجة المجتمع الإنساني للرقي والتقدّم أمر لا ينكر، وتقضى هذه الحاجة بتضافر الجهود العلمية في الماديات والمعنويات على السواء، ونظرا للصلة القوية للدين الإسلامي بالمعارف الأخرى، فقد كان -وسيبقى- الإسلام بما حواه من استعداد للرقي المادي سببا كافيا للدعوة إلى ترقية العلوم المتعلّقة بالماديات.

ومبعث فعالية الديانة الإسلامية في الدفع إلى الرقي المادي والمعنوي، ومنه تنمية القدرات المعرفية والعلمية في العلوم بصفة عامة، أنّ ''الحقيقة الإسلامية'' التي هي أستاذ جميع الكمالات والمثل، الجاعلة من المسلمين كنفسٍ واحدة والمجهّزة بالمدنية الحقيقية والعلوم الصحيحة، لها من القوة ما لا يمكن أن تهزمها قوة مهما

كانت، وزيادة إلى ما سلف فإنّ الحاجة الملحة" التي هي الأستاذ الحقيقي للمدنية والصناعات المجهّزة بالوسائل والمبادئ الكاملة[35]، تدفع الخلق إلى السعي الكبير في سبيل جلبها، لأنّ حاجة الناس الملحّة لا تحقق بغير تنمية القدرات العلمية في الماديات والمعنويات على السواء.

٣- الشريعة مصفاة العلوم الأخرى:

منطق الجمع بين المعارف في إطار قراءة توحيدية مُوَحِّدة مُوَحَّدة رأس ما ترمي صناعته رسائل النور والتنبيه إلى استصحابه في قراءة الكون والتعامل معه، ذلك أنّ هذه القراءة تدعو إلى الجمع بين العلوم المتعلّقة بعالم المادة، لأنّها شواهد إثبات الأصل الذي تستند إليه العقيدة الإسلامية، والعلوم المتعلّقة بالشريعة بمفهومها الخاص (علوم الدين الإسلامي)، وهذا يفرض الجمع بينها في ميادين التعليم، وبهذا نمنع إنشاء نمطين من المتعلمين كل يريد أنْ ينفي الآخر، والواقع المعيش أكبر شاهد على ذلك، فظهر في الأمة نمطان من التفكير في مسألة الإصلاح والتغيير، أول لا صلة له بالحاضر وغارق في الماضي وهم خريجو المدارس الدينية، وثاني لا صلة له بأصالة الأمة وميراثها مقطوع الصلة بميراثها الديني والثقافي وهم خريجو المدارس والجامعات العصرية (كما يتصوّرون).

لو جمعت المدارس العصرية في برامجها بين التخصص الدقيق في المعارف والتحصيل المقبول في المعارف الإسلامية التي تصنع الهوية وتحافظ عليها، لاقتصدت الأمة في الخصومات وبالتالي تقتصد في الطاقات فتنعدم الخصومات أو تكاد.

ومن متطلبات أهمية المعارف المؤسسة للخلفية النظرية التوحيدية المُوَحَّدَة المُوَحِّدَة أن لا تتوقّف بها عند التعرّف النظري الصرف، بل المنتظر أن تتحوّل تلك الأصول إلى مصفاة تتشكّل منها مجموعة من المصافي الفرعية تصفى بها المعارف المتلقاة، تُصَفَّى من جهة المواءمة مع العلم أي الكشف عن موضوعيتها، وإذا صحّت موضوعيتها كانت إسلامية لمواءمتها مقتضيات المعايير العلمية المتعلّقة بطبيعة موضوعها، فضلا عن تناغمها مع مقتضيات العقل السليم، فتكون الشريعة بمعناها الخاص مصفاة إزالة الشوائب وطرد التحايل ومنع الاستبداد.

قال الأستاذ: "إن نهر العلوم الحديثة والثقافة الجديدة الجاري والآتي إلينا من

الخارج كما هو الظاهر، ينبغي أن يكون أحد مجاريه قسماً من أهل الشريعة كي يتصفى من شوائب الحيل ورواسب الغش والخداع. لأن الأفكار التي نمت في مستنقع العطالة، وتنفست سموم الاستبداد، وانسحقت تحت وطأة الظلم، يُحدث فيها هذا الماء الآسن العفن خلاف المقصود. فلابد إذن من تصفيته بمصفاة الشريعة. وهذا الأمر تقع مسؤوليته على عاتق أهل المدرسة الشرعية."[36]

٤ـ التعليم القرآني ودوره في التأسيس للثقة المعرفية:

ورد عنه في سياق مناقشة المعجبين بأساطين الدرس الفلسفي في تاريخ الإنسانية (أرسطو وأفلاطون...) قوله: "وإنْ قلت من تكون أنت حتى تخوض في الميدان أمام هؤلاء المشاهير أمثال: أرسطو وأفلاطون وتتدخل في الطيران مع الصقور مع أنّك ذبابة،" فكان جوابه دون تردد:" لما كان القرآن الكريم أستاذي الأزلي. ومرشدي في طريق الحق، فلا أراني مضطراً للاهتمام بصقورهم، تلامذة هذه الفلسفة الملوّثة بالضلالة، والعقل المبتلى بالأوهام، فمهما كنت أدنى منهم إلا أن أستاذهم أدنى بدرجات لا حد لها من أستاذي. بفضل أستاذي الأزلي وبهمته لم تبل قدمي المادة التي غرقوا فيها.[37]

المطلب الثالث: إنشاء المدارس ودوره الحضاري

أولا: تقديره لإنشاء المدارس

١ـ أهمية المدارس التعليمية:

تعدّ المدارس مؤسسات صناعة أنموذج الإنسان الذي يراد أن يكون رجل المستقبل، إذ فيها يشكّل عقله ويُلَيّن قلبه، وتهيكل اجتماعيته، بل التخطيط لفك فتيل النزاعات وتأسيس ثقافة الاستيعاب والتثاقف والتعاون والتضامن تصنعه المدرسة، وعدّ الأستاذ أنّ من أهم مظاهر العالم المتحضّر، عالم الرقي والحضارة المرتبط بأمته، أن يعمل على إنشاء المدارس، يزاول فيها التعليم مؤهلون لغويا ليتم التواصل السليم بين المتعلّم والمعلم، ويفترض أن تكون اللغة الوطنية (القومية) لغة كلّ العلوم والمعارف، لأنّه إن تعذّر التحكّم في العلوم بلغتهم؛ فإنّهم سيجنحون إلى الميل عنها والانخراط في المدارس الدينية، مما يكرّس تكوين جيلين من نمطين متنافرين في الفهم والتعامل مع الحياة والدين، فعوض أن يكون التعليم حلا لمشكلة التنمية سيكون سببا في بقاء التشاكس بين مكوّنات المجتمع، "مما يسبب شماتة الغرب لتفشي

الجهل وحدوث الاضطرابات وانتشار الشبهات والأوهام فيما بينهم. وهذا ما يدعو أهل الغيرة والحمية إلى التأمّل[38] في وضع أمتنا.

٢ـ المدارس الأنموذجية وتجاوز القصور والتقصير في التكوين:

يفترض في المساعي الواقعية مراعاة مجموعة من المعطيات الضرورية في عملية التلقين التي تعد من أهم أسس بعث الفعالية التعليمية والتربوية، لهذا يركز الأستاذ على عاملي اللغة والمضمون التعليمي، فيريده أن لا يخلو من العلوم الدينية والعلوم الحديثة الضرورية، كما يقترح أن يكون عدد الطلبة محدودا ليتسنى التحكّم في عملية التكوين التعليمي والتربوي بشكل جيّد، فضلا عن التكفّل التام بهم في معاشهم وإيوائهم، وبهذا تكون المداس التعليمية'' وسيلة لإظهار جوهر الفطرة والاستعداد لتقبل المدنية واستحقاق العدل.''[39]

ثانيا: الوظيفة التربوية للمدارس التعليمية وشروط فعاليتها[40]

١ـ الوظيفة التربوية والتعليمية للمدارس

وفق النظام التعليمي الجامع بين العلوم الدينية الإسلامية والعلوم الحديثة، كما تصوّرها الأستاذ في رسائل النور، تجعل العلوم الإسلامية أساس هذه المدارس، لأنّ القوى الخارجية المدمّرة قوى إلحادية، تمحي المعنويات، ولا تقف تجاه تلك القوى المدمّرة إلاّ قوة معنوية عظيمة، تنفلق على رأسها كالقنبلة الذرية.[41]

أ- تطهير حياتنا الدنيوية من الاستبداد المطلق، والنجاة من مهالك الضلالة.

ب- إنماء علاقات الأخوة بين الأقوام الإسلامية.

ج- تصافح العلوم النابعة من الفلسفة مع الدين .

د- تصالح الحضارة الأوروبية مع حقائق الإسلام مصالحة تامة.

هـ- دفع النعرات القومية وإقرار السلام بين مكونات المجتمع الواحد.

و- تخليص العقل من السفسطة والتقليد الصبياني للفلسفة المادية

٢ـ شروط فعالية المدرسة التي يريدها الأستاذ[42]

الشرط الأول: تسمية المدرسة

يحبّذ البشر أن يتسموا بأحسن الأسماء، وأحبّها إلى قلوبهم تلك التي لها معنى

جميل أو تذكير بمعاني طيّبة، لهذا عندما فكّر في إنشاء مدرسة سماها "الزهراء" لأنّه إسم مألوف ومأنوس وجذّاب، وبالرغم من كون الإسم أمرا اعتباريا إلاّ أنه يتضمن حقيقة عظيمة ممّا يهيّج الأشواق وينبّه الرغبات.

الشرط الثاني: برامج التكوين في المدرسة (برامج صناعة المعرفة والوعي)

تفرض فعالية برامج التكوين الجمع في كلّ مراحل التعليم بين العلوم الكونية الحديثة والعلوم الدينية تدريسا، والأولى أنْ تكون الأولى مدرجة في الثانية، لما لها من تأثير عظيم في تمييز الصالح من الطالح بالنظر إلى سير حركية فعالية المعارف في صناعة الوعي أولا والفعالية في شعاب الحياة ثانيا، وذلك لتخليص المحاكمة الذهنية (العقلية) من ظلمات الأوهام والخرافة، وإزالة المغالطة[43] التي تولدها الملكة المتفلسفة المؤسسة على التقليد الصبياني، فإذا تمازج العِلْمَان (الديني والحديث) استضاء القلب بالعلوم الدينية ونُوِّر العقل بالعلوم الحديثة، وبإمتزاجهما تتجلّى الحقيقة، فتتربّى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين، وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى والحيل والشبهات في الثانية.[44]

الشرط الثالث: انتقاء المدرسين بما ينسجم ومقاصد التعليم المشار إليها

يتطلّب الانتساب إلى هيئة المدرسين في هذا النوع من المدارس أن ينتخب المدرسون فيها، مِنْ مَنْ حظي بالجمع بين المعارف المشار إليها، فضلا عن شروط تتعلّق بالمكان وظروف الزمان، وهذا أمر نسبي يختلف من بلد إلى آخر، فإذا كانت للنزعات العنصرية والعصبية نوع حضور للصلات بين مختلف المكوّنات العرقية للمجتمع كان لزاما على المخطط للتعليم مراعاة العنصر الإثني للجماعة التي يراد استيعابها في إطار الوحدة الوطنية المؤسسة على تعاليم الإسلام الحنيف، ويطلب فيهم الشروط (الجمع بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة) المشار إليها فضلا عن التمكّن من اللغة العربية واللغة الوطنية ثم اللغة المحلية، والمطلوب مراعاة كل تلك الشروط إذا أريد لعملية التعليم أن تقود إلى مقاصدها في التنمية والتربية.

الشرط الرابع: مراعاة التعليم لاستعدادت المتلقين

جعل الفعالية التعليمية مقصدا رئيسا في عملية التعلم يدفع إلى ضرورة استصحاب وضع البرامج لاستعدادات الناس ومستوياتهم العُمْرية والعاطفية والعقلية والمعرفية، تستشف هذه المعاني من قوله في حق المدارس التي يطلب إنشاؤها في الفضاءات

الكردية، حيث أكّد على استشارة استعداد الأكراد وقابلياتهم، وجعل صباوتهم وبساطتهم نصب العين، ذلك أنّه كثيرا ما يكون الشيء مُستحسنا على قامة، مستقبحا على أخرى، وتعليم الصبيان قد يكون بالقسر أو بمداعبة ميولهم.[45]

الشرط الخامس: تقسيم أعمال التعلّم (فتح التخصصات)

يتطلّب تحقيق مقصد فعالية التعليم مراعاة التخصصات، لأنّ الطريق الرئيس لإنتاج المهرة في شعبة من شُعَب التعلم، هو التركيز على التخصص، ومع تداخل العلوم وتمازجها، يفترض تحصيل معرفة مجملة تيسّر الوحدة في التعليم وتيسّر الرؤية التوحيدية للتعليم وإنتاج المعرفة، يستشف من رسائل النور أنّ يد عناية الحكمة الإلهية تقتضي قاعدة تقسيم الأعمال، وذلك بما أودعت في ماهية البشر من استعدادات وميول، لأداء العلوم والصناعات التي هي في حكم فرض الكفاية لشريعة الخلقة (السنن الكونية) .

ومع وجود هذا الأمر المعنوي لأدائهما، أضعنا مقاصد التعليم بسوء فهمنا ثم بتصرفنا المنبعث من إطفاء جذوة الشوق إلى التعلّم بحرصنا الكاذب على العلم، المحروم من الوصول إلى مقاصده بسبب الرغبة في التفوّق التي هي رأس الرياء، ومن كان هذا شأنه ليس مستغربا بأن يعذّب بجهنّم الجهل، كما قال الأستاذ، ''لأننا لم نتمثل أوامر الشريعة الفطرية التي هي قانون الخلقة. وما ينجينا من هذا العذاب إلاّ العمل على وفق قانون (تقسيم الأعمال). فقد دخل أسلافنا جنان العلوم بالعمل على وفق تقسيم الأعمال.''[46]

الشرط السادس: العدل بين المتخرجين من مختلف مؤسسات التعليم والتكوين

يفرض التفكير في نجاح عملية التعليم والتكوين التفكير في مصير المتخرجين، لهذا يطلب العدل في التعامل مع خريجي تلك المؤسسات، العدل في الحرص على طريقة الامتحان ومضمونه، بحيث يشترط فيه أن يكون منتجا، ولا طريق لتحقيق هذا القصد ما لم نبدع أساليب تضمن العناية بالمتفوّقين واستيعاب مجمل المتخرجين، تفهم هذه المعاني من قوله: ''إيجاد سبيل بعد تخرج المداومين وضمان تقدمهم واستفاضتهم حتى يتساووا مع خريجي المدارس العليا ويتعامل معهم بنفس المعاملة مع المدارس العليا والمعاهد الرسمية، وجعل امتحاناتها كامتحانات تلك المدارس منتجة، دون تركها عقيمة.''[47]

الشرط السابع: تكوين المكوّنين (التكوين المستمر للمعلمين)

مستويات المتلقي صورة للمستوى العلمي والتربوي للمعلّم، ولأجل المحافظة على المستوى التعليمي لا بد من إنشاء مؤسسة لتكوين المكوّنين (المعلمين)، لهذا ينصح الأستاذ باتخاذ دار المعلمين ركيزة للمدارس ودمجها معها، ليسري الانتظام والاستفاضة من العلم من هذه المدرسة العالية في التكوين (تكوين المعلمين) إلى المدارس الأخرى، كما تسري منها الفضيلة إليها أيضا، سريان الأصل في الفروع،[48] ومن فقد صفات الكمال في الأصل، لا يمكن أن يجد لها أثرا في الفرع.

ثالثا: موارد المدرسة التعليمية المقترحة وفوائدها وبرنامجها

١ـ موارد المدرسة المقترحة

الأصل في هذه المدارس أن تصدر عن الإرادة الجمعية للأمة، لأنّها موجّهة في مقاصدها إلى خدمة الأمة في حاضرها ومستقبلها، لهذا يفترض أن تكون مواردها من الأمة نفسها، وتتلخّص هذه الموارد المقترحة فيما يأتي:

المورد الأول: الحمية والغيرة.

إذا ارتبطت المدرسة بالحميّة والغيرة استغنت، وكانت مكتفية بذاتها، ذلك أنّ هذه المدارس بصفتها نواة تحمل بين طيّاتها شجرة طوبى في طور الكمون، فإن ''اخضرّت بالحميّة والغيرة استغنت عنكم وعن خزائنكم المنضوبة، وذلك بجذبها الطبيعي لحياتها المادية.''[49]

المورد الثاني: مجمل الجهات المرتبطة بالأمة

يمكن تلخيص الجهات المرتبطة بالأمة في مؤسسة الأوقاف بشرط انتظامها انتظاما حقيقيا، ثم مال الزكاة والنذور والصدقات، ذلك أنّه لو انتظمت الأوقاف لأسالت في حوض التعليم الجاد عينا سيالة بتوحيد المدارس، كما أنّنا لو دعّمناها بمال الزكاة لكانت نافعة، وزيادة في تيسير سيرها تبذل لها النذور والصدقات لما لها من دور في التكافل الاجتماعي، وتيسيرا للفعالية المنشودة في ظل استعجالية طلب إنشاء المدارس، يمكن أن تستعير[50] المدارس الجديدة من المدارس القديمة والتعليمية الأولية من العالية الوسائل التي تحتاجها في العمل البيداغوجي والإداري والتنظيمي.

٢- فوائد وثمرات المدارس التي ينشدها الأستاذ[51]

ذكر الأستاذ في المستهل مجموعة من الفوائد العامة، ثم انتقل بعدها إلى عرض الفوائد بالتفصيل، أما الأولى فيمكن تلخيصها في تأمين مستقبل العلماء، ونقل المعرفة عن طريق المدرسة إلى مجمل مكونات المجتمع، وينتج عنها إظهار محاسن الحرية وتفعيل الاستفادة منها في شعاب الحياة، هذه مجمل الفوائد أما التفصيلية فتتلخّص في: توحيد المدارس الدينية وإصلاحها، وإنقاذ الإسلام من الأساطير والإسرائيليات والتعصب الممقوت، تلك الأمراض المعنوية التي أصابت سيف الإسلام المهنّد بالصدأ، ومن شأن هذا الإصلاح أن يساعد المسلمين على استرجاع حضوره في القلوب والعقول، فينشئ الصلابة في الدين والمتانة والثبات في التمسّك بالحق، فيدفع التعصّب الناشئ عن الجهل والبعد عن المحاكمة العقلية، فيعلّم المنتسبين إلى هذا الخط التمسّك بالبرهان عوض التقليد للغربيين، كما يفتح هذا التعليم باب نشر الحرية الشرعية، بعد اقتناعهم بها، ثم استحسانها من قِبَلِهم، ذلك أنّهم إنْ لم يستحسنوها امتنعوا عن الاستفادة منها، مثلهم مثل المريض الذي لا يستعمل دواء يظنه مشوباً بالسم، ومجموع تلك الفوائد مهيّئة لفتح طريق لجريان العلوم الكونية الحديثة إلى المدارس الدينية، وقد كان الفهم الخاطئ والأوهام المشؤومة سدّين أمام جريان العلوم،[52] وإذا جرت أودية العلوم بها، وقع التصالح بين أهل المدرسة الدينية وأهل المدرسة الحديثة وأهل التكايا، وتجعلهم يتحدون على الأقل في المقصد، وذلك بما تحدثه فيما بينهم من الميل وتبادل الأفكار.

ويخلص الأستاذ بعد عرض تفصيلي لنوعية المدرسة التي يريدها، وبعد أن عرض شروط فعاليتها ومصادر تمويلها وفوائدها إلى القول بأنّ "الإسلام لو تجسّم لكان قصراً مشيداً نورانياً ينّور الأرض ويُبهجها فأحد منازله مدرسة حديثة، وإحدى حجراته مدرسة دينية، وإحدى زواياه تكية، ورواقه مجمع الكل، ومجلس الشورى، يكمل البعض نقص الآخر... وكما أن المرآة تمثل صورة الشمس وتعكسها فهذه المدرسة الزهراء ستعكس وتمثل أيضاً صورة ذلك القصر الإلهي الفخم في البلدان الخارجية."[53]

٣- برنامج المدرسة المقترحة

عدّ الأستاذ رسائل النور البرنامج التعليمي والعلمي العملي للمدرسة المقترحة،

هذا البرنامج الذي يربي التلاميذ والطلبة على الانتظام فيؤدون المهام على أكمل وجه، مما سمح لها بالتوسّع وتزويد الأذهان والقلوب بسرّ الإخلاص الحقيقي والتضحية الجادة واستئصال الأنانية قدر الطاقة البشرية، فإذا قربت الأنانية من درجة الاضمحلال ثبّتت الإخلاص والتواضع ضمن دائرة النور، وقد كان لهذه المعاني حضور مشهود في الطلبة، فقد حملوا الرسائل إلى كلّ الفضاءات التي أمكن أن يبلغها جهدهم، فمن الأوساط العامة إلى الأوساط العلمية من المساجد والجامعات والثانويات والإكماليات أو المتوسطات (الإعداديات)، إلى المدارس الابتدائية، ومنها إلى الفضاءات السياسية كالبرلمانات، كلّ يبلّغ بقدر ما يتحمّل، وكلّ حامل علم يبلّغ قدر ما يستوعب، فكان هذا أيضا من دواعي الاستدراك المستمر في الفهم والتنزيل والتنفيذ. قال أحد تلاميذ الأستاذ المقربين:[54] "إنّ رسائل النور التي هي ثمرة واحدة ونتيجة عظيمة كلية لنشاط العلم والمعرفة في الشرق جديرة بأن تلقى اهتمام العاملين للإسلام وهذه الأمة والعالم الإسلامي. هذا وأنّ الإقبال على رسائل النور وطلبها في كل من أمريكا وأوروبا وانتشارها هناك تبين أهمية دعوانا هذه"[55]

الخاتمة

عناية رسائل النور بالبعث الحضاري ليست خافية، وهو ذاته السعي إلى كسب السعادة الدنيوية التي مبناها السعي الحثيث إلى طلب السعادة الأخروية كالسعي إلى نقلها للآخرين، وأوّل الطريق تحرير الطريق بدفع وَهْم التناقض والاختلاف بين الإسلام والعلوم، ووسيلته الفعالة التعليم النوعي، ولهذا كان التعليم الحالي بحاجة إلى إصلاح بما ينسجم وتحقيق هذا المقصد.

إصلاح قارب (مركب) التعليم -مطية استجلاب السعادة الدنيوية والأخروية- يبدأ بإعادة النظر في ميادين العلم، والتمييز بين قسمين من العلوم والمعارف، ويؤكّد القسمان على مركزية قانون التكامل والتعاون بين البشر في مجال العلم ونوعية التعليم، ولكن بنسب متفاوتة ووفق مسالك متباينة، فقسم من المسائل العلمية يتأثّر بتلاحق الأفكار وتلاقحها، وقسم منها لا يتأثر بالتعاون وتلاحق الأفكار من حيث الأساس.

ومحورية عملية التعلّم في النهوض الحضاري أسلم بعض المتعلّمين إلى الظن بأنّ المتمكّن في أحد القسمين متمكّن ضرورة في الآخر، ودلّت التجارب على أن هذا الرأي مبناه الوهم وعدم التدقيق وغياب التحقيق، يؤكّده أنّ التخصص عنوان التكامل

والتكامل عنوان النقص، ويشهد له استدراك اللاحق على السابق في أصل القسم الأول، واستدراكه عليه في محاولات بيان الثاني وتفسيره.

توقّف الأستاذ عند مضامين تفسير القسم الثاني التابعة للأصل، ورمى بذلك إلى تقرير قاعدة رئيسة مفادها ليس كلّ ما كتب بعنوان التفسير هو من التفسير ضرورة، ولكن لا يترتّب على ذلك تجرئ الخلق على المفسّرين، إذ في مصنفاتهم وردت الأسس التي صرّح بها الأصل، فلا مجال للتشكيك فيها، وكلّ من شكّك فيها انتقل إليه الشك.

ويتطلّب تفعيل الاستكمال والتكامل في المعارف والعلوم، متطلبات أخلاقية وتربوية، منها، أن يكون العلم مخدوما وليس خادما، وأن يركّز فيه الاهتمام بالمقاصد الأصلية، وتلحق بها متطلبات تنظيمية تيسّر فعالية التعليم، فيطلب تنظيمه وفق مقتضيات التكامل والاستكمال، وأن يكون التلاحق في المعارف والتلاقح بينها طريقا لإثبات القواعد الكلية، مما يؤكّد أن للتلاحق والتلاقح بين العلوم أهمية كبيرة في إصلاح العلم والتعليم.

ويُعَدُّ التكامل والاستكمال في المعرفة من أهم متطلبات إسلامية المعرفة، إذ يستشف منها الصلة الوثيقة بين المعرفة المتعلّقة بالطبيعة والمعارف الدينية، ولها مميزات لا تخفى على من تحقق بالرؤية التوحيدية للعلوم، لهذا يجعل المُتَحقِّق بها الشريعة مصفاة العلوم الأخرى، ويتّخذ من التعليم القرآني مصدرا لتأسيس الثقة المعرفية.

ولكي لا تبقى الدعوة إلى التعليم فكرة نظرية صرف، نبّه الأستاذ إلى الدور الحضاري للمدارس، فركّز على بعث الاهتمام بإنشاء المدارس التي يتجاوز بها القصور والتقصير في التكوين، فتسترجع وظيفتها التربوية والتعليمية، وخاصة إذا وفّرنا لها شروط فعاليتها، شروط تُسْهِم في تطهير حياتنا الدنيوية من الاستبداد المطلق، وتنجينا من مهالك الضلالة، وتنمي علاقات الأخوة بين المسلمين، فتتصافح في هذه المدارس العلوم النابعة من الفلسفة مع الدين، وتتصالح الحضارة الأوروبية مع حقائق الإسلام مصالحة تامة، وبهذا ندفع النعرات القومية ونساهم في إقرار السلام بين مكونات المجتمع الواحد، ونُخَلِّص العقل من السفسطة والتقليد الصبياني للفلسفة المادية.

ولكن فعالية المدرسة تفرض شروطا موضوعية، رأسها أن يكون اسم المدرسة مُذَكِّرا بالسعي والمسؤولية، وأن تكون برامجها صانعة للمعرفة والوعي، ينتقى مدرسوها بما ينسجم ومقاصد التعليم المشار إليه، ويراعى في مضامين البرامج استعدادات المتلقين، وتقسيم أعمال التعلّم بحسب التخصصات، وتفعيلا للتعلّم يطلب العدل بين المتخرجين من مختلف مؤسسات التعليم والتكوين، ولأجل أن تبقى المدرسة فعالة نامية متطوّرة لا بد من بعث العناية بتكوين المكوّنين (التكوين المستمر للمعلمين).

ولكن قد تعترض المدارس بعض المعوّقات المالية تمنعها من بلوغ مقاصدها، فيتعيّن لمنع هذا الاحتمال التأسيس لاستقلالها المالي، فتكون لها مواردها الخاصة، وعلى رأسها الحمية والغيرة التي تعد شاحذة للهمم دافعة على البذل، وإذا صدقت الحمية والغيرة، أمكن تفعيل دور مجمل الجهات مرتبطة بالأمة، فتساهم المؤسسات الوقفية وأموال الزكاة والصدقات والنذور في حماية القرار التعليمي والعلمي من التأثّر بزلازل السياسية أو ما شابهها، وهذا يؤمّن لنا نوعية تعليمية وبالتالي علماء نوعيين من جهة، وتيسير رفع منسوب (مستوى) التعليم في المجتمع من جهة أخرى، وإذا تَحَقَّق هذا الهدف أمكن أن يستوعب المجتمع محاسن الحرية الشرعية وهذا يغريهم بالبذل لها في شعاب الحياة.

الإجراءات السابقة كفيلة بإصلاح المدارس عموما والمدارس الدينية على الخصوص، فينقذ الإسلام من الأساطير والإسرائيليات والتعصب الممقوت، ويسترجع الإسلام حضوره في القلوب والعقول، ويؤسس لاستجلاب فعلي للسعادة الدنيوية والأخروية لنا ولغيرنا من الأمم الأخرى فيكون التعليم النوعي طريقا للتحضر، ويتلخّص برنامج هذه المدرسة في رسائل النور.

* * *

الهوامش:

[1] النورسي، بديع الزمان سعيد، صيقل الإسلام، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص٢٣ سوزلر، إستانبول ١٩٩٥.

[2] صيقل الإسلام، ص: ٧٢.

[3] النورسي، بديع الزمان سعيد، سيرة ذاتية، إعداد وترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص: ٤٩٨، سوزلر، إستانبول ١٩٩٥، صيقل الإسلام، ص: ٤٥٠.

[4] انظر الكلمات ٦٠٢، ص ٨٧٦.

[5] منها أيضا قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾النحل:١٢، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾الحج:٦٥، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾الروم:٢٥، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾الروم:٤٦... وغيرها كثير.

[6] النورسي، بديع الزمان سعيد، المثنوي العربي النوري، تحقيق إحسان قاسم الصالحي. ص: ٤٢٦ سوزلر، إستانبول ١٩٩٤.

[7] المثنوي العربي النوري، ص: ٤٢٦.

[8] المثنوي العربي النوري، ص: ٤٢٦.

[9] السيرة الذاتية، ص: ٣٠٤-٣٠٥.

[10] السيرة الذاتية، ص: ٣٠٥.

[11] انظر صيقل الإسلام، ص: ٣٢.

[12] انظر صيقل الإسلام، ص: ٣٢-٣٣.

[13] صيقل الإسلام، ص: ٣٥.

[14] صيقل الإسلام، ص: ٣٥، وانظر ص: ٤٢.

[15] انظر صيقل الإسلام، ص: ٣٥.

[16] انظر صيقل الإسلام، ص: ٣٣.

[17] صيقل الإسلام، ص: ٣٣.

[18] انظر صيقل الإسلام، ص: ٣٣.

[19] صيقل الإسلام، ٤٢.

[20] صيقل الإسلام، ص: ٤٢ (بتصرف).

[21] صيقل الإسلام، ص: ٤٤.

[22] صيقل الإسلام، ص: ٤٥.

[23] صيقل الإسلام، ص: ٤٥.

[24] انظر صيقل الإسلام، ص: ٦٧.

[25] صيقل الإسلام، ص: ٦٧.

[26] انظر صيقل الإسلام، ص: ٦٧.

[27] انظر صيقل الإسلام، ص: ١٢١.

[28] صيقل الإسلام، ص: ١٢١.

[29] صيقل الإسلام، ص: ١٢١.

[30] انظر صيقل الإسلام، ص: ١٢١.

[31] انظر صيقل الإسلام، ص: ١٢٧.
[32] انظر صيقل الإسلام، ص: ١٥٠.
[33] انظر صيقل الإسلام، ص: ١٥٠.
[34] صيقل الإسلام، ص: ٢٣.
[35] انظر صيقل الإسلام، ص: ٥٠٠.
[36] السيرة الذاتية، ص: ٥٣٠.
[37] النورسي، بديع الزمان سعيد، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص: ٥١١، سوزلر، إستانبول ١٩٩٢.
[38] انظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٤.
[39] السيرة الذاتية، ص: ٤٩٩.
[40] انظر السيرة الذاتية، ص: ٤٩٩-٥٠٢.
[41] انظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٢، الملاحق، ص: ٤١٧-٤١٩.
[42] انظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٣.
[43] انظر صيقل الإسلام- المناظرات، ص: ٤٢٨.
[44] انظر صيقل الإسلام- المناظرات، ص: ٤٢٨.
[45] انظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٣.
[46] السيرة الذاتية، ص: ٥٠٤.
[47] السيرة الذاتية، ص: ٥٠٤.
[48] انظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٤.
[49] السيرة الذاتية، ص: ٥٠٤، صيقل الإسلام، ص: ٤٣، ٤٢٨ (ينظر).
[50] انظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٥، صيقل الإسلام- المناظرات، ص: ٤٣٠
[51] أنظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٥، صيقل الإسلام- المناظرات، ص: ٤٣٠
[52] انظر صيقل الإسلام- المناظرات، ص: ٤٣٠، السيرة الذاتية، ص: ٥٠٥.
[53] صيقل الإسلام، ص: ٤٣٠، وانظر السيرة الذاتية، ص: ٥٠٦.
[54] الأستاذ مصطفى صونغور حفظه الله ونفع به.
[55] النورسي، بديع الزمان سعيد، اللمعات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي. سوزلر، إستانبول ١٩٩٣، السيرة الذاتية، ص: ٥١٠.

الحوار والإصدارات والمؤتمرات

حوار مع الأستاذ الدكتور كولن تورنر

في البداية وكما هي العادة، نريد أن نعرّف قراء المجلة من الأكاديميين بشخصكم الكريم. فمن الأستاذ الدكتور هو كولن تورنر؟

درست عن الفكر الإسلامي في ''المدرسة الحكومية والشؤون الدولية'' في جامعة دورهام في شمال شرق انكلترا. ومتزوج، وأب لثلاثة أولاد كبار.

سيدي نحن بحاجة إلى ملخص موجز عن نمط الحياة الغربية، والتربية التي نشأتهم فيها ؟

لقد ترعرعت في عائلة من الطبقة العاملة في ضواحي برمنغهام. ولم يكن والدي الانجليكي غريبا عن مفهوم الإيمان بالله، وإن لم يكونوا من مزاولي التديّن، لهذا لم يضف لي أمرا جديدا بصفتي مسيحيا.

ومع ذلك، فإن التربية الخاصة في عائلتي دعّمت القيم المسيحية بقوةٍ، وإن لم تكن منطوقة أو مفهومة بشكل صريح وبوضوح على النحو المقبول، ولكنهم غرسوا في ذهني القيم الأساسية مثل قيم العدالة والاحترام والعطف تجاه الآخرين.

أما عن مرحلة التحصيل فقد انتسبت في مرحلة الثانوية إلى إحدى المدارس الحكومية في برمنغهام وكان ذلك قبل الانتساب إلى الجامعة الأولى في لندن ثم في دورهام.

ما رأيك في النظام التعليمي وحالته في نمط الحياة الغربية؟

على العموم، تم تصميم التعليم الغربي لتنشئةالأفراد القادرين على خدمة مصالح المجتمعات العلمانية والمهتمة بنفسها فقط وهي نتيجة الحداثة الغربية.

فالتعليم قائم على تكديس المعلومات والتقنية العلمية والدراية التي من شأنها تعزيز أهداف الإنسان وفق منظور الحضارة الحديثة، والتي تنتهي في آخر خلاصة لها إلى خدمة مصالح الأنا الجماعية عقلا وقلبا.

فالتعليم الحديث في العلمانية الغربية مؤسس على المنفعة الشخصية، لهذا أشيد التعليم لأجل التعليم، وإن كان هدفه الأساسي المعلن هو ''تحسين المجتمع''.

وما يذكر بهذا الصدد، هو أنّ ''تحسين المجتمع'' وإن كان منتظرا من حيث الظاهر على الأقل أن يتبع سياسات إجتماعية واقتصادية من شأنها تحقيق قدر من الرفاه الاقتصادي للجماهير وفق خطة مضبوطة، فإننا لم نجد له أثرا مشهودا في حياة الأفراد سواء على مستوى واقع الحياة أو المخططات الموضوعة للمجتمعات.

ما أهم المحطات الفكرية والتربوية في حياتكم؟

إدراك لحاجاتي التي لا حصر لها أكد أنني محدود، ولكن الشوق إلى الخلود هيأ لي طريقا إلى تحقيق الوعي الذاتي، ومعرفة روحية إلهية صاحبتني وما تزال إلى يومنا هذا، وهي التي تشكل أهم مقاصد السعي الفكري والتعليمي في حياتي.

لا شك أنّ انتقالكم إلى قراءة النورسي لم يكن البداية في التواصل مع الفكر الإسلامي، فما المحطات السابقة؟ وأهم ميزاتها؟

أعتبر أني كنت كافرا، حتى سن الثامنة عشرة من عمري، على الرغم من أني -وإلى حد كبير- التزمت ''بعدم القبول'' بدلا من ''قبول العدم''.

ذلك أن وجود الله كما افترض من قبل الكنيسة المسيحية لا يروق لي فكرياً، وأن لا أحد كان قادرا على إقناعي بأن التوفيق بين وجود الخالق المحب وبين كل الشرور التي أعتقدتها موجود في العالم ممكن. ومع ذلك، كنت مشككا باستمرار في ذلك الوقت. وكنت بحاجة مستمرة إلى المطالبة بحجة منطقية تشفي الغليل وتقدم الجواب.

أعتقد أنه كان لروحي هذا التساؤل والرغبة في إثبات معتقداتي الكافرة،وفكان لهذا التساؤل دور كبير في فتح الأبواب أمامي.

غادرت في سن الـ ١٨، المملكة المتحدة، واتجهت شرقا نحو الهند، وهو ما كان يفعله كثير من الشباب في عصري، كل ذلك لأجل أن 'أجد نفسي'.

سافرت بالقطار إلى إستانبول -رحلة استغرقت ثلاثة أيام- وفي الطريق قرأت ''مشكلة الشر'' الذي كتبه سي. إس. لويس. والكتاب يعرض ''مشكلة الشر في التصور المسيحي''.

كان لهذا الكتاب تأثير عميق في نفسي، وباللطف الإلهي، وبحلول الوقت وصلت إلى إستانبول وأدركت أنه حان الوقت للاعتقاد في وجود الإله الواحد.

بعد بضعة أيام في إستانبول، توجهت بالحافلة إلى الهند، ولكن نفد ما معي من النقود بمجرد الوصول إلى إيران، فأقمت بها مدة ثلاث سنوات.

ولازمت القضية نفسها مفتشا عن نوع حل لهذه المعضلة الوجودية، ومن حسن حظي أني كنت على سابق معرفة بأعمال جلال الدين الرومي، والشيخ فريد الدين العطار.

وبعد دراسة أعمالهم، تطور إيماني بوجود الإله الواحد إلى الإيمان بوجود الإله الواحد كما يقرره الإسلام، ومن ثم نطقت بالشهادة وأصبحت مسلماً رسميا والحمد لله.

وفي السنوات الست الموالية، جربت الإلهام الروحي من خلال شخصيات كبيرة من المتصوفين الايرانيين كجلال الدين الرومي، والعطار، وشَبِسْتَرِى وما شابه ذلك.

ثم في عام ١٩٧٩، عندما عدت إلى المملكة المتحدة لبدء الدراسة الجامعية في جامعة دورهام، اكتشفت عن طريق صديق تعاليم سعيد النورسي.

لماذا كانت قراءة النورسي نقلة نوعية في تواصلكم مع طريقة جديدة في عرض الإسلام، مثلما يظهر هذا الموقف في مقالتك المشهورة تحت عنوان "ثورة الإيمان"؟ ولكن ألا ترى بأنّ الثورة مصطلح يحمل دلالة الانقلاب وفيه من الدلالة السلبية، ما يدعو إلى تغييره بمصطلح التغيير الجذري؟

أولا، مقال "الثورة في الإيمان" كتب قبل ما يقرب من عشرين عاما، وبوصفه "رأيا" بدلا من أن يكون مقالا أكاديميا.

فمن الواضح أنه يمثل رأيا، أما ما يتعلق بتوجهي الفكري الخاص، فقد تغيّر كثيرا في السنوات الفاصلة.

ومع ذلك، مازلت متمسكا بالرسالة الكامنة التي كنت أحاول تضمينها المقال، وأعتقد أن حالة المجتمع الإسلامي العالمي اليوم، لم تتغير كثيرا، وبالتالي فإن روح فكرة ثورة الإيمان لا تزال متأصلة في واقعنا المعاصر.

أما مصطلح "الثورة"، فلا أعتقد أنه يجب أن يستبدل: لأن الطبيعة الاستفزازية التي نشأت من هذا العنوان هي جزء واحد من النداء الذي وجهه المادة، وعلى الرغم مما يتسبب فيه من جدل، فإنه لم يكن يحتل موقع الصدارة في ذهني عندما كتبت عنه.

على القارئ أن ينظر بعين الإعتبار إلى أن رحلتي إلى الإسلام وقعت في الوقت الذي كانت لفكرة الثورة -مثل تلك التي وقعت في إيران في عام ١٩٧٩- تأثير عظيم على العالم الإسلامي خاصة وهي الّتي أدخلت بطريقة ما تغييرا جذريا على العالم الإسلامي. وبناء على هذا التغيير، بدأ العالم الإسلامي حلم العودة إلى وضعه الأصلي الذي ينتظر أن يتمتع به.

باختصار، كانت الثورة التي كنا فيها ثورةً تهدف إلى إعادة الإسلام إلى الصدارة وتحسين المجتمع من خلال جعل المسلمين أفضل الناس بفرض قواعد الشريعة التي كانت معلقة منذ عقود، إن لم يكن منذ قرون.

أما تلك الثورة المزعومة فقد كان لتركزيها كله منصبا على المظاهر من الدين الإسلامي، وكان لمسألة الحكم الصدارة، فتولد عنها خطاب الستينات والسبعينات المؤسس على التغيير الثوري، وقد كان هذا المسلك جزءا من خطاب السلطة وما يزال إلى يومنا هذا.

كان الهدف المعلن من الثورة المزعومة التمكين للإسلام،ولكن من غير أن تتهيّأ النفوس للالتزام الفعلي بتعاليم الإسلام، مثل ''العدالة البريطانية''، الذين كانوا يريدون أن يتحقق هدفهم؛ بفرض قوانين الشريعة على السكان المسلمين، بالرغم من أن كثيرا منهم مسلمون اسما وهوية فقط دون أن يكونوا ملتزمين بتعاليم الإسلام.

وقد أثر هذا النهج، كما رأينا في إيران، وبدرجة أقل في كثير مما يسمى الحركات السياسية الإسلامية الأخرى في أنحاء العالم الإسلامي، ولكن خيبت الآمال.

كما قال الراحل العلامة طباطبائي بعد فترة قصيرة من الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، ''كان أول شيء ضُحِّيَ به من قبل الثورة الإسلامية هو الإسلام نفسه''.

ومعنى التضحية بالإسلام، أن ركنا أساسيا من أركان الإسلام، أي معرفة الله ومعرفة النفس ليست على جدول الأعمال.

وفرضت قوانين الشريعة الإسلامية على المجتمعات التي غالبا ما تكون تعانى من ضعف الإيمان: لأن من المسلّم به لدى الأيديولوجيين ومهندسي الثورة أن الناس كانوا مؤمنين؛ والشيء الوحيد الذي يحتاجه المسلمون هو حكومة مسلمة مع القوانين الإسلامية.

ليست هذه هي القضية في عالم اليوم، نحن المسلمون بحاجة إلى إعادة تغيير جذري في الطريقة التي نحاول أن نطرق بها الإسلام، يجب أن نبدأ مع التأكيد على الحاجة لتعزيز وتقوية إيماننا. هذا هو سبب دعوتي إلى الثورة -ولكنها ثورة الإيمان بدلا من ثورة الإسلام- وأنا ما زلت إلى اليوم أطالب بذلك، تماما كما دعا إليها سعيد النورسي في كل مؤلفاته، على الرغم من أنه لم يذكر كلمة ''ثورة'' فيها.

ألا ترى معنا بأنّ القول بالتغيير الجذري وفق رأي النورسي فيه دعوة إلى إجالة النظر في مختلف مشاريع التغيير القديمة والجديدة؟

لست متأكدا بما تعنيه بـ "مشاريع التغيير" هنا. كل ما أعرفه، تمشيا مع الآية القرآنية، ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾،[الرعد:١١] أن تغييرا جذريا لابد أن يبدأ على مستوى الوعي الفردي.

إذا كانت مشاريع التغيير المختلفة، القديمة والجديدة، هي التغيير الاجتماعي والثقافي والاجتماعي الاقتصادي أو الاجتماعي السياسي، فنفس الملاحظة تنطبق عليها جميعا: لأن المجتمع يتألف من أفراد. والمجتمع الذي ينبغي أن نهدف إلى تغييره، هو المجتمع الذي ينمو عضويا من الإيمان المشترك والجهود المبذولة من الأفراد.

كيف تكون بداية التغيير الجذري وفق نظرة النورسي؟

كان حلم معظم المفكرين السياسيين خلال المائة والخمسين عاماً الماضية أن تكون أوضاعهم مثل أوضاع المدينة المنورة. وبعبارة أخرى، هم تَوَّاقُونَ الى إعادة إنشاء مجتمع المدينة المنورة كما كان في عهد النبي ﷺ. ولكنهم لسوء الحظ، تصوروا أن إعادة إنشاء مجتمع المدينة المنورة ممكن مع إغفال أهم متطلباته في الوقت نفسه، من أهمه ما حدث للنبي ﷺ في مكة المكرمة. وبعبارة أخرى، كانوا يريدون فوائد المدينة من دون المصائب والمحن التي تعرّض لها الرسول الأكرم ﷺ، وهذا أمر مستحيل. ماذا يعني هذا من الناحية العملية؟

وهذا يعني أنهم يرغبون في الحصول على دين الإسلام الذي عمدته الإيمان، مع الاعتقاد بأن الإيمان أمر ثانوي، كل مسالك التغيير (في الوقت الراهن) تحوم حول الحكم والقوة، بينما نجد النبي ﷺ عمل في مكة لمدة ثلاثة عشر سنة على تغذية الإيمان وتنميته ورعايته، فمكن لأسس الإيمان في المجتمع وساعد هذا المجتمع الوليد في التصالح مع هذه المعضلة الوجودية التي ذكرتها سابقا، وهي في الحقيقة أن البشر بالتأكيد محدودون، عاجزون، فالبشر الذين خُلقوا للرغبة في اللانهائي؛ هم عرضة للموت ولكنهم توّاقون للخلود. والحل الوحيد لهذه المعضلة: هو الوصول إلى المعرفة والحب والعبادة للواحد الذي له الأبدية والحياة الأبدية في قبضته، وهو على استعداد لمنح تلك الهدايا لأولئك الذين يؤمنون به بإخلاص. وقد كرس النورسي كل حياته لشرح ماهية الإيمان الصادق، وكيف يمكن لإنسان أن يكسبه ويحافظ عليه.

ما دام موضوع عدد المجلة التعليم، فلسنا أن نستفيد منكم في بيان موقع مسألة التعليم في فكر النورسي؟

أنا على علم بأن العقود الأولى من حياته، كانت ترتكز على إنشاء مؤسسة من شأنها أن تجمع بين أفضل مافي التعاليم الإسلامية الكلاسيكية وما يسمى بالعلوم الطبيعية.

وكانت رؤيته لما سماه بـ ''مدرسة الزهراء'' مستوحاة من التحديات التي كانت تواجه العالم الإسلامي تحت وطأة الزحف الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي للغرب في العالم الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر؛ ومن الحالة الخطرة التي يواجهها التعليم في العالم الإسلامي في ذلك الوقت؛ ومن الوعي في ذات الوقت بحاجة العالم الإسلامي إلى قبول بعض جوانب الحضارة الغربية -العلوم والتكنولوجيا على وجه الخصوص- من أجل تحسين أوضاع الشعوب الإسلامية.

على هذا النحو، كان مشروع ''مدرسة الزهراء'' نتاج وقته ومكانه. ولكنها لم تؤت ثمارها للأسف الشديد، ولكن فشل المشروع لا يعني نهاية تركيز النورسي على التعليم. بقدر ما أستطيع أن أؤكد بأن التعليم عند النورسي يمثّل حجر الزاوية في التقدم الروحي للبشرية. ولكن بمفهوم التعليم الذي يتجاوز فكرة التعليم من أجل التعليم، أو تراكم الحقائق والمعلومات والدروس التي عُلّمت وحفظت عادة عن ظهر قلب (وهو نوع التعليم المعتبر في الغرب المتحضر).

التعليم والتربية عند النورسي أمران مختلفان تماما. إن واحدة من معاني كلمة التربية هو ''الاستخلاص'' مما هو موجود بالفعل، وبالمثل، فإن الفعل educere في اللغة اللاتينية، نحصل عليها من كلمة ''التعليم''، وتعني ''الاستخلاص''. فالتعليم بالمعنى الحقيقي للكلمة يعني تسهيل استخلاص ما هو موجود بالفعل.

التعليم في القرآن الكريم -وبالتالي، في رؤية النورسي- هو استخلاص الإنسان لصفات وسمات -الشفقة والمعرفة والحب والجمال والحكمة وهلم جرا- الموجودة فيه بالقوة (كامنة فيه)، ولكن لا بد من رعايتها حتى تبدو واضحة. إن الله ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾البقرة:٣١، والتعليم بالمعنى الحقيقي للكلمة هو تغذية الروح بطريقة يصبح هو موضِعا واعيا لمظهرية تلك الأسماء. فمعظم كتابات النورسي هي حول هذا الموضوع، وبالتالي حول التعليم بالمعنى الحقيقي للكلمة.

ما العلاقة بين رفع مستوى التعليم والتغيير الحضاري المنشود عند النورسي؟

"الحضارة الفاسدة" في الغرب، والذي يشير النورسي إليها في سياقات مختلفة جدا، مبنية على التعليم الذي هو نفعي، ذرائعي، أناني وخالٍ تماما من دعامة روحية. هذا التعليم هو من أجل تحسين المستوى الفردي وتحسين المجتمع، ولكن التحسين في هذا السياق ينبغي أن يفهم بالمعنى المادي المدنّس البحت. إن التطلع إلى الحضارة الحقيقية -حضارة روحية مبنية على معرفة الذات والوعي بالله- هي العودة إلى التعليم بالمعنى القرآني، ورؤية النورسي بهذا الصدد ضرورية، إذ دون فهم التعليم باعتباره تغذية روح الإنسان، تكون الحضارة الحقيقية مستحيلة. فالنورسي فهم هذا فهما كاملا.

لو أردنا أن نلخص العلاقة بين تعليم العلوم المعبّر عنها في كتابات النورسي (الحقائق الإيمانية) والعلوم (المدنية)، ففيم تلخصونها؟

الإنسان بفطرته، كائن يتطلع دائما للأفضل من جميع النواحي، وهذا يشمل مجال التعليم والعلوم والتكنولوجيا. ومع ذلك يمكن أن يطلب العلم من أجل العلم أو أن يطلب في سبيل تمجيد غرور الإنسان وعبادة الذات، كما يمكن أن يكون العلم مظهرا خادعا للتقدم فلا يقدم شيئا يذكر لأجل التقدم الروحي للبشرية التي هي توّاقة إلى معرفة الله، والأوصاف الإلهية وحقائق الإيمان. لهذا فإن أول واجب على الإنسان هو إنقاذ نفسه من "أنانيته"، وأن يعبد الله بإيمان خالص.

إذا كان الإنسان على هذا الطريق، كانت كل مساعيه في الحياة -بما في ذلك دراسته للعلوم الحديثة- سيُعامله معاملة المقدس، فجهوده العلمية، إذا ما أنجزت باسم الله، تصبح شكلا من أشكال عبادة الله، وتصبح وسيلة من الوسائل التي تمكنه من الحصول على معرفة أعمق لأوصاف خالقه، أما مجرد السعي إلى نيل العلوم الحديثة لذاتها أو السعي إلى نيل التقدم الذي وعد به المجتمع أو لتحقيق مكاسب مادية تفتقد طابع العبادة (التقديس)، فسيصبح مشروعا مُدنّسا. ويمكن للإنسان بناء عليه أن يفكك الذرة ويصل إلى القمر، ولكنه في الكشف عن طريق عمل الطبيعة، سيخفي العلاقة الموجودة بين الطبيعة وخالق الكون.

لا شك أنّنا أغفلنا بعض القضايا المهمة، ففيما تتلخص؟

لا أستطيع التفكير في أي شيء آخر غير أن أشكركم على دعوتكم لي للمساهمة في مجلتكم. أود أن أطلب من القراء أيضا أن يدعوا لي. والسلام عليكم.

الإصدارات

١- قراءة في كتاب: قضايا القرآن والإنسان في فكر النورسي، نظرة تجديدية ورؤية إصلاحية.

تأليف: أ.د. زياد خليل الدغامين (جامعة آل البيت – الأردن).
دار النشر: شركة سوزلر للنشر. **الطبعة:** الأولى (٢٠٠٩).

صدر كتاب "من قضايا القرآن والإنسان" لمؤلفه الأستاذ الدكتور زياد الدغامين؛ أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة آل البيت بالمملكة الأردنية الهاشمية، ويقع الكتاب في ٢٣٤ صفحة من الحجم المتوسط، يتكون الكتاب من مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، ففي المقدمة عرض المؤلف نبذة تاريخية مختصرة عن الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي وبيان درجة تأثيره في حركة الإصلاح والتجديد مركزا على القضايا المتعلقة بالإنسان والقرآن فاستعرض أبرز مواطن الإصلاح والتجديد فيها في فكر النورسي...

فقد ذكر المؤلّف أنّ النورسي جعل الإنسان مركزا للكون والقرآن كتابه، وهي طريقة مستجدة في عرض هذه القضايا الجديدة في الخبرة المعرفة الإسلامية، قسّم المؤلف الفصول الخمسة إلى مباحث عديدة، فعرض في الفصل الأول ثلاثة مباحث وخاتمة، وضمّن في المبحث الأول التعريف بالمعجزة وطريق إثباتها، وذكر إعجاز القرآن ومقاصده والإضافات العلمية والمعرفية من الوجوه الجديدة في الإعجاز القرآني، فكانت الكتابة فيها فرصة سانحة للرد المفحم على شبهات المفترين، أما في المبحث الثاني فانتقل إلى إعجاز نظم القرآن وأسهب في الحديث عن إعجازية القرآن الكريم، من هذا وجه وختم المبحث بالتأكيد على أن النورسي يركّز على إعجاز القرآن لدحض الافتراءات التي رُمِيَ بها، مستفيدا من الخبرة المعرفية السابقة في الباب مضيفا لها اجتهاداته الخاصة.

بيّن المؤلف في الفصل الثاني مقاصد القرآن الأربعة وفي السياق نفسه عرض

مقاصد السور والآيات كل على حدة. وبالرغم من أن النورسي قد سبق بجهابذة التفسير إلى التطرق لهذا الموضوع، فقد أبدع فيه وأضاف، منها إشارته إلى أنّ الإعجاز في الآية والآيات كالإعجاز في السور، ذلك أن القرآن انطوى في السورة القصيرة بل في الآية الواحدة، فكل سورة من سور القرآن هي بمثابة قرآن مستقل، من هنا فالقرآن الكريم إذن يخاطب العامة والخاصة بدون استثناء، ولهذا أجمل القرآن ذكر المقاصد في كل سورة من سوره. وتحديد مقاصد القرآن الرئيسية والفرعية وما أضافه إلى دراسات السابقين، وما لهذه الإضافات من آثار منهجية تسهم إلى حد كبير في ضبط منهج التعامل مع القرآن الكريم وتوجيهه لخدمة واقع المجتمعات الإسلامية.

خصّص المؤلف الفصل الثالث لتكريم الإنسان في القرآن الكريم، فتوقّف عند خلق الإنسان في أحسن تقويم وأحسن صورة في خلقة متفوّقة هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يفهم تكريم الإنسان من جهة كونه محور الكائنات وسيّدها وقطبها بتكريمه بالعقل، وقبوله الأمانة والسير في هذه الدنيا وفق التوجيه الإلهي وبالتالي استحق الخلافة وعمارة الأرض. وهذا أكبر شرف وأسمى مهمة. ثم تكريمه باتباع النبوة فقد جعل الله له أستاذا وموجّها بيّن له الطريق وميز له بين الصواب والخطأ.

انتقل المؤلف في الفصل الرابع إلى الحديث عن أبعاد الآخرة في واقع الإنسان وبينها من خلال مبحثين وهما: الأبعاد المعرفية والأبعاد التربوية، فالأبعاد المعرفية هي تلك التي تدل دلالة قطعية على وجود الآخرة وضرورة الإيمان بها من صور الحشر اليومية التي نشاهدها في جسمنا وفي الطبيعة وتبدّل حال الدنيا وتعاقب الليل والنهار وتوالي الفصول ومن الجمال الإلهي الذي يروح ويغدو مسترشدا لنا إلى الجمال السرمدي الذي لا يخبو، وكذا ما نراه من نظام كوني يدل أيضاً على وجوب وجود الآخرة، أما الأبعاد التربوية فبيّن فيها بدقة عالية ضرورة وجود الآخرة حيث هي المحكمة الكبرى لتجلى العدالة الإلهية فيها بامتياز وأنها: تحقيق غاية الحياة الدنيا وأنّ الموت رحلة إلى الدّار الآخرة وليس إلى الفناء والعدم كما يدعي أهل الكفر وأن الانتقال إلى الآخرة هو في حدّ ذاته تحقيق للكمالات الإنسانية، فالإنسان يطمح في هذه الدنيا للخلود ويطمح بخياله الواسع تحقيق أمور عديدة تعجز هذه الحياة الفانية عن إشباع رغباته فيها فوجبَ ضرورة وجود الآخرة لتحقيق هذه الغاية، كما أن التحقق بوجود الآخرة يضبط العلاقات الإنسانية ويُوجّهها، فالتذكير بالآخرة يردع الظالمين ومن سوّلت لهم أنفسهم التعدي على حقوق غيره، ووجود الآخرة فيه تخويف

للمعتدين والغاصبين لحقوق الناس وتذكيرهم بالتوقف عن ظلمهم وتجاوز الحد. وخلاصة القول؛ يكشف البحث عن جوانب التجديد في تناول موضوع الإيمان بالآخرة، وأبعادها المعرفية والتربوية في فكر النورسي، وما لهذه الأبعاد من آثار علمية تربوية واقعية في حياة المسلمين أفرادا وجماعات.

طرق المصنف في الفصل الخامس بيان أثر العولمة في عالم الإنسان والحديث، وعن أخلاقياتها في ميدان السياسة والاقتصاد وحياة المرأة وتأثيراتها السلبية على حياة المجتمع، وقد وقف النورسي على حقيقة المدنية الغربية وعلى زيفها الذي ألقى بظلاله على المجتمعات الإسلامية، فاستطاع إبراز مشكلاتها وجنايتها على الإنسان وتأثيرها السلبي عليه، وسبل دفع آثارها السلبية على الإنسان والمجتمع الإنساني، وكانت الفرصة سانحة للكتابة في سبل السلام ومفهوم العدالة بين الإسلام والعولمة ومسالك تطبيقاتها في المجالات الحيوية، لذلك يجب على الإنسان أن يتموقع في الموقع الصحيح من أجل الإلمام بالمهام التي أوكلت له ولم يخلق في هذه الدنيا سائبا وإنما خلق لوظيفة ألا وهي العبادة، ويتطلب هذا الأمر من المسلم أن يستمع لأوامر القرآن ويتبعها حتى يكون له أثر فاعل ومهمة منجزة في واقع الحياة، ولذلك يشير المؤلف إلى أن النورسي توجه في عصر الانحطاط والانكفاء والتدهور هذا إلى رأب الصدع بإعلاء قيمة الإنسان ورد الاعتبار له وإعادة وضعه في موقعه الصحيح في الحياة المعاصرة ببيان مظاهر التكريم الإلهي له وتنبيهه إلى الأمانة المقدّسة التي حَمَلها على عاتقه. سعى النورسي إلى التنبيه إلى ما له من انعكاسات إيجابية على مهام الإنسان في الحياة. فأبصر جوانب المنفعة في هذه المدنية (فهو يقسم أوروبا إلى قسمين: أوروبا النافعة من حيث التقدم في التكنولوجيا وأوروبا الضارة من حيث السفاهة) فدعا إلى الاستفادة والانتفاع بها دون إهمال كل ما قدّم من أوروبا على أنّه كلّه فاسد بناء على قاعدة : ''خذ ما صفا دع ما كدر'' وكما فعل اليابانيون أيضا فقد حافظوا على عاداتهم وتقاليدهم الخاصة ولم يغيّروا فيها شيئا لكنّهم بالمقابل استفادوا من نظريات الغرب في الصناعة والبناء والتكنولوجيا وغيرها.

وختم المؤلف كتابه ببعض النتائج منها أنّه خلص إلى أنّ النورسي رجل مجدد على صعيد الدراسات القرآنية والعقدية والحضارية.

٢- قراءة في كتاب : معالم التجديد عند النورسي.

تأليف: أ.د. محسن عبد الحميد (جامعة بغداد - العراق).
دار النشر: دار سوزلر للنشر. **الطبعة:** الأولى (٢٠٠١).

الكتاب مجموعة أبحاث متكاملة كانت قد قدمت في مؤتمرات دولية علمية داخل وخارج تركيا، يتألف من ٨٣ صفحة، ارتأى المؤلف من خلالها أن تنشر في كتاب واحد تعميما للفائدة، بدل أن تبقى مشتتة، وهي خلاصة تجارب كثيرة وعميقة متباعدة الزمان والمكان. اشتمل الكتاب على مقدمتين كتبهما المؤلف للمؤتمرين العالميين اللذين عقدا بإستانبول. فالكتاب يضم في ثناياه البحث الذي قدمه المؤلف في المؤتمر الثالث تحت عنوان: ''تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين وبديع الزمان سعيد النورسي'' المنعقد في ٢٤ - أيلول لسنة ١٩٩٥ بإستانبول وكذا مقدمة المؤتمر الرابع: ''نحو فهم عصري للقرآن الكريم؛ رسائل النور أنموذجا'' بتاريخ ٢٤-٢٦ أيلول لسنة ١٩٩٧.

عرض في كتابه فكرة مجدد العصر بديع الزمان النورسي، ولاشك أن للمجددين دور في نهضة المسلمين الحاضرة لأنهم قادوا حركة الاستجابة بعقلية إسلامية أصيلة تعمّقت في فهم أصل وجوهر الدين وحقائقه، وأدركت طبيعة المرحلة وفهمتها واستشرفت المستقبل الذي ينتظر الأمة، لهذا عُدّ النورسي مجدد العصر بامتياز، فاعتنى في رسائل النور بالإنسان مركّزا على إنقاذ الإيمان وتجديد العقائد، وبهذا الصدد ناقش المسائل الصعبة. يؤكد هذا المعنى شرح المؤلف فكرة الكتاب، فقد ذكر أنّه في كل مرة، أكتب بحثا في جانب من جوانب فكر الأستاذ الثر في رسائله المباركة، فتجمعت لدي أربعة أبحاث متكاملة. فارتأى الأخ الحبيب الأستاذ إحسان قاسم الصالحي، مترجم رسائل النور إلى اللغة العربية، أن تنشر في كتاب واحد كي يأخذ طريقه إلى مكتبة ''رسائل النور'' مصدرا للباحثين عن الحق والنور، وهذه البحوث هي: ''النورسي متكلم العصر الحديث'' ثم بحث ''نظرية المعرفة في القرآن الكريم من خلال رسائل النور''، وبعدهما بحث ''من معالم التجديد عند النورسي''، ثم تلاه: ''تجديد الفكر الإسلامي في القرن الحادي والعشرين ودور الإمام النورسي''، ثم بحث: ''هوية الإنسان المسلم في ضوء رسائل النور.''

كانت مجموع البحوث المشار إليها متمحورة على فكرة مركزية، مؤداها أنّ الأستاذ بديع الزمان مجدد العصر بامتياز، يتجلى هذا الحكم في مباحث الكتاب، فقد بيّن في

البحث الأول أنّ الأستاذ جدّد درس الكلام بما ينسجم ومتطلبات العقلية الراهنة وأسئلتها، فلم يكن النورسي وقّافا عند تكرار أسئلة المتقدمين من علماء الأمة، بل سعى جهده إلى الإجابة عن ما تفرضه المعطيات المعفرية الجديدة، وكان البحث الثاني غير بعيد عن روح البحث الأول، إذ حاول فيه المصنف بيان أهمية القرآن الكريم من جهة كونه مصدرا للمعرفة، ومؤسسا لنظرية فيها، ولايبعد عن البحثين السابقين بحثه الثالث، بل يعدّ نجما في فلكها العام، إذ معالم التجديد ما يفترض الوقوف عنده حين الحديث عن مجدد العصر، وكانت خاتمة العقد بالبحث الرابع الذي خصصه المصنف لوقفة عند دور الأستاذ النورسي في تجديد الفكر الإسلامي، والبحوث بمجموعها عقد متكامل يقرر فيه المؤلّف أنّ الأستاذ بديع الزمان مجدد العصر وهذا ظاهر من خلال معالم التجديد التي ركّز على بيانها الأستاذ الدكتور محسن عبد الحميد.

٣- قراءة في كتاب: تجديد علم الكلام عند الإمام النورسي.

تأليف: د. أحمد محمد سالم (جامعة طنطا/مصر).

دار النشر: دار سوزلر للنشر. **الطبعة:** الأولى (٢٠١٠).

عدد الصفحات: ٣١٠، أطروحة تقدم بها المؤلف إلى قسم الفلسفة، كلية الآداب – جامعة طنطا، بإشراف الدكتور زين الدين مصطفى الخطيب.

تتبع المؤلف في كتابه حياة النورسي وآراءه الفكرية بشكل تفصيلي، فحوى الكتاب مقدمة وبابين وخاتمة، وتضمن كل باب ثلاثة فصول، عرض الباب الأول حياة الأستاذ سعيد النورسي بدءا بالولادة والنشأة ثم التحصيل العلمي، وموقفه من الأحداث التاريخية التي عرفتها تركيا في تلك المرحلة، مبينا موقفه من السلطان عبد الحميد، بناء على مشاركاته السياسية العارمة بالمقالات والخطب ومشاركته في الحرب ضد الروس، وأسره وفراره من الأسر ورجوعه إلى البلد، وانتقاده سياسة الاتحاد والترقي، كما توقّف المصنّف عند انقلابه الروحي من سعيد القديم إلى سعيد الجديد واعتزاله السياسة وعكوفه على تأليف رسائل النور لأجل إنقاذ الإيمان، كما عرض آراءه الإصلاحية المستندة إلى ترك السياسة بمعناها المتداول، فمال عن عدّها الوسيلة الأنجع لنجاح عملية التغيير. عرض في الفصل الأول منهجه في مقارعة الملحدين ونقد المنهج الصوفي المنحرف، مؤكدا على أن أصلح وسيلة هي إنقاذ الإيمان والقرآن في هذا العصر وفق السنة النبوية الشريفة.

عرض في الفصل الثاني انتقاده الحضارة الغربية باعتبارها حضارة الاستهلاك وإشباع الرغبات النفسية والأهواء، كما توقّف المؤلف عند قضية تجديد علم الكلام أو علم العقيدة بما ينسجم ومعطيات الزمان، ذلك أن الطريقة القديمة لم تعد صالحة للإقناع في عصرنا.

ضمّن الفصل الثالث منهج النورسي في قراءة علم الكلام، عارضا نقده لمنهج المتكلمين ونقائصه المتعددة، وعرض المؤلف بهذا الصدد المنهج البديل كما استنبطه من رسائل النور، وهو منهج مؤسس على الكتاب والسنة والإجماع والحجة العقلية، وجعل من التأمل في الآفاق والأنفس مستندا قويا...

انتقل في الباب الثاني إلى الرد على الطبيعيين وإثبات وجود الله بطرق جديدة بالحجة والإقناع حيث يعمل من خلال مختلف الصيغ على حضور القارئ أو المتلقي في الحقائق التي يعرضها، فإن مؤمنا زادته إيمانا وإن كافرا تدحض تصوّره وتؤسس للبديل في شفقة وحب. عرض هذه القضايا ضمن ثلاثة فصول: الأول خصّصه لدلائل وحدانية الله ووجوب وجوده، أما الثاني فعرض فيه آراء النورسي في السمعيات وتفرع عن الفصل مبحثان: الأول بيّن فيه النبوة وأهميتها وطرق إثباتها من القرآن الكريم وأخلاقه عليه الصلاة والسلام وإجماع الأنبياء والعلماء والمجتهدين ومعجزاتهم ثم انتقل إلى وجوه إعجاز القرآن الكريم عند النورسي مركّزا جهده على الإعجاز اللغوي والمعرفي والحضاري والعلمي، وبيّن في المبحث الثاني كيفية إثبات الحشر من خلال القرآن وأثره في حياة الإنسان.

وأنهى الباب بالفصل الثالث وقسّمه أيضا إلى مبحثين وهما: الإيمان وعرض فيه تعريفه والفرق بينه وبين الإسلام وتعريف النورسي له وأثره في حياة الفرد والمجتمع. أما المبحث الثاني فعرض فيه الإمامة وفيه وضّح اختلاف القدماء حول هذه المسألة مركّزا على بيان رأي النورسي فيها...

وفي الختام خلُص الباحث إلى أن النورسي مجاهد ومجدد بحق وأنّه من جهابذة علماء هذا العصر الذين كانت جهودهم إضافة نوعية في مجال الفكر الإسلامي، وكان فضلا عن ذلك أنموذجا تمثّل ما يدعو إليه، صدّاحا بالحق ناقلا له إلى الدنيا بأسرها وليس لتركيا فحسب.

المؤتمرات والحلقات الدراسية

١- ندوات كندا

جلسات عن رسائل النور بمقاطعة ألبرتا بكندا

استمرت هذه الجلسات أسبوعا كاملا، وعقدت بقسم التاريخ من كلية الدراسات الدينية، جامعة ألبرتا، بمقاطعة ألبرتا، وقدّم المتدخلون عروضا ترتبط بالموضوعات الآتية:

عرضت في يوم (الجمعة ٥ مارس ٢٠١٠) عدة بحوث استهلت بمدخل عام إلى الموضوع قدّمه الأستاذ الدكتور إبراهيم أبو ربيع، تلاه توماس ميشيل بورقة عنوانها ''كيف تعرفت على رسائل النور ولماذا أقرأها رغم كوني راهبا نصرانيا؟''، جاء الدور بعدها على بحث الأستاذ سعيد أوزيروارلي الموسوم بـ ''الإسلام في تركيا الحديثة''، انتقل بعدها إلى ورقة بعنوان: ''مكانة القيم الحديثة في رسائل النور'' قدّمها الأستاذ رضا أقجالي، وكانت الورقة المحورية محاولة للتعريف برسائل النور للأستاذ فارس قايا من خلال بحثه الموسوم بـ ''ما رسائل النور ومن سعيد النورسي؟'' وختمت أعمال اليوم الأول ببحث ''مكانة رسائل النور في حياة المسلم: للأستاذة زينب سالم.

عقدت جلسة اليوم الثاني (السبت ٢٠١٠/٠٣/٠٦) مساءا، شارك فيها أكثر من مائة من العلماء والأساتذة بدعوة من رئيس القسم الإسلامي في جامعة ألبرتا الأستاذ الدكتور إبراهيم أبو ربيع، وشارك إلى جانبهم جمع الفقهاء ووجهاء المنطقة ورؤساء الجمعيات الإسلامية، واستمرت الجلسة في شكل مائدة مستديرة -حميمية- استغرقت ما يقارب ثلاث ساعات.

خرجت الجلسة عن الصيغ البروتوكولية المعهودة، فخصص قسمها الأول للإجابة عن تساؤلات الحضور من قبل الأستاذ توماس ميشيل، وقد عكست التساؤلات اهتمام الباحثين برسائل النور تتبّعهم مختلف مساراتها، وكانت الفرصة سانحة ليعبّر الحضور عن أهمية التعرف على رسائل النور لأول مرة، واستغربوا تأخّرتعرّفهم عليها.

تلاه الدكتور لازار المطران الأرثوذوكسي (قدِم من فانكوفر متحملا حوالي ساعتين بالطائرة للالتحاق بالاجتماع الذي عقد حول الرسائل)، ذكر في مجمل ما قدمه بأنّ رسائل النور تجعل الإيمان أساسا لحل المشاكل التي يتخبط فيها الناس في مختلف مناطق العالم خاصة تلك التي تمثّل المرافعة عن السلام.

وقد كانت الفرصة مواتية لفريق إدارة مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم بالتعرف على بعض الأشخاص وتعريفهم برسائل النور.

خصص مساء اليوم الثالث (الأحد ٧ مارس ٢٠١٠) لعرض حضره حوالي ١٥٠ شخصا من الشخصيات العلمية والعامة، وتمحورت المداخلات على رسائل النور وسعيد النورسي. منها مداخلة الأستاذ الدكتور توماس ميشيل التي قوبلت باهتمام كبير، فأثارت أسئلة ومحاورات مهمّة، فذكر توماس ميشيل (وهو أستاذ جامعي) أنه يقرأ رسائل النور باستمرار واستفاد منها كثيرا، وتعد رسائل النور -بحسب رأي توماس- أنموذجا رائدا في الخروج من العزلة والانزواء والتعامل مع العصر ومقتضياته، والعلم على تنوير الناس وفق شروط زمانهم، ففتح النورسي بهذا المسعى طريقا دالا على كيفية الحفاظ على إيمانهم في وقت يصعب فيه ذلك، إنّه طريق سهل ومنهج بسيط يرتكز على الإيمان بوحدانية الله تعالى مركّزا على أبعادها التربوية والتعليمية، وتحقيقا لهذا المقصد لم تخاطب رسائل النور طلبة النور فقط، بل كافة المسلمين بل حتى المسيحيين لا بل الناس أجمعين يعني حتى الذي ليست له علاقة بالدين فهي تعرفه بخالقه ووجوب وجوده ووحدانيته بدلائل براقة يصعب معها التشكيك والنفي، كما الفرصة مواتية ليؤكّد توماس ميشل أنّ استفادته منها عميقة منذ كان يدرس في جامعة أنقرة وتعرفه عليها قبل نحو ثلاثين سنة، ولعلّ من أهم ما شدّه إلى الرسائل وضوح أسلوبها ويسره المبتعد عن التكلّف، فجعلتها هذه الميزات في متناول كلّ الناس، كلّ يأخذ منها بحسب استعداده وقدراته.

انتقل بعدها إلى طرق موضوع كيفية تناول سعيد النورسي مسألة الاتحاد بين المسلمين والمسيحيين الروحانيين ووجوب تركهم للشقاق والاختلاف لمواجهة مشكلة ضعف الإيمان والإلحاد التي تواجههما معا، عارضا تصوّر النورسي لرأب هذا الانشقاق والتفرقة.

لا يدعو توماس ميشيل المسلمين المتقين والمسيحيين المتقين إلى دين واحد بل

يدعوهما إلى الاتحاد والتعاون كل من قلعته لمواجهة اللادينية التي تخرّب الدين، وردع الفكر الهدام، فأشار بهذا الصدد إلى التصدي للأعداء الثلاثة وهي الجهل والفقر والاختلاف ومواجهتها بسلاح العلم والعمل والاتفاق، وقال: أنا أعيش في تركيا وغالبا ما ألتقي بطلبة النور وألتحق بدروس رسائل النور، ورأيت ما يلي: ليس لطلبة النور شعور العداء لأحد أو الاختلاف مع أي كان، همهم يتجلى في العيش مع الكل بسلام وتسامح مع كل الناس كما ينظرون إلى الحياة بإيجابية استفادوها من دروس الإيمان التي أخذوها من رسائل النور.

استمر التعريف برسائل النور طوال اليوم الرابع (الإثنين ٨ مارس ٢٠١٠).

شارك جمع من الطلبة والأساتذة في اليوم الخامس (الثلاثاء ٩ مارس ٢٠١٠) بمركز جامعة "البرتا"، قدمت فيه مجموعة من مداخلات تمحورت وأسئلتها على شخصية الأستاذ سعيد النورسي، ودعوته ومقاصدها، ورسائل النور، وقد أكّدت هذه اللقاءات ضرورة التواصل لأجل فهم وتفاهم أفضل في عصرنا الحاضر.

وفق المسلك نفسه استمرت أعمال اليوم السادس (الأربعاء ١٠ مارس)، وقدّمت على الساعة السابعة مساء عروض في مدينة كالكاري، حضرها جمهور عريض، تركّزت موضوعا وأسئلة على ما عرضته رسائل النور من أفكار ورؤى.

كان أسبوع مجموعة (إدارة مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم) حافلا بالأنشطة المتمحورة حول فكر سعيد النورسي ورسائل النور، كل ذلك لأجل مستقبل أحسن وتواصل أمتن، لتكوين أرضية خصبة للتعاون والاتفاق من أجل السير إلى الأمام بالقيم الإيمانية والأخلاقية.

٢ـ ندوة السودان

عقد يوم الثلاثاء ١٦ فبراير ٢٠١٠ بمركز الدراسات التابع للجامعة الأفريقية. مؤتمر تمت الإشارة فيه إلى آراء بديع الزمان النورسي وأفكاره، ثم نوقشت بمناقشات جادة تلك الأفكار، وفي الوقت نفسه نظمت في مدينة الخرطوم عاصمة السودان عدّة ندوات بمختلف الجامعات والجمعيات الفكرية حول رسائل النور وفكر بديع الزمان النورسي وذلك في الفترة الممتدة بين ١٦ و ١٨ فبراير من السنة الجارية ٢٠١٠، فكان منها الندوة الدولية التي احتضنتها "جامعة الخرطوم" يوم الأربعاء ١٧ فبراير، وشارك في أعمال الندوة كثير من الأساتذة والباحثين من مختلف الجامعات السودانية فضلا

عن ضيوف أجانب لبوا دعوة المشاركة في الندوة التي أقيمت حول رسائل النور.

افتتحت الندوة صباحا بقاعة الندوات، وكان موضوعها "دور رسائل النور في الفكر الإسلامي المعاصر" ونظّمت الندوة في جلسات ثلاث، استهلت بالافتتاح ثم جلستي إلقاء البحوث.

ألقى في جلسة الإفتتاح معالي وزير التربية السوداني الأستاذ الدكتور إبراهيم أحمد عمر كلمته، وأعقبه رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور مصطفى إدريس البشير، ثم قاضي قضاة فلسطين الدكتور تيسير التميمي، ثم عميد كلية العلوم الإسلامية بجامعة أفريقيا العالمية، وتلاهم ممثل مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم الأستاذ الدكتور فارس قايا رحّب في البداية بالسادة المسؤولين والحضور، ثم تلاه رئيس اللجنة التنظيمية للندوة الأستاذ الدكتور طارق نور.

تساءل الأستاذ طارق نور في مستهل مداخلته عن سبب إقامة ندوة عن رسائل النور، مستشفا من الجواب أهميتها وضرورة تيسير انتشارها لتكون في متناول الجميع، ويستوجب هذا المقصد عقد ندوات أخرى. تلاه رئيس قضاة فلسطين الذي أشار في كلمته إلى أنّ الأستاذ بديع الزمان ربط بين قضايا القرآن الكريم والعلوم الكونية وفق ما تتطلّبه ضرورات العصر. وجاء بعدها الدور على رئيس الجامعة الأفريقية الأستاذ الدكتور مصطفى إدريس البشير، فأكّد في مستهل كلمته على أنّ الله عزّ وجلّ حبا تركيا بالأستاذ بديع الزمان مجددا دينيا جعل الله على يديه صد كثير من التخريبات المعنوية، معتمدا في دفعها على القرآن بواسطة حماية الإيمان، وهي تجربة بحاجة إلى الإفادة منها بقراءة رسائل النور بتمعّن كبير، والعمل على تداولها في المؤسسات العلمية والعامة لأنّها تمثّل تفسيرا عصريا للقرآن الكريم.

أخذ الكلمة بعدهم وزير التربية قائلا: "عصرنا هذا سيكون عصر غلبة الإسلام وانتصار الإيمان، ويعود الفضل في ذلك كلّه لرسائل النور حيث إن لها دورا كبيرا في صقل الإيمان والانتقال بعامة الناس من الإيمان التقليدي إلى الإيمان التحقيقي"، وأشار في بحثه إلى أنّ الأستاذ ضحى بكلّ ما يملك لأجل تثبيت الإيمان وإثباته، وبالرغم من كلّ المحن والإحن بقي ثابتا على مسلكه وأفكاره، وختم مداخلته بشكر جامعة الخرطوم مقدّرا جهودها في تنظيم مثل هذه الندوات.

عقدت بعدها الجلسة الأولى برئاسة الأستاذ الدكتور عصمت محمود (رئيس قسم

الفلسفة من جامعة أفريقيا العالمية)، وتخللتها مجموعة من البحوث، أولها ''بديع الزمان ابن المكان'' قدّمه الأستاذ الدكتور مبارك حسين تمحور البحث على حكم ومأثورات رائعة، ومما قاله في مداخلته ''إن كل ما قاله وكتبه سعيد النورسي في رسائل النور، هو بالتأكيد معايشة ومكابدة، ولذلك هو لا يتكلم من فراغ وإنما بخبرة وتجربة، وأنه لم يبث في رسائله ما لم يشاهده كما قال: ''ما كتبت إلا ما شاهدت'' وقال: ''فأنا على قناعة تامة ويقين جازم بأن هذه الرسائل ليست مما مضغته أفكاري'' موضحا ذلك بنفسه.

تلته ورقة مختصرة عن حياة الأستاذ بديع الزمان ورسائل النور، قدّمها الأستاذ فارس قايا، ثم أعقبه بحث ''أسلوب الأستاذ في رسائل النور'' ألقاه الدكتور حسن عبدالله، أشار في بحثه القيم إلى أن النّورسي علّمنا كيف نقرأ القرآن والكون، انتقل بعدها إلى ورقة بعنوان ''الإخلاص عند الإمام النورسي'' للدكتور إياد فوزي حمدان أكد في مستهل ورقته أنه حديث عهد بقراءة رسائل النور، وبالرغم من ذلك فقد قدّم بحثا قويا، أشار فيه إلى أن رسائل النور غيّرت حياته وأنها تهب اللذائذ المعنوية التي يشعر بها كل من تصفحها.

وختمت الجلسة بورقة عنوانها ''العلوم وحقيقتها عند النورسي'' للكاتب الباحث كنعان دميرطاش.

عقدت بعدها الجلسة الثانية، وترأستها الأستاذة الدكتورة أم سلمة صالح، التي ألقت كلمة بالمناسبة، أعقبتها مجموعة من البحوث، ركّز البحث الأول الذي ألقاه الأستاذ الدكتور يونس شنجل على ''أسلوب رسائل النور''، وأردفه الثاني بعنوان ''إشارات وتحذيرات القرآن للناس'' للأستاذ الدكتور مصطفى عبد الله، وبعدها تلا الأستاذ علي قاطي ئوز بحثه ''أسلوب الإصلاح عند النورسي''، انتقل بنا البحث الموالي إلى موضوع ''رسالة الإقتصاد وتأثيرها على الأخلاق وتربية الروح'' قدّمته الدكتورة فيروز عثمان صالح، عرض بعدها ''منهج تفسير بديع الزمان للقرآن الكريم'' ألقاه مدير مركز بحوث رسائل النور ومترجم رسائل النور للعربية الأستاذ إحسان قاسم الصالحي، وختمت الجلسة بورقة بحثية عنوانها ''نظرية العلم عند النورسي'' لصاحبها الدكتور محمد مصطفى صالح.

عقدت يوم الخميس ١٨ فبراير ٢٠١٠ جلسات حميمية أشرفت عليها مراكز

البحوث والدراسات والمراكز العلمية، دُعِيَ إليها كل الأساتذة الذين وفدوا على الخرطوم بهذه المناسبة، وتم بعدها الالتحاق إلى جمعية العلماء والمفكرين، قدم خلالها أعضاء الهيئة كلماتهم ومداخلاتهم. وقد شارك في الجلسة حوالي مائة من الأساتذة والعلماء، وما بين الساعة الثالثة والخامسة مساء قدّمت مداخلات بالمؤسسة الفكرية المشتغلة بالعلم والفكر، والمعروف اختصارا بـ ''التنوير الفكري''، وتركّزت الكلمات على التعاون العلمي، وقد كانت الفرصة مواتية لزيارة بيت مساعد رئيس الجمهورية السيد غازي صلاح الدين الذي أقام حفل عشاء على شرف وفد ندوة السودان، وهي مجموعة تتكون من مائة وخمسين شخصا تمت فيه مناقشة رسائل النور.

بعد تدخّل الأستاذ إحسان قاسم بكلمات معبّرة عن رسائل النور وماهيتها، تلاه عدة أساتذة، ثم أعقبهم وزير التربية السابق صلاح الدين وحرمه، قال فيها: ''رسائل النور وحدها هي التي ستنقذنا من التهديدات المتكررة، لذلك لابد أن نترجمها إلى حياتنا ونعكسها على سلوكنا''.

٣ـ انعقاد مجموعة من الندوات بإندونيسيا وافتتاح أجنحة سعيد النورسي

نظمت الندوة أولا في مركز الدراسات الإسلامية والإستغرابية التابعة لمعهد الدراسات الإسلامية في مدينة كونتور في يوم الخميس ١٣ ماي ٢٠١٠ بحضور ما يقرب من مائة وخمسين طالب، وشارك فيها الأستاذ إحسان قاسم بإلقاء بحثه الذي بيّن فيه كيفية فهم رسائل النور وأعطى لذلك مجموعة من الأمثلة، وشارك فيها أيضا الأستاذ محمد إبراهيم ألماس من العربية السعودية، أوضح في مداخلته أهمية رسائل النور وأكد على ضرورة قراءتها بتمعن، أعقب ذلك الأستاذ علي قاطي ئوز بمداخلته التي قدم فيها حياة الأستاذ سعيد النورسي ومنهجيته في الدعوة، وختمت الجلسة بأجوبة الأساتذة على الأسئلة.

وبعد تمام المحاضرتين انتقل المحاضرون إلى الإجابة عن أسئلة جمهور الحضور. وبعد الظهر انتقل الوفد إلى مدرسة ''دار السلام'' وهي أكبر مدرسة حيث تضم أقساما من المرحلة الابتدائية حتى الدراسات العليا.

وفي يوم الجمعة ١٤ ماي ٢٠١٠، انتقل الوفد إلى أكبر مدينة تحتوي أكبر مجمع تعليمي يُعرف بمدينة العلم بدولة أندونيسيا ''يوغياكارتا''، وقد استضافت الحلقة كلية

أصول الدين بجامعة ''سونان كاليجاكا'' بموضوع ''منهج التفسير عند النورسي''.

قدم الأستاذ إحسان قاسم بحثا تحت عنوان: ''قراءة الكائنات بلغة جديدة؛ النورسي أنموذجا'' وأشار بحثه إلى أن رسائل النور لها منهجية جديدة في قراءة كتاب الكون، ثم تلاه الأستاذ علي قاطي ئوز بتقديم بحثه عنوانه: ''التفسير الشهودي في رسائل النور''، ذكر في بحثه بأن كل الموجودات تنطق بـ ''لا إله إلا الله'' وتثبت وجوب وجوده تعالى وتدل على وحدانيته.

ثم تدخل الأستاذ إبراهيم ألماس وأوضح بأن رسائل النور تفسير معنوي للقرآن، وفي بحثه أيضا قال مخاطبا طلاب الجامعة الحاضرين بأنكم لدى قراءتكم لرسائل النور بصفة مستمرة فستتفتح أذهانكم بإذن الله وتتسع دائرة معارفكم لما تتضمنه الرسائل من علم واسع ومعرفة فياضة، وتستطيعون أن تفهموا وقائع هذا الكون، لأن رسائل النور معلم في مدرسة الحياة وأستاذ في جامعة الواقع وواعظ في مجال الآخرة، فهي تعلم كل هذه العلوم في آن واحد. بعد انتهاء الأساتذة من تقديم البحوث، فتح مجال الحوار والمناقشة، وتمت الإجابة عنها من قبل الأساتذة المشاركين في الحلقة الدراسية. وقد شهدت الندوة حضورا قويا ومتابعة خاصة أبانت عن اهتمام الحضور برسائل النور.

يوم السبت ١٥ ماي ٢٠١٠: استهل اليوم بمناقشات عامة تتعلق بموضوع رسائل النور مع مجموعة من الطلبة.

يوم الاثنين ١٧ ماي ٢٠١٠: أقيمت الندوة الدولية في كلية التربية شعبة اللغة العربية بجامعة شريف هداية الله في موضوع: ''التعليم الإسلامي والعربية في فكر بديع الزمان''.

افتتحت الندوة بآيات بينات من الذكر الحكيم وتلاوة بعض الأناشيد المحلية، حضر جمع غفير (حوالي ١٥٠٠) شخصية من علماء الدين ورجال الدولة، أشار المتدخل الأول إحسان قاسم الصالحي إلى ترجمة الرسائل إلى العربية وأهمية ذلك، وأن ترجمتها للعربية عرفت بها العالم العربي وجعلت قلوب العلماء تتوجه إليها، كما وضح الأستاذ إحسان الحاجة لرسائل النور وذلك بأمثلة واقعية. أما المتدخل الثاني؛ فكان الأستاذ علي قاطي ئوز وأشار في مداخلته إلى الفهم الجديد الذي أضافه بديع الزمان النورسي للفكر الإسلامي والتربية، وبعدما سرد حياة الأستاذ النورسي

مختصرة، تحدث عن أن تحقيق النجاح في التعليم يتطلب استناده إلى العلوم الدينية والقرآن الكريم وكذا الأخلاق الحميدة، وختم بحثه بالحديث عن مدرسة الزهراء.

وأما المتدخل الثالث إبراهيم ألماس فقد قدم بحثا بعنوان: ''سعيد النورسي وأهمية اللغة العربية'' وركز فيه على مؤلف الأستاذ: ''إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز'' وهو كتاب التفسير الذي ألفه سعيد النورسي بالعربية، وأيضا كتاب ''المثنوي العربي النوري''، وألح على ضرورة قراءة النور والاستفادة منه.

بعد انتهاء الندوة، تم التوجه إلى مكتبة كلية التربية، وهناك تم افتتاح جناح سعيد النورسي بحضور رئيس الجامعة وعدد كبير من الطلاب، وللإشارة فإنّ المكتبة تعجّ بمختلف الكتب من لغات متنوعة من العربية والإنجليزية والإندونيسية، بالإضافة إلى كليات رسائل النور وكتب الندوات والمؤتمرات وباقي المؤلفات التي كتبت حولها بلغات مختلفة.

يوم الثلاثاء ١٨ ماي ٢٠١٠: ابتدأ برنامج سومطرة صباح يوم الثلاثاء، وذلك بمناسبة الذكرى الـ ٥٢ لإنشاء ''جامعة الوصلية'' حيث تم تنظيم محاضرة قدم فيها الأستاذ إحسان قاسم بحثا أوضح فيه كيفية تفسير القرآن الكريم في رسائل النور، حضر المحاضرة جمهور غفير من الأساتذة والطلبة.

وأعرب رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور ''شهرين هاراهف'' في مداخلته التي تلت مداخلة الأستاذ إحسان قاسم عن أن رسائل النور تختلف في منهجها عن منهج باقي المؤلفات الأخرى، ففي الوقت الذي خاطب فيه علماء العرب العالم العربي، وخاطب علماء الغرب العالم الغربي، جمعت رسائل النور في خطابها العالمين العربي والغربي. وفي اليوم التالي كان يوم تعريف بكتاب اللمعات الذي ترجم إلى اللغة الإندونيسية. ثم تم افتتاح جناح الأستاذ سعيد النورسي من قبل رئيس الجامعة وعدد كبير من الأساتذة.

* * *

٤ـ أيام تعريفية لمجلة النور

نظمت مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية أياما تعريفية في المملكة المغربية، في مدينتي أكادير والدار البيضاء، وذلك أيام ٤-٦ حزيران (يونيو) ٢٠١٠.

وكانت الجلسة الأولى بفندق ''أنزي'' يوم الجمعة ٤ حزيران (يونيو) على الساعة

السابعة مساء، واتسمت بحضور مميز لأساتذة جامعيين، وشخصيات عمومية رسمية وشعبية، افتتحت الجلسة بتلاوة آيات من الذكر الحكيم تلتها مباشرة كلمة المدير المسؤول عن مجلة النور الأستاذ ''كنعان دميرطاش''، ضمّنها بيان أهداف ومقاصد المجلة ومجمل ميزات خطّها الفكري، وأكد على أنّ مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية أس أساسها لمّ شتات الأمة ودعوتها للتصالح والتوافق والبعد عن التعصب والتنافر، متمثّلة في ذلك نورا من أنوار القرآن المبثوثة في رسائل النور للأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، وأضاف الأستاذ كنعان بأنّها مستمدّة من الخطبة الشامية التي ألقاها الأستاذ سعيد النورسي بالشام أمام ثلة من علماء العرب سنة ١٩١١، وهي اللبنة الأولى لفكرة تأسيس هذه المجلة، ومن جهة أخرى قدم الأستاذ كنعان تفاصيل ومعلومات عن المؤتمرات التي أقيمت في شتى بقاع العالم على امتداد عشرين سنة، استضاف المغرب منها ثلاثة عشر ندوة احتوت أكثر من مائتين وخمسين بحثا.

ومن جهته، بدأ الدكتور عمار جيدل من الجزائر رئيس تحرير المجلة كلمته بقوله: ''هذه ولادة متأخرة'' قاصدا بكلامه ولادة المجلة، لكن بالرغم من ذلك أكد وألح على عدم إهدار الفرصة وتضييعها، وقال: ''يجب علينا الآن أن نعض على هذا المشروع بالنواجذ''، وأكّد على أن المجلة هي مجلة أكاديمية، أُسِس خطها الفكري على ثقافة الاستيعاب وتجاوز ثقافة الاستعداء، لكي يتأتى للأمة الإسلامية العمل بشكل إيجابي باعث لمسعى البذل لأجل القيمة المضافة، القائمة على الوحدة المثمّنة للتعدد، وهي ثقافة عمدتها نفي النفي وإقصاء الإقصاء، بقصد العمل على الحضور والتكامل، وكانت الفرصة مواتية ليقدّم رئيس التحرير هندسة المجلة مركّزا على أهمية الدراسات وملف العدد المخصص في كل مرّة لقضية بحثية ملحّة، كما يتضمّن العدد حوارا مع شخصية علمية رصينة، يستدرك الحوار معها على ما يسجّل من نواقص في الملف والدراسات، كما أشار المتحدّث إلى أنّ المجلة تشجّع التنوّع الجغرافي والإثني والديني والمنهجي والفكري، ولا أدلّ على ذلك من الأقلام التي استضافتها المجلة في العددين الأول والثاني.

صبّ الدكتور عبد الكريم عكيوي عضو اللجنة الإستشارية للمجلة في الإتجاه نفسه، فقدّم الخطوط العريضة للمجلة وقال أيضا: ''أصل المجلة شجرة غرسها رجل سمي ببديع الزمان النورسي مبينا الإطار التاريخي الذي عاش فيه هذا الرجل وقاوم فيه الإلحاد، كما نوه كذلك بثلة من السادة الأساتذة الذين كان لهم الفضل في التعريف

برسائل النور في المغرب من قبيل: الدكتور فاروق حمادة، أحمد أبو زيد، الدكتور مصطفى بن حمزة، والدكتور فريد الأنصاري (رحمه الله) وغيرهم كثير...

وفي ختام هذه الجلسة فتح المجال للسادة الحضور لتقديم استفساراتهم وملاحظاتهم فمن ضمن المداخلات كانت مداخلة الأستاذ محمد أشراع مؤكّدا على وجوب تشجيع التثاقف، متمنيا أن تكون هذه المجلة (أي مجلة النور) جسر تواصل لتحقيق الانفتاح والتواصل، ودعا أستاذ آخر المجلة للاهتمام بالمجتمعات غير الإسلامية مثل اهتمامها بالعالم الإسلامي، وهي أساس دعوة القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وبالصيغة نفسها نظمت الجلسة الثانية يوم السبت ٥ يونيو ٢٠١٠ بكلية الآداب ابن زهر بأكادير، وبعد افتتاح الجلسة بآيات بينات من الذكر الحكيم كما جرت العادة، تسلم الكلمة الأستاذ الدكتور عبد الله البخاري الذي أشاد بشجاعة موقف تركيا إزاء القضايا الإسلامية، واعتبر تركيا أنموذجا يستحق الإقتداء به خصوصا في ظروفنا الراهنة، وتميزت الجلسة بحضور الدكتور محمد جميل رئيس المجلس العلمي لمدينة أكادير، والذي تلقى كلمة شكر وترحيب من الأستاذ كنعان دميرطاش مدير المجلة.

وفضلا عن توضيحاته وتعريفاته بالمجلة في الجلسة الأولى أضاف الدكتور عمار جيدل رئيس تحرير المجلة بأنها صرخة للملمة شتات الأمة ونبذ العصبية المذهبية ودعوة إلى كسر الحواجز الموهومة بين مختلف مكوّنات الأمة، ولكونها مجلة أكاديمية محكّمة فهي تحمل في طياتها الدراسات الأصيلة التي تعمل على تحقيق الحضور الحضاري الفكري النوعي، كما تحرص على التنوع الجغرافي والمذهبي والمنهجي، وأضاف قائلا: ''المجلة مجلة الجميع''. والمجلة مجلتكم، هي بكم وأنتم بها.

وختمت الجلسة بكلمة الدكتور عبد الكريم عكيوي (عضو اللجنة الإستشارية) الذي أشار إضافة إلى ما سلف ذكره في الجلسة الأولى بأن مجلة النور دعوة إلى وضع لبنات الأخوة الإسلامية من جديد بعيدا عن المناوشات والإختلافات التي لا طائل منها مستدلا على ذلك بقاعدة ''خذ ما صفا دع ما كدر''.

ويوم الأحد ٠٦ يونيو ٢٠١٠ على الساعة السادسة مساء بفندق الساحل بالدار البيضاء كان موعد الجلسة الثالثة للتعريف بالمجلة، فإلى جانب حضور مدير المجلة ورئيس تحريرها، حضرت شخصيات مرموقة، منها الأستاذ الجامعي الدكتور محمد

جكيب، ورئيس مؤسسة المهدي بن عبود الدكتور عبد الفتاح فهدي، الدكتور عبد الله الجهاد من جامعة الحسن الثاني عين الشق، الدكتور سعيد الغزاوي والدكتور عبد الهادي الدحاني والدكتور جسوس والدكتور حميد سمير والدكتور يوسف حمداوي وأدار الجلسة الدكتور محمد جكيب الذي لم يتردد في تسجيل ارتساماته عن المولود الجديد الذي انتُقِي له من الأسماء اسم ''مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية''، حيث قال إنها مجلة تأتي في وقتها المناسب وستكون محطة بارزة للتواصل بين الأكاديميين من مختلف الجنسيات والأوطان، وهي أسلوب من أساليب تقديم بلسم العلاج لأمراض الأمة وانتكاساتها وكذا نفض غبار الضعف والتدهور عنها، إذ تمثّل هذه المبادرات النيرة وسيلة لإبلاغ روحانية الإسلام ونور القرآن الكريم وسيرة الرسول عليه أفضل الصلوات إلى العالم أجمع.

وفضلا عن التعريف الشامل المفصل الذي قدمه الدكتور عمار جيدل في الجلسات السابقة، استهلها بالتساؤل عن سر العنوان: لماذا الدراسات الحضارية والفكرية''، ذلك لأنّ الفكرة هي أساس الحركة وعمدة صناعة الحضارة، فكما أن التقدّم فكرة فالتخلّف كذلك، لهذا فهي مجلة للأفكار الإبداعية، وهذا لا تضيق بها، بل تعمل على استيعابها ونشرها والإفادة منها، كما أفاد مجددا في هذه الجلسة بأن الذين يكتبون في مجلة النور وعن رسائل النور بصفة عامة هم من أديان مختلفة وخلفيات متنوعة، الشيء الذي يعني توفر رصيد علمي لا يستهان به، وأشار إلى أنّ أهداف ومقاصد المجلة محاربة الخصومة التي تقع بين الأجيال، والجمع بين أصالة الأمة وثقافة المجتمع والعلوم العصرية، وذلك بالإفادة من تجربة رسائل النور بوصفها أنموذج السعي إلى ثقافة الاستيعاب وتجاوز ثقافة الاستعداء. وبدوره جدد الأستاذ كنعان دميرطاش التذكير بتطلعات المجلة وآفاقها المستقبلية.

وبلمحات من حياة الأستاذ سعيد النورسي بدأ رئيس مؤسسة المهدي بن عبود عبد الفتاح فهدي كلمته وخلص إلى أن النورسي توجُّه وليس شخصا عاديا، النورسي لم يعد يخص الأتراك وحدهم، النورسي عالمي. ووصفه كذلك بأنه اتساع وتنوع في الفكر، ودعا إلى قراءة فكر النورسي بالدراسة والتحليل واستيعاب مضمونه حتى يتأتى لنا إنتاج النورسي المقبل، وأشار كذلك إلى أنّ مجلة النور مبادرة نحن في أمس الحاجة إليها في الوقت الذي يحاول فيه الآخر الإقصاء والإستئصال، كما تمنى للمجلة أن تكبر في رحاب الفكر النير.

وبإحساس أخاذ كذلك أباح الدكتور عبد الله الجهاد عما يختلج بين جوانحه تجاه رسائل النور واتجاه المولود الجديد مجلة النور، إذ قال: ''مجلة النور، رسائل النور، نور على نور''. بحيث لا، ولن يخفى عمن يسبر أغوار رسائل النور أن يكتشف أنها لا تحوي فقط المفكر الإسلامي بل أيضا العالم الطبيعي والكيميائي والرياضي... كما أنها رسائل شع نورها من المصادر التشريعية الرئيسية، ورأى أن المجلة ستكون صرحا للإبداع بإذن الله.

أتت بعد ذلك كلمة الدكتور سعيد لغزاوي الذي اعترف وشهد على رزانة وجدية العمل داخل مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم، فقد ذكر بالجدية المسجّلة في الاختيار، وقد لمس هذا بنفسه حين عُرضت عليه مسوّدة المجلة، أردف قائلا بأنّ المشروع يشجع على فتح قنوات الحوار، وتمنى أن تكون الكتابة في هذه المجلة أيضا كتابات متجددة متنوعة، واقترح تخصيص ملف عدد من أعداد المجلة للمرحوم الأستاذ فريد الأنصاري.

واستهل الدكتور عبد الهادي الدحاني كلمته بالحديث الشريف : ''إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث...'' ليبين أن هذا المشروع الجديد ما هو إلا حسنة من حسنات الأستاذ النورسي، فالعمل المسمى بمجلة النور ترجمة مباركة لرسائل النور، كما اعتبرها كذلك مجالا لإشاعة النور باستمرار، ولاحظ أن طاقم تحريرها يتميز بالعمق وهيئتها الاستشارية تتميز بالقوة والحضور في الميدان الفكري.

وفي ختام هذه الجلسة النهائية أتت كلمة الدكتور يوسف حمداوي الذي قال بأن المجلة كشفت عن المنهجية التي كان يكتب بها الأستاذ بديع الزمان وتتضمن جل المشارب والمسالك في أسلوبها وفي فكرها، كما أشار إلى ضرورة تشجيع الدراسات الأكاديمية لرسائل النور .

٥- أيام المؤتمر الدولي الثاني للأكاديميين الشباب بإستانبول

نظمت بإستانبول يومي ١٤-١٥/٧/١٤٣١هـ الموافق ٢٦-٢٧/٠٦/٢٠١٠م مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم المؤتمر الدولي الثاني للأكاديميين الشباب، وشارك في الأعمال طلبة من جامعات غربية، وشرقية، وأطّر الجلسات أساتذة من مختلف الجامعات العالمية، والشخصيات المفصلية في تاريخ رسائل النور ونشرها.

افتتح المؤتمر صباح يوم السبت ٢٦/٠٦/٢٠١٠م بمقدّمة أ.د. فارس قايا رحب فيها

بكافة الحضور أساتذة وطلبة، مذكّرا بمنجزات مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم، مركّزا على الندوات الدولية والمؤتمرات، تلته ورقة بعنوان ‘‘نهاية الدولة العثمانية وتاريخ تركيا الحديثة’’ قدّمها أ.د. إبراهيم أبو ربيع (جامعة ألبرتا – كندا)، أشار فيها إلى أن رسائل النور ليست بمعزل عن السياق التاريخي التركي بجميع تداعياته وأبعاده، فكانت حياة بديع الزمان جزءا من رسائل النور، أعقبتها الجلسة الطلابية الأولى ورأسها أ.د. طوماس ميشيل، قدّمت مشاريع الباحثين ماريكو شيجو من جامعة ميجي باليابان، وأستاذي حمزة من جامعة جوغجاكارتا بإندونيسيا، ثم صالح سايلجان من جامعة ألبرتا من كندا، وطوبى نور يشيل هارك من جامعة دورهام بإنجلترا، وهشام فروم من جامعة الجزائر بالجزائر، وختمت الجلسة بإيمان غانم شريف من جامعة الموصل بالعراق.

أعقبتها المحاضرة الثانية ‘‘تشكيل المفهوم في العلوم الاجتماعية ‘‘ألقاها أ.د. فريد العطاس (جامعة سنغافورة الوطنية)، ورأس جلستها أ.د. سعيد أوزر وارلي، أشار في مستهل مداخلته إلى اهتمام النورسي بالمسلمين والإنسانية، مركّزا في محاضرته على السبل المنهجية لتشكيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية، مستشهدا ببعض أقطاب الدراسات الاجتماعية في الغرب والشرق، ثم ترأس المحاضر الجلسة الطلابية الثانية، وقدم فيها الباحثون ملخصات مشاريعهم، وشارك فيها نور الدين لعموري من جامعة الجزائر ‘‘المنهج الإصلاحي في التفسير عند النورسي’’، والباحث المغربي أسامة الروكي بـ ‘‘قواعد الفكر الإصلاحي عند بديع الزمان النورسي من خلال رسائل النور’’، ثم مختار فتحي سلام من جامعة المنوفية بمصر ‘‘مفهوم العدالة عند بديع الزمان سعيد النورسي وانعكاساتها على المجتمع’’، تلته زينب سليم من جامعة جورج تاون من الولايات المتحدة الأمريكية ببحث عن التعددية الدينية خصوصا المسيحية والإسلام، وخُتِمَت الجلسة بمصطفى الزعري من جامعة المولى إسماعيل بالمغرب عن التفسير عند بديع الزمان سعيد النورسي الأصول والقواعد، جاء الدور بعدها على المحاضرة التكوينية الثالثة بعنوان: ‘‘الأبعاد الروحية والفكرية لمشروع النورسي الإحيائي ‘‘قدّمها أ.د. سعيد أوزر وارلي من جامعة يلدز التقنية بتركيا، ورأس الجلسة أ.د. إبراهيم أبو ربيع، ضمّن المحاضر كلمته الإشارة إلى تخلي النورسي عن السياسة لأنها ليست حلا لما تعرض له الشعب التركي في تلك الآونة، واقترح في الأخير تأسيس شبكة بين الطلاب الدارسين لفكر النورسي وكذا العلماء البارزين للتواصل،

وإنجاز محاضرات للأسئلة والأجوبة لحل المشاكل، عرضت بعدها المحاضرة الرابعة ''التعلم من سعيد النورسي'' للصحفي الكندي فريد ريد، وترأس الجلسة أ.د. حسن هوركوش، أشار المحاضر إلى أهمّ المميزات المعنوية لرسائل النور وصاحبها، تلتها المحاضرة التكوينية الخامسة الموسومة بـ ''طرائق البحث العلمي'' قدّمها أ.د. عبد الحكيم الأنيس من الإمارات العربية المتّحدة، وترأس الجلسة أ.د. إبراهيم أبو ربيع، عرض فيها المحاضر مختلف كيفيات البحث وخطواته ومناهجه وشروطه، ليأتي الدور بعدها على المحاضرة السادسة ''التفاهم الإسلامي المسيحي في دراسات النورسي''، قدّمها أ.د. توماس ميشل من جامعة جورج تاون ، وترأس الجلسة أ.د. عمار جيدل، أشار توماس إلى أنّ رسائل النور تجعل من الإيمان حلقة وصل بين المسلمين والمسيحيين، مركّزا على التمايز الواضح بين الإيمان التلقيني والإيمان التحقيقي، وأضاف عندما لا يجعل الإنسان حياته مؤسسة على طاعة الله، فإنه سيتحوّل إلى أناني فاسد وظالم، لهذا كان البعد عن الإيمان مفضيا إلى التعدي والتخريب.

وجلسة الطلاب الرابعة رأسها د. حسن هوركوش، وشارك فيها د. محمد الزاوي من جامعة محمد الخامس بالمغرب بيّن في المستهل دواعي اختيار الكتابة عن رسائل النور ثم عرض منهجه في البحث، تلاه رضا فاروق عبد المعبود من المعهد العالي للدراسات الإسلامية بالقاهرة تحدث في مداخلته عن مفهوم الحرية وأبعادها الوظيفية، أردفته عفاف ربيع زكي حسين من جامعة عين شمس بمصر، بمشروع بحث عن تصوف النورسي، مشيرة إلى بعض خصائصه، أعقبها مصطفى رباحي من المركز الجامعي بغرداية بالجزائر، بحديث عن الأوقاف النورية باعتبارها من أساليب خدمة الإيمان والقرآن، وختمت الجلسة بكلمة محمد بلبشير من جامعة تلمسان بالجزائر، ضمّنها حديثا عن صياغة الإنسان في فكر النورسي.

افتتحت جلسات اليوم الثاني صباح الأحد ٢٠١٠/٠٦/٢٧م، وكان فاتحتها ذكريات أحد طلاب الأستاذ وأبرز حملة رسائل النور في الآفاق محمد فرنجي، تحدث فيها عن العمل الإيجابي من خلال رسائل النور، ووصايا الأستاذ المركّزة على هذا المنهج، فكان الأستاذ أنموذجا حيا في ثقافة العلم الإيجابي، القائم على البذل المستمر والخدمة والابتعاد عن السلبية، ورأس الجهاد المعاصر الدعوة والعلم والتربية والتقدّم، ثم عرض مجموعة من الأساتذة أسئلة استزادوا بها توضيحا للعمل الإيجابي. وبعدها ألقيت المحاضرة السابعة ''إدارة الوقت، قراءة في تجربتي مع البحث'' قدّمها د. حسن

هوركوش من جامعة دورهام بالمملكة المتحدة، ورأس الجلسة أ.د. عبد الحكيم الأنيس، عرض فيها الخطوات اللازمة في البحث ليكون متميزا، أما المحاضرة الثامنة ''الأبعاد العقدية والاجتماعية للتقوى: مجتمع النور التركي كمثال للإسلام الحضاري ''فقد قدّمها د. جيمي والتون من جامعة نيويورك من الولايات المتحدة الأمريكية، ورأس الجلسة أ.د. إبراهيم أبو ربيع، أشار في ورقته إلى وجوب فهم رسائل النور لاستيعاب باقي الأفكار التي بنيت على ضوئها، وكانت المحاضرة التاسعة ''الأسئلة المحورية في البحث الأساسي ''من تقديم أ.د. عمّار جيدل من جامعة الجزائر، ورأس الجلسة أ.د. جيرمي والتون، فعرض المحاضر المراد بالبحث الأساسي، الذي من شأنه تحويل الطالب من مشروع باحث إلى باحث بالفعل، من خلال التدرّب المنهجي على البحث على يد مشرف حقيق بهذه الرتبة، ثم عطف عليه شروط الكتابة عن رسائل النور، فأكّد في المستهل على ضرورة قراءة الرسائل من غير وسيط، ويستوجب تجاوز هذا المنطق التوقّف عند مجمل متطلبات البحث الموضوعي في رسائل النور، لكن بشرط أن يكتشف الباحث بنفسه ماذا يريد؟ وما مقاصد ما يريد؟ وكيف السبيل إلى بلوغ ما يريد؟ جاء الدور بعدها على المحاضرة العاشرة ''أهمية دراسة الدين للعامة وكيف ترسم دراسات النورسي طريقا للأمام'' قدّمها أ.د. ديفيد غوا من جامعة ألبرتا بكندا، وترأس الجلسة أ.د. يونس شنغل، تحدث فيها عن أهمية الدين في الأخلاق والتربية وأن الحياة بدون دين عبث، ثم ألقيت المحاضرة الحادية عشرة ''المنهج شبه العلمي في الدراسات الدينية والعقدية في كتابات النورسي'' التي قدّمها أ.د. يونس شنغل من جامعة نيفادا بالولايات المتحدة الأمريكية، وترأس جلستها أ.د. فريد العطاس، أشار فيها إلى مميزات رسائل النور في الدراسات الدينية والدراسات العقدية، فكان النورسي مجددا فيهما، تلتها المحاضرة الثانية عشرة ''كيف ندرس رسائل النور في إطار روحاني صوفي؟ المنهج والموضوع''، وألقاها أ. د. بلال كوش بنار، ورأس جلستها أ. د. ديفيد غوا، أكّد فيها أنّ رسائل النور مؤلفات قلبية روحية جامعة بين مخاطبة العقل والقلب، فهي خطاب روحاني قلبي ممزوج بمنهج عقلي، فهي توازن بين المشاعر، وهي ميزة تتخلل رسائل النور.

ترأس الجلسة الطلابية السادسة أ.د. بلال كوش بنار وافتتح المداخلات حسين كورت من هارتفورد سيميناري بالولايات المتحدة الأمريكية، ثم تلاه حسن تلموت من جامعة السلطان مولاي سليمان ببني ملال بالمغرب، وبعده أخذ الكلمة وصي الحق

من جامعة جواهر لال نهرو بالهند، ثم جاء الدور على خديجة الأشهب من جامعة محمد الخامس بالمغرب تحدثت عن قضايا الأسرة في رسائل النور، أعقبها علي خضرة من جامعة الجزائر تكلم عن طلبة النور، عرض بعدها زوبرول هان من جامعة بانكا بأندونيسيا مشروع بحثه، ثم تلاه علي أحمد التيجاني من جامعة قناة السويس بمصر، ثم دوسممات كاريموف من جامعة دورهام بإنجلترا، ثم ختمت الجلسة بالباحثة غنية تومي من جامعة بسكرة بالجزائر، وكان خاتمة اليومين جلسة ترأسها أ.د. ديفيد غوا، شارك فيها كلّ المؤطّرين في الإجابة عن أسئلة الحاضرين.

وعلى هامش المؤتمر عقدت في اليوم الثالث (٢٠١٠/٠٦/٢٨) بمقر مؤسسة الثقافة والعلوم بإستانبول جلسة علمية أشرف عليها الأساتذة، إحسان قاسم الصالحي وعبد الحكيم الأنيس وعمار جيدل، شارك فيها الباحثون العرب، وقد كانت الفرصة مواتية ليقدّم الباحثون استفساراتهم البحثية وملاحظاتهم المعرفية والمنهجية، تأسيسا للتواصل العلمي الجاد.

* * *

استكتاب لملف العدد الثالث

سعيا من المجلة إلى النوعية البحثية، تتشرف بإعلام الباحثين بأنّ موضوع ملف العدد القادم هو: "أسس التربية في رسائل النور"، وبناء عليه ترحّب المجلة بالدراسات الجادة في الموضوع المشار إليه، وتيسيرا منها لبعث الفعالية والجدية، نضع بين أيدي السادة الباحثين التواريخ الآتية:

تقدّم البحوث كاملة قبل تاريخ ٢٠١٠/١٠/١٦

يعلم الباحث بقرار لجنة التحكيم قبل تاريخ ٢٠١٠/١١/١٦

تسلّم البحوث المقبولة بعد تنفيذ التصحيحات قبل ٢٠١٠/١٢/١٠

معلومات عن النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث الأصيلة (تنشر أول مرة) المنجزة في الدراسات الحضارية والفكرية بمعناه العام.
٢. تسعى المجلة إلى نشر البحوث والدراسات المتوافقة مع العمل العلمي الجدي المتجلي في وضوح المقاصد والأهداف، ودقة المنهجية.
٣. لا ترى المجلة مانعا من نشر الدراسات التأصيلية في ميادين الدراسات الفكرية والحضارية، وخاصة إن حازت عناصر الجدة والدقة.
٤. ترحب المجلة بالبحوث المقارنة سواء تعلّقت بالدراسات المقارنة في ذات الفضاء الفكري أو من فضائين مختلفين أو من فضاءات متعددة.
٥. تعمل المجلة على تشجيع الدراسات والبحوث النقدية الواضحة المقاصد الملتزمة بآداب الحوار والنقاش، المتقيّدة بالمنهجية العلمية.
٦. تشجع المجلة على التعريف بأعلام الفكر والدراسات الحضارية، لهذا تتبنى خدمة هذا الهدف بنشر الدراسات المعرّفة برجالات الفكر ولاسيما الشخصيات العلمية التي لم تحظ بالتعريف بالقدر الكافي.
٧. تخدم المجلة الباحثين الناشئين وتشجّع دراساتهم المنجزة، وتقدّم ملخصات مركّزة عن أعمالهم المقدّمة لنيل الدرجات العلمية الأكاديمية.
٨. تنشر المجلة بعنوان المقالات المحكّمة التغطية الجيّدة لأعمال المؤتمرات والورشات أو الأيام الدراسية العلمية الحضارية والفكرية.
٩. تنشر المجلة بعنوان الدراسات الأكاديمية، البحوث المنجزة في التعريف بالكتب النوعية في ميدان الدراسات الحضارية والفكرية، يقدّم فيها الباحث أهم عناصر الكتاب وأهم النتائج التي خلص إليها، مع بيان المآخذ التي سجّلها على الكتاب.
١٠. تعرض الدراسة أو البحث المقدم للنشر على محكّمين من أهل الاختصاص، تختارهم إدارة المجلة، ويُلْزَم صاحب العمل المقدّم بإعادة النظر في بحثه أو دراسته في ضوء الملاحظات المقدّمة له.
١١. يمنح صاحب البحث نسخا (عدة مستلات) من بحثه المنشور، فضلا عن عدد من المجلة التي نشر بها بحثه.
١٢. تحتفظ المجلة بحق نشر العمل المنشور في كتاب أو بشكل مستقل، بلغته الأصلية أو مترجما.
١٣. البحوث والدراسات التي وصلت المجلة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
١٤. ترسل البحوث والدراسات على العنوان الإلكتروني للمجلة editor@nurmajalla.com بشرط أن لا يزيد حجمها عن ٤٢٠٠٠ حرف (مع الهوامش والفواصل).

الاشتراك السنوي (عددان)

الاشتراك في تركيا: .....٢٠ ليرة تركية
الاشتراك في الأقطار الأخرى للأشخاص: .....١٥ دولار أمريكي
الاشتراك في الأقطار الأخرى للمؤسسات: ....٣٠ دولار أمريكي

العنوان للاشتراك

info@nurmajalla. com
Cucecesmesi Sk: 6, VEFA,
34134 Fatih, ISTANBUL - TURKEY
Tel : +90 212 527 81 81 (pbx)
Fax: +90 212 527 80 80
www. nurmajalla. com

عبد الكريم بابارا kerimbaybara@gmail.com
شركة سوزلر للنشر
٣٠ شارع جعفر الصادق - الحي السابع
مدينة نصر- القاهرة - جمهورية مصر العربية
تلفون + فاكس: ٩٣٨ ٦٠٢ ٢٢ (٢٠٢+)

Contents

- Prof. Dr. Amar Djidel: 'introduction to the 2 nd' issue 3

Miscellaneous Studies

- Prof. Dr. John Obert Voll: "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's" 7
- Prof. Dr. İbrahim Cânan: "The Chief Questions Facing the Islamic World and their Solutions According to Bediuzzaman" 27
- Prof. Dr. 'Irfan 'Abd al-Hamid Fattah: "The Communion of Ideas between Hujjat al-Islam al-Ghazali and Servant of the Qur'an Ustad Said Nursi" .. 47

Dossier

- Şükran Vahide: "The Book of the Universe: Its Place and Development in Bediuzzaman's Thought" 69
- Dr. Kadir Canatan: "The Paradigmatic Background to the Ecological Crisis and Said Nursi's Cosmological Teachings" 95
- Dr. 'Abd al-'Aziz Barghuth: "The Place of the Theory of Knowledge in the Vicegerency and Civilizational Process in the Thought of Bediuzzaman Said Nursi" 113
- Prof. Dr. Amar Djidel: "Teaching a Way to Civilization: A Study of the Risale-i Nur" 135

Interviews, Publications and Conferences

- An Interview with Professor Colin Torner 163
- Publications 170
- Conferences and Study Circles 176
- Information about publication of articles or papers in the Journal 192